

INTERCONEXÕES ENTRE **HISTÓRIA** E RELIGIÃO



Armênia Maria de Souza
Hugo Rincon Azevedo
Taís Nathanny Pereira
(Organizadores)

Interconexões entre História e Religião

Interconexões entre História e Religião

Armênia Maria de Souza
Hugo Rincon Azevedo
Taís Nathanny Pereira
(Organizadores)



Ficha Catalográfica

Interconexões entre História e Religião /

organização de Armênia Maria de Souza,
Hugo Rincon Azevedo, Taís Nathanny Pereira.
– 1. ed. – Goiânia, 2025.
ISBN 978-65-01-42814-7

1. História – Estudos interdisciplinares. 2. Religião – Idade Média.
3. Religião – Idade Moderna. 4. Cristianismo – História.
5. Judaísmo – História. 6. Iconografia religiosa – Idade Média.
I. Souza, Armênia Maria de. II. Azevedo, Hugo Rincon.
III. Pereira, Taís Nathanny. IV. Título.

CDU: 2-1:930(091)

Imagem da capa e final: Shrine of the Virgin

O conteúdo dos artigos, a estruturação e organização, as informações contidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores. Os textos foram extraídos dos trabalhos submetidos sem que tenha havido quaisquer alterações realizadas pelos organizadores desta publicação.

*As normas de formatação se baseiam na ABNT, porém não seguem à rigor as normativas, seguindo a formatação própria escolhida pelo evento. A formatação realizada visou padronizar todos os artigos, levando em consideração e buscando respeitar o arquivo original de cada autor.

**Modelos de citação (ex. ano: página/ ano, p.), grifos etc. foram mantidos de acordo com a escolha dos próprios autores em seus arquivos originais, buscando manter a originalidade dos textos.

SOBRENOME, Nome. Título do capítulo. In: SOUZA, Armênia Maria, AZEVEDO, Hugo Rincon & PEREIRA, Taís Nathanny (org.). **Interconexões entre História e Religião** Goiânia, 2025. data de acesso, página inicial e final da parte referenciada ou página única.

Sumário

<i>Apresentação</i>	09
<i>Capítulo I</i>	11
A teologia política de Dante Alighieri e John Milton: considerações sobre a “Divina Comédia” e “Paraíso Perdido”	
<i>Giovanna de Campos Mauro</i>	
<i>Capítulo II</i>	25
A Origem da Potestade secular no Brevilóquio sobre o Principado Tirânico de Guilherme de Ockham, Século XIV	
<i>Gustavo Felipe da Silva</i>	
<i>Capítulo II</i>	45
Um Rei Santo para Espanha: os registros medievais fundamentais para a santificação de Fernando III de Castela (c. 1201-1252)	
<i>Saymon da Silva Siqueira</i>	
<i>Adriana Vidotte</i>	
<i>Capítulo IV</i>	65
Entre o Império e o Templo: Judaísmo e Pluralismo Religioso no Egito Persa: Um estudo sobre a comunidade judaica da fronteira sul egípcia	
<i>Taís Nathanny Pereira</i>	
<i>Capítulo V</i>	85
Entre a Pedra e o Poder: A construção da memória funerária de D. Filipa de Lencastre como estratégia política da Casa de Avis (Século XV)	
<i>Maurício Melo Taveira</i>	
<i>Capítulo VI</i>	99
A construção da santidade de uma dinastia, São Luís sob a perspectiva de Jena de Joinville (1224-1317)	
<i>João Victor Nunes Bernardes</i>	

Capítulo VII.....	113
A teologia parisiense e a (des)continuidade: uma crítica à ideia de tradição intelectual a partir da escola teológica franciscana em Paris (séc. XIII)	
<i>Pedro Henrique de Souza Antunes</i>	
Capítulo VIII.....	129
A mística no século XIII: uma análise do Espelho das Almas Simples, de Marguerite Porete	
<i>Rafaela Camello da Mata</i>	
Capítulo IX.....	143
A Guerra Espiritual na Bretanha e a influência cristã entre os pagãos (Séc.VI)	
<i>Flavianny Mendes de Paula</i>	
Capítulo X.....	155
O imaginário cristão medieval acerca do pecado na pintura portuguesa ‘o Inferno’ (século XVI)	
<i>Auanny Ribeiro dos Santos</i>	
Capítulo XI.....	171
O Juízo Final de Fra Angélico: A santidade no Paraíso Celeste	
<i>Ana Luiza Oliveira Lourenço</i>	
<i>Amanda Calácio Nunes</i>	
<i>Rafaella Fernandes Pascoal</i>	
<i>Vitoria de Souza Vaz</i>	
Capítulo XII.....	185
Uma análise do Inferno Medieval na obra O Juízo Final de Fra Angelico	
<i>Ana Clara Repezza</i>	
<i>Heloisa Helena da Silva Lourenço</i>	
<i>Nicholas Dias de Sousa Siqueira</i>	
<i>Thamyris Roberta de Faria Silva</i>	

Apresentação

A interface entre história e religião é um campo de investigação vasto e fascinante, capaz de revelar os entrelaçamentos entre fé, poder, cultura e sociedade ao longo do tempo. O presente livro, *Interconexões entre História e Religião (Idade Média e Moderna)*, reúne uma série de estudos que exploram essas relações, lançando luz sobre diferentes momentos, figuras e debates que moldaram o pensamento religioso e sua influência no mundo medieval e moderno.

A coletânea percorre um amplo espectro de temas, desde as reflexões teológicas e políticas de grandes autores como Dante Alighieri e John Milton até o papel da santidade na construção de dinastias e reinos. No primeiro capítulo, Giovanna de Campos Mauro investiga a teologia política presente na *Divina Comédia* e em *Paraíso Perdido*, obras que não apenas refletem as convicções religiosas de seus autores, mas também dialogam com as complexas dinâmicas de poder de suas épocas.

O estudo sobre Guilherme de Ockham, apresentado por Gustavo Felipe da Silva no segundo capítulo, aprofunda-se na concepção da potestade secular, oferecendo uma análise crítica sobre o pensamento político do franciscano inglês e seu impacto na relação entre Igreja e “Estado” no século XIV. No mesmo contexto, Saymon da Silva Siqueira e Adriana Vidotte, no terceiro capítulo, examinam os registros históricos que fundamentaram a santificação do rei Fernando III de Castela, um processo que evidencia como a religião foi utilizada para legitimar o poder real.

O quarto capítulo, de Taís Nathanny Pereira, amplia o escopo da análise ao abordar a comunidade judaica de Elephantina, destacando a experiência do exílio e o cativeiro, elementos essenciais para a compreensão das diásporas judaicas. Já Maurício Melo Taveira, no quinto capítulo, investiga a memória funerária de D. Filipa de Lencastre, demonstrando como a arquitetura e a iconografia foram instrumentos de legitimação política da dinastia de Avis no século XV.

A construção da santidade no imaginário medieval ganha destaque nos capítulos seguintes. João Victor Nunes Bernardes (capítulo seis) analisa a santificação de Luís IX sob a perspectiva de Joinville, enquanto Pedro Henrique de Souza Antunes (capítulo sete) discute a tradição intelectual medieval a partir da escola franciscana e da adaptação do platonismo agostiniano. Rafaela Camello da Mata, no oitavo capítulo, explora a mística do século XIII por meio da obra *Espelho das Almas Simples*, de Marguerite Porete, revelando a complexidade do pensamento espiritual feminino nesse período.

No capítulo nove, Flavianny Mendes de Paula, em *A Guerra Espiritual na Bretanha e a influência cristã entre os pagãos (Séc.VIII)*, analisa as concepções de Beda, o Venerável acerca da cristianização da Inglaterra na Alta Idade Média e o confronto com a heresia pelagiana.

A iconografia religiosa e o imaginário cristão medieval são examinados nos capítulos finais. Auanny Ribeiro dos Santos (capítulo dez) analisa a pintura portuguesa *O Inferno* (século XVI), ressaltando como a arte visual traduzia concepções teológicas sobre o pecado. Nos capítulos onze e doze, os estudos de Ana Luiza Oliveira Lourenço, Amanda Calácio Nunes, Rafaella Fernandes Pascoal, Vitoria de Souza Vaz, Ana Clara Repezza, Heloisa Helena da Silva Lourenço, Nicholas Dias de Sousa Siqueira e Thamyris Roberta de Faria Silva investigam a obra *O Juízo Final* de Fra Angélico, abordando tanto a visão do Paraíso Celeste quanto a representação do Inferno medieval.

Ao reunir estas pesquisas, esta coletânea não apenas amplia o conhecimento sobre as relações entre religião e poder na Idade Média e Moderna, mas também ressalta a relevância contínua desses temas para a compreensão das sociedades contemporâneas. Que esta obra inspire novas reflexões e diálogos sobre a profunda e intrincada interação entre História e Religião.

A comissão Organizadora
Armênia Maria de Souza
Hugo Rincon Azevedo
Taís Nathanny Pereira

CAPÍTULO I

A teologia política de Dante Alighieri e John Milton: considerações sobre a “Divina Comédia” e “Paraíso Perdido”

Giovanna de Campos Mauro¹

Introdução

Entre o humanismo italiano e o Renascimento inglês, o debate sobre o livre-arbítrio ocupou uma posição central nas reflexões teológicas, políticas e literárias de estudiosos, poetas e intelectuais. Particularmente, os debates do período se concentraram na tensão entre a liberdade de escolha e a predestinação imposta por uma divindade onipotente. Nesse contexto, os tomistas, por exemplo, defendiam a primazia da liberdade humana sobre qualquer tipo de influência, enquanto agostinianos argumentavam que os homens não poderiam exercer controle sobre o próprio livre-arbítrio, uma vez que a predestinação era predominante. No panorama europeu, duas obras exploraram profundamente este tema: a “Divina Comédia” (1306-1321), de Dante Alighieri, e “Paraíso Perdido” (1667/74), de John Milton. Ainda que pertençam a períodos distintos, os dois poemas compartilham uma abordagem fundamentalmente semelhante sobre o livre-arbítrio, pois Alighieri e Milton optam por apresentar o livre-arbítrio como um elemento essencial para a integridade política, teológica e lógica de suas narrativas.

Em relação à épica teológica, Dante Alighieri pode ser considerado o precursor de John Milton, uma vez que, como sugere Robert Hollander, o poeta inglês herdou da tradição medieval o material necessário para desenvolver a ideologia política e teológica de seu poema, direcionando-a para uma perspectiva protestante (Hollander, 2011). Dessa maneira, apesar das diferenças significativas entre a teologia política da “Divina Comédia” e de “Paraíso Perdido”, que refletem o catolicismo de Dante e o arminianismo de Milton, é possível identificar semelhanças importantes entre as duas obras,

¹ Mestranda em Modern Languages na Universidade de Oxford, Reino Unido, e graduada pela Università degli Studi di Padova, Itália.

como o fato de que ambas exploram as complexas interações entre os homens e a onipotência divina.

Nesse contexto, o presente trabalho propõe uma análise comparativa entre a “Divina Comédia” e “Paraíso Perdido” a partir de considerações sobre a teologia política de ambos os poemas. É importante ressaltar que Alighieri e Milton foram poetas com profundo comprometimento teológico e político, desempenhando papéis significativos nas instituições de seus respectivos países durante períodos de transformações marcantes e complexas. Devido à centralidade da política e da religião na vida pessoal e na educação de Dante e Milton, é possível identificar semelhanças entre os sistemas teológicos politicamente orientados de cada um dos poemas, que entrelaçam as tensões teológicas e políticas de seus autores. Nesse sentido, pretendo um aspecto fundamental da teologia política dos dois textos: a relação entre a predestinação e o livre arbítrio. A discussão se concentrará no canto XVI na segunda cântica do poema dantesco, o “Purgatório”, no qual o personagem Marco Lombardo discute a influência astral sobre as ações humanas e o livre-arbítrio, e no livro III de “Paraíso Perdido”, em que Milton explora a coexistência da providência divina com o livre-arbítrio e refuta a teoria calvinista da predestinação.

Dante Alighieri e a “Divina Comédia”

O envolvimento tardio de Dante Alighieri na atividade política florentina não impediu que a política se tornasse um dos principais aspectos da sua vida e, consequentemente, da sua produção intelectual. A teoria da defesa do livre arbítrio e a discussão sobre as questões da liberdade individual elaboradas por Dante na “Divina Comédia” estão presente em suas duas obras teórico-filosóficas: o “Convívio” (1304-1307) e a “Monarquia” (1312-1313).

Na “Monarquia”, Alighieri argumenta que a monarquia universal é uma condição para a felicidade dos homens, uma vez que garante o pleno exercício da liberdade, “maximum donum humane nature a Deo collatum”² (Alighieri, 2015). Além disso, no tratado, o poeta discute também a autono-

2 “O maior presente concedido por Deus à natureza humana” (tradução minha).

mia da alma humana diante da influência astral, que será retomada por Marco Lombardo no canto XVI do “Purgatório”, onde o cortesão discute que os homens necessitam de orientação devido à habilidade inata da alma de perder-se diante das tentações do mundo terreno (Gragmolati, 2016). A necessidade de orientação, aspecto da discussão do livre arbítrio que diferencia a interpretação do conceito por Alighieri e Milton, é discutida em ambos os tratados mencionados. No quarto livro do “Convívio”, por meio da imagem do cavalo e do cavaleiro, Alighieri sustenta que o conhecimento da alma é imperfeito (*Purg.* XVI, 88-90) e por isso não pode escolher o caminho virtuoso que permite o retorno em direção a Deus, mas o incorreto:

E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso.³ (Alighieri, 1934, IV, XII, 15.)

Na “Monarquia”, por sua vez, Dante argumenta que os seres humanos precisam de orientação para usar o livre-arbítrio virtuosamente, uma vez que a natureza humana foi corrompida pela queda de Adão e Eva:

Poiché codesti governi son guida agli uomini verso terminate mete, come si vedrà più sotto, se l'uomo fosse rimasto nello stato di innocenza in cui fu creato da Dio, non avrebbe avuto bisogno di simili guide: dunque siffatti governi sono un rimedio alla nostra fragilità di peccatori.⁴ (Alighieri, 2015, III, IV, 14)

3 “Assim como um peregrino que percorre um caminho que nunca antes trilhou, vindo de longe cada casa e acreditando que seja a sua hospedaria, e não encontrando isso, direciona sua crença para a próxima casa, e assim por diante, até chegar à verdadeira hospedaria; da mesma forma, nossa alma, ao entrar no novo e nunca antes percorrido caminho desta vida, volta os olhos para o fim de seu supremo bem e, portanto, qualquer coisa que vê e que pareça ter algum bem, acredita que seja esse bem” (tradução minha).

4 “Como tais governos servem para orientar os homens em direção a certos objetivos, como será discutido adiante, se o homem tivesse permanecido no estado de inocência em que foi criado por Deus, não teria precisado de tais guias: portanto, esses governos são um remédio para nossa fragilidade como pecadores” (tradução minha).

Em ambas as obras, portanto, Alighieri desenvolve a autonomia do intelecto humano em relação à predestinação e à influência astral. No entanto, o poeta também enfatiza que, para utilizar a própria liberdade de maneira virtuosa, os homens precisam ser guiados por autoridades seculares e temporais. Dessa maneira, pode-se afirmar que, embora compostos em contextos e propósitos diversos, as principais conclusões políticas e teológicas dos tratados concordam plenamente com as opiniões expressas pelo poeta na “Divina Comédia”, como será analisado em seguida.

Antes de prosseguir para a análise do poema, faz-se necessária uma breve introdução sobre a “Divina Comédia”. O poema é estruturado em cem cantos que são, por sua vez, divididos em três cânticas (*cantiche*). O inferno, descrito ao longo da primeira cântica, é concebido pelo poema como um abismo cônico situado abaixo da superfície do hemisfério norte, estendendo-se até o centro da Terra, conforme com as concepções aristotélicas e ptolomaicas. O sistema moral do inferno dantesco, central para a análise do conceito de livre-arbítrio no poema em sua totalidade, é baseado na interpretação do esquema aristotélico-ciceroniano, com variantes de outras tradições, especialmente a cristã. O ambiente infernal, por sua vez, é dividido em duas partes: o Alto Inferno e o Baixo Inferno, situados respectivamente fora e dentro das muralhas da Cidade de Dis. Do lado de fora estão os incontinentes, aqueles que, não conseguindo controlar suas paixões ou desejos, sofrem punições menos severas em cada um dos quatro primeiros círculos da estrutura dantesca (Pertile, 2008). No interior dos muros da Cidade de Dis, por sua vez, são punidos os maliciosos, que cometeram os pecados mais graves, ofendendo e ferindo pela força (os violentos, sétimo círculo) ou pela fraude (os fraudulentos, oitavo e nono círculos).

A viagem de Dante e Virgílio pelos círculos infernais completa-se no canto XXXIV, quando os dois viajantes alcançam o hemisfério sul, local em que se ergue a montanha do Purgatório. Como sugere a estudiosa Anna Maria Chiavacci Leonardi, “il secondo regno dantesco è quello che porta

nella sua struttura la maggiore novità d'invenzione”⁵ (Chiavacci Leonardi, 2005). Ainda que essa região intermediária tenha sido definida no segundo concílio de Lyon em 1274, o Purgatório ainda não havia adquirido uma fisionomia específica no momento em que Dante escrevia a sua obra-prima. Dessa maneira, ainda que Alighieri não tenha inventado o segundo reino de seu poema, pode-se dizer que o poeta atribuiu uma nova atmosfera moral à sua representação daquele lugar intermediário de purificação, bem como “uma realidade geográfica e um caráter espiritual completamente novos” (Chiavacci Leonardi, 2005).

O sistema moral do Purgatório, foco da análise proposta pelo presente trabalho, é organizado de acordo com as *beatitudini evangeliche*, as quais representam a superação da ética codificada pelo na antiguidade. Dessa forma, as cornijas (*cornici*) desenvolvem-se em sete círculos conforme os sete pecados capitais, na seguinte ordem: orgulhosos, invejosos, iracundos, preguiçosos, avaros e pródigos, gulosos e luxuriosos. Além disso, do ponto de vista geográfico, o Purgatório baseia-se na conquista da felicidade, caracterizada fisicamente como o Paraíso Terrestre: na verdade, o topo da montanha do purgatório é o lugar que as almas aspiram alcançar para si e para a humanidade (Ferrante, 2016). Na base da montanha está o Antipurgatório, onde estão os arrependidos tardios, que se estende desde a costa até ao vale dos príncipes negligentes e no meio está a estrada que percorre as sete cornijas (ou terraços), pela qual as almas devem enfrentar um longo caminho de preparação antes de poderem entrar no Paraíso Terrestre.

No canto XVI do “Purgatório”, que ocupa uma posição central na segunda cântica, Alighieri aborda o problema fundamental do livre-arbítrio, núcleo conceitual do seu pensamento teológico e político. De fato, pode-se dizer que o canto representa a síntese da teologia política da “Divina Comédia”, sendo considerado “uno dei più rappresentativi di tutta la Commedia”⁶ (Mazzamuto, 1964), pois o poeta trata das questões fundamentais do poema

5 “O segundo reino de Dante é aquele que traz à sua estrutura a maior novidade da invenção” (tradução minha).

6 “Um dos mais representativos de toda a Comédia” (tradução minha).

e elabora uma solução para um dos principais debates do pensamento medieval: a relação entre livre arbítrio e predestinação.

No meio de sua jornada, o poeta-personagem Dante recorre ao mecanismo do diálogo para resolver uma dúvida fundamental para a validade de sua viagem ao além: o personagem precisa saber se o indivíduo é responsável por suas próprias ações e, portanto, pode ser julgado de acordo com a lei divina, ou se ele não é responsável porque os eventos são causados pelas influências astrais. Nesse caso, o sistema de justiça divina se tornaria inválido, uma vez que os eventos estariam além do controle humano:

E io a lui: “Per fede mi ti lego
di far ciò che mi chiedi; ma io scoppio
dentro ad un dubbio, s’io non me ne spiego.

Prima era scempio, e ora è fatto doppio
ne la sentenza tua, che mi fa certo
qui, e altrove, quello ov’ io l’accoppio.

Lo mondo è ben così tutto deserto
d’ogne virtute, come tu mi sone,
e di malizia gravido e coverto;

ma priego che m’addite la cagione,
sì ch’i’ la veggia e ch’i’ la mostri altrui;
ché nel cielo uno, e un qua giù la pone.”⁷
(Alighieri, 2005, *Purg.* XVI, 52-63)

A resposta de Marco Lombardo à dúvida de Dante pode ser vista como o discurso central do poema sobre o livre-arbítrio e reflete os princípios que sustentam a teologia política do poema. O ponto de partida do discurso de Lombardo (*Purg.* XVI, 64-84) é a responsabilidade moral que o homem possui pelos seus próprios atos e o papel primário desenvolvido pela autonomia individual. O cortesão rejeita o determinismo astral ao declarar que seria

7 “E eu: ‘Por minha fê, vou me empenhar/ no que pedes, mas ouve: eu me arreberto/ buscando de uma dúvida escapar;/ que ora é dobrada pelo entendimento/ das tuas palavras que me tornam certo/ aqui e, alhures, do meu argumento./ O mundo todo está mesmo deserto/ de virtude qualquer, como disseste, e de malícia grávido e coberto;/ mas rogo que o motivo alguém me preste/ - para que o veja e o mostre, aos outros, nu -/ do que ora o Céu e ora o mundo se investe.’.” (Tradução de Italo Eugenio Mauro)

absurdo atribuir a causa dos eventos exclusivamente à influência dos astros (*Purg.* XVI, 67-9), pois, se os céus pudessem determinar as ações humanas, o livre-arbítrio seria anulado, e não haveria justiça em punir o pecado e recompensar o comportamento virtuoso (*Purg.* XVI, 67-72). A explicação fornecida por Marco Lombardo baseia-se simultaneamente nos principais argumentos da cosmologia medieval, que corrobora a influência dos céus sobre os homens, e na teologia cristã, que sustenta o livre-arbítrio e a responsabilidade humana (AGRIMI, 1966). Especificamente, o discurso do canto XVI do “Purgatório” demonstra a influência do pensamento tomista, centrado na conciliação equilibrada entre a Providência divina e o livre-arbítrio, sobre a teologia política da “Divina Comédia”, uma vez que Alighieri não contesta a existência das influências celestiais, reconhecendo que os céus exercem uma influência inicial sobre as inclinações humanas. Todavia, como os fluxos dos astros não são forças corpóreas, não exercem influência total sobre o intelecto e a vontade de cada indivíduo. De fato, a vontade humana é livre porque pertence à “mente” (*Purg.* XVI, 81), ou seja, à alma intelectiva, isenta da influência dos astros, uma vez que foi criada diretamente por Deus e não mediante causas subordinadas, como no caso das *vires sensitivae* (Agrimi, 1966). Destarte, mesmo que os influxos astrais possam ser responsáveis pela inclinação inicial da vontade humana, os seres humanos são completamente responsáveis pelas “operazioni nostre che subiacciono alla ragione e alla volontade”⁸ (Alighieri, 1934):

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti, ma, posto ch’i’ l’ dica,
lume v’è dato a bene e a malizia,

e libero voler; che, se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si notrica.

A maggior forza e a miglior natura
liberi soggiacete; e quella cria
la mente in voi, che l’ciel non ha in sua cura.⁹
(Alighieri, 2005, *Purg.* XVI, 73-81).

8 “Nossas ações que estão sujeitas à razão e à vontade” (tradução minha).

9 “O céu nossa tendências inicia,/ mas não todas, pois nos é dada a luz/ que o bem do mal distinguir propicia,/ e que ao nosso querer, livre, dá jus/ à batalha co’ o Céu que, em luta dura,/ se bem se nutre, à vitória conduz./ A maior força e à melhor natura,/ livres, sujeitos sois; só aquela cria/ vossa mente, da qual o Céu não cura.” (Tradução de Italo Eugenio Mauro)

Dessa forma, pode-se afirmar que o discurso de Marco Lombardo representa o momento em que o poeta aperfeiçoa as ideias sobre o livre-arbítrio desenvolvido anteriormente, tanto em tratados como em outros cantos de sua obra-prima, concluindo, assim, o desenvolvimento de sua interpretação acerca da influência dos astros sobre a liberdade.

John Milton e “Paraíso Perdido”

Assim como o exílio de Dante foi central para “Divina Comédia”, as questões decorrentes do compromisso político de Milton nas décadas mais tumultuadas da história inglesa foram significativas para a sua produção intelectual (Reisner, 2011). Na verdade, não é possível analisar as obras poéticas e em prosa de Milton sem considerar os principais acontecimentos históricos da Inglaterra da época: o poeta foi um participante ativo no mundo da Revolução Inglesa (LOEWENSTEIN, 2018), seguindo aquilo que considerava o dever de todo cristão de ajudar a reformar a Igreja e o estado ingleses e de defender o direito de todo cristão reformado de defender a liberdade (Reisner, 2011). Ao longo de vinte anos, Milton publicou tratados políticos e filosóficos, como “Areopagitica” (1644) e “The Tenure of Kings and Magistrates” (1649), defendendo, dentre outras ideias, a liberdade de imprensa, o direito ao divórcio e o republicanismo. Mesmo com a Restauração da monarquia Stuart em 1660 e a subsequente derrota da causa política de Milton, o poeta se manteve ativo na produção intelectual, produzindo as suas principais obras poéticas, como o próprio “Paraíso Perdido”, além de “Samson Agonistes” (1671) e “Paradise Regained” (1671).

Por meio da defesa da liberdade e da relação entre o livre-arbítrio e a justiça, à semelhança dos conceitos elaborados por Alighieri na “Monarquia” e no “Convívio”, John Milton contribuiu imensamente para o debate sobre a liberdade, em suas diversas articulações religiosas, civis e domésticas, na Inglaterra. A interpretação de Milton sobre a liberdade baseia-se na ideia de que o livre-arbítrio é um dom divino, uma vez que a oposição entre o

livre-arbítrio e a opressão das instituições de seu país não seria se coerente as ações dos indivíduos fossem determinadas por um agente sobre-humano (Elledge, 1975). A ideia de que a liberdade dos homens era, no contexto do poeta, “as vital to the creation of a reformed English culture”¹⁰ (Greenblatt, 2012) é, em um primeiro momento, elaborada em “Areopagitica”, um tratado escrito em defesa da liberdade da imprensa, e desenvolvida no terceiro livro (III, 80-343) de “Paraíso Perdido”, como será posteriormente analisado, em uma tentativa de refutar a influência da predestinação sobre as ações dos homens. O conceito de liberdade elaborado pelo poeta inglês em “Areopagitica” demonstra que, no momento da composição do tratado, as posições de Milton começavam a se alinhar com o Arminianismo. Esse alinhamento evoluiria em direção ao Arminianismo radical do poeta, particularmente presente em suas produções posteriores a 1630, como “Paraíso Perdido” e “De Doctrina Christiana”. É oportuno ressaltar que John Milton se opunha ao calvinismo, doutrina predominante entre os cristãos ingleses na primeira metade do século XVII, e defendia o papel crucial da ação humana no uso do livre-arbítrio, sugerindo que a salvação de cada indivíduo após a Queda de Adão e Eva dependia não apenas da graça divina, mas também do livre-arbítrio individual (Myers, 2006). Essa teologia da liberdade humana é afirmada em diálogo no terceiro livro do “Paraíso Perdido”, no qual o poeta distingue entre a onipotência e a presciência de Deus. É interessante notar o modo como o discurso do Pai, personificado no terceiro livro do poema épico de Milton (III, 80-134), está relacionado aos argumentos elaborados em “Areopagitica”, onde o autor propõe que a capacidade de escolha está intrinsecamente relacionada à atribuição divina da razão:

Many there be that complain of divin Providence for suffering Adam to transgresse, foolish tongues! when God gave him reason, he gave him freedom to choose, for reason is but choosing; he had bin else a meer artificiall Adam, such an Adam as he is in the motions.

10 “Vital para a criação de uma nova cultura na Inglaterra reformada” (tradução minha).

We our selves esteem not of that obedience, or love,
or gift, which is of force: God therefore left him free.¹¹
(Milton, 2013, p. 197)

No entanto, embora representativo do importante elo entre a teologia, a filosofia e a ideologia republicana de John Milton, “Areopagítica” representa o estado inicial do processo teológico de Milton, à medida que o autor elaborou ainda mais seu arminianismo radical em “De Doctrina Christiana”, um manuscrito descoberto no século XIX e atribuído ao cânone de Milton.

A relação entre “Paraíso Perdido” e o “De Doctrina Christiana” é objeto de inúmeros debates acadêmicos, dado que Milton desenvolveu um sistema teológico próprio no tratado, com implicações diretas para a teologia política de “Paraíso Perdido” (Loewenstein, 2018). As posições elaboradas por Milton no tratado demonstram o desenvolvimento de suas opiniões teológicas, com o abandono progressivo da ortodoxia juvenil em favor de doutrinas mais heterodoxas (Greenblatt, 2012) e distantes das premissas da Igreja da Inglaterra. Ao longo do “De Doctrina Christiana”, Milton expõe a sua doutrina, notável especialmente por suas opiniões sobre a criação *ex Deo* em vez de *ex nihilo*, a defesa da mortalidade da alma e o antitrinitarismo. Particularmente relevante para os propósitos deste trabalho é a objeção de Milton à predestinação calvinista e sua crença na existência de um decreto divino absoluto, à qual ele opõe a defesa da ideia de que a verdadeira fé não pode existir sem livre-arbítrio e que, portanto, Deus não ordenou todos os seus decretos de forma absoluta.

Para a análise da função do conceito de livre-arbítrio em “Paraíso Perdido”, faz-se necessária uma breve introdução sobre o poema, publicado pela primeira vez em dez livros em 1667 e reestruturado em doze livros para a segunda edição de 1674. Inicialmente concebido como um texto dramático, “Paraíso Perdido” é um poema épico escrito para “assert the eternal provi-

11 “Muitos são os que reclamam da Providência divina por permitirem que Adão transgredisse, línguas tolas! Quando Deus lhe deu a razão, deu-lhe a liberdade de escolher, pois a razão nada mais é do que escolher; ele tinha outro Adão mais artificial, um Adão como ele é nos movimentos. Nós mesmos não estimamos aquela obediência, ou amor, ou dom, que é forte: Deus, portanto, o deixou livre” (tradução minha).

dence,/And justify the ways of God to men”¹² (I, 25-6). Dessa forma, Milton não apenas explica o funcionamento da Providência segundo a doutrina do Arminianismo aos leitores, mas discute os principais conceitos de sua teologia política, como o livre-arbítrio e a predestinação, que desempenha um papel fundamental para o poema.

Conforme sugerido por Noam Reisner, três espaços narrativos compõem a organização estrutural de “Paraíso Perdido”: Inferno, Paraíso Terrestre e Paraíso (Reisner, 2011). No terceiro livro, o primeiro ambientado no Paraíso, Milton define a doutrina teológica e política do “Paraíso Perdido”, elaborando, com base nos argumentos elaborados em seus tratados, uma explicação dos conceitos fundamentais da teologia do poema, incluindo o conflito entre a onipotência divina e o livre-arbítrio. À medida que o Pai e o Filho observam a jornada de Lúcifer e o progresso do seu plano para corromper a humanidade, eles iniciam um diálogo sobre a Queda dos primeiros homens, o processo de salvação e, sobretudo, o tema da predestinação divina. Esse tema é central para o desenvolvimento do chamado “diálogo no Paraíso” (III, 80-343) e constitui também um dos conceitos mais importantes da teologia política de John Milton. Assim, após reconhecer a inevitabilidade da Queda (III, 80-134), o Pai define a relação entre presciência e predestinação. De acordo com a teologia arminiana elaborada por Milton no “De Doctrina Christiana”, o Pai esclarece que o único decreto divino é o do livre-arbítrio, uma vez que Ele não predestinou o destino dos homens, mas apenas o seu direito natural de exercer a liberdade:

As if predestination overruled
 Their will, disposed by absolute decree
 Or high foreknowledge; they themselves decreed
 Their own revolt, not I: if I foreknew,
 Foreknowledge had no influence on their fault,
 Which had no less proved certain unforeknown.
 So without least impulse or shadow of fate,
 Or aught by me immutably foreseen,
 They trespass, authors to themselves in all
 Both what they judge and what they choose; for so

12 “Justificar o proceder do Eterno/ E demonstrar a Providência aos homens.” (Tradução de Antônio José de Lima Leitão).

I formed them free, and free they must remain.¹³
(Milton, 2013, III, 114-24)

Dessa forma, Milton argumenta que o Pai não poderia ter intervenido na Queda de Adão e Eva, uma vez que o evento foi o resultado do uso incorreto do livre-arbítrio dos primeiros seres humanos e, assim, possui uma autonomia que prescinde da presciência e da onipotência divina (MYERS, 2006). Do ponto de vista teológico, o discurso arminiano de Deus e a subsequente discussão sobre a graça e a salvação são cruciais para a compreensão do argumento geral do poema, pois contém ideias teológicas chave sobre os usos do livre-arbítrio humano.

Considerações finais

Pode-se afirmar que o canto XVI do “Purgatório” e o terceiro livro de “Paraíso Perdido” representam os momentos em que a interpretação do livre-arbítrio é desenvolvida de forma mais madura na produção intelectual de Dante Alighieri e John Milton. Além disso, a análise do conceito de livre-arbítrio na “Divina Comédia” e em “Paraíso Perdido” revela que ambos os poetas desenvolveram soluções complexas para conciliar esse princípio com o conceito de predestinação divina e que, embora essas soluções sejam diferentes em alguns pontos devido às diferenças cronológicas, geográficas e teológicas entre os poetas, elas também compartilham inúmeros aspectos, uma vez que se baseiam na interpretação similar da teologia política elaborada por Dante e Milton, que considera o livre-arbítrio como o elemento fundamental da disciplina.

13 “*Nem seus desastres imputar-me podem,/ Nem sua construção, nem seu destino;/ Mesmo eles, e não eu, determinaram/ Todo o furor da rebeldia sua./ Minha presciência vê como presentes/ Quantos sucessos no porvir se envolvem:/ Deles porém nenhum dela depende:/ De maneira que, se eu a não possuísse,/ Sempre tais quais existiriam eles./ Sem coação pois, sem sombras de destino./ Sem força alguma que de mim emane,/ Transgrediram, motores de si próprios./ Sua obediência os anjos rebelados./ Homens e anjos formei de todo livres, —/ E livres serão sempre, inda que insanos*” (Tradução de Antônio José de Lima Leitão).

Referências

Fontes

ALIGHIERI, D. *Il Convivio*. Firenze: Felice Le Monnier, 1934, vol. 1.

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998, Vol. 2.

ALIGHIERI, D. *Purgatorio*. Ed. Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano: Mondadori, 2005.

ALIGHIERI, D. *Monarchia*. Ed. Diego Quaglioni. Milano: Mondadori, 2015.

MILTON, J. *Paradise Lost*, Ed. Alastair Fowler. London: Routledge, 2013.

MILTON, J. *Areopagitica*. In: LOEWENSTEIN, D. (org.). John Milton Prose: Major Writings on Liberty, Politics, Religion and Education. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 81-213.

MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Antônio José de Lima Leitão. São Paulo: Martin Claret, 2021.

Bibliografia

ELLEDGE, S. *Introduction*. In: ELLEDGE, S. (org.). *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*. New York: W.W. Norton, 1975, p. XI-XXIX.

FERRANTE, J. *The Political Vision of the 'Divine Comedy'*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

GRAGNOLATI, M. *Politics of Desire*. In: CORBETT, G. e WEBB, H. (org.). *Vertical Readings in Dante's Comedy: Volume 2*. Cambridge: Open Book Publishers, 2016, p. 101-26.

GREENBLATT, S. *John Milton*. In: GREENBLATT, S. (org.). *The Norton Anthology of English Literature*. New York: Norton, 2012, p. 1897-1901.

HOLLANDER, R. *Milton's Elusive Response to Dante's Comedy in Paradise Lost*. *Milton Quarterly*, Baltimore, v. 45, n. 1, p. 1-24, 2011.

LOEWENSTEIN, D. *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*. *Journal for Early Modern*

Cultural Studies, Philadelphia, v. 18, n. 2, p. 34-59, 2018.

MAZZAMUTO, P. *Il canto XVI del Purgatorio*. Firenze: Felice Le Monnier, 1964.

MYERS, B. *Predestination and Freedom in Milton's Paradise Lost*. Scottish Journal of Theology, Cambridge, v. 59, n. 1, p. 64-80, 2006.

PERTILE, Lino. *Dante*. In: BRAND, P. e PERTILE, L. (org.). *The Cambridge History of Italian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 39-39.

REISNER, N. *John Milton's 'Paradise Lost': A Reading Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CAPÍTULO II

Um Rei Santo para Espanha: os registros medievais fundamentais para a santificação de Fernando III de Castela (c. 1201-1252)

Saymon da Silva Siqueira¹⁴
Adriana Vidotte¹⁵

Provocações iniciais

A preocupação primeira neste texto reside em apresentar e discutir a circulação de alguns *topoi* narrativos, originários do século XIII, acerca da construção simbólica de Fernando III, o Santo (c. 1201-1252, rei de Castela desde 1217 e de Leão desde 1230) que possibilitaram fundamentar sua canonização no século XVII. Convém sublinhar que este texto foi produzido a partir de uma exposição oral realizada no *III Encontro Internacional Sapientia: interconexões entre História e Religião na Idade Média e Moderna*, sob o mesmo título.

Além disso, as reflexões e considerações ora apresentadas compõem parte de uma pesquisa de doutoramento intitulada “Território e Poder no Reinado de Fernando III, o Santo: Uma Análise das Estratégias de Apropriação e Controle dos Espaços e Recursos (1230-1252)”, em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Adriana Vidotte. Isso posto, alertamos para o caráter provisório e incipiente da pesquisa ainda curso, de modo que alguns apontamentos apresentarão um caráter “aberto”, no sentido eciano, isto é, a abertura enquanto condição de toda fruição estética (Eco, 1991, p. 89)¹⁶.

14 Doutorando do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

15 Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Professora associada da Universidade Federal de Goiás (UFG).

16 “Obra aberta como proposta de um ‘campo’ de possibilidades interpretativas, como configuração de estímulos dotados de uma substancial indeterminação, de maneira a induzir o fruidor a uma série de ‘leituras’ sempre variáveis; estrutura, enfim, como ‘constelação’ de elementos que se prestam a diversas relações recíprocas” (ECO, 1991, p. 150).

Retomando o objetivo anunciado inicialmente, sua própria delimitação nos propõe pensarmos acerca do possível anacronismo ao inferir que haveria construções discursivas (símbolos e imagens mentais ou concretas), já no século XIII, que permitiriam a beatificação e santificação de Fernando III. Ora, sendo essa asserção verdadeira, qual o motivo da distância temporal entre a idealização e seu feito?

Estaríamos diante de um problema equivocado, uma vez que seus pressupostos já estariam colocados de modo errado desde sua gênese? Certamente, seria um erro grosseiro, além de exercício infrutífero, ainda que não haja a intenção de arvorar qualquer autointitulação de “análise definitiva” a respeito do tema. Poderíamos, então, simplificar a questão em termos comparativos, isto é, por que Fernando III teve sua canonização tão tardia (somente no século XVII), e seu primo Luís IX (1214-1270, rei de França desde 1226) foi prontamente elevado a santo já em 1297?

A essa questão poderíamos correr rios de tinta, bem como inúmeras críticas historiográficas seriam possíveis. Mas, apesar de toda provocação inicial, devemos centrar a atenção no fato de que a Península Ibérica, sobretudo, suas duas maiores monarquias medievais do décimo terceiro século, Leão e Castela (unidos), possuem em sua organização política uma formatação distinta, ao menos parcialmente, daquela que nos acostumamos a identificar em obras sobejamente conhecidas como “Os reis taumaturgos” de Marc Bloch. É justamente nessa distinção que reside nosso foco, de modo a compreender aquilo que chamamos de “propedêutica dos nomes”, tomando a noção de empréstimo de Barthes, ou melhor dizendo, “os longos, diversos e enviesados caminhos que conduzem à essência das coisas” (Barthes, 1974, p. 69).

Documentação histórica fernandina

Cumprе destacar que a documentação a que faremos referência neste texto concentra-se maiormente na *Chronica latina regum Castellae*, também referida como *Chronica regum Castellae*, denominação que adotaremos, com referência à sua forma abreviada CRC.

De modo geral, a CRC narra os eventos ocorridos em Castela a partir da morte do conde Fernán-González em 969 (aproximadamente), centrando-se nos reinados de Alfonso VIII (1155–1214) Enrique I (1204–1217) e Fernando III (1201–1252), reinado no qual a narrativa se encerra ao descrever a conquista de Córdoba (1236/1239).

No que se refere a autoria e datação, o documento não apresenta nem assunto e nem promotor, diferentemente, por exemplo, da crônica *De rebus Hispaniae*, na qual Rodrigo Jiménez de Rada inicia seu trabalho com a descrição: “*A su señor, el serenísimo, invicto y siempre augusto Fernando, por la gracia de Dios rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, Rodrigo, indigno sacerdote de la silla de Toledo, [dedica] esta obrita, y al Rey de reyes con eterna devoción*” (Jiménez de Rada, 1989, p. 54). Sua redação final se aproxima de um período entre 1236 e 1237, e tem sua autoria atribuída a Juan de Soria, bispo de Osma e chanceler de Fernando III desde 1217 (Fernández Ordóñez, 2006)¹⁷.

O fato de a CRC não ter integrado diretamente a elaboração do projeto de História de Alfonso X, o Sábio (1221–1284, rei de Castela e Leão desde 1252), assim como o foram as obras *Chronicom mundi* (1236/1238) de Lucas de Tuy, e a *Historia de rebus Hispanie* (1243/1246) de Rodrigo Jiménez de Rada, deixaram a *Chronica regum Castellae* “obscurecida por longo tempo” (BREA, 1984, p. I). Diferentemente do Tudense e do Toledano, que se servem fundamentalmente da prática compilação de obras pregressas para redigirem suas crônicas, Juan de Soria mobilizou a documentação da chancelaria real, a qual possuía acesso devido a sua posição de chanceler e escrivão, do mesmo modo que empregou seus conhecimentos memorialísticos e testemunhais acerca de diversos eventos que narrou. Ainda que isso não confira estatuto de maior ou menor fiabilidade ao documento, depreendem-se matizes distintos no que se refere às produções cronísticas coetâneas.

17 Segundo Ayala Martínez (2014, p. 247–248): “Vinculado a la curia regia, primero como escribano desde 1209 y como notario desde 1215, para pasar a ser canceller en 1217, cargo que desempeñaría hasta su muerte en 1246; entre tanto ocupó diversas y sucesivas dignidades eclesiásticas: fue abad de Santander entre 1217 y 1219 y de Valladolid desde este último año hasta 1231, en que fue elegido obispo de Osma hasta que, finalmente, en 1240 pasó, hasta su muerte, a la sede burgalesa”.

Distinção, sobretudo, no que diz respeito a dois principais pontos de interesse a nossas reflexões: primeiro, “a ausência de uma identidade étnica referente à história dos castelhanos”, especialmente, ao abandonar o mito visigótico da ascendência ásturo-leonesa da realeza castelhana, e, por fim, “uma posição que poderia ser considerada anti-leonesa, negando a autoridade imperial que os reis de Leão afirmavam possuir em *Hispania*” (Martin, 2006). Essa interpretação neovisigótica será importante por inaugurar a concepção de Castela como modo de organização político-social assente em uma representação fundamentalmente territorial e administrativa do reino¹⁸.

A partir dessa chave interpretativa, Castela deriva a sua identidade de uma história que é, antes de mais, a do seu governo e dos homens que sobre ela exerceram o seu governo. Isso insere um corolário importante e que também fundamenta nossa escolha metodológica em articular cronística e diplomática, qual seja, a ideia de uma Castela que, através dos representantes de uma dinastia, se transmite sob o regime jurídico da propriedade política hereditária, *iure proprietatis*.

Segundo a CRC:

*Unus igitur loquens pro omnibus cunctis in idipsum consentientibus ex persona populorum recognovit **regnum Castelle deberi de iure** regine domine Berengarie et quod eam omnes recognoscebant dominam et reginam regni Castelle* (CRC, p. 53, grifo nosso)¹⁹.

Esta será a primeira formulação jurídica explícita dessa natureza,

18 A respeito da forma de organização política castelhano-leonesa do século XIII, e, por extensão, “medieval” evitaremos associar a noção de “Estado”, uma vez que entendemos que “só o capitalismo tem Estado porque o feudalismo não tem forma política apartada, tem um senhor feudal que lhe manda diretamente. O político e o econômico estão unidos nas mãos do senhor feudal [...]. Portanto, o Estado, em termos estritos, é capitalista. No máximo, se pode dizer que há várias formas de organização política em toda a história. Há políticas no plural na história mas o Estado é uma política específica do capitalismo” (MASCARO, 2015, p. 24), em que pese nossa ressalva acerca da simplificação conceitual no que se refere ao “feudalismo”. Sobre este último Cf. Améndolla Spínola, D. C. “Feudalismo”: estado de la cuestión, controversias y propuestas metodológicas en torno a un concepto conflictivo, 1929-2015. Anos 90, v. 26, 2019.

19 “Um do povo, em nome de todos os que consentiam no mesmo, reconheceu que o reino de Castela se devia por direito a rainha Dona Berenguela e que todos a reconheciam senhora e rainha do reino de Castela” (CRC, p. 53, tradução nossa).

sobretudo, dentro da tríade cronística fernandina, e será aprimorada e consignada por escrito com Alfonso X, especialmente, em sua maior obra jurídica, *Siete Partidas*.

Torna-se imprescindível efetuarmos uma clivagem semântica acerca da terminologia mobilizada. Ao empregarmos a noção de “ideia”, queremos enfatizar justamente sua condição enquanto “representação mental de coisas concretas e abstratas”, que, segundo Laplantine e Trindade (2003, p. 12), “nem sempre são símbolos, pois como as imagens podem ser apenas sinais ou signos de referência, as representações aparecem referidas aos dados concretos da realidade percebida”.

Ainda de acordo com Laplantine e Trindade (2003), em referência semiótica peirceana, a imagem como ícone difere e se opõe ao símbolo, à medida que o símbolo é convencional, enquanto a imagem não o é devido à sua identidade com o objeto. Nessa perspectiva:

[...] o autor [Peirce] define símbolo como um signo que é determinado pelo seu objeto dinâmico somente no contexto em que ele é interpretado. [...] O caráter convencional coloca o símbolo no interior do funcionamento social com todas as suas ambiguidades, seu caráter sincrético, polissemântico, que caracterizam o movimento unitário e afetivo de todos os indivíduos de uma cultura sobre uma mesma figura sintética (Laplantine; Trindade, 2003, p. 13).

Entendemos que é precisamente nesse interstício da elaboração simbólica que atuará a monarquia fernandina em seu próprio tempo, bem como a monarquia espanhola posteriormente, ao disputar a canonização de Fernando III. Com isso, desejamos destacar o “caráter substitutivo, convencional ou relacional do símbolo” (Laplantine; Trindade, 2003, p. 13), isto é:

[...] nesse caso o símbolo prevalece sobre a imagem, à medida que, enquanto a imagem está mais diretamente identificada ao seu objeto referente – embora não seja sua reprodução, mas a representação do objeto – **o símbolo ultrapassa o seu referente e contém, através de seus estímulos afetivos, meios para**

agir, mobilizar os homens e atuar segundo suas próprias regras normativas (relacional ou de substituição). Portanto, o símbolo é um sistema que não substitui qualquer sentido, mas pode **efetivamente conter uma pluralidade de interpretações** (Laplan-
tine; Trindade, 2003, p. 13-14, grifo nosso).

Esses elementos nos são pertinentes, pois, a partir desse raciocínio acerca do “*dominium naturale*”, a CRC elaborará não apenas a imagem de um monarca que independe da intermediação da Igreja, mas sim, uma representação simbólica. Isso sugere uma soberania real direta, onde o rei exerce poder não apenas sobre seus súditos, mas também se apresenta como um vassalo direto de Deus, sem necessidade de mediação clerical.

Reavivando as batalhas contra *Al-Andalus*, Fernando III foi equiparado ao *status* de um rei cruzadista, cumpridor de seu voto: “[...] *Ipse uero rex, tanquam leo frendens, quase uoto compos transiens per Extremaduram, circa festum Assumptions Beate Marie Toletum intrauit*”²⁰, além de ter sua vocação martirial e proteção divina destacadas pelo cronista: “[...] *firmus et constans in proponito perseuerans, Mauris obsesis non dabat requiem die ac nocte*”²¹; “[...] *rex Ferdinandus, cuius facta diriguntur a Domino, breui labore breuique tempore adquisiuit per uirtutem et gratiam Domini nostri Iesu Christi*”²².

Ciosos em assegurar sua legitimidade, a monarquia castelhana foi inscrita simbolicamente como uma agência de grande potência, com aura sacralizada (mas não santa), cumpridora da tradição dinástica que pertencia, podendo não só a exaltar, mas elevá-la em poder.

Fundamentos do poder monárquico castelhano em tempos de Fernando III

Assim sendo, elucida-se melhor a distinção dos fundamentos do po-

20 “O rei, por sua vez, como um leão rugindo, como cumpridor de seu voto, passando pela Extremadura, ao redor da festa da Assunção de Santa Maria, entrou em Toledo” (CRC, p. 63, tradução nossa).

21 “Firme e constante, perseverando no propósito, não dava descanso aos mouros sitiados nem de dia nem de noite” (CRC, p. 71, tradução nossa).

22 “O rei Fernando, cujos feitos eram dirigidos pelo Senhor, com pouco trabalho e em breve tempo adquiriu-o por virtude e graça de nosso Senhor Jesus Cristo” (CRC, p. 70, tradução nossa).

der monárquico castelhano, em diferenciação com outras monarquias cristãs ocidentais mais fortemente dependentes de rituais religiosos e/ou mágicos.

Segundo Rucquoi (1992), a monarquia castelhana lidava com a falta de ritos elaborados de coroação e consagração, enfatizando a importância do direito e da tradição escrita como pilares da autoridade real. A autora sugere que essa ênfase na lei e na tradição escrita, em vez de rituais religiosos, pode ter contribuído para a construção de uma monarquia mais secular e administrativamente eficiente na Espanha, em comparação com outras monarquias europeias.

Fortemente ancorada no conceito de *imperium*, a CRC critica por diversas vezes ao sistema feudal tradicional, especialmente no que diz respeito às obrigações pessoais e aos *fueros* que limitavam o poder do rei. O cronista reconhece a fragilidade e a potencial ameaça dessas obrigações, propondo uma consolidação do poder real através de uma administração centralizada e conselhos prudentes, em vez de depender das alianças e fidelidades volúveis dos nobres. A esse respeito, cumpre destacar alguns fragmentos:

Inducia igitur regina domina Berengaria utcumque ut predic- tus Aluarus Nunnii regem et regnum teneret, ita tamen quod in ómnibus arduis et maioribus negociis consilium et uoluntas domine regine requireretur, et sine ipsa nichil fieret, hoc totum iurauit Aluarus Nunnii, et super hiis fecit omagium domine regine. Quod utrum tenuerit, ipse uideret (CRC, p. 47)²³.

Entretanto, cabe enfatizar que a aparente contradição entre um poder real absoluto em sua definição e uma panóplia de disposições normativas como os *fueros*, privilégios, sistemas fiscais e linguísticos, coexistem em função da dispensa da necessidade de unidade política, linguística, fiscal ou religiosa do espaço dentro do qual se exerce o poder, a partir da fundamentação de *imperium*. Não obstante, o que se exige é o reconhecimento de sua autoridade

23 “Convenceu-se à rainha dona Berenguela, de uma forma ou de outra, para que o citado Álvaro Nunes tivesse o rei [Enrique I] e ao reino. De tal maneira, contudo, que em assuntos difíceis e importantes o conselho e a vontade da rainha seriam requeridos e sem ela nada seria feito. Álvaro Nunes jurou tudo isso e, acima de tudo, prestou homenagem à rainha. Que ele mesmo considere se o cumpriu” (CRC, p. 47, tradução nossa).

(Rucquoi, 1992, p. 66-67).

Em alguma medida, Fernando III retomou a prática de rei legislador (ou “rei juiz”), que produz a legislação de seu reino. Iniciou um processo de concessão foral importante, escolhendo famílias forais de modo a agrupar as disposições locais em eixos semelhantes. Essa imagem é construída pela prática do aforamento e sua articulação da escrita histórica, à medida que a crônica aponta para a ideia de um rei inspirado diretamente por Deus, sem mediador, imbricado na luta contra os inimigos da fé, ampliando continuamente a terra, remontando a matizes isidorianos, *rex, gens et patria Gothorum* (Bronisch, 2012).

Não ensejamos afirmar que *Juan de Osma* afastava-se da cosmovisão de seu tempo. De fato, existe um forte providencialismo na *CRC* que vê a intervenção divina como justificativa para os sucessos e fracassos do reino. Embora essa visão possa parecer arcaica, ela se alinha com a necessidade de legitimação divina do poder real em um contexto de intensa luta contra os mouros (Martin, 2006).

Além do forte providencialismo e da crença na intervenção divina presentes *CRC* ao narrar os eventos, o aspecto crucial da obra de Juan de Osma é a sua preocupação com o fortalecimento e a estabilidade da monarquia castelhana, especialmente diante dos desafios impostos pelos costumes e resistências da nobreza. Georges Martin (2006) ressalta que, embora a justificação divina do poder fosse essencial para legitimar a autoridade real, havia também uma necessidade premente de consolidar o poder do rei frente às pressões e limitações impostas pela nobreza.

Durante o reinado de Fernando III, a nobreza castelhana exercia considerável influência e poder, frequentemente resistindo às tentativas do monarca de centralizar a autoridade e impor um governo mais coeso e estável. Essa resistência nobre se manifestava não apenas em alianças e conflitos internos, mas também na manutenção de costumes e *fueros* que limitavam a capacidade do rei de governar de maneira independente. Os *fueros*, ou privilégios locais, concediam à nobreza e às cidades certa autonomia, especialmente em questões militares, como a limitação do tempo de serviço ao rei, o que

poderia enfraquecer a posição de Fernando III em momentos críticos das campanhas contra *Al-Andalus*.

Adueniente uero termino usque ad quem tenebantur seruire regi secum dum forum suum. sicut ipsi dicebant, ante captionem uille ad propria sunt reuersi. Rex uero perseuerauit in obsidione supradicta cum Castellanis et nobilibus regni Legionis suprascriptis, donec sepe nominata uilla famosa, que quondam diuiciis et populorum multitudine pollebat, per gratiam Iesu Christi tradita est in manus eius mense iulio. Siquidem ñeque Auenhut neque alii potentes Mauri cismarini fuerunt ausi uenire in sucursum dicte uille (CRC, p. 87)²⁴.

Juan de Osma, ciente dessas limitações, propôs uma visão de soberania que buscava não apenas a legitimidade divina, mas também a racionalização administrativa e o fortalecimento da autoridade real. Através da CRC, ele promoveu a ideia de que o rei deveria ser o centro do poder, capaz de se sobrepor aos interesses particulares da nobreza e garantir a coesão do reino. Ao enfatizar a soberania natural do monarca e sua ligação direta com a providência divina, Juan de Osma fornecia uma base ideológica para a centralização do poder real, necessária para enfrentar as resistências nobres e os desafios externos.

Esse equilíbrio entre a necessidade de legitimação divina e a busca por um governo centralizado revela a complexidade do pensamento político desenvolvido pela chancelaria fernandina. Seu chanceler e cronista reconhecia a importância dos costumes e tradições, mas também entendia que, para garantir a estabilidade e a continuidade da monarquia, era essencial que o rei superasse as divisões internas e assumisse um papel mais autônomo e dominante na administração do reino. Esse esforço de reorganização e fortalecimento da autoridade monárquica, em meio às resistências da nobreza,

24 “Mas chegado o termo até o qual estavam obrigados a seguir ao rei segundo próprio fuero, como eles diziam, antes da tomada da vila, voltaram às suas próprias terras. O rei, contudo, perseverou no cerco com os castelhanos e nobres acima citados do reino leonês, até que a vila, que em outro tempo gozava de riquezas e multitude de homens, por graça de Jesucristo, se entregou em suas mãos no mês de julho, posto que nem Aben-Hut nem outros moros poderosos se atreveram a vir em ajuda dela” (CRC, p. 87, tradução nossa).

foi um passo crucial para a consolidação do poder real na Castela fernandina, preparando o terreno para os desenvolvimentos posteriores durante o reinado de Afonso X, o Sábio.

Dessa forma, a CRC pode ser vista como um reflexo da necessidade de adaptação e evolução do poder monárquico em resposta aos desafios internos e externos da época, combinando elementos tradicionais de legitimação divina com inovações que buscavam reforçar a autoridade real frente à nobreza e aos costumes locais.

Portanto, a noção de *imperium* foi fundamental para a fundamentação da realeza castelhana ao permitir a manutenção de um controle firme sobre seu território sem a necessidade de ritos mágicos ou religiosos. Outrossim, a *Reconquista* e a luta contra os muçulmanos serviram para reforçar a legitimidade de Fernando III, e por extensão aos reis ibéricos, que se viam como defensores da Cristandade.

Fernando III destaca-se por ser o unificador definitivo dos reinos de Castela e Leão em 1230, separados desde a morte de Alfonso VII (1105–1157, rei de Leão desde 1126 e de Castela desde 1127). Foi conquistador da parte sul-peninsular, especialmente, os reinos da Andaluzia histórica: Córdoba (1236), Múrcia (1241), Jaén (1246) e Sevilha (1248).

Quando morreu em 1252, deixou a região sul da Península Ibérica sob vassalagem ou tributação, ainda que ocupada administrativamente até o reino de Sevilha, reino do qual não conseguiu ver finalizado o *repartimiento*. Alfonso X de Castela, o Sábio (1221–1284, rei de Castela e Leão desde 1252), reforçou na epígrafe de seu pai sua característica de *conqueridor e tributador de toda Espanna*²⁵.

A partir de suas campanhas militares, Fernando III incorporou às coroas de Castela e Leão, aproximadamente, 100 mil quilômetros quadrados de extensão, resultando em um aumento de 40% do território das coroas unidas²⁶. Este é um elemento nodal para que se compreender quais estratégias

25 PRIMERA CRÓNICA GENERAL. Ramón Menéndez Pidal (Ed.). Madrid: Gredos, 1955, p. 772–773.

26 MARTÍNEZ DíEZ, Gonzalo. Fernando III (1217–1252). Palencia, La Olmeda, 1993, p. 249.

foram empregadas pela regência fernandina a fim de lidar com uma expansão territorial tão substancial, e que incorporou, não somente enormes cifras territoriais, mas, também, um quantitativo expressivo de populações e suas complexas dinâmicas sócio-históricas.

Os diplomas fernandinos e sua contribuição durante a fase castelhana da regência (1217-1230)

A respeito dos chamados *fueros* ou forais, são produtos de uma vontade jurídica que se inserem em uma tradição de criação e atualização normativa desde o século IX até o século XIII, todavia, sua finalidade é de repovoamento, característica da *Reconquista*. Em síntese, é importante reter que, qualquer manifestação foral é por excelência uma manifestação de privilégios, isenções, ou exonerações da regra geral, seja ela de caráter fiscal, tributária ou de cargas (*portazgos*, *pontazgos*, *facendera*, *censos*), de reconhecimento de direitos especiais de atividades (sobre pastos, feiras ou mercados), ou assim mesmo de natureza normativa geral (exoneração de algumas exigências processuais civis ou penais) (Martínez Llorente, 2019, p. 43).

A produção da chancelaria fernandina foi bastante profícua, constando de uma coleção diplomática de 852 cartas/diplomas, que cobrem todo o reinado de Fernando III. Porém, nos interessa aqui fazer ênfase ao seu caráter informacional e propagandístico, além de seu aspecto jurídico.

Diante de um reino que se dilatava tão largamente, os diplomas (aforamentos e promulgações de cartas), em que pese seu caráter de concessão a poderes locais, foram utilizados como um mecanismo perspicaz de informação e afirmação da presença monárquica, sobretudo, nos “microrrelatos diplomáticos” presentes nas cláusulas de datação.

Existem diversas denominações a respeito da tipologia documental em questão. Segundo Holt (2017), “essas cartas podem ser categorizadas com base em suas duas formas principais: privilegio rodado e cartas”.

O privilégio rodado era o documento mais formal e solene disponível para a corte. Um documento alta-

mente formulaico e estilizado, identificado pela presença de fórmulas solenes e protocolos iniciais, uma *rueda* na base do documento e colunas de confirmação de bispos e nobres. [...] As cartas são as mais comuns, mas de natureza um pouco menos formal. Essa categoria tem uma subdivisão adicional, com base no conteúdo, de concessões e mandatos. Esses documentos não contêm nem as listas de testemunhas, nem a *rueda*. Um dos elementos finais da fórmula de ambos os tipos de cartas constitutivas é a cláusula de data. [...] Devido à sua natureza mais altamente formalizada, os privilégios rodados também incluem ocasionalmente eventos contemporâneos. A partir do reinado de Alfonso VII (1126-1157), esses marcadores destacaram as principais conquistas do reinado do monarca (Holt, 2017, p. 6-7).

Ainda nessa direção, a respeito de Alfonso VIII de Castela (1155–1214, rei de Castela desde 1158/1169) Holt afirma:

As cláusulas de datação das cartas de Alfonso VIII de Castela também podem ser divididas em vários destaques distintos de seu poder: a conquista de Cuenca em 1177, o título de cavaleiro de Alfonso IX de Leão e Conrad, Duque de Rothenburg (falecido em 1196) em 1188, e a vitória em *Las Navas de Tolosa* em 1212. Além disso, a inclusão do advérbio “*videlicet*”, adicionado durante o reinado de Alfonso VIII de Castela (r. 1158-1214), enfatiza o papel da cláusula na divulgação de informações sobre o reinado do rei. Com uma raiz no verbo *videre*, ver, a frase indica a importância do documento como testemunha das ações da realeza (Holt, 2017, p. 7).

Outrossim, Fernando III inseria-se em uma tradição governativa muito mais extensa, tanto nos aspectos formais/protocolares, quanto na reputação pregressa dos logros de sua família. Não por acaso, 40% da produção diplomática fernandina é composta de confirmações de privilégios outorgadas por seus predecessores, sejam em Castela, especialmente, com seu avô materno Alfonso VIII, seja em Leão após a morte de seu pai, Alfonso IX (1171–1230, rei de Leão desde 1188).

Para os intentos de nossa exposição, nos ateremos a fase castelhana da regência fernandina, isto é, até 1230, antes da ascensão à coroa de Leão. Nessa etapa, notamos pouca ou quase nenhuma inovação no sentido diplomático. Trata-se de uma estratégia bastante razoável uma vez que a entronização de Fernando III ocorreu sob forte turbulência nobiliárquica, principalmente, em função da oposição dos Condes de Lara e seus apoiadores. Desse modo, como afirma Sirantoine (2012, local 3609), constitui um importante processo de legitimação o recordar nos diplomas de um rei que ele é sucessor do soberano anterior ou de algum outro de seus predecessores.

A filiação recordada permite vincular o rei a uma dinastia, o que pode ter um papel muito importante em contextos de contestação e instabilidade da sucessão (como, por exemplo, em casos de minoridades). Do mesmo modo, ocorre também frequentemente que se sublinham qualidades do monarca anterior cujo valor, pelo mesmo fato de recordá-lo, recai sobre aquele que herdou seu poder (Sirantoine, 2012, local 3609).

Além dessa filiação prestigiosa, a chancelaria tratou de reforçar o papel que a luta pela cristandade possuía na formatação simbólica e imagética do rei. Como exemplo, no diploma de 24 de janeiro de 1222 afirma-se que “*Oportet reges suas frontieras premunire et eos qui se opponunt contra eorumdem inimicos bonis foris laudabilisque consuetudinibus recreare*” (Doc. 154)²⁷. Mas, um exemplo pertinente para nossos objetivos reside em um diploma de 25 de janeiro de 1222, no qual confirma a Igreja Toledana a posseção do castelo de Milagro:

Inter cetera pietatis opera unum precipue commendatur, scilicet, dilatio nominis christiani, quia uero peccatis exigentibus tanta duritia corda cooperuit sarracenorum, ut quasi aspis surdam ad uocem euangelii suas aures obturent, restat ut eorum perfidia gladio vel potentia repellatur, et munitionum appositionibus eorum potentie resistatur. Cum ergo Toletana ciuitas, peccatis exigentibus castris sarracenorum et munitionibus sit uicina, frequenter eorum

27 “Corresponde aos reis precaver suas fronteiras e confirmar àqueles que se opõem aos seus inimigos seus bons forais e costumes louváveis” (Doc. 154, tradução nossa).

experitur insultus, in quibus et plures christiani captiui ducuntur et plures etiam gladio feriuntur, transitus autem sarracenorum per quem plus predicta ciuitas infestatur est portus de Alhober, per quem quasi uia publica predictam ciuitatem non desinunt infestare. Quia uero uos, domine Roderice, Toletane archiepiscopo, Hispaniarum primas, ultra portum illum castrum quoddam construxistis, quod Miraculum appellatur, et ibi multas tribulationes et labores et periculum capitis pro saluatione ciuitatis predictae, et pro illustris aui mei domini Alfonsi regis bone memorie, necnon et serenissime matris mee et mei seruitio, tolerastis, et etiam ibi de Rebus Toletane ecclesie expensas maximas fecistis, qui etiam Dominus per manus uasallorum uestrorum, quorum sanguis ibidem efusus fuit a manibus sarracenorum predictum castrum expugnantium, miraculose liberauit, predictum castrum ego Ferrandus [...] do et concedo (Doc. 155)²⁸.

Neste diploma encontramos não apenas a referência a sua linhagem familiar, bem como a luta pela salvação e dilatação da cristandade, evidenciando o papel capital que o rei legitimamente deveria possuir e exercer a partir de seu *imperium*.

Em ressonância com Holt (2017), é possível afirmar que tendo estabelecido a coroa contra ameaças ao poder real que se sublevaram inicialmente, a autoridade do documento foi cada vez mais sustentada pelos sucessos da espada em vez das ideologias de realza que circulavam na Europa do século XIII, como já afirmamos anteriormente. Ademais, o uso do preâmbulo, que

28 “Entre todas as obras piedosas se destaca uma em particular, a saber, a expansão do nome cristão, porque, como consequência dos pecados, tanta rudeza cobriu os corações dos sarracenos que, como uma áspide surda, taparam seus ouvidos à voz do evangelho; isso não impede que se combatesse sua perfidia e poder com a espada e que se resistisse à sua força com a construção de fortalezas. Então, dado que a cidade de Toledo, como consequência dos pecados, é vizinha dos castelos e fortalezas dos sarracenos, frequentemente sofre seus ataques, nos quais muitos cristãos são levados cativos e muitos também são feridos pela espada; agora bem, o caminho pelo qual a mencionada cidade mais é atacada é o caminho de Alhober, por onde, como se fosse uma via pública, não cessam de infestar a mencionada cidade. Mas porque Vossa Senhoria, Dom Rodrigo, arcebispo de Toledo, primaz das Espanhas, construiu além daquele caminho o castelo que chamamos de Milagro, e porque aí Vossa Senhoria sofreu muitas tribulações e penas e perigos muito grandes para a salvação da mencionada cidade e para meu ilustre avô, o rei Dom Afonso de boa memória, assim como para minha sereníssima mãe e para meu serviço, e também aí fez grandes gastos dos bens da igreja de Toledo; porque também, pela mão de vossos vassalos cuja sangue foi derramado aqui pelas mãos dos sarracenos que assaltavam o mencionado castelo, o Senhor o libertou miraculosamente, eu [Fernando] dou e concedo a Vossa Senhoria o mencionado castelo” (Doc. 155, tradução nossa).

continha máximas éticas para a realeza ideal, diminuiu em favor dos registros históricos de subjugação de inimigos religiosos e da restauração piedosa do território, *exempli gratia*, “*Facta carta apud Munno, XVIII die Februarii, era MC-CLX quarta, anno regni mei nono, eo videlicet anno quo Zeit Aben Mafomat, rex Beaciae devenit vasallus meus, et osculatus est manus meas*” (Doc. 209)²⁹.

Considerações finais

Quando iniciamos nossas considerações acerca de elementos do século XIII castelhano que poderiam ser compreendidos como *topoi* narrativos, apontamos para as particularidades da documentação mobilizada, bem como a concretude das experiências e necessidades que perpassaram sua elaboração e reelaboração.

Sabe-se que a necessidade de um monarca santo, próprio da Espanha, surgiu muito menos em virtude da *fama sanctitatis* de Fernando III do que pela instrumentalização política da santidade em favor do poder secular. Pressionada pelos conflitos entre a Áustria e os territórios protestantes alemães pelo controle da Boêmia (Guerra dos Trinta Anos), com a França aliada aos protestantes e com as calvinistas Províncias Unidas dos Países Baixos disputando sua independência, a Espanha de Felipe IV (1605-1665, rei de Espanha desde 1621) se via pressionada e ciosa por fortalecer sua imagem enquanto monarquia diante das pressões circunvizinhas (Rubial Garcia, 2023).

Entretanto, foram necessárias mais de quatro décadas e meia (1624-1671) para que Fernando III fosse finalmente canonizado. Cumpre destacar a interessante convergência de processos que culminou com seu reconhecimento enquanto santo pelo Papa Clemente X (1590-1676, Papa desde 1670). Não obstante, a síntese de eventos apresentados a seguir não têm a intenção de abordar detalhadamente a ritualística da canonização elaborada pela Igreja, tampouco, esgotar o assunto, de modo que apenas alguns elementos serão ar-

29 “Feita carta em Muñó, no dia dezoito de fevereiro, era de mil duzentos e sessenta e quatro, no nono ano do meu reinado, ou seja, naquele mesmo ano em que Zeit Aben Mafomat, rei de Baeza, se tornou meu vassalo e beijou minhas mãos” (Doc. 209, tradução nossa).

rolados a fim de demarcar aproximações e distanciamentos que possibilitaram a reatualização simbólica de Fernando III.

Em resumo, desde 1200, pelo menos, a reserva do Direito de santidade era atribuição exclusiva do papado. Mas, desde o Concílio de Trento, entrou em curso um processo racionalizador a respeito da Santidade, tornando tal processo muito mais burocrático e lento. Por um lado, o Concílio de Trento colocou em revisão a vida de santos antigos, tendo sua trajetória resolvida pela elaboração de Hagiografias. Por outro lado, também estabeleceu uma revisão do aparato procedimental da beatificação e canonização para novos santos.

Temerosos com possíveis novidades desviantes, as manifestações de crença e santidade passaram a ser observadas com grande suspeita pela Congregação do Santo Ofício, que acabava por estabelecer um processo inquisitorial a fim de examinar novos cultos. Com as reformas propostas pelo Papa Sisto V (1521-1590, Papa desde 1585), em 1588 foi fundada a Sagrada Congregação de Ritos, que, a princípio, ainda trabalhava com o Santo Ofício no exame dos novos cultos. Todavia, concomitantemente a isso, entrou em ação o fator tempo, premissa advinda do princípio de infalibilidade do Sumo Pontífice. Não fosse o suficiente os processos supracitados, o período urbano acabou por bloquear totalmente o processo de canonização desejado pela Espanha, sobretudo, diante de um papado anti-hispânico.

Com a ascensão do Papa Urbano VIII (1568-1644, Papa desde 1623), novas condições foram impostas, especialmente, a “Fórmula das Virtudes Heroicas” e o “Processo *super non cultu*”. A respeito do primeiro, grosso modo, tratava-se da necessidade de um exame apurado da vida do candidato a fim de garantir um padrão de conduta desejável ao *ethos* católico do século XVII, bem como o grau de suas virtudes, para além da *super fama sanctitatis* e dos milagres *in specie*. Sobre o segundo, foi instituído para constatar se havia sido dispensado ao venerável de quem se pretendia obter a beatificação um culto público, isto é, culto celebrado em nome da Igreja por pessoas habitualmente encarregadas de exercer o culto, ou a exposição de estátuas, imagens ou relíquias em lugares públicos de oração. Assim sendo, a partir de então, o

culto a um santo só podia surgir após a aprovação da hierarquia eclesiástica (Sodano, 2020).

A partir desse breve panorama, evidencia-se que “o próprio início de uma prática Jurídica e processual mais rígida e regulamentada em matéria de canonizações deve ser visto em relação com a resistência papal às sacralizações do poder secular que estava em curso no período, enquanto, por outro lado, a autoridade e o prestígio do próprio santo, reconhecido e sancionado apenas pelo pontífice, reforçava este último e os seus poderes” (Caffiero, 1997).

A estratégia de patronato celeste ativada por Felipe IV, só teve sua conclusão com o último rei Habsburgo, Carlos II (1661-1700, rei de Espanha desde 1665), mas, apesar de não ter surtido completamente o efeito desejado em virtude do longuíssimo processo percorrido, ainda assim, significava uma importante estratégia pelo fato de se ter conseguido ativar, através do reconhecimento de um culto, não só patronos terrenos, mas também patronos celestes, reforçando as estratégias sociais de ascensão, prestígio e legitimação do promotor. O patrocínio de um culto recai, por sua vez, positivamente sobre o grupo ou as instituições proponentes, reforçadas precisamente pelo patrocínio do santo. As estratégias sociais incluem, portanto, os dois mundos, como revela também a expressão popular “ter santos no Paraíso”, que alude, não por acaso, a este duplo mecenato, celeste e terreno (Caffiero, 1997).

Por fim, podemos notar diversas aproximações que foram capitalizadas a fim de aumentar o prestígio de uma monarquia que se via pressionada diante das transformações históricas e desgastes políticos. Desse modo, compreendemos que os elementos apresentados apresentam fortes indícios que tornaram a canonização de Fernando III exequível em detrimento de outros candidatos aventados anteriormente, como Pelayo e até o próprio Alfonso VIII de Castela.

Referências

Fontes

CHRONICA REGUM CASTELLAE. Introdução, tradução, notas e índices de

Luis Charlo Brea. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1984.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

GONZÁLEZ, Julio. *Reinado y diplomas de Fernando III*. v. 2. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980.

PRIMERA CRÓNICA GENERAL. Ramón Menéndez Pidal (Ed.). Madrid: Gredos, 1955.

Bibliografia

BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. Tradução de Maria Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70, 1974.

BRONICH, Alexandre Pierre. La ideología asturiana y la historiografía en época de Fernando III. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín F (eds.) *Fernando III tiempo de cruzada*. Madrid: Sílex, 2012.

CAFFIERO, Marina et al. Santità, politica e sistemi di potere. In: GAJANO, Sofia Boesch (Ed.). *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*. Roma: Viella, 1997. p. 363-371.

ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 1991.

HOLT, Edward L. In eo tempore: he Circulation of News and Reputation in the Charters of Fernando III. *Journal of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies*, [S. l.], v. 42, n. 1, 2017.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MARTIN, Georges. La contribution de Jean d’Osma à la pensée politique castillane sous le règne de Ferdinand III. *e-Spania*, [S.l.], v. 2, dez. 2006. Disponível em: <http://journals.openedition.org/e-spania/280>. Acesso em: 29 ago. 2024.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. *Fernando III (1217-1252)*. Palencia, La Olmeda, 1993.

MARTÍNEZ LLORENTE, Félix. Los fueros como manifestación de un “Estado de derecho” formalista en los reinos hispánicos medievales. In: CERDA COSTABAL, José Manuel (org.). *El Estado de Derecho en el Mundo Hispánico*. Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, 2019.

MASCARO, Alysson Leandro. A Crítica do Estado e do Direito: a forma política e a forma jurídica. In: NETTO, José Paulo (Org.). *Curso Livre Marx-Engels: A Criação Destruidora*. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2015.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. San Fernando, el último de los reyes santos. *Relatos e Historia en México*, Ciudad de México, n. 177, p. 32-41, 01 jul. 2023.

RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. *Relaciones*, [S.l.], v. 13, n. 51, p. 55-100, 1992.

SIRANTOINE, Hélène. La cancillería regia en época de Fernando III: ideología, discurso y práctica. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín F (eds.) *Fernando III tiempo de cruzada*. Madrid: Sílex, 2012.

SODANO, Giulio. El nuevo proceso de canonización de la edad moderna. *Anuario de Historia de la Iglesia*, [S.l.], v. 29, p. 53-72, 2020.

CAPÍTULO III

A Origem da Potestade secular no Brevilóquio sobre o Principado Tirânico de Guilherme de Ockham, Século XIV

Gustavo Felipe da Silva³⁰

Ockham e o contexto do século XIV

Guilherme nasceu entre 1284 e 1290 em Ockham, povoado situado a poucos quilômetros do sudoeste de Londres. Ingressou jovem na Ordem dos Franciscanos e nela fez sua carreira. Realizou todos os estudos que naqueles anos se exigiam a um teólogo mendicante. Durante um certo período, ensinou filosofia a seus irmãos da Ordem, tanto é que seus escritos acadêmicos são fruto de seu estudo intenso para a atividade docente (Miethke, 1993). Ockham iniciou sua carreira como teólogo e filósofo, sem grande interesse em questões políticas. De 1324 a 1327, escreveu textos puramente teológicos e filosóficos, nos quais não há menção de qualquer ideia política, incluindo o ideal de pobreza franciscana, que ainda não estava presente em seus escritos. Até 1328, Ockham permaneceu neutro em questões políticas, até ser forçado a ir para Avinhão. Após 1328, Ockham passou a se envolver em debates teológico-políticos, mas não escreveu propriamente sobre política. Contudo, participou mais como polemista ou teólogo político (Boehner, 1958).

Acusado pelo antigo chanceler da Universidade de Oxford, João Luterell, de ensinar doutrinas perigosas e heréticas na Universidade, foi chamado para se defender diante da comissão investigatória formada pelo Papa João XXII (Miethke, 1993). Ockham chega a Avinhão em 1324, sede da corte papal de então, e lá entrou em contato com a comissão, para exame de seus artigos (Eguren, 2005). Contudo, por motivo desconhecido, não chegou a ser condenado (Miethke, 1993).

O processo ao qual os seus escritos foram submetidos ocasionaram uma mudança em sua atividade intelectual. A partir deste momento começou

³⁰ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Possui graduação em História pela mesma instituição. E-mail para contato: gustavofelipe.uem2013@outlook.com

a percorrer outros caminhos, passando a escrever textos políticos. Sua estadia no convento de Avinhão o aproximou da grave crise que emergia entre a Ordem Franciscana e a Cúria Pontifícia a respeito da pobreza professada pelos frades. A Ordem afirmava que Cristo e os apóstolos foram individualmente e coletivamente pobres e que nada quiseram possuir. Já o papado defendia que Cristo e os apóstolos haviam sido possuidores de bens, sem que tivessem propriedade deles. Ockham, já presente na mesma corte desde 1324 devido a questões doutrinárias relacionadas à sua teologia, voltou sua atenção para as decretais do Papa João XXII pela primeira vez. Em pouco tempo, ele se convenceu de que havia discrepâncias entre essas decretais e as dos antigos papas, notadamente Nicolau III. Nessas discrepâncias, encontrou justificativa para renunciar à obediência papal, considerando-o um herege (Boehner, 1958).

Em 26 de maio de 1328, Ockham, em companhia de Miguel de Cesena e um grupo de franciscanos fogem de Avinhão e recebem, algum tempo depois, oficialmente, a proteção do monarca alemão Luís da Baviera, que mantinha com o Papa um conflito político de origem distinta dos franciscanos. Na corte do nobre alemão, Miguel de Cesena e seu grupo permaneceram e, em companhia de Marsílio de Pádua, também refugiado na corte, atuaram como conselheiros do monarca, em defesa de seus interesses, escrevendo sobre a questão dos limites e das atribuições papais e imperiais (Miethke, 1993). De acordo com Trithème, um cronista do século XIV, Ockham uma vez teria dito a Luís da Baviera: “Defende-me com a espada, eu vou defender-te com a minha pena”. Embora seja possível que essas palavras sejam uma dessas citações históricas que foram atribuídas erroneamente, elas capturam bem, pelo menos em um dos aspectos, a tarefa que Guilherme deveria dedicar os últimos anos de sua vida. Ele não teve que escolher essa tarefa, os eventos traçaram seu percurso (Baudry, 1950).

O conflito entre Luís IV e o Papa João XXII, envolvia sua eleição imperial, a maioria dos eleitores apoiou Luís da Baviera sobre o candidato dos Habsburgos. Isso levou a uma guerra civil e à excomunhão de Luís em 1324, após o Papa declarar o trono imperial vago. Luís respondeu com o manifesto de *Sachsenhausen*, desafiando a autoridade papal sobre a eleição imperial.

Apesar das excomunhões, Luís foi coroado imperador em Roma em 1328, proclamando que sua autoridade derivava diretamente de Deus, não do Papa. A morte de João XXII trouxe Bento XII ao papado, temporariamente aliviando as tensões, mas o conflito ressurgiu com o manifesto *Fidem Catholicam* em 1338 (Shogimen, 2007). Neste documento, após reivindicar a sinceridade e ortodoxia de sua fé, Luis da Baviera afirmou a independência do império, argumentando que este emanava diretamente de Deus e não do Papa. Além disso, enfatizou a superioridade do concílio, representando a Igreja universal, sobre o pontífice soberano e os cardeais. E por fim, contestou a validade das sentenças emitidas contra ele por João XXII (Baudry, 1950).

As obras produzidas por Guilherme de Ockham podem ser separadas em duas categorias, sendo a primeira constituída por sua *Opera Teológica*, pertencente à época da sua estadia na Universidade de Oxford, e a segunda, sua *Opera Política*, que escreve durante a sua estadia em Munique. O filósofo começa a se destacar como pensador político quando toma partido no conflito teórico acerca da pobreza, no bojo do enfrentamento da ordem franciscana contra o Papa João XXII, pois, antes deste conflito nunca havia mostrado interesse em política e em temas de ética ou teoria do direito (Miethke, 1993). Ockham esforçou-se essencialmente em mobilizar fontes tradicionais em teologia, filosofia e direito, na tentativa de depor o papa (Kilcullen, 1999). Em suma, Ockham chegou à reflexão política a partir de sua defesa de uma prática de vida, da Ordem Franciscana, que foi questionada, atacada e até proibida pelo Papa, Ockham tornou-se o apologista da teoria franciscana da pobreza, exortada pelos superiores de sua Ordem, não só por isso, mas por seu próprio interesse (Miethke, 2005). E, naturalmente, a causa do imperador se alinhou com a dos franciscanos em rebelião (Villey, 2005). Era esse o clima intelectual e político em que Guilherme de Ockham se encontrava.

Aqui nos interessa em particular O *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico* (*Breviloquium de Principatu Tyrannico*). A obra possui versão crítica, pela British Academy, e também tradução em língua vernácula para o português, pelo professor L. A. de Boni. Nossa temática aparece propriamente nos Livros III e IV da referida obra, nela preocupa-se em discutir se fora da

Igreja existiu potestade concedida, permitida, e se fora do povo de Deus houve verdadeiro domínio e jurisdição das coisas temporais. Então, argumenta e apresenta provas afim de demonstrar que os infiéis são capazes de jurisdição temporal. Eguren (2020) chama atenção para a característica objetiva do *Brevilóquio*, o que o faz ser uma das maiores obras de Ockham, a de maior alcance, até mesmo em relação a seu *Dialogus*, em suas palavras. Isso se explica, sobretudo, por sua intencionada brevidade e pelo método de exposição aberto de suas opiniões frente a extensão e a mudança da forma de diálogo objetivo que apresenta a obra magna do escritor inglês. Motivo pelo qual a escolhemos para o trabalho.

A discussão não passou despercebida aos especialistas no pensamento político de Ockham, Lagarde (1962), Miethke (1991), Ghisalberti (1997), McGrade (2002), Eguren (2005) e Souza (2010) mesmo que cada um tenha um ponto de partida particular que priorize sua análise, seja como resposta a tradição hierocrata, imposta nos últimos séculos, aos teóricos políticos a respeito da potestade papal, sejam contemporâneos ou de séculos anteriores a Ockham, ou do iminente conflito envolvendo João XXII e o Imperador Luis IV da Baviera. Sejam quais forem, só demonstram a importância do engajamento de nosso autor em definir a origem do governo secular, motivo pelo qual o tema não passa despercebido em suas obras (III *Dial.* II. I, C. 18-28; *Brevilóquio*, IV, V, p. 129-180; *Oito questões sobre o poder do papa*, II, C, 1-16, pp. 99-137; *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. XIX, p. 206-207; *Livro VI do tratado contra Benedito*, c. V, pp. 32-37). Aqui damos uma atenção especial a passagem de Ockham a respeito de seu envolvimento nesse conflito, a *plenitudo potestatis papalis*, que certamente se entrelaça no envolvimento de Ockham na justificação da origem da potestade secular. Se olharmos com atenção para o *Tratado contra Benedito*, Livro VI, capítulo 2, ele nos diz o motivo de realmente tratar desse assunto ao falar das sentenças de João XXII contra o imperador e contra o império. Para ele, o erro do Papa está inserido em um de seus processos, mais propriamente por defender que o rei eleito dos romanos não deve assumir o nome e o título régio antes da aprovação da Sé Apostólica. A raiz de tal erro deriva de um outro erro, a saber: da ideia

de que o império procede do papa, que por outro lado estaria enraizada em outro problema, que o Papa recebe de Cristo a *plenitudo potestatis*, tanto sobre a esfera espiritual quanto sobre a temporal, de modo que graças a essa potestade pode fazer tudo o que quiser que não seja contrário à lei divina ou à lei da natureza (Ockham, 1999).

Para Miethke, (1991) toda a filosofia política do século XIV desde Bonifácio VIII é dominada pelo tema “*De potestate papae*”. Quase sem exceção, todos os escritos importantes que tomaram uma posição na batalha de opiniões da época estão relacionados com este tema. Nos chama atenção que seria ir longe demais se quisesse provar isto, enumerando apenas os títulos dos quase 30 escritos que deveriam ser considerados. Com o início do século XIV, este tema apareceu subitamente em cena e dominou-o quase que exclusivamente.

O ponto de partida de Ockham é justamente demonstrar que Deus concedeu potestade secular, fora da Igreja. O que está em questão, é justamente rebater a afirmação de que o império provém do papa, de modo que ninguém pode ser verdadeiro imperador se não for confirmado ou eleito pelo papa, pois segundo os defensores de tal asserção, fora da Igreja não existe verdadeiro domínio das coisas temporais. De modo que, fora da Igreja não existe potestade ordenada, se a mesma existe, ela é apenas permitida e não concedida (Ockham, 1988).

Boehner (1958) nos aponta que, para entender fielmente as ideias políticas de Ockham, não devemos apenas considerar os problemas com os quais ele se envolveu. Devemos examinar os eventos históricos pelos olhos de Ockham, que moldaram sua perspectiva sobre os limites da autoridade papal. O Papa João XXII concedeu o direito de intervir em questões relacionadas ao império, mas Ockham certamente viu isso como uma usurpação dos direitos imperiais pelo papa. Isso é evidente no título de algumas de suas obras principais, como o *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Ockham estava convencido, com base em dados históricos, de que alguns papas exerciam uma autoridade tirânica ao usurpar os direitos temporais do imperador. É no cumprimento desta tarefa, que Ockham desenvolveu aquilo a que se poderia chamar de uma filosofia política.

Fora do povo de Deus há verdadeiro domínio e jurisdição

Para desvincular o governo secular da outorga eclesiástica, Ockham irá defender que, fora do povo de Deus, houve verdadeiro domínio das coisas temporais, assim como verdadeira jurisdição temporal, potestade concedida por Deus e não apenas permitida. Os primeiros argumentos mobilizados para demonstrar que fora da Igreja católica e do povo de Deus existiu verdadeiro domínio das coisas temporais e verdadeira jurisdição temporal, apoiam-se nas Escrituras. Nela é possível observar que anteriormente, na história bíblica, encontramos relatos de verdadeiras jurisdições e domínios, fora do povo de Deus. Ockham fundamenta esse argumento em diferentes passagens, primeiramente no Antigo Testamento, e respectivamente no Novo Testamento³¹. É interessante notar que Ockham não inicia sua fundamentação da origem do governo secular através dos escritos aristotélicos, como um teórico político, mas sim como um teólogo, voltado as escrituras, se recordarmos Ockham não entrou na cena política como os demais teóricos que teceram ao menos um comentário a política de Aristóteles, mas sim através de seu engajamento na causa franciscana e na delimitação a potestade papal. No que tange ao assunto realizou apenas uma breve apresentação da *Política*, em seu *III Dialogus*, I, II, capítulos 3 a 9 com o intuito de dar uma explicação dos vocábulos aristotélicos lá utilizados, no mais, esforçou-se essencialmente em mobilizar fontes tradicionais em teologia, filosofia e direito (Ockham, 2012).

As passagens mobilizadas do Velho Testamento para fundamentar seu argumento, de que fora do povo de Deus houve verdadeiro domínio e jurisdição, são as seguintes: Em Gênesis 14:22-23, Abraão recusa recompensas do rei de Sodoma, reconhecendo o domínio deste sobre bens temporais, apesar de ser infiel. Em, Gênesis 15:13 e 15:18, Deus promete a Abraão a terra do

31 Ockham fundamenta esse argumento em diferentes passagens, primeiramente no Antigo Testamento, em Gênesis, 14,22; 15,13;15,18; 17,23; 21,27, Deuteronômio, 2, 4-5; 2, 17-19, 2 Coríntios 36, 22, Esdras 1,1, Isaías 45, 1,3; Daniel 2, 37s; 5, 18, 1 Reis 19, 15, Tobias 2, 12s, e posteriormente no Novo Testamento em Mateus 22, 21, Romanos 13, 7, Lucas 2, 1; 3, 1; 3,12s: 3, 14; João 19,12, Atos 25, 10s, 1Timóteo 6, 1s, 1 Pedro 2, 13-14,18, Timóteo 2, 9: 3,1, Efésios 6, 5, Colossenses 3, 22, e Atos 16, 37; 22, 25-28; 24,10, 25, 10s.

Egito e Canaã para seus descendentes, indicando que essas terras pertenciam aos infiéis (egípcios e cananeus) na época. Em, Gênesis 23:9, Abraão compra uma propriedade de infiéis, demonstrando que estes tinham domínio sobre bens temporais. Em Gênesis 21:27, Abraão presenteia ovelhas a Abimeleque, mostrando que podia dar coisas aos infiéis, reconhecendo seu domínio. Em Deuteronômio 2:4-5, 2:9, 2:17-19, Deus instrui os israelitas a não atacarem certos povos infiéis (moabitas), pois Ele lhes havia dado domínio sobre suas terras como herança. Em, 2 Crônicas 36:22-23, Esdras 1:1-2, Isaías 45:1, Daniel 2:37-38, 5:18, Deus concede reinos e domínio sobre nações a líderes infiéis como Ciro e Nabucodonosor. Em, 1 Reis 19:15, Elias unge Hazael como rei da Síria por mandato divino, reconhecendo sua jurisdição legítima. E, em Tobias 2:12-13, Tobias instrui sua esposa a devolver um cabrito suspeito de ter sido obtido de forma ilícita, reconhecendo o domínio e a propriedade dos infiéis entre os quais viviam (Ockham, 1988).

Em seguida, corrobora seu argumento recorrendo as autoridade do Novo Testamento. Recorrendo a Mateus 22:21, onde Cristo afirma “Daí a César o que é de César”, reconhecendo que César tinha verdadeira jurisdição sobre suas coisas. A Romanos 13:1-2, 13:5-7, quando Paulo ensina que as autoridades superiores são instituídas por Deus e devem ser obedecidas, indicando que elas possuem verdadeira potestade concedida por Deus. Em Lucas 3:12, 3:14, João Batista orienta publicanos e soldados a exercerem seus ofícios com justiça, reconhecendo que recebiam lícitamente o que lhes era devido, mesmo sob príncipes infiéis. Em 1 Timóteo 6:1s, Paulo instrui os servos a considerarem seus senhores dignos de toda honra, incluindo os infiéis, mostrando que tanto os fiéis quanto os infiéis detinham autoridade sobre seus servos. Em 1 Pedro 2:13-14, 2:18, O apóstolo exorta os fiéis a submeterem-se a toda autoridade humana, incluindo reis e governadores, indicando que tanto os bons quanto os de caráter difícil devem ser obedecidos. Em Atos 16:37, 22:25-28, 24:10, 25:10-11, Paulo invoca seu direito como cidadão romano perante autoridades pagãs, como tribunos e governadores, reconhecendo e respeitando a verdadeira potestade judicial e administrativa deles. Por meio dessas passagens fica evidente, conforme atestado pelas escrituras houve ver-

dadeiro do domínio e jurisdição fora do povo de Deus. E acrescenta, os não fiéis são capazes de exercer domínio e jurisdição sobre os aspectos temporais, incluindo diversos outros bens, pois, se Deus concedeu aos não fiéis saúde, razão e outros benefícios temporais, não se pode afirmar que os infiéis foram completamente privados do domínio e jurisdição (Ockham, 1988).

Segundo Lagarde (1962), o esforço ockhamiano consiste em demonstrar que antes da fundação da Igreja, antes da Encarnação de Cristo, existiam jurisdições “verdadeiras” e “legítimas”. Diríamos, hoje, no jargão da moda, domínios “autênticos”, jurisdições “autênticas”. De fato, os livros sagrados estabelecem-nas, o que equivale ao reconhecimento, e, em certas ocasiões, impõem o respeito por elas. Isto é suficiente para mostrar que o governo civil não deriva nem da potestade de Cristo encarnado, nem da potestade que Ele transmitiu a Pedro e aos seus sucessores. Como apontado por Miethke (1991), a potestade divina para se apropriar das coisas e organizar politicamente, é uma potestade dupla, que Deus concedeu não só aos cristãos mas também aos pagãos; diferentemente do que acreditavam os hierocratas especialmente Egídio Romano, a ordem política não é mediada pela história da salvação. Todos, cristãos bem como pagãos, têm potestade de ordem social, a organização política é de Deus, o exercício da potestade política por uma determinada pessoa, por outro lado, fundamenta-se no direito positivo e em atos concretos de transmissão da potestade.

O pecado original e a potestade de constituir domínio e jurisdição

Uma vez constatada a existência de potestade fora do povo de Deus, Ockham passa a demonstrar, por qual direito o domínio das coisas temporais e a jurisdição foram introduzidos. O Menorita Inglês distingue duas categorias de domínio, domínio divino e domínio humano. Por sua vez, Ockham se preocupa neste capítulo em dar mais atenção ao domínio humano, e, afim de melhor defini-lo o divide em duas categorias, comum a todo gênero humano, e próprio (Ockham, 1988).

a) Domínio comum a todo gênero humano é aquele que Deus deu a Adão e sua esposa e a todos seus descendentes a potestade de dispor e usar as coisa temporais, tal domínio, existiu apenas no estado de inocência, onde não existia a potestade de apropriação de qualquer coisa temporal por qualquer pessoa ou colégio especial. Sendo isto possível apenas após a queda (Ockham, 1988).

b) Domínio próprio, é aquele que nas ciências jurídicas, e nas estruturas que imitam o modo de falar das ciências jurídicas, é chamado de propriedade, é a potestade principal de dispor das coisas temporais, conferindo a uma pessoa, várias ou, a algum colégio especial tal potestade, sendo que o mesmo pode variar para mais ou para menos (Ockham, 1988).

Há em Ockham uma clara correspondência entre a defesa da propriedade e a legitimação da autoridade, questão que parece ser oriunda de seu envolvimento no conflito entre o papado e a ordem franciscana³². Lagarde (1962) destaca a importância do debate ockhamiano sobre a propriedade desenvolvida contexto da contenda franciscana, notável na *Opus Nonaginta Dierum* e no *Diálogo I*, que influenciaram profundamente a visão política de Ockham. Ele argumenta que não se trata de conceder permissão aos governantes para estabelecer propriedades, mas sim de um direito inerente à humanidade, onde qualquer indivíduo pode adquirir, comprar ou receber propriedades. Estes direitos são vistos por Ockham como genuínos e protegidos pelo direito civil, sendo inalienáveis sem justa causa. Miethke (1991) concorda que no debate político sobre a legitimidade do governo, a abordagem franciscana de Ockham moldou sua perspectiva única, particularmente visível em sua concepção de domínio, o equivalente à propriedade privada no direito romano moderno.

32 Na *Opus nonaginta Dierum*, a afirmação da origem humana da propriedade não excluía uma certa colação original de Deus, a potestas appropriandi. Nas obras que antecedem o *Brevilóquio*, Ockham ainda não havia elaborado uma teoria semelhante para a autoridade. O *Brevilóquio* é a ocasião em que inicia uma teoria mais elaborada, que mais tarde encontrará a sua resposta nas *Oito Questões*, motivo pelo qual escolhemos o *Brevilóquio* como fonte para abordarmos a temática. Cf. (Lagarde, 1962, pp. 217-218).

Ockham parte do princípio de que, o domínio comum é aquele existiu antes da queda, ou seja, no estado de inocência, e seria o único a existir caso não houvesse o pecado, em tal domínio as pessoas não possuiriam a potestade de apropriar, e usufruiriam apenas do uso das coisas, não havia necessidade estabelecer propriedade pois não havia avareza e desejo de possuir as coisas temporais contra a reta razão, os homens a princípio viveriam sem estabelecer domínio próprio, de todas as coisas, usufruindo apenas do uso de tais bens temporais. Após a queda foi conveniente que as coisas comuns fossem tomadas como próprias, devido ao surgimento entre os homens da avareza, do desejo de possuir, e fazer mal uso das coisas temporais, assim, foi útil que nem todas as coisas ficassem em comum, na tentativa de refrear o desejo dos maus, assim passa a coexistir juntamente com o domínio comum a potestade de apropriar das coisas temporais, contudo, a propriedade não passa a existir propriamente após o pecado, e sim a potestade de se apropriar. Tanto o domínio comum, como a potestade de apropriar-se das coisas temporais, foram introduzidas pelo direito divino. Entende-se aqui por constituição divina o que é observável nas sagradas escrituras (Ockham, 1988).

Através da teoria da propriedade, presente na *Opus Nonaginta Dierum*, Ockham deduziu por analogia, a única justificação racional da autoridade que ele apresentou, e que é encontrada no *Brevilóquio*. Assinalando a existência de uma correspondência entre a doutrina da propriedade e a da autoridade (Lagarde, 1962). Ockham havia explicado a origem e o efeito atual do domínio em *Opus Nonaginta Dierum* (através do conceito do estado primordial), ele também explica a *iurisdictio* no *Brevilóquio* por meio de uma analogia direta. A *potestas utendi* original do ser humano, que lhe foi concedida como uma *potestas concreata* no momento de sua criação, foi substituída após a queda por uma nova *potestas appropriandi*, a fim de possibilitar a vida em sociedade, mesmo após o período pós-lapsariano, motivo pelo qual, após a queda, é concedida a *potestas instituendi rectores iurisdictionem habentes*, criando assim uma nova oportunidade para a convivência social (Miethke, 1991).

Apoiando na passagem de Eclesiastes 17,1, compreende que, Deus deu domínio sobre tudo que há na terra ao homem, para fundamentar ao

potestade de se apropriar das coisas terrenas e dispor delas, de acordo com o que a reta razão apontar como necessárias, convenientes, decentes e uteis, não só pra que vivam, mas para o bem viver, isso estaria implícito na passagem em questão “Deu-lhe domínio sobre tudo que há na terra”. Seria por isso que Deus os dotou de inteligência, língua, olhos e juízo para pensar, e também das coisas que são uteis para o bem viver, tanto para vida solitária como para a política na comunidade perfeita. Considerando que a potestade de se apropriar das coisas terrenas constitui algo necessário a ao bem viver, e que tal potestade foi dada por Deus ao gênero humano, a uma pessoa, a pessoas ou a um colégio, dado por Deus sem o ministério e a cooperação humana, a potestade de instituir chefes com jurisdição temporal pertence ao número daqueles bens necessários e úteis para viver-se bem e politicamente (Ockham, 1988). Ghisalberti (1997) destaca, que o Ockham recorre a um método próprio para abordar a origem divina da potestade, compete a razão do homem o dever de individualizar a conveniência humana de instituir a autoridade, quando necessário, a priori foi Deus quem deu ao homem a razão para procurar as coisas necessárias e úteis para viver de modo ordenado e pacífico, logo a instituição da autoridade, uma vez que é determinada pela razão, deriva de Deus, contudo de modo indireto.

Fica evidente que para Ockham, não apenas os fiéis receberam essa dupla potestade, de instituir propriedade e governo, mas que do mesmo modo os infiéis também receberam de Deus. No entanto, tanto os infiéis como os fiéis não são obrigados a tais preceitos, mas caso aja necessidade, sendo possível renunciar a esta potestade caso não haja necessidade e utilidade, o que os permitiria privar de tal potestade (Ockham, 1988). É observável a ênfase que Ockham dá a necessidade e utilidade, concedendo aos homens a liberdade de escolha entre constituir um governo político ou não, isso proporciona certo distanciamento do pensamento aristotélico, se para o Pensador o homem é um animal político³³, para Ockham, não necessariamente o homem tende a esse fim, embora possa escolher viver em sociedade, no entanto se achar necessário

33 *Aristóteles propõe que o homem possui uma natureza social e é naturalmente inclinado a viver em comunidade e a participar de uma cidade-estado. Cf. (Aristóteles. Política, Livro I, c 2. 1253^a).*

e útil, pode não constituir uma organização política.

O Menorita Inglês, demonstra a importância do argumento ao afirmar que a necessidade não pode estar sujeita a lei ou a um preceito humano (Ockham, 1988). Esse mesmo argumento, da necessidade, no III *Dialogo*, II, Livro I é usado como justificativa, para trocar o regime ideal de Ockham, o monárquico, em um regime aristocrata, sob a justificativa de que a forma de governo pode variar de acordo com as necessidades dos homens (Ockham, 2012). Segundo Miethke (1991), Ockham enfatiza mais a tradição teológica agostiniana da doutrina do estado original do que a filosofia social de Aristóteles e Tomás de Aquino, para compreender a sociabilidade humana. Tal como havia explicado a origem e o efeito atual do domínio no *Opus Nonaginta Dierum*.

Ockham (1988) argumenta que a origem do domínio próprio, conhecido como propriedade, e a introdução da jurisdição, seja divina ou humana, podem ser entendidas a partir da história de Caim e Abel descrita em Gênesis 4:3. Nesse relato, não há indicação de que Deus tenha dividido explicitamente as coisas entre Caim e Abel; qualquer divisão parece ter sido uma decisão humana, não necessariamente ordenada por Deus. Ademais, ao longo da história, alguns domínios foram estabelecidos por direito divino, como as terras dadas aos filhos de Israel, enquanto outros surgiram por direito humano. Ele argumenta que Deus concedeu aos seres humanos a capacidade de possuir e dividir bens temporais, mantendo para si a autoridade final sobre essas questões. Essas reflexões indicam que a propriedade pode ter sua origem tanto no direito divino quanto no direito humano. Do mesmo modo, no que se refere à jurisdição temporal, Ockham argumenta que ela pode ter origem tanto no direito divino quanto no natural. Entende-se jurisdição temporal como o a potestade de governar indivíduos e coagi-los como súditos. Ockham observa que, embora alguns tenham sido instituídos por direito divino, como Moisés e Josué, muitos outros líderes foram estabelecidos por eleição, constituição ou outros meios humanos. Ademais, o poder de instituir leis e direitos humanos inicialmente pertencia ao povo e foi posteriormente transferido para reis e imperadores por meio de delegação popular (Ockham, 1988).

O Império provém do povo e não do papa

Após ter demonstrado, que de fato existe jurisdição que não tenha sua origem no papado, ou mesmo por uma colação especial de Deus, e ter introduzido, ainda que brevemente a origem através povo em sua argumentação, Ockham passa a discutir efetivamente em seu capítulo IV, se o Império provém do papa, de Deus ou do povo.

O Império não provém do papa, devido a existência histórica do império, que é anterior ao papado, o império precede o papado, de acordo com as escrituras precedeu a natividade de Cristo, como consta em II Lucas 2:1 Otavio foi verdadeiro imperador, antes que nascesse de Maria, o que demonstra que o Império não proveio do papa. Ademais, o império primeiramente existiu entre os infieis, somente depois entre os fiéis. O império que existiu entre os pagãos não proveio do papa (Ockham, 1988).

O império não provem do papa, pois se o viesse seria pelo direito divino ou humano, Pelo direito divino não provém, pois esse direito é encontrado nas Escrituras, porém nela, nada encontramos a respeito, de modo que nelas é observável o contrário, não encontramos nas escrituras que Cristo ou os apóstolos ensinaram que o imperador deveria reconhecer o império como vindo do papa, bem como não disseram, que o rei da França ou algum outro rei deveria reconhece-lo, e isso pode ser observado por qualquer um que leia o novo testamento (Ockham, 1988). Passagens como Mateus 16:18-19 e João 21:17, frequentemente citadas para sugerir a autoridade papal sobre o Império, na verdade conferem ao Papa um papel espiritual de cuidado das ovelhas de Cristo, não autoridade temporal sobre o Império Romano. Portanto, não se pode inferir que o Papa possua tal domínio baseado nessas passagens bíblicas³⁴. Portanto, conclui que mesmo quando estabelecido entre os crentes, o Império não deriva do Papa, conforme o princípio legal de sucessão (c. 46, no VI°, De reg. iuris, “Si quis”;5,12). Os imperadores crentes sucedem no direito

34 Para compreender ao que de fato consiste a potestade papal nas obras de Guilherme de Ockham, conferir capítulo II, dissertação de mestrado in: SILVA, Gustavo Felipe da. O conceito de plenitudo potestatis no Dialogus III de Guilherme de Ockham/ Gustavo Felipe da Silva- Maringá, PR, 2022. 110 f.

dos imperadores não crentes, sendo chamados César e Augusto, e devem desfrutar dos mesmos direitos. Ockham argumenta que Cristo não veio abolir os direitos dos imperadores não crentes, e os crentes não devem estar em posição inferior. Portanto, se os imperadores não crentes não estavam obrigados a reconhecer o Império como derivado do Papa, o mesmo se aplica aos crentes, evidenciando que o Império Romano não deriva do Papa, nem por direito divino nem humano (Ockham, 1988).

Após apresentar as duas opiniões a respeito da origem da jurisdição, se divina ou humana, afim de melhor esclarecer seu pensamento e sobretudo pois Luis IV estava a reivindicar que sua potestade derivava diretamente de Deus. Ockham pontua que há três modos de compreender que uma jurisdição vem de Deus Origem exclusivamente divina: Neste primeiro modo, a jurisdição é concedida diretamente por Deus, sem intervenção humana na designação. Exemplos incluem Moisés, que recebeu autoridade diretamente de Deus, e Pedro, que recebeu a potestade papal das mãos de Cristo sem a intervenção dos homens. Conferência exclusiva por Deus com participação humana: Aqui, a jurisdição é concedida exclusivamente por Deus, mas requer a participação humana no processo de transmissão. Um exemplo é a concessão da graça no batismo, onde Deus é a causa eficiente, mas a ação do ministrante é necessária para conferi-la. Da mesma forma, o poder sacerdotal de consagrar depende da ordenação episcopal, que requer uma eleição canônica. Reconhecimento exclusivo após a concessão: Neste terceiro modo, a jurisdição é inicialmente conferida por Deus e outros, mas depois de ser conferida, é reconhecida como vinda exclusivamente de Deus. Um exemplo é a jurisdição temporal do Papa sobre certas regiões, concedida pelos imperadores ou outros, onde, após a concessão, o Papa reconhece apenas a autoridade divina sobre ela, não reconhecendo nenhuma outra autoridade superior (Ockham, 1988).

Nos parece que fundamentar a origem do império em Deus, segundo o primeiro modo, considerando que Ockham estava a defender os interesses do Imperador, durante a sua estadia em sua corte, já proporcionaria a fundamentação necessária para desvincular o império da tutela papal, contudo, a opinião de Ockham, se alinha com o que discutira a pouco em seu capítulo

passado, a respeito da potestade concedida aos homens para instituir ou não, governo político, ela consiste em afirmar que o império romano não provém somente de Deus³⁵, assim como os outros reinos, como os dos assírios, dos medos e os demais também não provieram, o império romano provém de Deus assim como toda potestade legítima secular dele provem, mas de tal forma que provém dos homens, assim como os outros reinos sujeitos ao império e os principados e outras dignidades e potestades provém de Deus e igualmente dos homens. O império romano provém de Deus, porque provém do povo que instituiu o império (Ockham, 1988).

É evidente a utilização das Escrituras para conferir domínio e jurisdição aos infieis e ao império, no entanto, Ockham não visa utilizar o registo bíblico como um meio de divinizar ou glorificar o Império Romano, ou considerá-lo como um cumprimento direto da vontade divina, Ockham empregou o testemunho de Deus para legitimar uma concepção de império drasticamente menos sagrada do que a defendida pelos seus contemporâneos. Havia um desejo natural dos escritores políticos imperialistas de encontrar um divino fundamento para as suas próprias reivindicações de modo a contrariar as investidas teológicas aduzidas pelos seus opositores papalistas. Ockham, ao legitimar o império, não fez qualquer tentativa de o glorificar. Luis da Baviera afirmava na constituição *Licet iuris* que a dignidade imperial “procedia desde o início” imediatamente apenas de Deus e que através do imperador e dos reis do mundo “Deus concedeu” direitos à raça humana. Tais frases transmitem um sentido muito mais ativo do envolvimento de Deus nos assuntos imperiais do que se pode encontrar em qualquer parte de Ockham. Para ele, *‘imperium est immediate a Deo’* significava apenas e precisamente que o imperador não estava regularmente sujeito em assuntos temporais a ninguém a não ser Deus (McGrade, 2002).

O Império Romano vem exclusivamente de Deus pelo terceiro modo mencionado, isto é, de tal maneira que, embora tenha sido estabelecido por

35 Na condição de teólogo franciscano aceita o argumento Paulino “*Omnis potestas a Deo*”, ou seja que Deus é toda fonte remota das potestades, contudo se empenha em demonstrar que é através do povo romano que ocorre a origem do império e do governo imperial. Cf. (Souza, 2010. pp. 131-132).

Deus, é através dos homens que voluntariamente se submeteram ao império, pela vontade humana, que tem sua origem. Assim, uma vez instituído o imperador não tem regularmente nenhum superior além de Deus, embora ocasionalmente possa vir a ter algum. Se os imperadores, como Júlio César ou Augusto, após receberem a dignidade imperial, tiveram outro superior nas questões temporais além de Deus, ademais, outros reinos, como os assírios, medos e outros, não estavam sujeitos aos juízes, reis ou sacerdotes do povo fiel. Portanto, o Império Romano também não estava sujeito a eles. O superior poderia ser outra pessoa ou comunidade, como o senado ou o povo romano, mas isso também não pode ser racionalmente sustentado, pois o imperador estava acima de todos eles e era o senhor deles. O que comprova que o imperador não possui regularmente nenhum superior na esfera temporal a não ser Deus (Ockham, 1988).

Considerações finais

Podemos dizer que Ockham foi categórico em sua proposta em prol do império, e demonstrou uma resposta capaz de rebater as teses hierocratas existentes no período, mesmo que não seja propriamente considerado um teórico político, uma vez que não buscou na filosofia política aristotélica a base de sua definição, mas como um teólogo, envolto em sua campanha contra os abusos papais sobre a esfera eclesiástica e temporal, mas também de sua ordem franciscana, formulou sua resposta fundamentando-se nos textos bíblicos, tanto do Novo e do Velho Testamento que reconheciam a autoridade e jurisdição do Imperio Romano, sem a devida influência do espiritual, desde Cristo, Pedro e seus sucessores, o que tornava a proposição hierocrata contrária as escrituras. Por outro lado, foi possível perceber a influência de sua campanha em prol da Ordem Franciscana, pois sua argumentação fundamenta-se em seu escrito em defesa da Ordem, o *Opus Nonaginta Dierum*, que serviu como uma das principais bases para a formulação ockhamiana, uma vez que Ockham já havia definido sua teoria da pro-

priedade nesses escritos, e transmitiu posteriormente para suas obras políticas. Ademais, embora criticado por Lagarte (1962), Miethke (1991) e Eguren (2020) por não desenvolver uma teoria populista, há de se considerar o esforço do Inglês, ao conseguir encontrar uma proposta que seja condizente tanto com sua inclinação espiritual, tanto com a circunstância em que se encontrava, cativo na corte do Imperador, de modo de soube formular um argumento próprio a questão, a *Deo per homines*, uma via média, se diferenciando tanto dos hierocratas quanto dos imperialistas. Segundo Miethke (1991), a proposta de Ockham em relação ao conflito entre os dois governos permitiu avanços significativos no pensamento político, desenvolvendo argumentos que hoje são considerados quase modernos. Isso evidencia que o pensamento político moderno pode encontrar pontos de contato nas transformações medievais da teoria do “Estado”. De modo que, na medida em que isto foi realizado, e a medida em que foi além disso, foram apenas tópicos adicionais de investigação.

Referências

Fontes

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e Notas de Antônio C Amaral e Carlos C. Gomes. LISBOA: Veja, 1998.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Petrópolis, Vozes. 1989.

OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Introdução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM. W – *Opera politica* – vol. IV. Ed. H.S. Offler. Oxford: British Academy, 1997

OCKHAM, Guilherme de. *Obras Políticas* [Tratado contra Benedito, livro VI,

Pode um príncipe, Consulta sobre uma questão matrimonial e Sobre o poder dos imperadores e dos papas]. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999.

OCKHAM, Guilherme de. *Oito questões sobre o poder do Papa*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDI- PUCRS; USF, 2002.

OCKHAM, William of. *A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days*. 2 vols. Translated by Jonh Kilcullen and Jonh Scott. Lewiston: Edwin Mellen, 2001

OLIVI, Pedro de João. *Três textos teológico-políticos sobre o poder do Pontífice Romano*. Edições Afontamento. Porto, 2013.

PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja. (Status et Planctus Ecclesiae)* Vol I. Lisboa 1988.

QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Petrópolis, Vozes. 1988.

VITERBO, Tiago de. *Sobre o Governo Cristão (De Regimine Christiano)*. Humus Ed., Famalição. 2012.

Bibliografia

BAUDRY, L. *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. L'homme et les œuvres*. Paris 1950.

BOEHNER. *Collected Articles on Ockham: Ockham's political ideas*, ed. E Buyaert (St Bonaventure, NY, 1958) pp. 442-68.

EGUREN, Esteban Peña. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III")*. Madrid: Encuentro, 2005.

EGUREN, Esteban Peña (autor); LEITE JUNIOR, Pedro; BORGES, William Saraiva (trans.) *A Filosofia política de Guilherme de Ockham: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica - estudos sobre o "Dialogus, Parss III"*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020

EGUREN, Esteban Peña. *La filosofía política de Guillermo de Ockham en el Dialogus III: relación entre Iglesia y Estado*. In: Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 75, no. 3, 2019. p. 1881-1902.

GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997

LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. IV. Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire (1962). Nauwelaerts, Louvain-Paris.

MCGRADY, A.S. *The Political Thought of William Ockham*. Cambridge University Press. 2002.

MIETHKE, Jürgen. *Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Padova: EFR-Editrici Francescane. 2005.

MIETHKE, J., «Die Legitimität der politischen Ordnung in Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)», en: MOJSISCH, B. – PLUTA, O., *Historia philosophiae medii aevi*, vol. II, Grüner, Amsterdam Philadelphia 1991.

MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. Francisco Bertelloni, Editorial Biblos, Buenos Aires 1993.

MIETHKE, J. *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, W. de Gruyter, Berlin 1969.

SILVA, Gustavo Felipe da. *O conceito de plenitudo potestatis no Dialogus III de Guilherme de Ockham*/ Gustavo Felipe da Silva- Maringá, PR, 2022. 110 f.

SOUZA, José Antônio, C.R. As origens do poder imperial e secular nos escritos de Guilherme de Ockham. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, enero-diciembre, 2010, pp. 115-152.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitudo do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VILLEY. M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Martins Fontes. São Paulo, 2005.

CAPÍTULO IV

Entre o Império e o Templo: Judaísmo e Pluralismo Religioso no Egito Persa: Um estudo sobre a comunidade judaica da fronteira sul egípcia³⁶

Taís Nathanny Pereira³⁷

O momento decisivo para o restabelecimento dos judeus no Egito ocorreu depois do primeiro sítio de Jerusalém por Nabucodonosor em 597 a.C., quando muitos dos membros da elite de Judá, entre sacerdotes, nobres e escribas, foram deportados para o Eufrates, obrigando o povo a se arranjar como pudesse. Dez anos depois, os babilônicos desferiram o *coup de grâce*, destruindo Jerusalém e o Templo de Salomão e infligindo a devastação no interior de Judá. Muitos daqueles que preferiram não permanecer em meio as cinzas e aos escombros migraram para o sul, buscando as colônias de judeus já desenvolvidas em Tafnes, Mênfis e na região que Jeremias chamou de Patros, a província sul, que tinha sua capital em Elephantina. A região era famosa como o último lugar do Egito real, a orla de sua civilização antes que ela evaporasse nas areias e rochas núbias. A comunidade judaica que se assenta e permanece ali se mostra importante nas relações comerciais e bélicas do Egito. Nos interessamos aqui por esta comunidade afim de contribuir para fomentar na historiografia brasileira trabalhos acerca deste recorte temático.

A história da comunidade judaica de Elephantina³⁸ é um capítulo fascinante e pouco conhecido da diáspora judaica. Datando do século VI a.C., esta comunidade oferece uma perspectiva única sobre a vida dos judeus fora de Israel durante a Antiguidade. Através de documentos e artefatos arqueológicos, podemos explorar como os judeus de Elephantina se integraram na sociedade

36 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

37 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: taisnathannypereira@gmail.com

38 Uma ilha situada no rio Nilo no sul do Egito

egípcia enquanto mantinham sua identidade religiosa e cultural. A cidade, estrategicamente localizada na primeira catarata do Nilo, era uma importante guarnição militar e centro de comércio. A presença judaica na ilha remonta ao período persa, quando os judeus foram deslocados para várias partes do império – os documentos conhecidos como *Papiros de Elefantina* fornecem um testemunho direto da vida cotidiana e das práticas religiosas da comunidade. A fundação da comunidade judaica de Elefantina está ligada à expansão do império persa e à subsequente necessidade de defesa das fronteiras. Soldados judeus foram enviados para Elefantina como parte das forças militares persas, e com eles foram suas famílias, criando uma comunidade próspera que coexistia com outras populações locais, incluindo egípcios e arameus.

A comunidade judaica era composta por soldados, agricultores, artesãos e comerciantes, a documentação existente revela uma sociedade complexa e bem integrada, onde os judeus mantinham suas próprias práticas religiosas e culturais, ao mesmo tempo em que interagiam e se misturavam com as comunidades vizinhas. Uma das características mais notáveis da comunidade judaica de Elefantina era a existência de um templo dedicado a YHWH, o que é raro fora de Jerusalém. Este templo, distinto do Templo de Jerusalém, funcionava como o centro espiritual e comunitário dos judeus na ilha e como veremos adiante, os *Papiros de Elefantina* descrevem rituais, festas e sacrifícios realizados no templo, oferecendo uma visão detalhada da religiosidade judaica da época. Por conta disso, os judeus de Elefantina mantinham relações complexas com seus vizinhos egípcios e arameus. Documentos mostram que havia casamentos mistos, cooperação econômica e, ocasionalmente, conflitos – tudo isso atesta que a coexistência de diferentes comunidades na ilha é um exemplo da diversidade cultural do antigo Egito e da adaptabilidade dos judeus na diáspora.

A comunidade judaica enfrentou vários desafios, incluindo conflitos religiosos e políticos. Em 410 a.C., o templo judaico foi destruído por egípcios locais, provavelmente devido a tensões religiosas e políticas. Este evento é bem documentado nos *Papiros de Elefantina*, que incluem petições aos governantes persas para a reconstrução do templo. No entanto, observamos que a

comunidade demonstrou uma notável resiliência. Eles continuaram a praticar sua fé e a reconstruir suas vidas após a destruição do templo. A resposta aos conflitos, documentada nos papiros, mostra a determinação dos judeus em manter suas tradições e identidade, além de contribuir significativamente para a vida cultural e intelectual da região – os documentos revelam uma rica tradição literária e jurídica, com cartas, contratos e textos religiosos que oferecem uma janela para o pensamento e a vida diária da comunidade. Comparar a comunidade de Elefantina com outras comunidades judaicas da diáspora, como as de Babilônia e Alexandria, ajuda a contextualizar suas experiências, no entanto não me comprometo aqui em estender tanto este artigo, mas deixo registrados os caminhos possíveis para quem se interessar por tal empreitada, visto que comunidade tinha suas peculiaridades, mas todas compartilhavam a luta para manter sua identidade em terras estrangeiras.

A influência do império persa sobre Elefantina foi significativa. A política de tolerância religiosa e a utilização de tropas estrangeiras ajudaram a comunidade judaica a florescer. Os papiros revelam a interação com a administração persa e o impacto das políticas imperiais na vida dos judeus da ilha. A comunidade judaica começou a declinar no final do período persa e início do período ptolemaico. Mudanças políticas e militares, bem como a perda do apoio imperial, contribuíram para a dispersão dos judeus da ilha. O legado da comunidade judaica de Elefantina é vasto e significativo, pois eles exemplificam a capacidade dos judeus de se adaptar e prosperar em contextos estrangeiros enquanto mantêm sua identidade cultural e religiosa. Seu estudo oferece *insights* valiosos sobre a diáspora judaica e as interações culturais no antigo Egito.

Uma descida á despudora idolatria

Os autores bíblicos apresentam o êxodo do vale do Nilo, o fim da escravidão no estrangeiro, como o processo pelo qual os judeus se tornaram plenamente israelitas, vendo a jornada como uma ascensão, tanto topográfica

quanto moral, visto que desde os primórdios³⁹ os judeus se formaram em regiões acidentadas⁴⁰. Jerusalém era inimaginável na planície fluvial baixa. Tentativas turvavam os rios; o mar era ainda pior, infestado de monstros escamosos. Desse modo, aos olhos daqueles para quem o êxodo era o começo adequado de tudo o que era judeu, voltar para o Egito seria uma queda, uma descida á despudora idolatria. Os profetas Ezequiel e Jeremias tinham advertido contra essa recaída, que Simon Schama descreveu como um desjudiamento.

Obstinados, os israelitas desobedecem às advertências dos profetas e retornam ao Egito aos magotes. Por qual motivo não fariam isso, se o reino de Israel no norte, tinha sido esfaqueado pelos assírios em 721 a. C., e um século depois o reino de Judá também foi pulverizado pelos babilônios? Os autores bíblicos entenderam tudo isso como castigos de YHWH pela apostasia. Porém, os castigos podiam ser perdoados ao pensar: muitas graças Ele nos concedeu. Assim, por ocasião do Pessach, o rei Josias sacrificou cerca de trinta mil cordeiros e ovelhas no Templo; rasgaram-se roupas em massa, em penitência contrita pelo fato de seus donos terem se interessado por falsos deuses; nenhuma ajuda receberam para acabar com os invasores infernais que vinham da Mesopotâmia com suas cabeleiras, panteras e incontáveis fileiras de arqueiros e lanceiros. É assim que os israelitas descem de seis montes fulvos na Judeia para a área inundada do Egito, para Táfnis, no delta, e para Mênfis, mais abaixo e sobretudo para Patros, no sul. Quando os persas chegaram, em 525 a. C., não trataram os israelitas como escravos, mas como proprietários de escravos e, acima de tudo, como duros soldados profissionais, nos quais se podia confiar, tanto quanto os arameus, cáspios e cários, gregos da costa ocidental da Anatólia, para reprimir os levantes egípcios contra a Pérsia. Também policiaram a turbulenta fronteira sul, onde começava a África núbica.

O interesse acerca da existência dessa população permaneceu inerte durante mais de dois milênios, ou pelo menos até Charles Edwin Wilbour, em 1893 comprar vasos de cerâmica cheios de papiros de mulheres que escavavam os montículos da ilha em busca de *sebagh*. Wilbour fez do Nilo seu

39 Tanto na versão arqueológica, quanto na bíblica

40 Em hebraico, o próprio ato de imigrar para Israel ainda é chamado de *aliyá*, uma subida

campo de pesquisa por duas décadas, ele sabia que o *sabagh* que as mulheres procuravam para suas plantações eram os restos pulverizados de antigos tijolos de barro, aos quais se juntaram feno e restolhos suficientes para lhe conferir efeito fertilizante. Mas sem dúvidas não lhe ocorreu que em algum ponto sob seus pés havia uma cidade judaica decomposta, a primeira que podemos reconstruir para sentir a agitação de suas atividades cotidianas, seus litígios em torno da propriedade de cômodos e casas, suas entradas e saídas, seus casamentos e divórcios, seus testamentos e contratos nupciais, seus alimentos e vestuário, seus juramentos e suas benções.

Desatento a tudo isso, Wilbour levou os papiros, bem dobrados e reunidos, com os nomes dos destinatários no exterior, tal como tinham sido escritos nos séculos V e IV a.C., para sua residência em Paris onde expirou em 1896. Dez anos depois, em expedições alemãs, foram descobertas coleções maiores de papiros e óstracos⁴¹. Os artefatos tomaram destinos habituais⁴² e quando os arqueólogos queriam se mostrar magnânimos, no Cairo. Alguns papiros foram publicados no começo do século XX, mas só quando eles passaram para o Museu do Brooklyn foi que escortinou-se a Elefantina Judaica.

Desse modo, a menos que suponhamos que a bíblia judaica seja a palavra de D'us, ditada diretamente à Moisés e aos profetas, grande parte da narrativa poética das Escrituras não é senão um eco de verdade histórica. E as vezes, como ocorreu no relato do êxodo, inteiramente carente de documentação, escrito quase meio milênio depois de quando se acreditava ter acontecido, é provável que nem seja isso. Há um ponto na epopeia em que a trama da narrativa e a realidade da história judaica de fato convergem, mas a bíblia é a marca da mente judaica, a imagem de suas origens e ascendência imaginadas; é a epopeia do tratado-aliança de YHWH com Israel, o D'us único e informe movendo-se pela história, assim como o tesouro original de sua imaginação espiritual.

Os papiros fulvos da ilha de Elefantina nos dão uma coisa inteiramente diferente, algo mais grosseiro, humano e mundano: o registro do

41 *Cacos de cerâmica com inscrições*

42 *Oxford e o Museu britânico*

cotidiano da vida dos judaístas e israelitas expatriados, com os quais podemos conviver natural e materialmente como se morássemos no bairro deles – sujeitos brigões, mães ansiosas, esposas escravas, pessoas intrometidas, redatores de contratos nupciais, servidores de templos e a arraia-miúda. Sabemos seus nomes, nomes desbragadamente judeus terminados com o sufixo “ias” (em hebraico, *yah*) alusivo a D’us ou a deidades, embutiam YHWH na identidade deles, a fim de invocar Sua proteção. Ali estavam todos acotovelando-se na ilhota em forma de bastão no Nilo. A ilha de Elefantina, ou Yeb, da palavra egípcia *Iebw* que significa “lugar de elefantes”⁴³ era famosa como o último lugar do Egito Real, a orla de sua civilização antes que ela evaporasse pelas areias e rochas núbias.

Só os “barqueiros das águas revoltas”⁴⁴ eram capazes de arrostar a fúria do rio letárgico e lamacento que de repente passava por uma mudança radical pelos afloramentos graníticos que aceleravam os barcos rumo à catarama. O geógrafo Estrabão⁴⁵ descreveu proezas fluviais por eles executadas para impressionar turistas. Além de mitos e ritos, o rio também levava homens, dinheiro, armas e até a fortaleza da ilha. Junto com Siena, ela tinha sido a sentinela da região sul, a válvula de pressão do Egito Clássico. Precisava de manutenção, vigilância e policiamento – mas isso era trabalho para os judeus? Porque não ouviram as advertências de Jeremias e o que estavam fazendo ali? Bem, isso se explica pelo fato de que poucos dos livros dos profetas já haviam sido escritos, e um número ainda menor deles havia sido divulgado, na época em que israelitas e judaístas do norte e do sul da Palestina, tomaram mais uma vez o caminho do vale do Nilo, provavelmente em algum momento no fim do século VII a.C.

A formação da identidade Judaica em Elefantina

43 Embora ninguém, nem mesmo Heródoto, soubesse bem o motivo, apesar de as pedras arredondadas e cinzentas do rio decerto lembrassem o dorso de paquidermes a se espojar, há também o fato da comercialização do marfim fosse comum.

44 Vizinhos dos judeus cuja conduta era tão violenta quanto o rio

45 Todo viajante grego que se prezasse visitava a ilha no século V a.C.

A identidade judaica se formaria, por fim, em algum ponto entre os dois polos culturais do Nilo e do Eufrates, mas a agulha magnética de tração e repulsão oscilava de forma desigual – os livros da Bíblia foram escritos na Judeia e na Babilônia, e não no Egito. Na mente e nos textos dos sábios, escribas e profetas hebreus havia uma migração boa⁴⁶ e uma ruim⁴⁷. Ambas as regiões eram cativeros que serviam aos despotismos das planícies aluviais⁴⁸. Os hieróglifos e a escrita alfabética, junto com as leis e epopeias, as pirâmides e os zigurates, enriqueciam e ordenavam as suas cidades-Estados. Embora as duas sociedades fossem brutais e aniquiladoras, ambas dedicadas a cultos sacrificiais⁴⁹ e ambas sob o domínio de uma idolatria voraz, a região entre o Tigre e o Eufrates nunca teve na mente protojudaica um peso tão forte quanto o vale do Nilo. Se havia uma coisa em que os memorialistas egípcios e os autores dos livros da Bíblia hebraica concordavam era como a dificuldade de levar uma vida judaica no Egito.

Viver no Egito era viver de forma impura ou num regime de servidão – ou pelo menos é assim que os autores do Gênesis e do Êxodo definiam a situação. No Deuteronômio⁵⁰, D'us é definido, da mesma forma que no Êxodo, como Ele “que te fez *sair* da terra do Egito” (Deuteronômio 5;6). É muito provável que isso tenha sido escrito em algum momento dos séculos VII e VI a.C., precisamente na época em que os judeus voltaram para lá. Para os deuteronomistas, que também trabalharam a história oral, transformando-a na narrativa de Juízes e Reis, toda volta desse tipo seria uma violação deplorável da aliança.

Por outro lado, em certo sentido misterioso, punitivo, conhecido pelo D'us que ordenou, o exílio na Babilônia, depois do saque de Jerusalém no século VI a.C., foi como um retorno ao manancial: a fonte de impulso para a aliança. Narrando a jornada de Abraão para a comunhão visionária com

46 *Para a Mesopotâmia*

47 *Para o Egito*

48 *Ambas sustentavam populações urbanas gigantescas com a produção das planícies irrigadas pelas inundações dos dois rios, e ambas produziam cereais e frutas graças ao aluvião*

49 *Marduk e Rá*

50 *O livro que, mais do que qualquer outro, definiu as obrigações da memória judaica*

YHWH e a origem da ideia de um povo separado que estava sob Sua guia e proteção especiais, os autores do Gênesis deram como o local de nascimento do patriarca a Caldeia, na Mesopotâmia. Por conseguinte, o berço do monoteísmo foi a cidade-Estado de Ur. O povo do qual os israelitas tinham se afastado primeiro, para se impor na história, passou agora a ser o instrumento escolhido por YHWH para trazê-los de volta à aliança original. Da Babilônia, ou do Império Persa que lhe sucedera, viria sua restauração purificada, quando, depois de meio século do exílio, o rei Ciro permitiu que eles regressassem a Jerusalém.

No espírito daqueles que escreviam a Bíblia, a Babilônia-Pérsia fora cooptada como instrumento de vontade divina. O Egito sempre fora o inimigo obstinado dos planos de YHWH para a história. Esse sentimento de eterna inimizade talvez fosse mútuo. O primeiro artefato histórico em que aparece o nome “Israel”, de fins do século XIII a.C., é a famosa inscrição triunfal do faraó Merneptá ou Meremptá, filho de Ramsés II⁵¹. A inscrição diz que “Israel foi arrasado e não tem mais cemente”, e os hieroglifos não deixam dúvida de que o nome Israel aí significa um povo, e não um lugar.

51 Mais tarde identificado no Êxodo como o faraó cujo coração estava endurecido



Figura 1: A Estela de Merneptá

Uma história do Egito, do sacerdote-gramático Mâneton⁵² narra uma partida dos israelitas do Egito – mas como a expulsão de uma população desprezível e impura de escravos e, talvez bandidos, e não o êxodo vitorioso dos Filhos de D’us, protegidos por YHWH.

Nesse sentido a epopeia libertária da Torá representou uma inversão dessa indignidade – a fixação da identidade de Israel não apenas como um ponto final à servidão no Egito, mas como uma inversão da narrativa triunfalista egípcia. A Babilônia podia destruir Jerusalém e o Templo, mas jamais obliteraria a fé; o plano divino de exílio poderia até sustentá-la. O caso do Egito era inteiramente outro – voltar para essa terra, como advertiu Jeremias quando foi levado para lá, era cortejar a perdição, tanto espiritual, quanto física.

⁵² Escrita no século III ou II a.C., e cuja existência temos conhecimento através do historiador judeu-romano Flávio Josefo, ativo no século I d.C.

No entanto, foi exatamente isso que os judeus fizeram, várias vezes, com tanta frequência e com tanta insistência que se torna difícil separar a história judaica da egípcia. O mais judeu de todos os nomes, o de Moisés, cuja epopeia uma nação foi definida, era provavelmente egípcio. Não importa que uma das mulheres do rei Salomão fosse filha de um faraó. “Ai dos que descem ao Egito, à buscar de socorro. Procuraram apoiar-se em cavalos” (Isaías 31;1), advertiu Isaías ao rei Ezequias, de Judá, pois sabia que durante séculos os israelitas e os judeus tinham feito exatamente isso, comprar cavalarias para os grandes estábulos do norte da Palestina.

Quais quer que fossem os riscos, depois que os assírios partiram da Mesopotâmia para conquistas devastadoras, no fim do século VIII a.C., a relação com o Egito tornou-se crítica para a sobrevivência dos reis e das populações de Israel e de Judá. Os últimos reis de Israel naquela época, cuja capital ficava em Samaria, fizeram uma aliança tática com o Egito. Nos últimos anos do século VIII a.C., sitiado em Jerusalém pelo exército assírio de Senaqueribe, o rei Ezequias mandou escavar na rocha os aquedutos que poderiam definir a rendição ou a sobrevivência, mas ainda assim precisou da ajuda vinda do Egito.

O que aconteceu quando o enorme exército de Senaqueribe cercou Jerusalém em 715^a.C., é um dos grandes mistérios da história. A Bíblia e Heródoto nos informam que o exército assírio sucumbiu a peste não identificável⁵³. A inscrição de Senaqueribe jacta-se de que todas as cidades de Judá foram destruídas e de que Ezequias foi trancado em sua própria cidade real, mas admite que não conseguiu derrotá-lo. O mais surpreendente, embora plausível em termos históricos, é a afirmação, encontrada em fontes egípcias, de que foi um exército comandado por um faraó da XXV dinastia que rompeu o cerco assírio e preservou tanto o reino de Judá como sua capital, Jerusalém. O Egito se tornou o salvador de Judá.

Nos dois séculos seguintes⁵⁴, Judá jogou os mesopotâmicos e os egípcios uns contra os outros. O momento decisivo para o restabelecimento dos

53 Heródoto diz que um exército de ratos roeu as cordas e arcos assírios

54 A época que a Bíblia começou a ser escrita

judeus no Egito ocorreu depois do primeiro sítio de Jerusalém por Nabucodonosor, em 597 a.C., quando muitos dos membros da elite de Judá, entre sacerdotes, nobres e escribas, foram deportados para o Eufrates, obrigando o povo a se arranjar como pudesse. Dez anos depois, os babilônicos destruíram Jerusalém e o Templo de Salomão. E como supracitado, aqueles que preferiram não permanecer em meio as cinzas e aos escombros migraram para o sul, buscando as colônias de judeus já desenvolvidas em Tafnes, Mênfis e na região que Jeremias chamou de Patros, a província sul, que tinha sua capital em Elefantina.

Ciente de que os judeus tinham voltado ao Egito fugindo das dificuldades, da fome e do terror que imperavam na Judeia, Jeremias foi papa lá a fim de advertir contra as falsas esperanças de refúgio:

Nesse caso ouvi a palavra do Senhor, ó remanescente de Judá: Assim diz o Senhor dos Exércitos, Deus de Israel: Se vós absolutamente propuserdes a entrar no Egito, e entrardes para lá habitar, Acontecerá que a espada que vós temeis vos alcançará ali na terra do Egito, e a fome que vós receais vos seguirá de perto no Egito, e ali morrereis. (Jeremias 42, 15:16)

As invectivas do profeta Ezequiel eram em geral fulminantes, mas escrevendo de um campo de trabalho babilônico à margem do canal de Chebar, ele se mostrou ainda mais colérico em suas admoestações. Assumindo a voz de YHWH, falou diretamente ao faraó:

Fala, e dize: Assim diz o Senhor DEUS: Eis-me contra ti, ó Faraó, rei do Egito, grande dragão, que pousas no meio dos teus rios, e que dizes: O meu rio é meu, e eu o fiz para mim. Mas eu porei anzóis em teus queixos, e farei que os peixes dos teus rios se apeguem às tuas escamas; e tirar-te-ei do meio dos teus rios, e todos os peixes dos teus rios se apegarem às tuas escamas. E te deixarei no deserto, a ti e a todo o peixe dos teus rios; sobre a face do campo cairás; não serás recolhido nem ajuntado; aos animais da terra e às aves do céu te dei por mantimento.

E saberão todos os moradores do Egito que eu sou o Senhor, porquanto se tornaram um bordão de cana para a casa de Israel.

Tomando-te eles pela mão, te quebraste, e lhes rasgaste todo o ombro; e quando se apoiaram em ti, te quebraste, e lhes fazias tremer todos os seus lombos.

Portanto, assim diz o Senhor DEUS: Eis que eu trarei sobre ti a espada, e de ti destruirei homem e animal, E a terra do Egito se tornará em desolação e deserto; e saberão que eu sou o Senhor, porquanto disse: O rio é meu, e eu o fiz.

Portanto, eis que eu estou contra ti, e contra os teus rios; e tornarei a terra do Egito deserta, em completa desolação, desde a torre de Syene até aos confins da Etiópia.

Não passará por ela pé de homem, nem pé de animal passará por ela, nem será habitada quarenta anos. (Ezequiel 29, 3:11)

Ainda melhor que Jeremias, Ezequiel, apesar de seu endereço na Babilônia, parecia ser perfeitamente onde os judeus tinham se radicado depois da destruição de Jerusalém: especificamente na terra de Patros, que seria o mais insignificante dos reinos. Todavia, os judeus não definharam em uma terra condenada a quarenta anos de desolação, pelo contrário, prosperaram. Desarte na época da conquista persa de 515 a.C., comandada por Cambises, filho de Ciro, os militares judeus de Elephantina estavam em condições de fazer algo notável: construíram um templo à YHWH. E o fizeram apesar da proibição explícita e rigorosa⁵⁵ de que houvesse templo fora de Jerusalém.

E mais! O Templo de Elephantina, erguido para militares judeus e suas famílias, bem como para a comunidade ativa local, nada tinha de dissimulado e humilde. Tendo como modelo o chamado Primeiro Templo, descrito na Bíblia, seus cinco portões de pedra abriam-se para um pátio espaçoso com um habitáculo sagrado em seu centro, destinado à Arca e à Torá. A porta do santuário interior tinha dobradiças de bronze, o teto era de cedro e em seu interior havia vasos de ouro e prata. E ainda mais; em escandalosa violação das disposições bíblicas, realizavam-se periodicamente no templo sacrifícios

⁵⁵ Registrada em Reis e em Crônicas e afirmada duas vezes; primeiro no reinado de Ezequias e depois no reino de Josias, no fim do século VII a.C.

de animais, além de oferendas de cereais e incenso, pois aquela era, afinal, a morada de YHWH e Suas necessidades tinham de ser atendidas. Portanto havia muito derramamento de sangue e nuvens de fumaça, provocados pelos sacrifícios em geral de carneiros e ovelhas o que, dada a proeminência do culto ao deus-carneiro Khnum no templo egípcio não deixava de ser uma perigosa demonstração de falta de tato. Sem dúvidas, isso seria uma afronta às autoridades rabínicas de Jerusalém. No entanto, os judeus de Elephantina orgulhavam-se de seu templo, que, segundo eles, fora tão importante que, quando Cambises destruiu o dos egípcios, fez questão de preservar a Casa de YHWH.

O fato de haver um templo de YHWH no Alto Egito significa uma de duas coisas. Ou eles eram pré-bíblicos, conscientes apenas de alguns códigos legais da Torá e de certos elementos da epopeia de fundação, sem ter ainda assumido o Deuteronômio, livro escrito dois séculos antes, como o legado que 120 anos após a morte de Moisés deixaria os israelitas, codificando com mais rigor os preceitos do Levítico, esses bem mais frouxos e com frequência contraditórios. Ou então os judeus de Elephantina conheciam as restrições apresentadas por Moisés no Deuteronômio e talvez soubessem de todas as reformas que o rei Ezequias e seu bisneto Josias tinham feito, tornando o Templo de Jerusalém o único local onde haveria peregrinação e rituais de sacrifícios, mas não tinham intenção alguma de aceitar tal monopólio. Os yahudim de Elephantina eram iavistas que não se dispunham a seguir a risca as regras de culto formuladas por hierosolimitas – da mesma forma que a vasta maioria de judeus hoje que se creem, a seu modo, praticantes da religião não se dispõem a aceitar instruções dos ultraortodoxos sobre o que significa ser um judeu.

Correção das práticas religiosas

Os anciãos de Jerusalém no século V a.C., preocupados com as contaminações estrangeiras, desejavam apor a marca de sua autoridade sobre as práticas irregulares dos judeus no exterior. O rei Artaxerxes enviou Exdras, ao ocidente a fim de corrigir as práticas daqueles que tinham permanecido na Palestina depois do saque do Templo e que os exilados na Babilônia suspeitavam

de práticas impuras, de retorno a hábitos pagãos e de casamentos com estrangeiras. Em 419 a.C., um certo Ananias, possivelmente irmão de Neemias, o governador retornado da Judeia, escreveu uma carta ao chefe da comunidade Judaica de Elefantina, Jadanias bar Gemarias, expondo a lei para a correta observância do Pessach. É provável que ele tenha ido pessoalmente entregar a carta. O certo é que em alguma data, Ananias apareceu em Elefantina, e isso foi motivo de transtorno visto que os novos hábitos afetavam drasticamente a vida cotidiana dos elefantinhos – entre as novas regras para os elefantinhos, estava posto que eles deveriam comer apenas pão sem fermento, deveriam se abster de bebidas fermentadas e não deviam ter contato com os mortos, o que não era nada fácil no Egito, a terra do embalsamamento.

Não temos como saber com segurança se Jadanias bar Gemarias agiu como foi instruído e conduziu os judeus de Elefantina a uma observância mais correta do Pessach, mas a missão dada a Ananias de impor as boas normas aponta para uma forte preocupação dos hierosolimitas com os costumes desregrados dos judeus egípcios. Eles não estavam de todo errados em suas suspeitas. Isso porque, um outro aspecto crucial, a questão que tocava a essência do judeu⁵⁶, os soldados da tropa adotavam casamentos com estrangeiras, atitude que era incentivada pelos persas que não imaginavam quartéis com soldados celibatários, esfalfando-se naquele fim de mundo perdidos na sujeira, no álcool e no tédio. Por isso Elefantina era uma cidade de famílias e esperava-se que os soldados judeus gerassem rapazes para servirem o regimento de fronteira.

Fora da fortificação, os judeus viviam em casas cinzentas de tijolos com fogões e estábulos na parte inferior e áreas de habitação surpreendentemente espaçosas em cima. Escavações feitas a partir da década de 1990 revelaram uma cidade com escadas de pedra que levam de um nível a outro, muros altos, longas ruelas retas e ruazinhas sinuosas. Elefantina não era um bairro judeu fechado. Seus vizinhos eram persas, cáspios e egípcios, e as vezes os papiros trazem a informação de que os judeus se casavam com as mulheres

56 *As condições nas quais os judeus podiam se casar com gentios*

desses povos⁵⁷. Grande parte do livro de Esdras, escrito por volta do auge de Elephantina, em meados do século V a.C., ordena a hierosolimitas e judeus que permaneceram nos reinos após a destruição do templo e se casaram fora de sua religião que repudiassem suas esposas. Os elefantinhos não agiram assim.

No último decênio do século V a.C., coisas que antes pareciam seguras de repente se tornaram instáveis. Os yahudim do Egito criticavam viajantes da Judeia que não compreendiam seu modo de vida e tentavam interferir em seus costumes. Mausias culpava a presença de Ananias, enviado de Jerusalém para corrigir os ritos do Pessach, de provocar os sacerdotes de Khnum e fazer com que agissem com agressividade, até contra a guarnição dos judeus. O poço usado para fornecer água potável quando a tropa era mobilizada foi fechado. De repente e misteriosamente surgiu um muro que dividia a praça-forte. Mas isso ainda era apenas provocação, a calamidade veio mais tarde.

Tres anos depois, Jedanias – líder da comunidade – junto com os sacerdotes, relatou a Bagavahya – governador persa da Judeia – a lamentável história da destruição do Templo de YHWH no ano de 410 a.C. O tom usado é idêntico ao das Escrituras – uma crônica impregnada de cólera e lamento. A comunidade ainda estava chocada, ainda usava roupas de aniagem, símbolo de luto – os judeus renunciavam ao sexo, não bebem e nem fazem uso de óleo.

O problema que causou a destruição do Templo talvez fosse inevitável, afinal uma das funções mais importantes era o sacrifício de animais, quase sempre carneiros, justo as criaturas veneradas pelos vizinhos ao lado no Templo de Khnum. Não era fácil ignorar os ritos judaicos, pois saiam do Templo os sinais de uma atividade constante – fumaça, sangue e cantos. O que foi agravado com a expansão das instalações dos sacerdotes de Khnum, que em algum momento mobilizaram os ressentimentos contra a tropa da Judeia, que, por sequaz dos persas, merecia ter seu templo destruído ou até que a destruição se estendesse aos próprios soldados e suas famílias. Os sacerdotes persuadiram o comandante da ilha – “o perverso Vidranga” (como o chamou

57 *Se a estrangeira era trazida para a comunidade de YHWH, melhor, mesmo assim o Êxodo e o Deuteronômio não viam a prática com bons olhos (Dt. 7.3) como mais tarde fariam os livros da bíblia e do Talmud*

a petição judia). Uma carta foi enviada a Naphaina, filho de Vidranga e comandante da guarnição egípcio-araméia em Siena, incentivando seus soldados a atacar e demolir o Templo de YHWH.

Invadiram o templo à força, arrasaram-no, derrubando os pilares de pedra [...] os cinco portais de pedra talhada foram postos abaixo; tudo o mais foi queimado: as portas e suas dobradiças de bronze, o teto de cedro. Para si carregaram as bacias de ouro e prata, e tudo o mais em que puderam pôr as mãos.

O pedido de ajuda dos judeus tinha ficado completamente sem resposta. No entanto, os culpados haviam sido punidos e Vidranga ficou sem os espólios “e todos os que atacaram o Templo foram mortos”. Todavia, a única satisfação verdadeira não seria vingança, mas sim a restauração do templo.

Por fim a autorização para a reconstrução é concedida, os papiros afirmam que a permissão era para que o Templo fosse reconstruído como era antes e no mesmo local, mas ela também foi acompanhada pela condição inflexível de que daí em diante as oferendas seriam apenas de cereais e incenso, descartando o sacrifício de animais. Assim, a comunidade judaica de Elephantina aceita como condição o princípio de que as oferendas queimadas só poderiam ser feitas no interior do reconto sagrado do templo de Jerusalém. Aceitando sua posição subalterna, e talvez aliviados com a permissão de construir um templo, os anciãos de Elephantina prometeram que não fariam mais sacrifícios de carneiros, bois e cabras, e para tentar amenizar a situação, enviaram presentes como prata e cevada aos seus “benfeitores”.

O Segundo Templo de Elephantina foi de fato construído, mas teve apenas a mesma duração que o poder persa sobre o Egito. Ele ficou seriamente abalado com outra revolta egípcia em 400 a.C., e achava-se totalmente em ruínas em meados do século IV a.C., antes da instalação do poder de Alexandre, o Grande, e seus generais. Com o fim do Egito persa, desapareceram também a tropa judaica e seu mundo de soldados, escravos jovens, óleo e incenso, litígios por propriedades e alianças nupciais – mascates, notáveis do Templo e barqueiros, todos se eclipsaram nas trevas documentais, sob as

pedras da ilha no Nilo.

Fora de um círculo de acadêmicos, essa história de uma colônia de judeus quase não deixou marca na memória comum da tradição judaica. Talvez isso não deva surpreender, uma vez que essa história começou num caso de nítida separação, esse cadinho de judeus, egípcios, persas e arameus em Elefantina estava fadado a ser visto como uma anomalia, uma curiosidade marginal, sem nada a ver com a criação de uma cultura judaica pura e inconfundível. Na época do fastígio de Elefantina, acredita-se, estavam sendo escritos em Jerusalém dois livros formativos das Escrituras Sagradas – Esdras e Neemias – com o objetivo expresso de expurgar da sociedade judaica elementos estrangeiros, um processo que se caracteriza por filtrar as mulheres, cultos e hábitos estrangeiros mesmo que estivessem arraigados no cotidiano da Judeia. É possível que os autores desses livros e seus sucessores tenham visto os horrores do episódio egípcio e concluíram que, se por fim haviam sido atingidos por uma desgraça, fora da vontade de YHWH, outra punição para os que se desviavam do bom caminho.

Referências

ACKERMAN, J. S. The Literary Context of Moses Birth story. In: LOUIS, R. R. Gros;

ACKERMAN, J. S.; WARSHAW, T. S. Literary interpretation of Biblical Narratives. Volume 1. Nashville, New York: Abingdon Press, 1974. p. 74-119.

ADLER, Yonatan. Ritual Baths Adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources. In: Journal for the Study of Judaism, 40. Leiden: Brill, 2009. p. 55-73.

ALANATI, Leonardo. Percorrendo o mar e a terra para fazer um prosélito: Proselitismo judaico no início do cristianismo. In: Estudos Bíblicos. n. 39. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes / Sinodal, 1993. p. 20-22.

ARTOLA, A. M.; CARO, J. M. S. *Bíblia y palabra de Dios*. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990.

BARON, S.W. *Historia social y religiosa de pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

BOLING, Robert G. Judges: A new translation with introduction and commentary. (The Anchor Bible, V. 6A). New Haven: Yale University Press, 2005.

CHAPMAN, Honora Howell. Spectacle and Theater in Josephus's Bellum Judaicum. Thesis (Ph.D.). Stanford: Stanford University, 1998.

CHAZON, Esther G. "Gather the Dispersed of Judah:" Seeking a Return to the Land as a Factor in Jewish Identity of Late Antiquity. In: LIDONNICI, Lynn;

LIEBER, Andrea. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism. Leiden: Brill, 2007. p. 159-175.

LEANDER, Pontus. Laut und Formenlehre des ägyptisch-aramäischen Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1928.

MUFFS, Yochanan. Studies in the Aramic legal papyri from Elephantine. Leiden: Brill, 1969.

PORTEN, Bezalel. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley: University of California Press, 1968)

PORTEN, Bezalel. *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden: Brill, 1996)

PORTEN, Bezalel. Jews of Elephantine and arameans of Syene.

PORTEN, Bezalel. Select Aramaic Papyri from Ancient Egypt, Jerusalem.

PORTEN, Bezalel. The restoration of a Dozen Elephantine Aramaic fragments from the beginning of contracts. Jerusalem: The Hebrew University, 1976.

STAERK, W. Alte und neue Aramäische papyri.

STAERK, W. Jüdisch-Aramäische papyri aus elephantine.

VINCENT, Albert. La Religion des Judéo-Araméens D'Eléphantine. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937.

YARON, Reuven. Introduction to the law of the Aramaic papyri. Oxford: Clarendon Press, 1961.

ZERNER, Monique. *Heresia*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. Dicionário temático do ocidente medieval. Bauru: Edusc, 2006. p. 503-521.

CAPÍTULO V

Entre a Pedra e o Poder: A Construção da Memória Funerária de D. Filipa de Lencastre como Estratégia Política da Casa de Avis (Século XV).

*Maurício Melo Taveira*⁵⁸

Introdução

D. Filipa de Lencastre nasceu em 1360, na Inglaterra, filha de João de Gante⁵⁹, duque de Lencastre, e Branca de Lencastre⁶⁰. Sua linhagem nobre, associada à influente Casa de Lencastre, conferiu-lhe uma posição destacada na aristocracia europeia, evidenciada por sua proximidade com a monarquia inglesa e seu papel em alianças políticas estratégicas. O casamento de D. Filipa com D. João I de Portugal (1385-1433) em 1387, não apenas selou uma aliança política crucial entre Portugal e Inglaterra, mas também marcou o início de uma nova era para Portugal, estabelecendo um vínculo duradouro entre as duas nações (Coelho, 2011).

A aliança luso-inglesa, formada pelo matrimônio de D. Filipa, teve profundas implicações na política europeia, especialmente durante um período de significativas mudanças para Portugal. O casamento ocorreu em um contexto de transição, pouco após a superação da crise dinástica de 1383-1385, que havia ameaçado a estabilidade do reino. A vitória portuguesa na Batalha de Aljubarrota⁶¹ em 1385, liderada por D. João I, foi um ponto de

58 Graduando em História pela Pontifícia Universidade de Goiás. Pesquisador de Iniciação Científica / PUC Goiás.

59 João de Gante (1340-1399) foi um nobre inglês, o quarto filho de Eduardo III da Inglaterra e pai de Henrique IV, o primeiro monarca da dinastia de Lencastre. Ele foi duque de Lencastre e teve um papel importante na política inglesa, apoiando a estabilidade dinástica e mantendo uma influência significativa na corte. Sua filha, D. Filipa de Lencastre, casou-se com D. João I de Portugal, formando uma aliança estratégica entre os dois reinos.

60 Branca de Lencastre (1345-1369) foi uma nobre inglesa, filha de Henrique de Lencastre, 3º Conde de Lencastre, e de Isabel de Beaumont. Ela é mais conhecida por ter sido a esposa de João de Gante, duque de Lencastre, e mãe de várias figuras importantes, incluindo D. Filipa de Lencastre, que se casou com D. João I de Portugal. Branca teve um papel importante na alta nobreza inglesa e na formação das alianças políticas que influenciaram a história europeia e portuguesa.

61 A Batalha de Aljubarrota ocorreu em 14 de agosto de 1385 e foi um confronto crucial da Crise Dinástica de Portugal. Nela, as forças portuguesas, lideradas pelo rei D. João I e pelo mestre de Avis, derrotaram decisivamente o exército do rei castelhano Juan I. A vitória assegurou a independência de Portugal

inflexão que garantiu a independência de Portugal e estabeleceu a dinastia de Avis no trono (Sousa, 2019).

A ascensão da dinastia de Avis e a sucessiva estabilização política permitiram a Portugal reforçar suas alianças internacionais, particularmente com a Inglaterra. A união matrimonial de D. Filipa e D. João I simbolizava não apenas uma aliança política, mas também um estreitamento dos laços culturais e diplomáticos entre os dois reinos. O casamento ajudou a consolidar a legitimidade da nova dinastia e a fortalecer a posição de Portugal na Europa, ao mesmo tempo em que promoveu uma troca cultural significativa que influenciaria a corte portuguesa e sua política (COELHO, 2011).

A presença de D. Filipa na corte portuguesa foi marcada por sua habilidade política e diplomática, que complementou a ascensão e a estabilização da dinastia de Avis. Ela desempenhou um papel crucial na educação de seus filhos, contribuindo para a formação de figuras proeminentes como o Infante D. Henrique, o Navegador, e o futuro rei D. Duarte (1433 – 1438), cujas ações e políticas tiveram um impacto significativo na história de Portugal e na expansão marítima (Hoffmann, 2019). D. Filipa também influenciou as práticas e tradições da corte portuguesa, trazendo consigo aspectos da cultura e dos costumes ingleses, que se integraram ao ambiente político e social de Portugal. O casamento do rei português com a nobre inglesa, “trouxe para a nobreza cortesã todo um ambiente voltado para a moralização, a erudição e a retomada de preceitos cristãos, também mobilizados na educação dos infantes” (Sousa, 2019, p. 141).

O Casamento e a vida de D. Filipa em Portugal

O casamento de D. Filipa de Lencastre com D. João I, realizado em 1387, representou mais do que uma mera união pessoal; foi uma aliança estratégica crucial que selou um pacto político e dinástico entre Portugal e Inglaterra. Este matrimônio não apenas ajudou a assegurar a estabilidade po-

e consolidou a dinastia de Avis no trono português, marcando o início de uma nova era de estabilidade e expansão para o reino. Sobre essa questão, ver Gomes (2014).

lítica de Portugal após a crise dinástica de 1383-1385, mas também facilitou uma profunda troca cultural e diplomática entre os dois reinos. A chegada de D. Filipa à corte portuguesa introduziu a sofisticada cultura e as tradições inglesas, influenciando a corte lusitana em diversos aspectos. Sua presença promoveu a integração de práticas culturais inglesas, como certos estilos de vestuário e de etiqueta, além de influenciar a arquitetura e as artes na corte portuguesa (Trevisan, 2016).

D. Filipa se destacou não apenas como conselheira política, mas também como uma figura chave na estabilização e fortalecimento da dinastia de Avis. Sua habilidade política e seu entendimento das complexidades das relações internacionais foram essenciais para a formação de alianças estratégicas e para a consolidação do poder do rei D. João I. Com um profundo conhecimento das diplomacias europeias e das intrigas de corte, D. Filipa ajudou a moldar as políticas externas e internas de Portugal, reforçando a posição do reino na cena europeia (Coelho, 2011).

A atuação de D. Filipa na educação de seus filhos, que foram reconhecidos como a “Ínclita Geração”, foi particularmente notável. Este grupo incluía figuras proeminentes como o Infante D. Henrique, o Navegador, e o futuro rei D. Duarte, que desempenharam papéis decisivos na história portuguesa. A educação proporcionada por D. Filipa não foi apenas acadêmica, mas também política e estratégica. Ela preparou seus filhos para serem líderes capazes de enfrentar os desafios de um império em expansão. O Infante D. Henrique, em particular, tornou-se um dos maiores patronos das explorações marítimas, apoiando expedientes que levaram à expansão territorial portuguesa e ao estabelecimento de rotas comerciais vitalícias para o Império Português.

Além de sua influência direta sobre a política e a educação, D. Filipa desempenhou um papel crucial na consolidação da identidade da dinastia de Avis. Seu casamento com D. João I ajudou a legitimar a nova dinastia, que havia surgido após a crise dinástica⁶², e a fortalecer sua posição frente aos

62 Ocorreu entre 1383 e 1385, foi um período de instabilidade política desencadeado pela morte do rei Fernando I de Portugal sem herdeiros diretos. A crise envolveu disputas sobre a sucessão ao trono, com a Castela reivindicando o trono português através de sua filha Beatriz, casada com Fernando. A crise culminou na Batalha de Aljubarrota em 1385, onde o mestre de Avis, D. João I, derrotou as forças

desafios políticos e dinásticos. D. Filipa foi fundamental para reforçar a legitimidade e a prestígio da dinastia, utilizando suas habilidades diplomáticas e políticas para construir uma base sólida para o governo de D. João I e para seus descendentes.

A contribuição de D. Filipa para a corte portuguesa e a formação de seus filhos exemplifica o impacto profundo que uma figura feminina pode ter na configuração política e cultural de um reino. Sua habilidade para unir as tradições inglesas e portuguesas, sua influência na educação de líderes futuros e sua participação ativa na administração do reino demonstram como seu papel foi fundamental para o sucesso e a perpetuidade da dinastia de Avis. D. Filipa, portanto, não foi apenas uma rainha consorte, mas uma figura central na definição e na perpetuação da trajetória política e cultural de Portugal. Seu legado transcendeu seu próprio tempo, moldando a história de Portugal e assegurando a estabilidade e o prestígio da dinastia que ajudou a fundar.

O Mosteiro da Batalha como Símbolo da Memória de D. Filipa

Durante sua vida, D. Filipa foi uma figura central na corte portuguesa, influenciando decisões políticas e diplomáticas. Após sua morte em 1415, sua memória continuou a ser uma força poderosa na história de Portugal. A sua sepultura no Mosteiro da Batalha tornou-se um símbolo da sua duradoura influência e da importância da dinastia de Avis. O Mosteiro da Batalha, encomendado por D. João I em agradecimento à vitória na Batalha de Aljubarrota, é um monumento gótico que reflete a grandeza da época. Os túmulos de D. João I e D. Filipa de Lencastre estão localizados na Capela do Fundador, uma parte central do mosteiro que simboliza a união dos dois monarcas e a continuidade da dinastia de Avis.

D. João I definiu que na Capela do Fundador se construiria seu monumento sepulcral e, de forma detalhada, ordenou a construção de uma arca tumular contendo

castelhanas e estabeleceu a dinastia de Avis no trono, garantindo a independência e a estabilidade de Portugal. Ver Arnaut (1960).

dois ataúdes, do soberano e da rainha, formando um imponente túmulo conjugal (Azevedo, 2021, p. 149).

O Mosteiro da Batalha, situado na região de Leiria⁶³, é uma obra-prima da arquitetura gótica que transcende seu papel como mero local de descanso eterno para D. Filipa de Lencastre e D. João I, tornando-se um ícone de memória e poder. Erguido para comemorar a vitória portuguesa na Batalha de Aljubarrota e consolidar a dinastia de Avis, o mosteiro é um testemunho imponente da habilidade artística e da visão política da época. O seu papel vai além do memorial pessoal, representando um dos marcos mais significativos da história portuguesa.

As tumbas de D. Filipa e D. João I, situadas na Capela do Fundador, são adornadas com elaboradas esculturas que retratam a vida e as virtudes dos monarcas. Essas figuras incluem representações de anjos e santos, símbolos de um estado idealizado de transcendência espiritual e intercessão divina. O detalhamento artístico é meticuloso, com cada figura sendo esculpida com precisão para refletir não apenas o status elevado dos monarcas, mas também a crença medieval na intercessão divina e na vida após a morte. Os elementos religiosos dos túmulos não são meramente decorativos, mas carregam significados profundos que reforçam a ideia de que os monarcas eram protegidos e abençoados por forças superiores.

Os túmulos também exibem uma série de brasões e inscrições que sublinham a importância política da aliança luso-inglesa. As inscrições em latim, muitas vezes envoltas em um tom formal e reverente, destacam o papel crucial que o casamento entre D. João I e D. Filipa de Lencastre desempenhou na estabilização e legitimação da dinastia de Avis. Esses detalhes heráldicos não só atestam a nobreza e a importância dos monarcas, mas também celebram a união política que fortaleceu Portugal tanto interna quanto externamente.

63 É uma área situada no centro de Portugal. Inclui a cidade de Leiria, que é o principal centro administrativo e econômico da região. A região é conhecida por sua rica história, monumentos históricos, e belas paisagens naturais, incluindo praias e áreas montanhosas. Leiria é também famosa por seu castelo medieval e pelo Mosteiro da Batalha, um importante patrimônio da UNESCO.

A arquitetura do Mosteiro da Batalha, com suas linhas góticas verticais e intrincadas, reflete uma estética que não é apenas impressionante do ponto de vista visual, mas também significativa do ponto de vista simbólico. A imponência da estrutura, combinada com a grandiosidade dos monumentos funerários, enfatiza a ideia de um poder real eterno e divinamente sancionado. Os vitrais, as abóbadas e os detalhes esculturais criam uma atmosfera de reverência e solenidade, sublinhando a importância do mosteiro como um centro de culto e memória.

Em termos técnicos, a capela possuía uma planta quadrangular, transformada em octógono ao centro. Os vitrais e a sua iluminação natural derramavam luzes no monumental central, tendo sido planejados objetivando destacar o túmulo conjugal de D. João e de D. Filipa (Azevedo, 2021, p. 287).

Além do seu valor como monumento funerário, o Mosteiro da Batalha desempenhou um papel estratégico na afirmação e perpetuação da dinastia de Avis. A construção do mosteiro foi uma manobra política para solidificar a posição da nova dinastia e legitimar seu governo. Ao dedicar um local tão grandioso para os monarcas e suas alianças, D. João I e D. Filipa estavam reafirmando a continuidade e a estabilidade da dinastia recém-estabelecida, ao mesmo tempo em que projetavam uma imagem de poder e autoridade que transcenderia seu próprio tempo.

A perpetuação da memória de D. Filipa e D. João I no Mosteiro da Batalha é uma expressão eloquente do papel que a arte e a arquitetura podem desempenhar na política e na memória histórica. O mosteiro não é apenas um local de descanso, mas uma manifestação tangível das estratégias políticas e das crenças religiosas que moldaram a história portuguesa. Através de sua imponência arquitetônica e do simbolismo intrincado de suas tumbas, o Mosteiro da Batalha continua a ser um símbolo poderoso da memória e do legado dos monarcas, oferecendo uma visão profunda das complexas dinâmicas de poder, fé e memória na história de Portugal.

O Mosteiro da Batalha como Estratégia Política para a Consolidação da Casa de Avis

O Mosteiro de Santa Maria da Vitória, mais conhecido – talvez vulgarmente – como Mosteiro da Batalha, é um monumento icônico da história e cultura portuguesa. Encomendado por D. João I em 1385 para comemorar a vitória na Batalha de Aljubarrota, este mosteiro não apenas celebra um triunfo militar, mas também desempenhou um papel estratégico significativo na consolidação e promoção da Casa de Avis. A construção e a manutenção do Mosteiro da Batalha serviram como uma poderosa ferramenta de legitimação e propaganda política para a nova dinastia, explorando a sua simbolização, função religiosa e impacto cultural.

A Batalha de Aljubarrota, travada em 14 de agosto de 1385, foi um marco decisivo na história portuguesa. A vitória das forças portuguesas comandadas por D. João I contra o exército castelhano de D. Juan I garantiu a independência de Portugal e consolidou a ascensão da dinastia de Avis ao trono. Este triunfo não só reafirmou a soberania de Portugal, mas também fortaleceu a posição de D. João I como rei legítimo, em um momento em que a sua legitimidade ainda era contestada.

A construção do Mosteiro da Batalha foi uma ação deliberada de D. João I para celebrar a vitória em Aljubarrota e para reafirmar a legitimidade da sua dinastia. Ao dedicar um mosteiro à Virgem Maria, em agradecimento pela ajuda divina na vitória, D. João I ligou sua dinastia a uma narrativa de proteção divina e missão sagrada (Sousa, 2019). Este ato de consagração religiosa serviu para reforçar a ideia de que a Casa de Avis tinha o favor de Deus, um ponto crucial em uma época em que a autoridade e legitimidade real eram frequentemente justificadas por argumentos religiosos. De acordo com Azevedo,

A Dinastia de Avis teria inaugurado em Portugal uma espécie de “religião monárquica”, que se afirmava pelo estabelecimento de lugares sagrados onde se cultuavam santos associados e representados como protetores da casa real, a exemplo da construção do Mosteiro da Batalha em dedicação

à Virgem Maria (Azevedo, 2021, p. 325).

Os elementos arquitetônicos e artísticos do Mosteiro da Batalha estão repletos de símbolos que evocam poder, continuidade e legitimação. A Capela do Fundador, onde estão enterrados D. João I e sua esposa, D. Filipa de Lencastre, serve como um mausoléu⁶⁴ dinástico que sublinha a continuidade da Casa de Avis.

A construção do mosteiro foi um empreendimento grandioso que envolveu alguns dos melhores arquitetos e artistas da época. A escolha de um estilo gótico flamejante e a inclusão de detalhados trabalhos em pedra não apenas demonstraram o poder e a riqueza da Casa de Avis, mas também promoveram uma imagem de modernidade e sofisticação cultural. Este investimento em arte e arquitetura serviu para elevar o prestígio da nova dinastia, tanto dentro de Portugal quanto no contexto europeu mais amplo (Silva, 2012).

Além de ser um monumento de vitória, o Mosteiro da Batalha também desempenhou um papel religioso significativo. Como centro de devoção e peregrinação, ele fortaleceu a ligação da dinastia de Avis com a Igreja, um aliado poderoso em uma época em que a aprovação e o apoio eclesástico eram essenciais para a manutenção do poder real. A presença de uma comunidade religiosa no mosteiro ajudou a promover a imagem de D. João I como um rei piedoso e devoto, comprometido com a fé e com a promoção dos valores cristãos.

O Mosteiro da Batalha não foi apenas um centro religioso, mas também um centro de aprendizado e cultura. A sua biblioteca e o apoio a atividades intelectuais ajudaram a fomentar um ambiente de erudição e inovação, que contribuiu para a prosperidade cultural de Portugal durante o reinado da Casa de Avis. Este investimento em cultura e educação ajudou a fortalecer a

64 Um mausoléu é um edifício ou estrutura projetada para servir como um local de sepultamento, geralmente para uma ou mais pessoas. Diferente dos cemitérios comuns, mausoléus são construídos de forma imponente e duradoura, muitas vezes com um design arquitetônico elaborado, e podem incluir câmaras de sepultamento, urnas e outras características funerárias. São frequentemente usados para famílias, figuras de destaque ou nobres.

identidade nacional e a promover um sentido de orgulho e unidade entre os portugueses.

O Mosteiro da Batalha, além de ser um monumento arquitetônico de grande beleza e importância, serviu como uma estratégia política crucial para a Casa de Avis. Através da sua construção, D. João I e a sua dinastia conseguiram consolidar a sua legitimidade, promover a continuidade e a união dinástica, fortalecer os laços com a Igreja e fomentar um ambiente de progresso cultural e intelectual. Este mosteiro permanece até hoje como um símbolo duradouro da vitória, da fé e da sabedoria política da Casa de Avis.

A memória da Rainha D. Filipa de Lencastre

A construção memorialística sobre D. Filipa de Lencastre é multifacetada e duradoura. A sua influência como rainha, mãe e conselheira continua a ser reconhecida na história de Portugal. Sua memória é celebrada não apenas através dos monumentos funerários no Mosteiro da Batalha, mas também através das realizações dos seus filhos e das políticas que ajudou a moldar.

Os filhos de D. Filipa desempenharam papéis cruciais na história de Portugal, cada um deles contribuindo significativamente para a consolidação e expansão do reino. D. Duarte, seu filho mais velho, sucedeu D. João I como rei de Portugal e trabalhou para manter a estabilidade e a continuidade das reformas iniciadas por seu pai. Sua governança refletiu os valores e ensinamentos transmitidos por sua mãe, especialmente em questões de justiça e administração.

D. Henrique, conhecido como o Navegador, foi uma figura seminal na Era dos Descobrimentos. Seu apoio e incentivo às explorações marítimas abriram caminho para a expansão ultramarina de Portugal, levando à descoberta de novas terras e ao estabelecimento de rotas comerciais que transformaram a economia e o poder político de Portugal. As expedições patrocinadas por D. Henrique resultaram no avanço da cartografia, na expansão do comércio e na disseminação da cultura portuguesa pelo mundo, solidificando a posição de Portugal como uma potência marítima global.

D. Pedro, Duque de Coimbra, foi um defensor da educação e das artes. Sua regência durante a minoridade de D. Afonso V (1438 – 1471) foi marcada por reformas políticas e administrativas que modernizaram o governo português. D. Pedro também foi um patrono das artes e da literatura, promovendo a cultura renascentista em Portugal e incentivando o intercâmbio cultural com outras nações europeias.

D. Fernando, o Infante Santo, é lembrado por sua bravura e sacrifício durante a tentativa de conquistar Tânger. Capturado pelos mouros, D. Fernando recusou-se a ser resgatado em troca da rendição de Ceuta, tornando-se um símbolo de lealdade e devoção à pátria. Sua morte em cativeiro foi amplamente lamentada e ele foi posteriormente beatificado pela Igreja Católica.

A aliança luso-inglesa, simbolizada pelo casamento de D. Filipa com D. João I, teve implicações duradouras para Portugal. Esse matrimônio não apenas fortaleceu os laços políticos e militares entre as duas nações, mas também facilitou o intercâmbio cultural e econômico. A aliança com a Inglaterra proporcionou a Portugal um aliado estratégico durante conflitos europeus e garantiu apoio em momentos críticos, como durante as Guerras de Castela e a Batalha de Aljubarrota. Conforme Hugo Rincon Azevedo;

Dona Filipa de Lencastre, na narrativa dos cronistas, uma espécie de símbolo de paz em meio a guerra, de esperança em meio ao caos. Memórias que idealizaram na soberana o papel de uma rainha quase santa, um modelo perfeito de consorte régia, que cumpriu todos os papéis que a sociedade da época lhe empregava, gerou herdeiros, garantiu sucessores ao trono, deu parte significativa da legitimidade que o novo rei desejava ao desposar uma dama de uma prestigiosa casa senhorial inglesa (Azevedo, 2017, p.15).

Além das realizações individuais de seus filhos, a influência de D. Filipa estendeu-se às políticas internas e externas de Portugal. Ela foi uma conselheira sábia e estratégica para D. João I, ajudando a moldar decisões que impactaram o futuro do reino. Sua presença na corte portuguesa e suas habilidades diplomáticas contribuíram para a estabilidade e prosperidade do país.

O Mosteiro da Batalha, como um monumento funerário, serve como

um poderoso símbolo da importância de D. Filipa e da dinastia de Avis. A construção do mosteiro não foi apenas um ato de devoção religiosa, mas também uma estratégia política destinada a perpetuar a memória da vitória na Batalha de Aljubarrota e a consolidar a legitimidade da nova dinastia. Os elementos arquitetônicos e artísticos presentes no mosteiro são testemunhos do prestígio e da influência da família real, refletindo tanto a fé cristã quanto as virtudes políticas exaltadas pela corte.

A vida e a memória de D. Filipa de Lencastre servem como um exemplo de como as mulheres na história desempenharam papéis cruciais na formação das nações e na condução de eventos históricos significativos. A sua contribuição para a consolidação do poder régio e a promoção de alianças políticas fundamentais para a estabilidade e crescimento de Portugal é inegável. O Mosteiro da Batalha, portanto, permanece como um testemunho eloquente de sua influência e do impacto duradouro que teve na história portuguesa.

Considerações Finais

D. Filipa de Lencastre foi uma figura central na história portuguesa, cuja influência se estendeu muito além de sua vida. Através de seu casamento com D. João I, ela ajudou a consolidar a dinastia de Avis e a fortalecer a posição de Portugal na Europa. Sua memória é perpetuada no Mosteiro da Batalha, onde os monumentos funerários refletem sua importância e duradoura influência.

Este artigo explorou a origem, vida, influências, casamento e memória póstuma de D. Filipa de Lencastre, destacando a importância do Mosteiro da Batalha como um símbolo duradouro de sua presença na história de Portugal. O estudo revelou como o Mosteiro não apenas serve como local de descanso final da rainha, mas também como uma ferramenta política utilizada para legitimar e fortalecer a dinastia de Avis. Os monumentos funerários dedicados a D. Filipa no Mosteiro da Batalha não são meros tributos, mas sim representações carregadas de simbolismo político e religioso, reforçando a legitimidade e a continuidade da dinastia reinante.

A presença marcante de D. Filipa na política portuguesa do século XV não pode ser subestimada. Seu papel como rainha consorte e mãe de figuras importantes como D. Duarte e D. Henrique foi crucial para a estabilidade e prosperidade do reino. Além de suas funções cerimoniais, D. Filipa atuou ativamente nos bastidores do poder, influenciando decisões estratégicas e ajudando a consolidar a posição da Casa de Avis em um momento delicado da história do reino. Sua capacidade de formar alianças políticas e familiares, especialmente através de seu casamento com D. João I, fortaleceu os laços entre Portugal e outras nações europeias, particularmente Inglaterra, sua terra natal.

As narrativas sobre a vida e a memória de D. Filipa continuam a ser uma fonte de inspiração e estudo, lembrando-nos da importância das figuras femininas na construção da história e da identidade nacional. Sua contribuição para a consolidação do poder régio e a promoção de alianças políticas fundamentais para a estabilidade e crescimento de Portugal é inegável. O Mosteiro da Batalha, portanto, permanece como um testemunho eloquente de sua influência e do impacto duradouro que teve na história portuguesa. Neste texto, apresentamos as primeiras etapas da nossa investigação, que contempla uma complexa rede de influências políticas, culturais e artísticas que moldaram a trajetória de D. Filipa de Lencastre e, por extensão, a própria história de Portugal no século XV.

Além disso, a análise dos monumentos funerários revelou a sofisticação da arte gótica tardia em Portugal e como ela foi utilizada para transmitir mensagens políticas e religiosas. A iconografia presente nesses monumentos não só homenageia a rainha falecida, mas também transmite valores e virtudes exaltados pela corte da época. Os elementos arquitetônicos e decorativos, carregados de simbolismos, refletem tanto a fé cristã quanto a importância da preparação espiritual para a vida após a morte. Esses aspectos ressaltam a habilidade de D. Filipa e de seus contemporâneos em utilizar a arte como uma forma de comunicação poderosa e persuasiva.

A relevância dos monumentos históricos na formação da identidade nacional portuguesa não pode ser ignorada. O Mosteiro da Batalha, como um dos exemplos mais proeminentes, serve não apenas como um local de me-

mória, mas também como um símbolo de resistência, triunfo e continuidade dinástica. As estratégias simbólicas empregadas na construção e manutenção desses monumentos foram fundamentais para reforçar a legitimidade da dinastia de Avis e para perpetuar a memória de figuras importantes como D. Filipa de Lencastre.

Finalmente, investigar o legado de D. Filipa de Lencastre como ponto focal não só ampliou o entendimento sobre a dinastia de Avis e suas ramificações políticas e culturais, mas também forneceu um testemunho significativo do impacto duradouro das mulheres na história de Portugal. A edificação de narrativas e de memórias sobre a rainha D. Filipa de Lencastre, com sua vida e legado, continua a inspirar-nos a refletir acerca do papel crucial que as mulheres desempenharam na construção da história e na definição das identidades culturais e nacionais. Este estudo contribuiu para a historiografia e os estudos sobre as relações entre a morte, a memória e o poder na Idade Média, analisando os monumentos funerários e as representações artísticas que perpetuam a memória de uma rainha cujo legado ressoa até os dias atuais. Ao abordar as conexões entre a memória funerária, a arte e a política, enriquecemos a compreensão das complexas dinâmicas que moldaram a história de Portugal e destacamos a importância das mulheres na construção da identidade nacional e na consolidação do poder dinástico.

Referências

ARNAUT, Salvador Dias. *A crise nacional dos fins do século XIV (A Sucessão de D. Fernando)*. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960.

AZEVEDO, H. R. Um símbolo de paz em meio a guerra, de esperança em meio ao caos: memórias idealizadoras de D. Filipa de Lencastre nas narrativas de Fernão Lopes e Gomes Zurara. In: *Anais da XVI Semana de História da UFG - "História, Cinema e Narrativas Audiovisuais"*, Goiânia: Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2017.

AZEVEDO, H. R. Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV). 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

GOMES, Saul António. *A Batalha Real: 14 de Agosto de 1385*. Lisboa: Temas e Debates, 2014.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. Filipa de Lencastre. A inglesa Rainha, 1360-1415*. 1. ed. Vila do Conde: QuidNovi, 2011.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

HOFFMANN, Raquel. *Filipa Rainha: D. Filipa de Lencastre e o processo de legitimação da Dinastia de Avis*. Tese (Doutorado em História). 370f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

SILVA, Manuela Santos. *A Rainha Inglesa de Portugal*. Filipa de Lencastre. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

SOUSA, Beatriz Nogueira. *Entre a doçura da alma e a corrupção da carne: as representações da morte na Dinastia de Avis (Portugal – século XV)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

TREVISAN, Mariana Bonat. *A primeira geração de Avis: Uma família “exemplar” (Portugal – século XV)*. Tese (Doutorado em História). Curso de Pós-Graduação Stricto Sensu em História Social da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2016.

CAPÍTULO VI

A construção da santidade de uma dinastia, São Luís sob a perspectiva de Jean de Joinville (1224-1317)

*João Victor Nunes Bernardes*⁶⁵

Introdução

A crônica medieval serve ao seu papel como conservadora da história dos períodos que já passaram, ainda que contenha aspectos ficcionais ela é reconhecida como um gênero literário que possibilita os estudos da sociedade e da política no mundo medieval. Esse gênero têm um teor narrativo e concludista que as aproxima das biografias/*vitas* sobre os santos. Além de conservadora da história, as crônicas servem a um propósito político dentro de uma localidade, sendo até mesmo financiadas pelos grandes representantes da política de um reino ou província e convindo a uma intenção não só política, mas também educativa (Miatello, 2011, p. 1-2).

A proximidade entre os gêneros de crônica, *vitas* e sermões apresentam uma complexidade ímpar ao traçar limites visíveis entre os gêneros, apesar de eles seguirem modelos a seus respectivos tipos. Podemos incluir nessa gama, a biografia, que tem suas origens remetidas ao período antigo, e que foi submetida a transformações na passagem das eras. Podemos pontuar que esse gênero, apesar de modificado, conserva seus aspectos iniciais sendo uma narrativa que dá ênfase as ações e acontecimentos em um curto ou longo período e concentrando-se geralmente em torno de uma única figura (Oliveira, 2012, p. 12). A biografia no período medieval tinha um objetivo e seguia modelos, muitas vezes de exaltação de uma figura santificada – no caso das hagiografias - ou de composição histórica de um suserano, de modo que pode afirmar que ela serve como documento histórico “[...] na medida em que realiza um registro biográfico do autor, valorizando exemplos e modelos

⁶⁵ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFG, E-mail: joao.nunes.victor@outlook.com

de comportamentos, não necessariamente religiosos” (Branco, 2011, p, 23).

A ligação intrínseca entre os gêneros literários, especialmente falando das crônicas e biografias ligadas a memória e a história no período medieval, apresenta-se como possibilidade não de averiguação do passado de um indivíduo único, mas também de toda uma coletividade carregada de aspectos sociais de seu mundo e de outros. Isso nos leva ao cronista francês do século XIII, Jean de Joinville (1224-1317), e sua obra intitulada *Histoire de Saint Louis*. A crônica é uma obra que conta a vida de Luís IX (1214 – 1270), rei de França, sendo um relato pessoal do autor que se encaixa nos parâmetros do gênero literário de biografia, descrevendo as façanhas e narrativas da vida de Luís IX, seu reinado e morte em uma visão única e memorialística.

A obra oficial foi escrita por volta dos anos de 1304 e 1309 e quando pronta foi entregue por Joinville a Luís X (1289-1316). Atualmente temos conhecimento de três manuscritos descobertos em décadas e séculos diferentes, todos com alterações. Estes manuscritos serviram de base para elaboração de outras cópias da crônica. O que mais se aproxima do original⁶⁶ e o mais utilizado pelos historiadores é o manuscrito descoberto na cidade de Bruxelas no século XVIII, datado em meados de 1330-1350, sendo possivelmente contemporâneo de Joinville. O manuscrito utilizado aqui vem de uma tradução realizada no século XVI, publicada inicialmente por franceses da cidade de Poitiers em 1547. Esse manuscrito é um dos três que atualmente se tem conhecimento. Em 1567 temos uma edição feita por espanhóis, que traduziram a crônica com modificações para o castelhano, acrescentando alguns índices e notas e a dedicaram a rainha Isabel da Espanha, esposa do rei Felipe II, o prudente (1527 – 1598). A tradução se deu por Jacques Ledel, criado e vassalo da rainha. A obra conta também com um compêndio dedicado a Jean de Joinville, por Carlos Du Fresne (1610-1688).

Jean de Joinville teve uma importância singular para obtermos uma outra visão de São Luís que não é passada por seus outros biógrafos⁶⁷. Por seu

66 O paradeiro da obra original é desconhecido após ser entregue a Luís X. O que temos atualmente é um fragmento da obra original.

67 Os outros biógrafos aqui referidos são os frades que compuseram hagiografias após a morte do rei, nomes como; os dominicanos Geoffroy de Beaulieu e Guillaume de Chartres, e o franciscano Guillaume

intermédio podemos alcançar um Luís IX “concreto” (Le Goff, 2019, p. 426) e palpável. Apesar das idealizações do autor, conseguimos por meio de sua narrativa uma descrição aproximada de São Luís. Em seus relatos observamos várias características pessoais do rei que não são abordadas em outras obras do mesmo gênero. Podemos ver um rei que; brinca, ri, é irônico, pacífico, piedoso, que tem uma humildade exagerada, é malicioso ao brincar com o cronista, um rei que apesar de toda a narrativa santificada construída em seu favor, também é um homem que possui defeitos. Joinville descreve um rei leigo, assim como ele e, apesar das características que o santificam, o autor descreve o seu lado humano não apagando totalmente o santo idealizado.

O cronista de São Luís em seu relato, aponta para um enternecimento para com o biografado, sentimento esse que é como motor para a construção de um modelo, assim como evidencia o caráter santo de Luís IX. A análise da narrativa e discurso de Joinville levanta o questionamento sobre a construção da santidade do monarca francês e da intencionalidade do autor, levando a crer que a obra faz parte de um projeto de edificação de uma dinastia santificada por parte dos capetíngios.

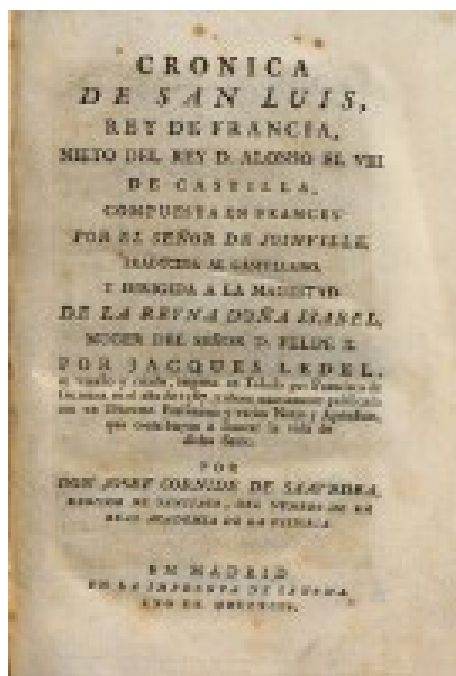


Figura 1 – Capa da versão em espanhol da crônica. Joinville, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. Toledo, 1567.

Narrativa, Memória e Esquecimento, uma obra com um proposito?

Desde os primórdios da humanidade o ato de narrar esteve presente no convívio dos seres humanos, sendo personificada das mais diversas formas; pintada, gravada, oral e escrita, até alcançarmos os conhecimentos da contemporaneidade, formulando um conceito denominado “narrativa”. Esse conceito, que também tem identificação como um gênero literário, perpassa pelos vários campos dos saberes/áreas do conhecimento, seja nas ciências humanas, seja nas ciências sociais, ou até mesmo em outras áreas. Porém, não podemos fugir da definição que nos interessa acerca da narrativa, que a recorta, aproximando-a da ciência da história e da historiografia.

Inicialmente em seu livro “História e Memória”, Jacques Le Goff tra-

ça algumas considerações etimológicas sobre a palavra “História”, sua origem e significado em diversas línguas. Conceitualmente, Le Goff apresenta duas visões/sentidos sobre o que a história pode ser e tornar-se, que se complementam, para no final tornar-se uma só, falando em linhas teóricas, onde a história se apresenta enquanto disciplina.

1) esta “procura das ações realizadas pelos homens” (Heródoto) que se esforça por se constituir em ciência, a ciência histórica; 2) o objeto de procura é o que os homens realizaram. Como diz Paul Veyne, “a história é quer uma série de acontecimentos, quer a narração desta série de acontecimentos” (Le Goff, 2013, p. 22).

O autor se expressa apresentando mais particularmente a visão construída a partir de dois historiadores, Heródoto e Paul Veyne, que dão a história sua fundamentação enquanto ciência, mas além disso Le Goff, cita outro “sentido” em que história pode tomar, o de “narrativa” (Le Goff, 2013).

Como apresenta, Le Goff e Paul Ricoeur em frases emblemáticas, “uma história é uma narrativa” e “toda história é narrativa”, podendo ela ser real ou ficcional, uma narrativa histórica ou uma fantasia, com fatos históricos ou meramente inventada (Le Goff, 2013). Esse raciocínio aproxima das características que as crônicas e biografias medievais empregam. A narrativa como forma de apresentação e rememoração de acontecimentos foi a principal forma de conhecimento durante a Idade Média. A história até o século XII era predominantemente oralizada e memorialística sendo além de fonte de conhecimento, forma de propagação dele na Idade Média. Segundo Renata Nascimento em diálogo com Jacques Le Goff (1996), memória na Idade Média é conhecimento, e que dadas as individualidades circunstanciais da época era necessária “uma narrativa emocionante, exemplar, sagrada” (2021, p. 131). A memória junto a narrativa desenvolve um papel fundamental na historiografia medieval, desempenhando a função de fonte que ajuda o historiador a retomar esse passado.

O conceito de memória está ligado fundamentalmente ao esquecimento – que é reconhecido desde a Idade Média como oposição a memória - e

a reminiscência (ou reenvocação) para Paolo Rossi, a reminiscência “[...]re-mete à capacidade de recuperar algo que se possuía antes e que foi esquecido” (Rossi, 2010, p. 15). Essa reenvocação chega no indivíduo buscando nas suas experiências vividas, conhecimentos e sentimentos, que servem como ouro para a busca da reminiscência dentro da memória. Dessa forma há sempre um retorno ao passado, procurando por resquícios de lembranças localizados nas memórias coletivas. A memória, de forma inata, está sempre realizando um método regressivo/retrospectivo ao passado.

Através dos usos da memória, a religião cristã se fortaleceu, realizando uma “construção identitária” que realiza uma infinita reminiscência do passado (Nascimento, 2021, p. 133). Isso é realizado de variadas formas, através de comemorações de rituais fúnebres, procissões, lugares de memórias, santos (mortos especiais) e relíquias, que remontam a uma proximidade e representação do sagrado na terra. “A experiência do sagrado é permeada por uma série de rituais e signos que fortaleceram sua existência no tempo. A sociedade medieval atribuía extraordinário valor real e simbólico a corpos e objetos considerados especiais, reconhecidos como divinos” (Nascimento, 2021, p. 139). É possível ver esse uso também através das crônicas biográficas medievais, personificadas muitas vezes na forma das hagiografias.

Aproximando da fonte, enquadrada dentro de uma memória documental, pois, o cronista ao escrevê-la está criando uma história e transmitindo aos pósteros com determinadas memórias selecionadas, transformadas em episódios por ele narrado, entendemos que,

A distinção entre uma memória documental, constituída pela acumulação de diversos documentos avulsos, que, por isso, podemos considerar mais espontânea, e uma memória também documental, mas com forte pendor memorialístico e intencional, é comumente aceita pelos historiadores.
(Nascimento; Costa, 2021, p. 113)

Encaramos a crônica pela segunda forma de ver a memória documental, descrita por Nascimento e Costa (2021, p. 113), “através de um forte pendente memorialístico e intencional”, que em determinados episódios/

relatos se tornam duvidosos, fabulosos, por parte do autor, em seu programa de exaltação da figura do rei.

Caminhando nesse sentido, o desenvolvimento da crônica de Jean de Joinville apresenta em um primeiro momento aspectos biográficos que se aproximam de uma narrativa cronística, tanto como de uma narrativa hagiográfica. As biografias no decurso da Idade Média, compunham de forma ampla, em hagiografias. Os biógrafos apresentavam algo raro que aconteceu a determinada pessoa a qual eles narravam o testemunho, como forma de modelo ou a caráter de maravilhoso (Branco, 2011, p. 22).

O primeiro capítulo da obra intitulado “Quem foi São Luís, de sua boa vida, virtudes e costumes”⁶⁸ podemos ver uma síntese da vida de Luís IX, seu modo de agir, virtudes e costumes como o ato de comer. Já no começo da obra podemos ter uma visão do São Luís narrado por Joinville, um exemplo para todos os príncipes do mundo e superior a eles, respeitado por seus aliados, inimigos e infiéis. E de certa forma, desde o começo conseguimos observar o elogio na narrativa das qualidades reais e cristãs ligadas a Luís IX, assim como o realce de seu caráter maravilhoso.

El rey Sant Luys, la vida del qual aqui queremos escribir. Fue tan valeroso, excelente, y cumplido en virtudes, que assi en heroicos hechos como en liberalidades, gentileza de persona, llevo (de comun consentimiento) ventaja á todos los Príncipes del mundo. Fue tan Buena y santa su conversacion, que no tan solamente sus amigos, pero Tambien sus enemigos, y los mismos turcos e infieles tenian su nombre, y persona en grande reverencia y acatamiento, y muchos dellos por la buena vida deste santo Rey tomando en ella exemplo recibieron la fe de Christo por su gran prudencia. (Joinville, 1567, p. 1-2)

Uma narrativa de um amigo, mas também de um fiel servo, que em admiração ao seu rei o coloca acima de qualquer outro, o transformando assim em um exemplo para as futuras gerações.

68 *Quien fue el Rey Sant Luys, de su buena vida, virtudes y costumbres. Esse título está ligado a como deveria chamar a obra a pedido de Joana I de Navarra, seria “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”.*

Apesar de boa parte das biografias medievais serem comumente vinculadas as hagiografias por partilharem um mesmo início, existe entre elas uma distinção. Esta forma de gênero literário tem suas raízes nos moldes da biografia tardo-antiga, no discurso em louvor a um indivíduo ou a um ser abstrato, (panegírico), e no discurso em defesa de alguém ou de uma ideia, (apologético). Segundo António Rebelo em um capítulo no livro de Aurélio Jimenez e José Ferreira et al, intitulado “O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política”, a hagiografia não pode ser considerada como uma biografia, é algo além, é diferente, por estabelecer um projeto moralizante, onde indivíduo alvo da biografia é também participante do sagrado e realizador de milagres (Rebelo, 2004, p. 132).

Embora ocorra uma aproximação de *Histoire* com a narrativa hagiográfica, poderíamos classificar essa fonte em uma hagiografia? Os tipos mais recorrentes de hagiografia são “[...]os Livros de Milagres, os Martirólogos, Passionários, Itinerários de peregrinos/ peregrinações, e aqueles que envolviam traslados de relíquias” (Nascimento, 2021, p. 131). Dentro desses exemplos não há um em que poderíamos encaixar precisamente a narrativa da crônica de Joinville, mas certamente, o aspecto passional está muito presente na obra do senescal. A obra contém teor catequético assim como as outras biografias/hagiografias do rei, e carrega um conteúdo “político-religioso” e uma descrição moralizante, emocional e edificadora da figura de Luís IX, aspectos esses selecionados pelo cronista.

Mas o que falta para a classificarmos dentro desse gênero? Em toda a obra não é possível observar nenhum milagre explícito realizado por São Luís, e podemos levantar motivos para isso. Após a nova regra posta para a canonização no século XII, este deveria ser realizado através de um processo, em que seria levantado dados e testemunhas que presenciaram os feitos e a vida do beato, ao final ficaria a encargo do papa oficializar ou não a canonização. Para se tornar um santo, o beato, além de ter que viver uma vida justa e que buscasse sempre a imitação de Cristo, sendo um mediador, também deveria ter realizado milagres após a sua morte. Poderia Joinville ter presenciado algum milagre em vida de São Luís? Teria o cronista conhecimento do caráter

taumaturgo dos reis de França? (Bloch, 2018) Certamente o cronista não presenciou nenhum milagre consumado pelo rei, se testemunhado fosse, por que não narrar o acontecimento em sua obra? Se cortássemos apenas o fato que os milagres não aparecerem na narrativa da crônica, poderíamos estabelecer então a obra dentro da tipologia de narrativa hagiográfica?

A intencionalidade concreta do autor ao escrever a obra, não transparece de forma clara durante a leitura, ficando o questionamento; qual era a intenção de Jean de Joinville ao escrever um livro sobre São Luís? Sendo ele um homem leigo e livre dos encargos pelos quais um clérigo é responsável, quando dá início a escrita de sua obra já havia pelo menos três obras hagiográficas sobre São Luís, havia também ocorrido a canonização do rei, processo esse que ele mesmo participou como testemunha, não havendo mais necessidade de testemunhos sobre a vida do rei para que atingisse a canonização. Seria apenas o cumprimento do pedido a ele feito, para que escrevesse “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”, descrevendo então a vida de Luís em uma narrativa cronística, para que se ocupem as lacunas existentes, e exaltem a figura do rei?

Joinville não escreve a crônica porque lhe foi pedido ou para um outro alguém, ele escreve para si mesmo, em homenagem a sua relação com Luís IX, diferenciando dos modelos da época, que pairavam pela sociedade. Estudos filológicos e linguísticos empreendidos por Jacques Monfrin ou ainda por Michèle Perret, podem trazer segundo Le Goff (2019, p. 422), a possibilidade para escritura da obra antes mesmo do pedido oficial por Joana de Narra. Podemos assumir um certo sentimento de enternecimento do autor para com o rei. É possível entender que esse sentimento distorce e embasa a visão do cronista sobre o rei, que ao lembrá-lo de sua memória transcreve uma figura enfeitada/idealizada entremeio aos aspectos supostamente “verdadeiros”. Podemos colocar a crônica como uma objetivação de estabelecer a memória de Joinville na história, essa memória de proximidade e intimidade a São Luís.

A narrativa cronística, desde o início da Idade Média obteve a qualificação de história, uma forma de registrar a memória, em que se apresentava como uma narração dos fatos, acontecimentos e memórias, para que evitas-

sem o esquecimento. Essa narrativa, não abrangia a todos, sendo feita apenas aos grandes sujeitos, e aos eventos memoráveis. “Certamente os cronistas não podiam registrar todos os acontecimentos e a história presente nas crônicas refere-se, na maioria das vezes, a episódios memoráveis, feitos e ações gloriosas de monarcas, guerras e batalhas, ações de nobres e homens da Igreja” (Reis; Ribeiro, 2017, p. 227). Muitas vezes as crônicas eram escritas com o objetivo de resgatar uma determinada história.

A crônica histórica tardo-medieval é uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição literária cristã, retomada e recriada por seus cultores, com intenção de verdade, ainda que incorpore elementos ficcionais que servem a essa verdade. Ela foi geral ou particular, construída à volta de um reinado ou individualidade, para legitimar seus promotores e servir de modelo (com exemplos e contra-exemplos) para a sociedade política. (Guimarães, 2012, p. 70)

A descrição feita por Marcella Guimarães, deixa claro os pilares da crônica medieval. Dialogando com a memória e se transformando em história, a crônica assume um papel especial nas cortes dos reinos da Idade Média. A crônica de Joinville é escrita nesses moldes, e transparece como um exemplo. Sendo uma obra com o intuito de descrever a vida de Luís IX de França, através dos relatos memorialísticos e testemunhais, o primeiro desempenhado exclusivamente por Joinville, o segundo elaborado ao recolher testemunho de pessoas que estiveram próximos da corte do rei.

A exaltação de um monarca

Jean de Joinville deixou ao final de sua obra, no último capítulo intitulado “*De muchas cosa dignas de memoria, hechas y dichas pro el buen Rey Sant Luys, en su vida, assi estando en la Tierra Santa como en su reyno de Francia*” (Joinville, 1567, p. 234), algumas palavras sobre o fim dado ao corpo do santo rei, assim como sobre o andamento do processo de canonização, processo esse em que o cronista participa como testemunha.

Estando su santo cuerpo enterrado en el lugar de San Dionis de Francia, por voluntad y permission Divina hacia cada dia grandes milagros, de lo qual siendo advertido el Papa Bonifacio Octavo, envió en Paris al Arzobispo de Rohan, y con él un Obispo para informar y certificarse bien de ello, los quales fueron á San Dionis de Francia, donde algunos dias estuvieron haciendo informacion de la vida y milagros del Rey San Luys, y tomaron midicho, y despues de cerrada y sellada su informacion, la llevaron á Roma y presentaron al Papa, el qual como la hubo visto, canonizó el Sancto Rey, y lo puso en el número de los Sanctos Confesores, de lo qual todos los de su linage recibieron perpetua honra, y todo su pueblo grandissimo contentamiento y placer. (Joinville, 1567, p. 236)

O autor não entra em muitos detalhes sobre o percurso do processo de canonização do rei – obviamente porque ele não estava presente, tendo escrito apenas relatos que ouviu - reservando apenas um parágrafo ao final do capítulo para narrar o fim teve o corpo do santo rei e sua santificação. Ao final da obra Joinville dedica o último capítulo para buscar uma exaltação de Luís IX, reafirmando sua proximidade a ele, e narrando os conselhos dados ao autor e a pessoas próximas do monarca francês. Esses conselhos dados ao senescal tinham caráter religioso e eram baseados em sua justiça e razão. Também é descrito por Joinville uma visão, onde o santo rei aparece para o senescal quando ele estava rezando e supostamente adormeceu. O cronista encara essa visão como uma intervenção de Deus através de São Luís e ordena que seja construído um altar, em homenagem a Deus e ao rei.

Só que esta passagem posta pelo cronista não é clara, ele alega que seu acontecimento ocorreu após a morte do rei, São Luís ainda não estaria canonizado, mas já aparecia de forma santificada para o cronista. Assim como é afirmado a datação da composição da crônica ou, assim como algumas hipóteses que foram levantadas, o autor teria escrito a obra antes do pedido oficial realizado por Joana I de Navarra? E de todas as pessoas para quem poderiam aparecer o rei, ele apareceu justamente para Joinville? De certa forma, e de sua própria maneira, podemos ver um culto a São Luís por parte de Joinville,

através de sua obra, e da construção de um altar em seu feudo para o rei, propagando a realeza santa deste. Culto esse que é estendido a outros reinos como o reino de Sicília e Castilla, esse último levanta o questionamento dos motivos e a trajetória dessa obra no reino de Castilla.

Após a canonização, as relíquias de São Luís foram postas em um relicário em 1298, ainda em Saint-Denis, mais tarde seriam transportadas para Sainte-Chapelle⁶⁹, medida essa tomada por Felipe, o Belo. A história das relíquias de São Luís já se inicia muito antes da canonização oficial do monarca, desde sua morte seu corpo já era considerado como o de um possível santo. As relíquias para além do cunho devocional e da fé, tem um uso político que foi bastante utilizado durante a Idade Média. Segundo Costa e Nascimento,

O destino dos corpos santos foi sempre alvo de disputas intensas. Os restos mortais dos chamados eleitos de Deus foram, ao mesmo tempo, símbolos de coesão e de conflitos [...]. A construção narrativa realizada ao redor da vida e da morte de São Luís reafirmou também sua santidade, seu martírio. (Nascimento; Costa, 2021, p. 109)

As relíquias trouxeram para a Dinastia dos Capeto grande prestígio político e religioso, afastando a França cada vez mais dos outros reinos, e sendo usada como uma referência e representação de um reino santo na terra, escolhido por Deus. São Luís se torna um guia, não só para a monarquia e para nobreza, mas também para o povo francês e para toda a cristandade, através de seus modelos idealizados, modelos de justiça, bondade, governo e fé.

Referências

Fonte

JOINVILLE, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. Toledo, 1567.

69 Sainte-Chapelle foi uma obra realizada por Luís IX, com o intuito de alocar a coroa de espinho de cristo, como forma de preservação digna e grandiosa. Chiara Mercuri em sua obra, “Saint Louis et la couronne d’épines. Histoire d’une relique à la Sainte- Chapelle”, realiza um estudo sobre como a monarquia francesa, sobretudo na dinastia capetíngia, fizeram uma apropriação e tradução teológica e política da relíquia para seu próprio benefício.

Bibliografia

BRANCO, Marília Pugliese. *Os modelos de realza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 f. História Social. USP, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16022012-114548/en.php>. Acesso em: 09/09/2022.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder régio particularmente na França e na Inglaterra*. 2. ed. Editora Companhia das Letras, 2018.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 2, p. 67-78, 2012. Disponível em: <http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/23>. Acesso em: 18/02/2023.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 7. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MIATELLO, André L. Pereira. *Salimbene de Parma e a escrita da história no século XIII*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História– ANPUH: São Paulo, julho 2011. p.1-13. Disponível em: 1300665568_ARQUIVO_SalimbeneDeParmaescritadahistorianoseculoXIII.pdf (anpuh.org). Acesso em 29/08/2024.

OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. *História ou literatura? O caráter épico da biografia*. *Língua e Literatura*, n. 30, p. 11-31, 2012. Disponível em: História ou literatura? O caráter épico da biografia | Língua e Literatura (usp.br). Acesso em: 29/08/2024.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; COSTA, Paula Pinto. *A visibilidade do sagrado: relíquias cristãs da idade média*. 2. ed. Curitiba: Appris, 2021.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. *Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico*. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 20, 2021. Disponível em: <https://dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/421>. Acesso em: 10/02/2023.

REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In. JIMÉNEZ, Aurélio P; FERREIRA, José R; FIALHO, Maria do Céu. *O Retrato e*

a Biografia como estratégia de teorização política. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra/ Universidad de Málaga, 2004. Disponível em: A estratégia política através da hagiografia | Estudo Geral (uc.pt). Acesso em 06/06/2024.

REIS, Jaime Estevão D; RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. *As Crônicas Medievais como Fonte de Pesquisa: uma Análise Comparada de Duas Edições da Crônica de Alfonso X*. Revista de História Comparada, v. 11, n. 1, p. 226-245, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/viewFile/11001/pdf>. Acesso em: 18/02/2023.

RICOEUR, Paul. A condição histórica (parte III). In: *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007, p. 303-512.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. 1. ed. São Paulo: editora UNESP, 2010.

ZINK, Michel. *La subjectivité littéraire*. 1. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

CAPÍTULO VII

A teologia parisiense e a (des)continuidade: uma crítica à ideia de tradição intelectual a partir da escola teológica franciscana em Paris (séc. XIII)

Pedro Henrique de Souza Antunes⁷⁰

Introdução

O teólogo e historiador da filosofia Josep-Ignasi Saranyana, em seu “A filosofia medieval”, postula que Boaventura de Bagnoregio foi um pacífico continuador da tradição filosófica e teológica anteriores ao século XIII (Saranyana, 2015, p. 301), afirmando que o autor franciscano não teria rompido, em métodos e temas, com uma teologia neoplatônica agostinista. Assim o diz Saranyana para contrapor os estudos do filósofo franciscano aos de seu coetâneo e colega na Universidade de Paris, Tomás de Aquino, que havia se aproximado, bem como seu mestre, Alberto Magno, do corpus aristotélico, trazido à universidade medieval não exclusiva, mas mais efusivamente, após o resgate de alguns textos do Filósofo pelos árabes. O historiador-teólogo chega a dizer, um pouco mais adiante em seu texto, que Boaventura “criou uma filosofia de cunho aristotélico-neoplatônico-aviceniano-avicebronizante” (Saranyana, 2015, p. 301), o que, apesar de ser essa síntese uma grande novidade na cena filosófica de Paris, não apaga o fato de Boaventura ter sido chamado de um “continuador”. Certo é que os escritos de Tomás e Boaventura são bastante diferentes um em relação ao outro, principalmente se considerarmos métodos e conceitos aplicados em seu fazer filosófico. A ideia, entretanto, de passividade do texto boaventuriano em relação à filosofia de Agostinho, expresso pelo verbete “tradição”, por mais que o Doutor Seráfico aluda frequentemente em seus escritos ao bispo de Hipona, pode não dizer, com suficiente eloquência, da vivacidade e dinamicidade do pensamento medieval.

⁷⁰ Licenciado em História pela Universidade Federal de Goiás, instituição pela qual, atualmente, desenvolve pesquisa de Mestrado sobre a vida religiosa e sobre a filosofia no Baixo Medievo.

Nessas breves páginas, mais do que trazer respostas definitivas, pretende-se oferecer subsídios para que se pense a noção de uma tradição intelectual no medievo cristão, se existe algo assim, e como isso se aplicaria à escola de teologia franciscana, objeto maior da pesquisa que atualmente desenvolvemos. Para isso, recapitularemos, primeiramente, algo do surgimento de autores e temas cuja influência pode ser percebida sobre a filosofia medieval, bem como seus usos no contexto acadêmico parisiense. Em seguida, nosso intento será enxergar as influências de uma teologia anterior, desde autores dos tempos da Patrologia até o centro do Medievo, sobre a produção da escola teológica franciscana, especialmente nos escritos de Boaventura de Bagnoregio (c.1221-1274), à época, talvez, o mais reconhecido filósofo dentre os seguidores do *Pobrezinho de Assis*. Como suporte teórico destes nossos esforços, lançaremos mão de algumas ideias fenomenológicas, como intencionalidade, na tentativa de compreendermos as interações dos intelectuais medievais com o meio que os cercava e o que era interpretado e reutilizado dos autores antigos nos textos escolásticos. Ao fim deste texto, pretendemos ter demonstrado como, apesar das influências de um autor antigo sobre outro posterior, a ideia de uma *tradição intelectual* confere à historiografia ares de passividade que não condizem com o dinamismo das produções teológicas da Baixa Idade Média.

A ideia de uma educação carismática

Num primeiro momento, importa-nos qualificar a educação no Medievo Cristão dentro do que Charles Stephen Jaeger, professor emérito da Universidade de Illinois, chamou “cultura carismática”, conceito que formula e utiliza em seu “A Inveja dos Anjos”. Na obra, mesmo que trate especificamente das escolas catedralícias, o conceito pode ser ampliado, tanto recuado a um passado helenístico, quanto avançado ao tempo das universidades, como tenta demonstrar o autor no prólogo do livro. Longuíssima duração, sujeita a variações, certamente, mas resguardando elementos de continuidade, ainda mais numa época em que o acesso a materiais de escrita e produção livresca era difícil e caro. Não nos confundamos, todavia: o contínuo se dá muito mais

por método que por premissas, sendo as segundas tão variáveis quanto são as sentenças científicas e filosóficas em nossos tempos. Nosso intuito, aqui, é expor a importância de se recorrer a um mestre no contexto da instrução religiosa e filosófica medievais. A educação de um indivíduo, conforme essa ideia de “cultura carismática”, dar-se-ia muito menos por textos escritos, ainda que existissem e pudessem ser abundantes, e majoritariamente pela presença de um mestre, um professor, que não seria apenas um portador de lições, mas a encarnação mesma daquilo que teria de ensinar. “Uma cultura carismática faz do corpo e da presença física os mediadores de valores culturais” (Jaeger, 2019, p. 22), diz-nos Jaeger, complementando, em seguida, que o corpo sob controle é a obra prima dos intelectuais do século XI, no tempo das catedrais. O grande fruto da educação estaria na vida do próprio indivíduo, e não necessariamente em grandes descobertas e postulados filosóficos. Essa disciplina do indivíduo seria alcançada, em primeiro lugar, através da presença e exemplo do mestre, de seus próprios hábitos virtuosos, em outras palavras, de seu carisma. Um estudante medieval sempre se referiria ao seu mestre, algo que explicaria, em partes, o apreço que os homens da época nutriam pelo segmento de uma autoridade como meio de se chegar à Verdade.

Se, dum lado, devemos considerar a pessoa do mestre medieval para entendermos como pensariam seus alunos, d’outro não podemos ignorar que o local onde cresciam e floresciam instituições de ensino e ordens religiosas. Assim, um outro fator a ser considerado para compormos o cenário em que se desenvolveu a escola franciscana, sobre que pousamos especialmente nosso olhar, e a própria vida intelectual em Paris, talvez possamos dizê-lo, é em si o espaço urbano em que se desenrola a vida cotidiana. O aumento da população urbana e a intensificação das atividades comerciais no Baixo Medievo acompanharam o aparecimento de uma nova forma de religiosidade distinta do monasticismo cenobita. Os mosteiros, majoritariamente afastados dos grandes centros urbanos, atavam seus moradores a um estilo de vida cujos mais evidentes caracteres seriam a oração e o trabalho, sendo este realizado sobremaneira no silêncio dos *scriptoria*. O maior influxo de pessoas nas cidades demandava, porém, que no meio do século, e não apenas no interior dos

muros das grandes abadias, estivessem também homens dedicados ao estudo e à piedade. A cura de almas passava a ser cada vez mais necessária, acabando por tornarem-se notórios entre a Córte e entre os populares os frades de vida apostólica, franciscanos e dominicanos, que conquistaram, com algum sucesso, os púlpitos das igrejas, os confessionários de reis e nobres, e, por certo, também as cátedras nas Universidades.

A fenomenologia como categoria de análise

Pensemos, agora, esses dois fatores de que falamos, a cultura carismática da educação medieval e a efervescência citadina da Baixa Idade Média, e verifiquemos como podem nos ajudar a pensar a ideia uma tradição intelectual no medievo, ou precisamente, neste caso, a dinamicidade daquilo que chamamos tradição. Não é novidade na historiografia o uso de pressupostos da fenomenologia como ferramentas para compreender o passado humano. Mesmo, porém, não sendo uma novidade em si, há um avanço recente dos historiadores por estes campos da investigação filosófica, em que se tenta compreender de que maneira um testemunho, um documento, é fruto da experiência de um indivíduo com seu meio. A intencionalidade, que, em poucas palavras, segundo a fenomenologia husserliana, é a consciência dirigida a um objeto, pode ser percebida na documentação que selecionamos e trazer o frescor de novas questões às nossas pesquisas. O que um indivíduo registra, o que percebe dos fenômenos que se lhe aparecem, é parte de sua própria experiência, é resultado de sua intencionalidade. Os fenômenos aparecem e são apreendidos pelos indivíduos sob diferentes aspectos, e compreender este processo é o que importava a Husserl, mais que explicar os fenômenos em si. Conforme o fenomenólogo,

É, portanto, de grande, de decisiva importância observar que não se pode passar por isto ligeiramente - coisa que já Descartes ocasionalmente observou -, que a *epoché* a respeito do mundano nada altera nele, que a experiência é experiência dele, e que, assim, a consciência respectiva é consciência dele. O título *ego cogito* deve ser alargado a mais um membro: todo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *co-*

gitatum. A percepção da casa, mesmo quando inibo a atividade da crença perceptiva, é, tomada tal como a vivo, precisamente percepção desta e justamente desta casa, aparecendo desta e daquela maneira, mostrando-se com precisamente estas determinações, de lado, de perto ou de longe. Do mesmo modo que a recordação, clara ou vaga, é recordação da casa clara ou vagamente representada, ou que o juízo, por mais falso que seja, é um visar judicativo deste e daquele estado-de-coisas visado etc. *A propriedade fundamental dos modos de consciência em que eu, enquanto eu, vivo, é a chamada intencionalidade*, é, em cada caso, o ter consciência de qualquer coisa. A este *quid* da consciência pertencem também os modos de ser, como o ser, o ser presumido, o não ser, e também os modos do ser-aparente, ser-bom, ser-valor etc. (Husserl, 2013, p. 11)

Interessa-nos, portanto, para nossas investigações muito mais entender a relação dos indivíduos com os espaços onde se inseririam e com seus mestres, com os homens com quem lidavam ao longo da vida, do que desvendar estes lugares e pessoas por si mesmas, o que é tarefa quase impossível.

JörgRüpke, estudioso alemão das religiões comparadas, lançando-se sobre a religiosidade romana e suas interações com - talvez possamos dizer procedências do - o espaço da Urbs, afirma em seu “Religião Urbana” que “Evidentemente, sendo dependentes do espaço, as práticas e ideias religiosas não podem ter permanecido indiferentes a tais desenvolvimentos [do espaço urbano]” (Rüpke, 2022, p. 238), defendendo, então, ao longo da obra, a existência de uma profunda relação entre a prática da religião e a inserção do indivíduo em seu ambiente, muitas vezes surgindo a religiosidade das relações do indivíduo com o próprio espaço. Não será possível, então, que a Paris do século XIII, cujo céu tornava-se rasgado pelas altas torres da catedral de Notre Dame, tenha influenciado a produção filosófica da Universidade instalada naquela cidade? O fluxo de mercadores e demais viajantes, que acorriam àquele grande centro urbano, não inseriram novos fatores à cena intelectual do período? Até o aristotelismo de Santo Tomás, por exemplo, não pode ter sido influenciado

pelos encontros e desencontros proporcionados pela Paris medieval? Uma grande novidade de textos e ideias fluía, por certo, naquele momento, de uma margem para a outra do Sena e, até quando eram heterodoxias, influenciavam os estudos e escritos dos filósofos e teólogos parisienses. Tomás não escreveria contra a eternidade da matéria se as teses averroístas não tivessem aportado à cidade do rei francês. Franciscanos e dominicanos não estariam em tamanha quantidade nos círculos intelectuais daquele local e período se não fossem os conflitos com os mestres seculares e as necessidades de pastoreio, como já dissemos, cura de almas advindas do maior afluxo de pessoas a Paris.

De semelhante modo, também os mestres, os professores medievais, mesmo diante da “hereditariedade” de ideias e costumes anexa à cultura educacional carismática, da qual falamos anteriormente, poderiam ser seletivos quanto aos temas sobre o que se debruçavam, e criativos quanto à apreensão e ressignificação de conceitos. Essa mesma criatividade também não pode ser negada aos alunos, por certo. Importa-nos, neste momento, pensar que as ideias não são transmitidas de uma a outra geração de forma pacífica e tranquila. Pensamos ser justamente este o calcanhar de Aquiles da frase de Saranyana, com que abrimos o tema do presente texto: falar em tradição subentende-se que haja passividade na transmissão daqueles saberes, o que não podemos afirmar categoricamente. A intencionalidade do indivíduo, da qual já se obtém, por exemplo, uma seleção de assuntos e objetos, lança-nos uma pedra à água calma do lago da tradição, e, mesmo que objetos e assuntos não se modificassem, o modo com que são expostos e investigados pode variar um sem número de vezes, conforme um sem número de possibilidades.

Um conceito que melhor se aplicaria a este contexto da intelectualidade medieval, no lugar de *traditio*, seria *interpretatio*, que entendemos como sendo a adesão de ideias e símbolos de um sistema cultural ou filosófico anterior, em que estes mesmos símbolos e ideias, apesar de conservar algo de seu contexto passado, modifica-se e é interpretado conforme as conjunturas que passa a habitar. Platão e Aristóteles não chegaram incólumes ao início da modernidade, e suas doutrinas não estavam puras no momento em que seus

escritos e os comentários às suas obras foram lidos por Boaventura e Tomás, por Alexandre de Hales e Alberto Magno. Sequer ao próprio Agostinho, em cujas ideias vemos alguma síntese entre o professor da *Academia* e o mestre do *Lyceu*, as teses platônicas e aristotélicas chegaram em sua forma original. São transmitidas de alguma maneira, sim. Mas seus significados podem encontrar-se sob aparências muitíssimo diferentes, sendo modificados, ampliados ou - não seria impossível - até mesmo mantidos, se assim convier. Não podemos negar que um mesmo objeto possa gerar fenômenos muito distintos, únicos. Não há garantias de que um professor fosse ouvido da mesma forma por todos os alunos, por mais que seja o mesmo indivíduo a falar e que sua mensagem original estivesse carregada de sua própria intencionalidade. Até a doutrina religiosa do cristianismo, da qual Jaroslav Pelikan disse “O que a igreja de Jesus Cristo acredita, ensina e confessa com base na palavra de Deus: essa é a doutrina cristã” (Pelikan, 2014, p. 25) não foi compreendida uniformemente, e o aparecimento das não poucas heresias nos é atestado disso.

O (neo)platonismo no Medievo

Gostaríamos de nos deter, a título de exemplo, sobre o caso do Platonismo - ou neo-platonismo - que influenciou a obra de Agostinho, ainda no período Patrístico, e de Boaventura, à época da escolástica medieval. Um possível ponto de partida do Neo-platonismo, da doutrina de Platão ressignificada, costuma ser percebido na obra de Plotino (?-270 d.C.), o autor das *Enéadas*. Segundo Giovanni Reale (2014, p. 9), Plotino traz consigo um platonismo alheio às polêmicas em que poderia meter-se quanto ao aristotelismo, dado que são duas vertentes filosóficas cuja conciliação não é, de todo, simples. O apaziguamento entre os filósofos, entretanto, não é obra de Plotino, mas tudo indica que seja de seu mestre, Amônio Saccas (175-?), figura enigmática que não nos legou obras escritas, sendo conhecível, assim como Sócrates, apenas pela obra de seus discípulos. Em Amônio, de quem não se sabe se morreu cristão, mas que teve contato com a então novidade religiosa, a doutrina platônica já parecia ter sido interpretada à maneira criacionista, identificando-se o mundo das Ideias, das formas puras, com o Deus criador,

um artífice não gerado por qualquer matéria, mas gerador e mantenedor de tudo que exista material e imaterialmente. O Platão apresentado por Amônio e por seu discípulo, Plotino, igualmente não é o filósofo interessado no governo dos povos, como aparece em *Politheia*; também não é o aporético dos diálogos socráticos, dado à maiêutica e à ironia. O que interessou a Plotino e a um série de outros autores, como o Pseudo-Dionísio (séc. V-VI d.C.) e até o próprio Agostinho de Hipona, é a mística de Platão: é o metafísico do Fédon, do Fedro, do Timeu e do Banquete o homem e as ideias que nos interessam aqui. Interessa-nos menos, porém, essas ideias como apareceram na Hélade do período clássico. Desejamos saber, ao contrário, sobre essas ideias modificadas, identificadas ao Uno, em que se vê superada a Díade da obra platônica, motivadora do pensamento gnóstico.

Um exemplo metafísico: o tema do Ser

Um dos mais inquietantes temas a que os humanos dedicam-se desde que tomaram consciência de si é o problema das causas, da matéria com que são feitas as coisas. Com os helênicos, de quem se disse por muito tempo serem o ponto de partida da filosofia no Ocidente, não foi, de maneira alguma, diferente. Os filósofos Eleatas, nomeadamente Parmênides (?-c.460 a.C.) e Zenão, parecem ser os primeiros a pensar uma natureza um pouco mais abstrata para as coisas, diferentemente do que se tinha nos primeiros textos filosóficos da Hélade, em que os elementos da natureza ocupavam este papel formador do mundo conhecido. Um antigo e incompleto poema de Parmênides, cujo acesso obtivemos de antiga publicação com comentários de Mário Ferreira dos Santos, diz, em certa altura, sobre as origens do Ser que

Ademais, já que o limite o termina, e o acaba
por tôdas as partes; semelhante à massa de uma esfera
bem arredondada:

Do centro, em todos os sentidos, igualmente potente; pois
nem maior nem menor poderia êle ser uma ou outra
parte. (Parmênides, apud Santos, 1958, p. 21)

Etienne Gilson (2016, p. 32 e 33) classifica como materialista essa

descrição da causa da matéria. Diz-nos, ainda, que Parmênides ocupava-se da tessitura das coisas, e não necessariamente do problema do Ser, de um pensamento metafísico. Verdadeiramente, aqui pensamos numa esfera maciça e indivisível que tornou-se o primeiro modelo atômico de que conhecemos.

Platão, por sua vez, rompeu com o filósofo eleata, oferecendo, com o seu *Mundo das Ideias*, uma explicação transcendente para as coisas que estão no mundo, transferindo da esfera corpórea, maciça e indivisível, descrita por Parmênides de Eleia como causa da matéria, para as Ideias inteligíveis o problema do ser. Investigar os pressupostos originais da doutrina platônica das Ideias é, porém, tarefa difícil, pois, como também afirmou Gilson (2016, p. 36 e 37), os tradutores dos escritos de Platão oferecem, na escolha dos verbetes com que verteram os textos originais, uma interpretação própria daquelas obras. Não é difícil imaginar que, nas traduções latinas utilizadas pelos escolásticos medievais, poder-se-ia ter o mesmo problema de interpretação.

As *Ideias*, parece-nos claro dizer isso, procedem, por sua vez do *Uno*. O mesmo *Uno* que Parmênides acreditava estar em todas as coisas, lançando as bases de um *monismo*, em Platão, aparentemente, é a origem das *Ideias*, das formas ideais de que advêm tudo quanto o que existe de uma mesma espécie. O *Uno* seria completamente transcendental e indivisível, ainda que se manifestasse na multiplicidade. Diz-nos Platão que

Mas, que há de extraordinário dizer alguém que eu sou ao mesmo tempo uno e múltiplo? Seria o caso, para provar minha pluralidade, de mostrar a diferença entre o lado direito e o esquerdo, a frente e o dorso, a porção superior e a inferior, pois de muitas maneiras, quero crer, participo da pluralidade. Ou então, para insistir na unidade, dizer que eu sou um dos sete indivíduos aqui presentes, visto participar da unidade. De onde se colhe que as duas assertivas são igualmente verdadeiras. A este modo, sempre que um se abalança a demonstrar a simultaneidade do Uno e do múltiplo em coisas com seixos, pedaços de madeira e outras mais da mesma natureza, dizemos que essa pessoa provou simplesmente a existência de unidades e da multiplicidade, não que o Uno seja múltiplo, e o inverso: o múltiplo, Uno. (Platão, [s.d], p. 3)

Ao trecho acima, Mário Ferreira dos Santos oferece como explicação o seguinte:

O Um é o que é tomado como uma singularidade sem partes, pois o Um é tudo quanto pode ser considerado assim. Portanto, todas as coisas, que sob certo aspecto são umas, participam do Um, isto é, têm a perfeição do um, não na plenitude que o Um tem como forma em si. Assim uma coisa pode ser uma sob um aspecto e múltipla sob outro. Tal facto não assombra a Sócrates, mas sim, o assombraria, que o Um fôsse, sob o mesmo aspecto, múltiplo, ou vice-versa, isto é, se o logos do Um fôsse, no mesmo instante e sob o mesmo aspecto, o logos do múltiplo. Mas não há nada de extraordinário em um ente ser um sob um aspecto e, sob outro, múltiplo, como um batalhão que é um, sob um aspecto, e múltiplo nas partes que o compõem, mas sempre sob aspectos diferentes. (Santos, 1958, P. 35)

Tudo o que existe na realidade que nos cerca, então, segundo a filosofia platônica, deve sua existência a uma participação do Ser. Algo não poderia encontrar-se na objetividade do mundo que conhecemos sem que este mesmo algo não participasse da origem de todas as coisas, devendo ao Ser a sua própria existência. Dessa forma, o Uno de onde partem as Ideias necessariamente contém em si todas as possibilidades e todos os desdobramentos de certos caracteres de um ente e do próprio ente em si.

O Ser pode tudo quanto pode ser, tudo cuja presença de ser não implica uma contradição intrínseca como o próprio Ser. A roda quadrada é impossível, porque o ser redondo exclui o ser quadrado. Mas o ser quadrado ou o ser redondo não excluem o ser. Quando alguma coisa pode imitar o quadrado (este quadrado de madeira, ou esta circunferência de uma roda), elas não são nem o quadrado, nem a circunferência como formas. Mas, como são entidades, podem ser tudo quanto pode ser proporcionado à sua natureza. Assim cada ser pode imitar tudo quanto pode imitar, tudo quanto é proporcionado à sua natureza, cuja afirmativa não o negaria

como ser. E esta é a participação platônica. E essa participação é gradativa e formal. Esta madeira participa da circunferência, porque a imita, não é porém a circunferência. Compreende-se, assim, que o pensamento platônico da participação (*metexis*) é perfeitamente adequado ao pensamento pitagórico da imitação (*mimesis*). Participar é imitar, imitar é participar. (SANTOS, 1958, P. 231)

O Uno platônico, todavia, não chegou incólume à geração de estudiosos de Platão, tendo sido visto e revisto de maneiras muito distintas. Em Plotino, autor que já se encontrava sob a influência do frescor religioso trazido à Europa pela tenra religião cristã, O Uno de onde partem as ideias começava a adquirir para si aqueles caracteres de uma divindade, consciente e onipotente, que teria chamado todos os seres, vivos e não vivos, à existência. Não é, por certo, a mesma proposta de Platão acerca deste tema que encontramos no neoplatonismo. As influências do credo cristão são tamanhas que, durante a Alta Escolástica medieval, os termos tradicionalmente empregados no texto do fundador da Academia passariam a ser substituído pelos nomes e títulos, ainda que genéricos, de uma divindade: o Deus do Cristianismo, artífice de céus e terra. Vemos isso acontecer, por exemplo, em Alexander de Hales, franciscano e professor em Paris, tutor de São Boaventura naquela universidade.

Through the image of God's being and its attendant determinations, therefore, human beings possess the ability to identify any given being as one, or indivisible in itself and distinct from other beings-and thus efficiently caused by the Father; as true, or intelligible in terms of what it is-that is, in terms of a formal cause in the Son; and good, or fit for a certain purpose-insofar as it is ordained by the final cause, the Holy Spirit.⁷⁴ So construed, the three determinations of being, namely, unity, truth, and goodness render human beings not only images of God but also more precisely images of the Trinity.

Although these transcendentals enable human beings

to know any being in terms of the specific way it is one, true, and good, they also give a glimpse, however limited, into the nature of the God who is their source. (Hales, 2022, p. 28-29)

Por fim, inspirada no *Mundo das Ideias* platônico, e mais imediatamente da metafísica elaborada por Alexandre de Hales, a doutrina boaventuriana *dosexempla* diz estarem em Deus os modelos perfeitos da Criação, ou, em outra forma de dizer, as formas ideais da Criação. As coisas não procederiam de Deus por meio de emanção inconsciente, mas seriam livremente criadas pela Divindade. É para extirpar o aristotelismo, que, por sua vez, resumia-se “na possibilidade de conceber o mundo sem Deus ou então como um Deus que seja motor imóvel, impessoal, sem amor, nem criador nem providente” (cf. Antiserie Reale, 1990, p. 580), que São Boaventura elabora o seu *exemplarismo*, segundo o qual estariam em Deus, das coisas mais humildes às mais elevadas, uma ideia ou similitude, muito diferentemente do monismo proposto por Parmênides. Menos diferentes, mas ainda sim bastante distintas, são as Ideias platônicas que, paulatinamente, passam a ser identificadas, numa Europa cristianizada, à própria Sabedoria Divina. Não podemos, sob hipótese alguma, dizer serem as mesmas coisas.

Considerções Finais

Em um clássico da historiografia brasileira acerca da Idade Média aparece um conceito muito interessante para qualquer estudioso da cultura e do imaginário medievais e que pode muito bem vir a calhar para estas breves páginas sobre a cultura intelectual no centro da Europa. Hilário Franco Júnior, em seu *A Eva Barbada*, critica o uso de termos como cultura popular e cultura erudita, ou acadêmica, para se referir aos diversos grupos sociais e identitários no Medievo, apresentando-nos, como substituto, o conceito de Culturas Intermediárias. Segundo o autor,

[...]talvez melhor que a consagrada e ambígua expressão “cultura popular” seja chamarmos aquele denominador cultural comum de cultura intermediária. “Intermediária” qualitativamente, por estar colocada entre a cultura de elite e a dos demais segmentos; “intermediária” espacialmente, por ser o ponto de convergência de dados provenientes dos pólos culturais. No seio de um mesmo grande conjunto histórico-geográfico, os processos de aculturação tendem a ser facilitados pela presença de várias similitudes entre suas culturas intermediárias. (Franco Jr., 2010, p. 30)

O intuito de evocar o supracitado excerto é fazer pensar o leitor acerca das trocas culturais de que falamos ao longo do presente texto. É extensamente verificável a existência destes “pontos de encontro” entre uma e outra cultura, consequentemente a gerar, muitas vezes, um terceiro elemento, um novo segmento cultural, em que os símbolos de seus predecessores fazem-se presentes, mas modificados, incorporados a um novo contexto. Essas semelhanças culturais, como bem afirma Franco Jr., é o que possibilita o entendimento entre distintos grupos identitários, tornando-se o “local”, por excelência, do diálogo entre setores da sociedade, ou entre grupos sociais díspares. Perceber essas experiências, inevitavelmente, leva-nos a constatar que a chegada da filosofia helênica aos círculos cristãos no primeiro século também tenha servido a este propósito de tornar o seguimento de Jesus algo mais compreensível, mais palatável aos que não eram iniciados. Com a expansão do Cristianismo pela Europa Medieval, este mesmo ambiente cultural em que se gestou a teologia cristã não foi descartado, mas continuaria a ser transmitido e reinterpretado até os salões universitários dos grandes centros urbanos, como Paris. É certo que o clero, e principalmente o alto clero (cf. Huizinga, 2013, p. 288), encontrava-se mal quisto e separado da população geral, e já no despontar da modernidade ainda não se havia posto fim às muitas tensões entre clérigos e leigos, o que explicaria ainda mais o recurso à metafísica e a uma teologia mais espiritual que analítica, baseada, portanto, nessas ideias neoplatônicas em suas idas e vindas, adaptações e reinterpretações.

Basta-nos, por enquanto, compreender que, dentre as inúmeras tro-

cas culturais observáveis no decorrer dos séculos da Era Cristã, a filosofia de Agostinho chegou indiretamente e modificada à Baixa Idade Média. Chega sob as lentes de Hugo e Ricardo de São Vítor, de Abelardo e Pedro Lombardo, de Alexandre de Hales, por fim, o qual foi professor e tutor de São Boaventura em Paris. No fim, o próprio Boaventura não permaneceu impávido diante desses influxos de ideias, tendo modificado, e até abandonado, alguns pressupostos agostinitas, como a escatologia baseada em 7 idades, ou 7 períodos da história humana, substituídos em suas obras maduras - nomeadamente as Conferências sobre os Seis dias - pelo esquema trinitário sobre a História presente no Evangelho Eterno, de Joaquim de Fiore. Concluimos, enfim, na esperança de que tenhamos ao menos oferecido, de maneira clara e concisa, alguns subsídios para se pensar a ideia de tradição na educação medieval, compreendendo que é este um processo longo e dinâmico, muito distinto da sucessão pacífica de ideias que a palavra *tradição* costuma evocar.

Referências

Fontes

HALES, Alexandre de. *A Reader in Early Franciscan Theology: The Summa Halensis*. Tradução de Lydia Schumacher. Nova York: Fordham University Press, 2022.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000055.pdf>>. Acesso em: 20/09/2024.

Bibliografia

ANTISERI, Dario.; REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, vol. 1: *Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo Medieval e Mitologia: Reflexões sobre um Problema historiográfico. In: _____. *A Eva Barbada*. São Paulo: EDUSP, 2010.

GILSON, Étienne. *O Ser e a Essência*. Vários Tradutores. São Paulo: Paulus, 2016.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Tradução de Francis Petra Jansen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves; Rio de Janeiro: Forense, 2013.

JAEGER, C. Stephen. *A Inveja dos Anjos: as escolas catedrais e os ideais sociais na Europa Medieval*. Tradução de Nelson Dias Correa. Campinas: Kíron, 2019.

PELIKAN, Jaroslav. *A Tradição Cristã, vol. 1: O surgimento da tradição católica (100-600)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *O Um e o Múltiplo em Platão*. São Paulo: Logos, 1958.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015.

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo*. Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RÜPKE, Jörg. *Religião Urbana: uma abordagem histórica*. Curitiba: Appris, 2022.

CAPÍTULO VII

Mística e Heresia no século XIII: O pensamento espiritual de Marguerite Porete em “O Espelho das Almas Simples”

*Rafaela Camello da Mata*⁷¹

Introdução

Este estudo busca analisar e elaborar reflexões preliminares acerca de “O Espelho das Almas Simples”, de Marguerite Porete. Tal obra foi escrita por volta do ano de 1290, momento de intensa atividade intelectual da autora, no idioma denominado picardo, que se caracteriza por ser um grupo de línguas românicas próximas ao francês. O uso desse idioma para a escrita marca uma diferenciação inicial entre tal obra e outros tratados teológicos do período, sobretudo os oficiais da Igreja e dos escritores escolásticos, os quais eram majoritariamente redigidos em latim. O livro foi escrito no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Valenciennes, onde atualmente se encontram as fronteiras entre França e Bélgica, local de nascimento da autora.

O “Espelho das Almas Simples”, além disso, foi escrito em um estilo especular, conforme Oliveira (2018), ou seja, como um manual de instruções que discorre acerca de um crescimento espiritual. É evidente que, com relação a sua estruturação, foi elaborado em forma de diálogos entre os personagens recorrentes Amor, Razão e Alma, bem como outros personagens que aparecem ao longo da obra, a exemplo da “Santa Igreja, a Pequena”, a “Santa Igreja”, o “Espírito Santo” e “As Virtudes”. Na segunda parte da obra, contudo, os diálogos desaparecem e permanece um texto em primeira pessoa, ou seja, subjetivo, acerca da jornada espiritual da autora e de suas expectativas acerca do recebimento da obra no meio clerical.

⁷¹ Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás -UFG. E-mail: rafaela.camello@discente.ufg.br

Heresias no contexto de Porete

É fundamental, em um primeiro momento, situar a obra em estudo em seu contexto histórico. Desse modo, o final do século XIII foi marcado por um questionamento crescente do poder sacerdotal, de movimentos de renovação espiritual espalhados por diversas localidades da Europa Ocidental (Oliveira, 2018). Essas manifestações e questionamentos não foram vistos positivamente pelas autoridades eclesiásticas, e sofreram condenações da Igreja Católica com o intuito de refrear tais discussões, sendo rotuladas na categoria de heresia.

Portanto, é de suma importância o emprego do conceito de “heresia” na análise da obra em seu contexto histórico, marcado pelo crescimento de questionamentos do poder conferido às autoridades da Igreja. Nesse sentido, conforme afirma o historiador José D’Assunção Barros (2010), as heresias, originalmente, se deram como divergências no próprio seio do cristianismo. Contudo, ao longo da Idade Média, observou-se uma modificação de tal conceito, o qual deixou de se referir somente a desvios relacionados a pequenas questões teológicas e passou a se referir, ademais, a dissidências doutrinárias que geravam novas práticas religiosas e casos de pregação não autorizada. Assim, os movimentos heréticos dos séculos XII e XIII tinham em comum a característica da “recusa da ideia de que seriam necessários para a salvação da alma a Igreja visível e o quadro oficial de sacerdotes da instituição eclesiástica” (Barros, 2010, p. 37).

Nesse contexto, pode-se destacar o catarismo como um dos movimentos heréticos contemporâneos a Marguerite Porete. Esse movimento, também conhecido como albigense, em uma generalização à sua localização, foi firmemente vinculado ao cotidiano, à política e à sociedade de seu tempo (Oliveira, 2018). Assim, como afirma Nachman Falbel (1969) o catarismo se tornou popular no século XII entre os mercadores e artesãos, tendo uma doutrina baseada no dualismo, assinalado na crença de que o mundo material é mau e foi criado por um deus ou espírito ruim, enquanto a bondade foi criada por Deus e existente apenas no mundo espiritual.

Assim, os cátaros consentiam em crer que o ser humano é alienado, habitante de um mundo o qual eles consideram “mau” e que deve buscar a comunhão com Deus. Ademais, em seu sistema de fé, eles acreditavam na alma de animais e na possibilidade de transmigração de almas entre homens e do homem para animais. No interior da doutrina desse movimento considerado herético, havia regras para jejuar, a carne era proibida, bem como as relações sexuais. Assim, “[...] acreditavam piamente no celibato, e em qualquer forma ascética de renúncia ao mundo, olhavam favoravelmente o suicídio” (Falbel, 1969, p. 332).

No entanto, como afirma Falbel (1969), esse movimento tinha também suas divergências internas. Dessa forma, uma diferença notável é a divisão entre os grupos cátaros que acreditavam que Satã, criador do mundo material considerado mau, foi um anjo de Deus que caiu em desgraça e os grupos que defendiam, por outro lado, que ele seria uma divindade independente. Portanto, tais distinções no interior do movimento cátaro sugerem uma multiplicidade de interpretações religiosas cristãs as quais vão de encontro com a ortodoxia católica.

Ademais, os cátaros modificaram a visão de que a Bíblia seria sagrada, ao criar uma nova mitologia de explicação e significação do mundo. As doutrinas cátaras negavam o Cristianismo ortodoxo, considerando Jesus como um anjo que não poderia fornecer pessoalmente a salvação, apenas indicar o caminho para alcançá-la.

As doutrinas cátaras da criação, levaram-nos a reescrever o relato bíblico e a elaborar uma mitologia que a substituiu e negar a noção de que toda Bíblia é sagrada. Viam o Velho Testamento com reserva, e o Novo Testamento era reinterpretado. A doutrina da reencarnação de Deus era impossível aos cátaros. Jesus foi um anjo que veio para indicar o caminho da salvação, não para ele fornecê-lo pessoalmente: seus sofrimentos e morte eram uma ilusão. (Falbel, 1969, p. 333)

Esse movimento herético foi intensamente sufocado pela Igreja em conjunto com autoridades seculares, sendo essa repressão conhecida por “Cruzada Albigense”, organizada pelo conde Raimundo VI, que reuniu um

grupo de nobres, majoritariamente do norte da França. Desse modo, devido às suas doutrinas firmemente contrárias às doutrinas da Igreja Católica, à sua capilaridade na sociedade e à sua usual recusa de conversão, esse foi um grupo sistematicamente perseguido.

Além disso, de acordo com Nachman Falbel (1969), o surgimento das heresias deve ser vinculado com o quadro de ampliação do comércio e do meio urbano que se deu a partir do século XII. Desse modo, esse autor chama atenção para o fato de “que grande parte da heresia tem fundamento urbano e se manifesta entre o elemento humano que habita a urbe” (1969, p. 326). Como um exemplo de movimento que foi considerado herético em tal contexto, podemos citar as Beguinas, que eram intimamente ligadas ao ambiente urbano, atuando no espaço público das cidades e servindo os menos afortunados, fora dos claustros e em independência com relação à Igreja.

As beguinas surgiram no século XII, não possuindo uma única fundadora e seu movimento se espalhou por diversas localidades da Europa Cristã, propondo maneiras distintas de pensar e praticar o cristianismo e questionando, de certa forma, a ortodoxia católica. Convém salientar que as beguinas tinham um estilo de vida simples, de pobreza e contemplação espiritual, sendo muitas delas mulheres que estudavam sobre teologia. A historiadora Tanya Stabler Miller (2014) as define como mulheres religiosas leigas que fizeram votos informais de caridade e perseguiram uma vida de contemplação e serviço ativo no mundo, além de nunca terem seguido uma regra oficializada, não viverem em conventos e não abrirem mão de suas propriedades pessoais, elas também debatiam com outros estudiosos da bíblia e seguiam um caminho voltado à contemplação.

Tal movimento religioso considerado herético, segundo Laura Swan, (2016, p.11) abrangia mulheres de distintas origens, que variavam desde mulheres mais socialmente favorecidas, como aristocratas e burguesas, até mulheres pobres de origem urbana ou rural. Assim, o dinamismo desse movimento religioso atraiu muitas mulheres, pois não precisaram ser aceitas em um convento comum nem abrir mão de outros aspectos, tendo maior liberdade para exercer a religião cristã, conforme afirma Miller (2014, p. 2):

Contudo, foi a flexibilidade e dinamismo da vida beguina que encorajou milhares de mulheres por toda a Europa Medieval. Inspirada pela nova piedade apostólica do século treze, com sua ênfase na pobreza, pregando, e imitando Cristo, as beguinhas encontraram formas de perseguir suas ambições espirituais, apesar das injunções contra a participação de mulheres nesses traços centrais da *vita apostolica*. Se juntando em domicílios ou ingressando em instituições formais de beguinhas (conhecidos como *beguin*) elas trabalhavam e rezavam, engajavam-se em questões teológicas, compravam e vendiam propriedades, mantinham laços com suas famílias e utilizavam seus recursos pessoais para ajudar suas companheiras beguinhas. (Tradução nossa)⁷²

Ademais, essa manifestação religiosa feminina defendia que a união espiritual com Deus poderia ser atingida sem a intermediação da Igreja. Desse modo, fica evidente a importância da utilização de “heresia” para esta reflexão, já que as beguinhas foram consideradas heréticas, experienciando e propondo novas maneiras de vivenciar a fé, em meio ao mundo, sem a necessidade de enclausuramento. Como afirma o historiador André Vauchez (1995, p.153):

Nisso, há uma diferença capital em relação aos Penitentes, e mais tarde, aos terceiros das ordens mendicantes, que, uma vez admitidos em uma Fraternidade, não podiam sair, exceto para entrar no convento ou no mosteiro, a menos que fossem expulsos por má conduta. Aos olhos de muitos clérigos, o estado de beguino, fundado sobre um compromisso temporário e revogável, não constituía uma verdadeira forma de vida religiosa [...]

Segundo Bernard McGinn (2017, p. 365), vários fatores contribuíram para uma crescente oposição às beguinhas a partir da segunda metade

72 Yet. it was the flexibility and dynamism of the beguine life that encouraged thousands of women all over medieval Europe to take it up in the first place. Inspired by the new apostolic piety of the thirteenth century, with its emphasis on poverty, preaching, and imitation of Christ, beguines found ways to pursue their spiritual ambitions, despite injunctions against women's participation in these central features of the *vita apostolica*. Gathering in households or joining formal beguine institutions (known as *beguinages*), they worked and prayed, engaged with theological questions, bought and sold property, maintained ties with their families and utilized their personal resources to aid their fellow beguines.

do século XIII até serem consideradas heréticas, como as proibições conciliares em relação às novas ordens religiosas, a crescente competição entre as ordens existentes, a desconfiança acerca da proliferação de heresias e o medo medieval de mulheres que caminhavam fora das restrições cuidadosamente estipuladas e controladas pela Igreja. Desse modo, esse movimento espiritual passou a ser considerado oficialmente uma heresia a partir do Concílio de Vienne com a *Bula ad nostrum*, em 6 de maio de 1312. As mulheres beguinas foram consideradas pessoas alienadas que difundiam uma doutrina contrária ao catolicismo, resistindo ao isolamento que mulheres religiosas deveriam ter em relação ao mundo, já que pregavam em diversos ambientes e auxiliavam os necessitados.

Se por um lado as mulheres estavam circunscritas ao isolamento em espaços religiosos com exigência da clausura que separava leigos e clérigos, por outro as beguinas representaram uma resistência a este isolamento, presentes no “mundo” e intermediando com o divino. Ao mesmo tempo, sua pregação em vários ambientes, bem como a vivência evangélica sem muitas regras criaram pontos de atrito e de forte reação do clero constituído. (Oliveira, 2018, p. 55)

A obra “O Espelho das Almas Simples”

A despeito da condenação por heresia, a obra escrita por Marguerite Porete sobreviveu em seis versões em quatro línguas com treze manuscritos, como afirma Bernard McGinn, sendo um dos textos místicos que foram mais amplamente disseminados na Idade Média. Além disso, o “Espelho das Almas Simples” foi certamente lido e apropriado por outros autores místicos, a exemplo de Mestre Eckhart (1260-1328). Essa ampla difusão do escrito pode nos auxiliar a entender a importância das questões por ele propostas e sua grande contribuição para a mística durante a Idade Média cristã.

Contudo, mesmo com a grande difusão do livro, a identidade da autora permaneceu desconhecida até 1944, quando a pesquisadora Romana Guarnieri, ao investigar o movimento do Livre Espírito, atribuiu o texto “O

Espelho das Almas Simples” a Marguerite Porete. Guarnieri divulgou essa descoberta em 16 de junho de 1946, publicando um artigo sobre o assunto no jornal “L’Osservatore Romano”.

As informações a respeito da vida de Marguerite Porete, autora da obra “O Espelho das Almas Simples”, são escassas, com exceção dos autos do processo inquisitorial ao qual ela foi submetida. Como já citado, a autora nasceu no Condado de Hainaut, próximo às atuais fronteiras entre a França e a Bélgica, por volta do ano 1260, e foi condenada à morte pela Inquisição no ano de 1310. Ademais, é possível afirmar que Porete teria um alto nível de educação e de conhecimento em teologia e literatura, em um período em que o acesso às habilidades de ler e escrever era reservado à uma minoria, fato que sugere um pertencimento a um grupo social mais abastado (Lima e Nogueira, 2020). Porete pode ser considerada uma beguina, como afirma Schwartz (2005), devido ao seu modo de vida mendicante, tendo se denominado a como uma “mendiant creature”, além de ser referenciada como uma beguina em diversas fontes.

Segundo Mariani (2008), no ano 1306, Guy de Colmieu, bispo de Cambrai, determinou a queima do “Espelho das Almas Simples” em praça pública na cidade de Valenciennes, proibindo, sob pena de excomunhão, que Marguerite Porete pregasse suas ideias. Posteriormente, Marguerite foi presa em 1308, por Philippe de Marigny, bispo sucessor de Guy de Colmieu, e enviada à Paris, acusada de continuar a propagar seu livro e as ideias nele presentes. O processo condenatório de Marguerite teve início no ano de 1309, sendo conduzido pelo inquisidor dominicano Guillaume de Paris, que convocou vinte e um mestres em teologia para fazer o julgamento do “Espelho das Almas Simples”, no qual haveria quinze artigos suspeitos, os quais não foram especificados. No ano de 1310 são, novamente, convocados onze teólogos dentre os que participaram da condenação anterior do livro, que consideraram a obra herética.

Por fim, durante o período em que ficou detida, Marguerite foi requisitada para fazer um juramento e responder ao inquérito do inquisidor, tendo como compensação sua absolvição. No entanto, a autora se manteve em

silêncio, sendo, assim, julgada e condenada como herética, queimada viva em praça pública juntamente ao seu livro, no dia 1 de junho de 1310.

Além do conceito de “heresia”, já citado anteriormente, outro conceito relevante é o de “mística”. Tal concepção inserida no seio do cristianismo medieval, é centrada, conforme afirma Bernard McGinn (2017, p. 50), na busca de um encontro imediato com Deus, que ocasiona a transformação da mente do místico, bem como de todo o seu estilo de vida. Este conceito é utilizado para abarcar uma ampla tradição mística, a qual inclui desde a mística monástica da Alta Idade Média, até a da Baixa Idade Média, em que é notável a inclusão crescente de Mulheres, a exemplo de Porete. Para McGinn (2017, p. 50), a mística detém dois aspectos definidores: a percepção de uma relação imediata com Deus e a transformação que tal relação efetua na consciência do indivíduo.

Tal conceito mostra-se importante no trabalho que será desenvolvido pois relaciona-se de maneira crucial com a obra “O Espelho das Almas Simples”. Essa relação pode ser notada através do conteúdo do escrito, uma vez que prega acerca de uma relação mais direta com Deus, sem a necessidade de intermediários, que possibilitaria um crescimento espiritual.

Outro conceito que mostra-se fundamental para o entendimento da obra poreteana é o de “espiritualidade”. Segundo André Vauchez (1995, p. 07) observa, tal concepção passou a ser empregada a partir do século XIX, com o objetivo de denotar a dimensão religiosa da vida interior, que implica a condução em direção da instauração de relações pessoais com Deus, o que se dá por meio da mística. Nessa perspectiva, a espiritualidade se manifesta por uma relação entre certos aspectos do mistério cristão e as práticas, ritos e preces, que são privilegiadas em comparação às outras possibilidades de práticas a serem adotadas no seio da vida cristã, como destacado por Vauchez.

Sob esse viés, ao longo da obra de Porete, podemos levantar algumas reflexões e questões acerca de sua maneira de entender a espiritualidade e a aproximação com o divino. Primeiramente, é viável examinar se, em sua contemplação mística, a escritora citada hierarquiza amor e razão, dois elementos significativos em seu trabalho, já que ambos seriam necessários para

possibilitar o aniquilamento da Alma. Ademais, também podemos ponderar acerca das metáforas utilizadas pela autora – que remetem à uma nobreza espiritual, ou a uma “linhagem” de Almas que poderiam alcançar a aniquilação –, refletindo se tais metáforas seriam uma indicação de um elitismo ou um recurso para promover o entendimento de sua mensagem.

A ideia de uma “linhagem” que poderia acessar uma aproximação maior com o divino por meio do aniquilamento está evidente no trecho, presente no capítulo 85 (2008, p. 148) do livro em estudo:

Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta.

Segundo Joanne Maguire Robinson, a teologia de Porete poderia ser elitista ao mesmo tempo que questionadora de certas concepções da Igreja no período ao afirmar que o potencial para o aniquilamento da Alma era inato, fruto de uma “linhagem espiritual”. Dessa forma, a mediação da Igreja de seus representantes não seria necessária, bem como a prática de boas obras em favor da religião. Assim, Maguire defende que (2001, p. 12)

Na concepção do Espelho, por outro lado, cada alma possui uma identidade central que determina o seu lugar na hierarquia espiritual e o seu potencial de aniquilação. Não precisa da mediação da igreja nem de obras. Ao promover uma teologia da exclusão e do elitismo baseada na nobreza inata, Porete ameaçou um sistema que pretendia, em teoria, ser ao mesmo tempo inclusivo e universal, mesmo mantendo um controle rígido sobre os seus adeptos.⁷³ (Tradução nossa)

Para Silvia Schwartz (2005, p. 148), a noção de elite ou hierarquia

⁷³ *In the world of the Mirror, by contrast, each soul possesses a core identity that determines its place in the spiritual hierarchy and its potential for annihilation. It does not need the mediation of the church nor does it need works. In promoting a theology of exclusion and elitism based on inborn nobility, Porete threatened a system that aimed, in theory, to be both inclusive and universal even while maintaining a tight control over its adherents.*

espiritual não se relaciona com posições sociais. Sob esse viés, para a autora, a utilização dessa linguagem tem relação com a linguagem utilizada pela autora e por outros místicos na qual os discursos são ao mesmo tempo difundidos, bem como protegidos e preservados de ouvintes que possam não entendê-lo. Assim, é fundamental refletir acerca da noção de elitismo na obra de Marguerite Porete.

Outrossim, o clero, considerado por Porete um servo da Razão, ligada aos interesses mundanos, ao ser humano e à interpretação racional da religião, são representantes daqueles que não seriam capazes de entender a mensagem que o Amor ensina à Alma, ou seja, o livro de Porete. Portanto, o clero citado por Marguerite Porete não teria a possibilidade de alcançar o aniquilamento. Nesse sentido, a autora afirma, no capítulo 122 (2008, p. 201):

Amigos, o que dirão as beguinas, E a gente da religião,
Quando ouvirem a excelência/ De vossa divina can-
ção?/As beguinas, dirão que eu erro,/ Padres, clérigos
e pregadores,/ Agostinianos e carmelitas,/ E os freis
menores,/ Porque escrevi sobre o estado/ Do Amor
purificado./ Não salvo a Razão deles, que lhes fez a
mim isso dizer,/ Desejo, Vontade e Temor, por certo/
Deles tomam a compreensão,/ E a afluência e a união
da elevadíssima luz,/ do ardor do divino amor.

Convém ressaltar que a utilização do termo “beguina” no trecho anterior, ao sugerir uma exterioridade de Porete em relação a esse movimento e que essas mulheres divergiam de suas ideias, pode se referir às beguinas que viviam em clausura, formalmente reconhecidas e dirigidas pelos quadros oficiais da Igreja Católica, que, como destaca Bernard McGinn (2017, p. 363) “sentiam desconforto com o estilo de vida itinerante e mendicante que ela parece ter vivido.”

Nesse sentido, é importante, também, delimitar alguns objetivos de análise da obra citada. Desse modo, explorar a dimensão representativa dos principais personagens presentes na obra, como o Amor e a Razão, é um objetivo relevante a ser considerado na análise do “Espelho das Almas Simples”. Isso porque, além de serem personagens centrais na obra, tais elementos simbolizam o conflito interno da Alma, dividida entre o Amor, símbolo do

divino, e a Razão, relacionada com o pensamento humano e com a interpretação racional de teólogos acerca de Deus.

Dessa forma, explorar tais personagens e suas vozes consiste, adicionalmente, em verificar uma possível hierarquização entre esses elementos para a autora do livro em estudo. Podemos verificar que a Razão é uma opo-nente do Amor, devendo ser vencida e morrer para possibilitar que a Alma alcance o aniquilamento. Ao mesmo tempo, no entanto, a Razão também é fundamental no processo de transformação da Alma, uma vez que, ao longo do livro ela morre, mas não permanece nesse estado, renascendo após alguns capítulos. Para Bernard McGinn (2017, p. 369), a presença contínua da Razão pode ser explicada tanto para realçar os paradoxos do aniquilamento, como para demonstrar que tal personagem é um sujeito participante do processo citado.

Ao mesmo tempo, investigar a contemplação mística efetuada por Marguerite Porete é outro objetivo do estudo proposto. Dessa maneira, é central sua concepção de aniquilamento da alma, ou seja, o abandono de sua vontade individual, substituída pela vontade de Deus, o que tornaria a alma nobre, mas não poderia ser alcançada por todas as Almas. Podemos identificar esse abandono dos desejos no seguinte trecho da obra, no capítulo 7 (2008, p. 39), em que o personagem Amor afirma que

Não é mais a sua vontade que o quer, mas é agora a vontade de Deus que quer nela; pois essa Alma não permanece no Amor, que a faria querer isso por meio de algum desejo; ao contrário, é o Amor que permanece nela, que tomou sua vontade e por meio dela realiza a sua própria vontade.

A compreensão do contexto de perseguição às beguinas e de condenação de Marguerite Porete é outro objetivo proposto para a análise. Dessa maneira, como afirma André Vauchez (1995, p. 158), a Igreja teria imposto uma parada ao desenvolvimento de formas de religiosidade divergentes da doutrina eclesiástica, como a das beguinas, pois estas poderiam questionar o papel mediador dos clérigos entre o humano e o divino, abalando a autori-

dade hierárquica dessa instituição. Além disso, como já citado, há o receio de mulheres que caminhavam fora das funções prescritas pela Igreja ou pela sociedade, como é o caso de Marguerite Porete e de grande parte das Beguinhas, que não seguiam uma ordem religiosa e regras institucionalizadas oficialmente pela Igreja.

É importante salientar, em relação ao contexto da condenação de Porete, que a oposição às suas ideias não era de maneira alguma geral. Assim, no capítulo 140 (2008, p. 230) a autora menciona algumas autoridades que haviam lido e aprovado sua obra, sendo eles um frei, denominado por Porete de Frei João, um monge cirteciense chamado Dom Franco, da abadia de Villers e um mestre em Teologia denominado Godfrey de Fontaines, que teria recomendado que “não muitos o vissem [o livro], porque, como ele disse, poderiam colocar de lado a vida para a qual foram chamados, aspirando essa outra à qual nunca chegarão.” (2008, p. 230). Dessa forma, podemos perceber não só uma aceitação, mesmo que parcial, do escrito como também fica notório que Porete mantinha contatos intelectuais por meio dos quais debatia questões teológicas.

Considerações Finais

Por fim, a análise de “O Espelho das Almas Simples” de Marguerite Porete, no contexto das perseguições às beguinhas e das transformações religiosas do século XIII, revela a complexidade das disputas teológicas da época, que testemunha uma crescente oposição à hierarquia sacerdotal naquela sociedade. Além disso, a obra de Marguerite não só desafia a autoridade eclesiástica, mas também enriquece a tradição mística cristã, oferecendo uma perspectiva alternativa de espiritualidade para além daquela proposta pela Igreja.

Portanto, tais apontamentos e reflexões possuem uma importância primordial para o estudo proposto, à medida que fornece uma base para futuras análises a serem realizadas acerca do “Espelho das Almas Simples”. As beguinhas, incluindo Marguerite Porete, estavam inseridas não só em um contexto histórico de renovação espiritual e questionamento de dogmas da Igreja,

mas também em um contexto feudal em transformação, marcado pela multiplicação e expansão dos meios urbanos. Ademais, vale ressaltar que os estudos acerca de Marguerite Porete, no contexto brasileiro estão majoritariamente concentrados na área de teologia, carecendo de estudos mais específicos a partir de um viés histórico. Assim, tal tema de pesquisa é importante à medida que amplia os estudos acerca da mística medieval no Brasil, especialmente em relação à obra “Espelho das Almas Simples”.

Referências:

Fonte

PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

Bibliografia

BARROS, José D'Assunção. A escolástica em seu contexto histórico. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 22, n. 3, p. 231-239, 2012.

BARROS, José D'Assunção. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 12, n. 21, jan./jun. 2010.

FALBEL, N. As heresias dos séculos XII e XIII. *Revista de História*, São Paulo, v. 38, n. 78, p. 325-352, 1969.

LIMA, E. V. G. ; NOGUEIRA, Maria Simone Marinho . Marguerite Porete e a escrita de si: entre a literatura e a filosofia. *Revista Ideação* , v. 1, p. 396-413, 2020.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teológica dogmática em O Espelho das Almas Simples*, de Marguerite Porete. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

MCGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mís-*

tica (1200-1350). Tradução: Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, v. 3, 2017.

MILLER, Tanya Stabler. *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*. University of Pennsylvania Press, 2014.

OLIVEIRA, Leandro. *Marguerite Porete e as Beguinas*. A importante participação das mulheres nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ROBINSON, Joanne Maguire. *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*. SUNY Press, 2001.

SCHWARTZ, Sílvia. *A Béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

SWAN, Laura. *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*. BlueBridge, 2016

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CAPÍTULO IX

A Guerra Espiritual na Bretanha e a influência cristã entre os pagãos (Séc.VI)

*Flavianny Mendes de Paula*⁷⁴

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo esquematizar a Guerra Espiritual Saxã para compreender o fator primordial da guerra e como se estruturavam as organizações político-sociais dos povos presentes na ilha da Bretanha.

Primeiramente analisaremos a noção de guerra espiritual por meio da narrativa de Beda, e também a disputa pela influência cristã na Bretanha, considerando que o espaço na Idade Média é ao mesmo tempo a conquista de territórios, de itinerários, de lugares e a elaboração da representação desses espaços (Le Goff, 2016, p. 13). Assim, mesmo que alguns povos pagãos já não possuíssem grande resistência ao conhecimento e à conversão ao cristianismo, havia um debate crescente conforme as manifestações de fé de essência cristã que se expandiram no território, como o pelagianismo (condenado como heresia), e o credo beneditino, entre outras vertentes.

Desse modo, ao longo do texto abordaremos a definição e a perspectiva das guerras espirituais, a influência do cristianismo na vida dos povos recém-estabelecidos no território e também uma breve discussão sobre o pelagianismo, que possuía uma crescente influência na Bretanha e a ortodoxia cristã que já havia consolidado sua grande influência em diversos territórios.

A definição de Guerra Espiritual

Diversas guerras religiosas ocorreram na Bretanha, frequentemente denominadas de “espirituais” nos escritos de Beda (673–735) e de outros

⁷⁴ Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás.

monges que registraram a história da região. Essa nomenclatura alude à dualidade entre o bem e o mal, além de remeter às batalhas espirituais mencionadas na Bíblia como testes para os homens de Deus.

Neste estudo, analisaremos a chamada “guerra espiritual saxã”, que ocorreu entre meados do século V e o início do século VI, com base, sobretudo, em fontes como *História Eclesiástica do Povo dos Anglos*, de Beda, O Venerável — obra composta por cinco volumes que narra a história da Bretanha desde a conquista romana —, bem como *História dos Bretões*, de Nennius, e *A Destruição e a Conquista da Bretanha*, de Gildas. Ambos os monges forneceram contribuições fundamentais para a construção da obra de Beda, sendo suas narrativas referências essenciais para a compreensão desse período.

A guerra abordada nesta apresentação é mencionada em diversos trechos ao longo dos volumes de Beda, que estabelece uma relação entre o conflito bélico e o processo de conversão ocorrido na região da Bretanha. Assim, nos momentos em que ocorreram os confrontos entre cristãos e pagãos, há, por um lado, uma guerra militar, mas, simultaneamente, uma guerra espiritual pela conversão desses povos ao cristianismo.

Observamos que o cristianismo já estava consolidado em parte do território, com vários reinos convertidos. No entanto, essas conversões ocorriam de maneira particular, muitas vezes mesclando crenças locais com elementos cristãos — algo que, para os monges da época, ainda era visto como paganismo.

[...] bien, como los britanos no estaban dispuestos en modo alguno a aceptar una creencia perversa blasfemando contra la gracia de Cristo, ni se bastaban para refutar con palabras las astucias de aquella creencia abominable, toman la saludable decisión de pedir ayuda a los preladados de la Galia en su guerra espiritual. Y, reunido por ese motivo un gran sínodo, deliberaban en común sobre quiénes debían ser enviados desde allí para socorrer a su fe, y por unanimidad fueron elegidos los apostólicos sacerdotes Germán, obispo de Auxerre, y Lupo, obispo de Troyes[110], para que vinieran a Britania a confirmar la fe en

la gracia celestial. (Beda, O Veneravel, cap. 17, 2013).

A partir da citação acima, é possível perceber que, para Beda, a noção de guerra espiritual representava a defesa da graça de Cristo contra as blasfêmias, bem como a confirmação de sua graça celestial, especialmente diante da ineficácia das discussões teológicas na reafirmação do cristianismo. A narrativa permite levantar algumas hipóteses, como a possível perda de influência da Igreja devido à popularização do pelagianismo. O senso de urgência transmitido por Beda ao relatar o pedido de ajuda dos preladados, assim como a própria execução da guerra, evidencia que, embora o conflito fosse de cunho religioso, também possuía um forte caráter político.

O conceito de guerra pode ser definido de diversas formas, mas, de modo geral, envolve um objetivo político instrumental e uma ação coletiva. No entanto, a guerra não precisa, necessariamente, ser um confronto bélico para ser considerada como tal. A resistência dos britânicos ao pelagianismo levou ao envio de um pedido de auxílio aos preladados da Gália, na tentativa de combater a doutrina considerada herética e fortalecer a luta espiritual (*História Eclesiástica*, cap. XVII). O trecho citado no capítulo demonstra que os bispos Germano de Auxerre⁷⁵ e Lupo de Troyes⁷⁶ foram enviados imediatamente à Bretanha, uma vez que a difusão do pelagianismo entre os povos pagãos preocupava profundamente os monges católicos. Ambos já haviam estado na Irlanda, onde, segundo Beda, o cristianismo também havia se mesclado a cultos pagãos, resultando na ausência de uma adesão clara ao chamado “verdadeiro cristianismo”.

Embora a guerra espiritual já seja mencionada nesse contexto, seu primeiro grande embate ocorreu em um debate público sobre as religiões e as divergências no cristianismo, além do confronto com os pagãos. Para compreender essa guerra, é necessário definir o conceito de guerra espiritual. Ain-

75 Ficou conhecido por defender a Ortodoxia e ir contra o Pelagianismo. Viveu entre 378 a 448 d.C.

76 Viveu aproximadamente de 383 a 479 d.C. Ficou reconhecido por sua missão missionária na Bretanha contra o Pelagianismo, juntamente com São Germano de Auxerre

da que o termo possa ser associado a uma luta individual — como o combate ao pecado — ou até a disputas entre religiões, ele é mais amplamente utilizado no campo do cristianismo. A guerra espiritual vai além dos conflitos religiosos no plano físico, pois se dá essencialmente no campo das ideias. Nessa perspectiva, aqueles que se opõem a Deus — sejam pecadores ou demônios — são vistos como agentes que testam a fé dos cristãos.

O objetivo dessa guerra é proteger os ensinamentos de Cristo e combater o mal, frequentemente representado de maneira dicotômica, com dois lados claramente opostos. A ideia de guerra espiritual já está prefigurada na Bíblia, especialmente na Carta de São Paulo aos *Efésios*, onde se afirma que a luta ocorre no plano celestial e que os fiéis devem estar sempre vigilantes, pois o inimigo está constantemente ao redor. Dessa forma, o combate físico e sangüinário não é o foco principal da guerra espiritual.

Em *História dos Bretões*, escrito por Nennius (aproximadamente 830 d.C.) também aborda esse contexto de maneira literária, relatando que os bispos e seus acompanhantes permaneceram na casa do rei Vortigern⁷⁷ durante sua estadia, apesar de ele ser considerado um tirano oportunista que resistia ao cristianismo.

Para diferenciar guerras religiosas e espirituais, é necessário esclarecer a primeira, pois, muitas vezes, ela é utilizada como ferramenta política para sustentar um determinado ideal. A guerra religiosa, em essência, busca a imposição de uma crença aliada à cultura de um povo, nação ou reino envolvido no conflito. A religião, por sua força estruturante, pode modificar a ordem das coisas e refletir os valores culturais de uma sociedade. Por meio da fé e de seus símbolos, a guerra religiosa pode transformar costumes, ética e moral, muitas vezes de forma coercitiva, como ocorreu na cristianização inicial da Bretanha.

Constata-se que o conceito de guerra espiritual não pode ser aplicado de maneira anacrônica, pois, como exposto anteriormente, possuía um significado distinto na Idade Média. Ainda que a associação do inimigo ao demônio tenha raízes no judaísmo antigo (Page, 1995; Barros de Souza, 1993; Oliva, 1995), essa noção foi ressignificada ao longo do tempo. A própria

⁷⁷ *Reinou entre 425 e 450 d.C.*

representação do mal no judaísmo, expressa na figura de Satã, pode ter sofrido influência dos povos celtas ainda na Antiguidade Tardia. O nome formal *Satanás* deriva do hebraico *ha-Satan*, onde *ha* significa “o” e *Satan* significa “opositor” ou “adversário”, indicando sua função essencial como opositor da criação divina (Denova, 2021).

Ao interpretar a narrativa de Beda à luz da Bíblia, observa-se que, no Antigo Testamento, especificamente em *Gênesis*, o mal se origina da ação humana. Dessa forma, surge a necessidade de racionalizar o sentimento de culpa e reconhecer a existência de uma alma pecaminosa para melhor compreender as ações de Deus. Isso levanta algumas questões: se o mal resulta da ação humana, então é preciso estar em constante batalha espiritual para combatê-lo e afastá-lo de si.

Uma das estratégias dos prelados para conquistar o povo britânico consistia não apenas em denunciar aqueles que usavam a religião para explorar as pessoas em troca da salvação, mas também em oferecer uma esperança concreta. Os símbolos religiosos, nesse contexto, forneciam não apenas uma chave interpretativa do mundo, mas também uma estrutura emocional para o enfrentar. Como aponta Clifford Geertz em seu livro *A interpretação das culturas*, tais símbolos garantiam uma ordem cósmica que permitia ao indivíduo compreender e suportar sua realidade — fosse ela sombria ou alegre, implacável ou cavaleiresca. No entanto, essa adesão religiosa não excluía a noção de pecado e de obrigações morais, levando ao desenvolvimento de um sentimento de culpa, que, por sua vez, fomentava a necessidade de confissão e de validação tanto espiritual quanto pública.

Ao chegarem à Bretanha, os prelados não permaneceram apenas nos centros urbanos, mas se dedicaram a levar a palavra de Deus a encruzilhadas e campos, promovendo pregações que fortaleciam a fé dos já convertidos e ofereciam oportunidades para novos adeptos. Segundo Beda, os seguidores de Pelágio chegaram exibindo suas riquezas com arrogância, prolongando o debate por muito tempo, mas proferindo apenas palavras vazias. Em contraste, os prelados, ao recorrerem aos textos apostólicos e evangélicos, passaram a argumentar com maior eloquência. Na perspectiva de Beda, nesse momento

suas palavras se fundem às do Espírito Santo, conferindo-lhes autoridade e legitimidade.

A Influência cristã aos povos pagãos

O norte da Bretanha já não oferecia tanta resistência ao cristianismo, principalmente devido à influência romana e franca na região. Em contraste, no oeste, onde se localizavam reinos como Kent e Nortúmbria, o paganismo ainda exercia forte influência. No entanto, para o Papa Gregório Magno I⁷⁸, essa disseminação do cristianismo não era suficiente, pois seu objetivo era expandir a fé cristã ortodoxa.

Vale destacar que o cristianismo era, essencialmente, uma religião urbana, diferentemente do paganismo, cujo próprio termo deriva do latim *paganus*, que significa “homem do campo” ou “aquele que vive em aldeias”. Assim, a maioria dos que cultuavam os deuses e a natureza pertencia ao meio rural (Meeks, 2015, p. 43). Além disso, o cristianismo se diferenciava das demais crenças da época ao se afirmar como a única religião verdadeira, capaz de convencer inúmeros eruditos por meio da noção de amizade e amor entre o homem e a divindade (Veyne, 2011, p. 34-35).

Com a conversão dos saxões ao cristianismo, esses passaram a ser considerados civilizados e a ocupar cargos de destaque na sociedade. Os reis frequentemente pagavam guerreiros para liderar exércitos, o que conferiu aos saxões maior poder e influência. A ideia universalista do cristianismo contribuiu para essa mudança na estrutura religiosa e social, especialmente quando a fé cristã se mesclou à filosofia platonista e se reafirmou como a única e verdadeira crença, tornando-se uma religião universalista (Veyne, 2011, p. 59).

Esse movimento resultou na formulação da ideia de que “somos um único povo, filhos de um único Deus, o verdadeiro”, propagando-se para além das diferenças culturais e étnicas. Para alguns pensadores, como Tucídides, a única maneira de alcançar a paz era através da unificação da sociedade. No cristianismo, essa unidade deveria ser alcançada por meio da conversão e do

78 Seu pontificado ocorreu entre 590 a 604.

batismo, eliminando, ao menos em teoria, as distinções entre os povos.

Com essa visão universalista, a Igreja passou a exercer um poder significativo no meio político e social, impondo um conjunto de normas morais que deveriam ser seguidas para que se alcançasse a salvação. A lógica de “quanto mais fiéis tivermos, maior será o nosso poder” levou, em diversas ocasiões, à prática do batismo forçado e à cristianização dos povos germânicos, seja pela influência dos reis, seja por meio de guerras religiosas.

Pelagianismo e Cristianismo Ortodoxo

Houve uma intensa discussão sobre o cristianismo ortodoxo e o pelagianismo. Agostinho de Hipona⁷⁹ foi o principal opositor do pelagianismo, classificando-o como uma heresia (Conybeare, 2020, p. 770). É interessante destacar que, embora combatesse veementemente as ideias de Pelágio, Agostinho evitava atacar sua pessoa, reconhecendo sua influência e reputação de benevolência.

A disseminação do pelagianismo entre os povos pagãos era uma grande preocupação para os monges ortodoxos, o que levou à chegada dos bispos Germano de Auxerre e Lupo de Troyes à Bretanha em 429. Ambos já haviam estado na Irlanda, que também passava por um processo de cristianização e conversão, em paralelo ao ocorrido na Bretanha, e sofria influência migratória da Gália.

Uma hipótese sobre a expansão do pelagianismo sugere que ela ocorreu em consequência da condenação de Pelágio, com suas ideias sendo disseminadas por seguidores exilados. No entanto, não se sabe ao certo se essa propagação aconteceu antes ou depois da formulação definitiva do pensamento agostiniano. O cerne do pelagianismo residia na negação da necessidade da graça divina e da transmissão do pecado original, diferindo radicalmente da doutrina cristã ortodoxa. Essa divergência pode ser observada no seguinte trecho de Agostinho de Hipona, no qual ele rejeita a perspectiva de Pelágio sobre a graça:

⁷⁹ *Viveu entre 354 a 430 d. C.*

Não percebo por que Pelágio nada diz sobre a graça, a ajuda e a misericórdia, cuja privação não nos permite viver retamente. Pelo contrário, defendendo a natureza como suficiente para a prática da justiça, contanto que não falte a vontade, contradiz abertamente a graça de Cristo, que nos justifica. (Fitzgerald, 2018, p. 766-773)

Dessa forma, percebe-se que, no período analisado, o principal confronto espiritual não era contra as religiões germânicas e celtas, mas contra as heresias que se proliferavam na Europa e no Oriente Médio. Em sua obra, Beda trata os heréticos, destacando Pelágio e seus seguidores como figuras demoníacas que tentavam corromper a fé dos britânicos. Por esse motivo, em alguns capítulos em que descreve os atos milagrosos dos bispos, Beda os apresenta como formas de combate espiritual contra os demônios. Um exemplo disso é o episódio da tempestade que quase afundou o barco de Germano e Lupo, interpretado como um confronto contra forças malignas.

Entonces el bienaventurado Lupo y todos los demás, llenos de turbación, despiertan a su superior para hacer frente a los elementos enfurecidos. Éste, más firme que ellos ante lo tremendo del peligro, invoca a Cristo y, aspergiéndolas con un poco de agua que tomó en nombre de la Santísima Trinidad, reprime las olas enfurecidas, anima a su compañero, exhorta a todos y la oración brota de una sola boca y con un solo clamor. Acude la Divinidad; los enemigos se ponen en fuga; sigue una apacible tranquilidad; los vientos, rolando al aire contrario, se vuelven a la dirección propicia para la travesía y, tras recorrer en breve tiempo el trecho de mar, llegan tranquilamente a la costa ansiada (BEDA, cap. 17, 2013).

Neste trecho, é possível perceber uma clara inspiração na passagem do Evangelho de Mateus, capítulo 14, versículo 22-36, quando Jesus acalma a tempestade e anda sobre as águas. Ambas as narrativas têm como objetivo central reafirmar a fé em Cristo por meio de intervenções milagrosas.

No entanto, ao analisar a citação em questão, percebe-se que a invocação de Cristo e o uso da água benta como veículo do Espírito Santo desempenham um papel crucial no apaziguamento das forças naturais. Esses elementos revelam a incorporação de práticas simbólicas que remetem a rituais pagãos ao cristianismo. Essa fusão demonstra como tradições espirituais anteriores foram adaptadas e reinterpretadas dentro da narrativa cristã, reforçando o papel dos prelados como agentes de intermediação divina e transformação cultural.

Considerações Finais

A análise da obra de Beda foi essencial para uma melhor compreensão da narrativa e para a definição do conceito de guerra espiritual, contextualizando o processo de expansão do cristianismo na Bretanha. Os objetivos inicialmente propostos para este recorte foram plenamente atendidos, destacando-se como um exercício fundamental para compreender as complexas interações entre fé, política e sociedade na transição do paganismo para o cristianismo.

A guerra espiritual, tema central deste estudo, vai além dos conflitos bélicos, adentrando o campo das ideias e crenças. Revela-se como um instrumento poderoso para legitimar a supremacia cristã em uma terra marcada pela pluralidade religiosa e cultural. Essa abordagem permitiu que a mensagem cristã se propagasse de maneira eficaz, integrando elementos das tradições locais e transformando o imaginário coletivo da época, valendo-se de sentimentos como medo e culpa, que foram racionalizados e incorporados ao discurso religioso.

A partir do relato de Beda, observa-se que as disputas entre cristãos ortodoxos e defensores do pelagianismo transcenderam o mero embate teológico. Essas confrontações refletiam um esforço contínuo para consolidar uma visão homogênea do cristianismo, em detrimento das práticas e interpretações consideradas heréticas. Nesse contexto, figuras como os bispos Germano de Auxerre e Lupo de Troyes desempenharam papéis cruciais, não apenas reafir-

mando a ortodoxia cristã, mas também personificando a autoridade divina que unificava e orientava os povos britânicos.

A integração de práticas simbólicas com raízes pagãs, como o uso da água benta no relato das tempestades, exemplifica a capacidade do cristianismo de dialogar com as tradições locais. Essa adaptação, embora frequentemente criticada por seus contemporâneos como uma concessão ao paganismo, foi fundamental para a aceitação e consolidação do cristianismo como religião predominante. Ao reinterpretar elementos culturais existentes — como a Páscoa, festividade de grande importância para a conversão dos germânicos, entre outras celebrações —, a Igreja não apenas reforçou seu domínio espiritual, mas também consolidou seu poder político e social na Bretanha.

Por fim, a universalidade da mensagem cristã, associada à promessa de redenção e pertencimento, representou uma força unificadora em um território fragmentado por conflitos internos e influências externas. Esse aspecto contribuiu para a transformação da identidade cultural britânica e reafirma a importância da narrativa de Beda como um testemunho histórico e espiritual de um período de profunda transição. A análise da obra, portanto, revela não apenas as estratégias da Igreja para consolidar sua autoridade, mas também os desafios enfrentados em um cenário de intensa pluralidade e resistência cultural.

Referências

Fontes

EL VENERABLE, Beda. *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos* (Clásicos latinos medievales y renacentistas). Ed. Kindle. Madrid: Akal, 2013.

GILDAS. *A destruição britânica e sua conquista*. Tradução e notas de Bruno Oliveira. Coordenação: Ricardo da Costa (UFES). Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/destruicaobritanica.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2025

HIPONA, Agostinho. *A graça (I)*. São Paulo: Paulus, 1999.

HIPONA, Agostinho. *A verdadeira religião, o cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002.

NENNIUS. História dos bretões. Tradução: Adriana (UEMA); Revisão: Regina Egito (Letras - UFES); Revisão final: Ricardo da Costa (UFES). In: COSTA, Ricardo da (org.). *Testemunhos da história: documentos de história antiga e medieval*. Vitória: Edufes, 2002. p. 209-253.

Bibliografia

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução: Carmen C. Varriale et al. Coordenação da tradução: João Ferreira. Revisão geral: João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. v. 1.

CONYBEARE, Catherine. *Confissões: uma chave de leitura*. Tradução: Eduardo Henrik Aubert. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

FITZGERALD, A. *Agostinho através dos tempos, uma enciclopédia*. Pelágio/Pelagianismo. São Paulo: Paulus, 2018. p. 766-773.

GILSON, Étienne. Igreja e sociedade. In: _____. *A filosofia na Idade Média*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 105-203.

LE GOFF, Jacques. Do mundo antigo à cristandade medieval. In: _____. *A civilização do Ocidente medieval*. Tradução: Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 10-37.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 28-73.

WORLD HISTORY ENCYCLOPEDIA. *A origem de Satanás*. Tradução de Juliana Bezerra. Disponível em: https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-1685/a-origem-de-satanas/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 20 jan. 2025.

CAPÍTULO X

O imaginário cristão medieval acerca do pecado na pintura portuguesa “*o Inferno*” (século XVI)

*Auanny Ribeiro dos Santos*⁸⁰

A pintura portuguesa, *o Inferno* (autor desconhecido), do século XVI, incorporada ao Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa, remonta a uma tradição cristã medieval inserida no contexto da expansão do Império português e do processo de colonização da América do Sul. O quadro se relaciona com a permanência do imaginário cristão medieval, marcado por reflexões sobre o Inferno e o Paraíso. O medo é uma peça fundamental utilizada pela Igreja Católica para estimular o constante trabalho da busca pela salvação dos cristãos. Fundamentada na escatologia, a imagem do Diabo triunfa no Ocidente. Do inferno em toda sua ambiguidade, como destaca Minois (2023), o mais completo e desesperador é o inferno cristão.

Antes de cristalizar, no século XVI, na noção de le-sa-majestade, começa a esboçar-se no espetáculo das punições infligidas aos pecadores a ideia de que os castigos constituem uma forma graduada e escalar de sentido, de que existe, portanto, uma correspondência entre as acções humanas e a vontade divina. (Munchembled, 2003, p. 39)

Ainda como evidência Minois (2023), antes do cristianismo outras religiões já haviam projetado ideias sobre a vida no além. Com o paulatino refinamento da consciência moral, por meio do cristianismo chegou-se à individualização do inferno para os maus.

É na Terra que Deus pune os maus, inicialmente de

80 *Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: auanny.ribeiro@discente.ufg.br.*

forma coletiva, ao permitir a ocupação estrangeira, a deportação, a peste, a fome e a invasão de animais ferozes. A partir da época dos profetas, no século VIII a.C., as punições se individualizam, mas continuam exclusivamente terrenas. Na verdade, a justiça é imanente: os maus são atingidos por vários infortúnios em virtude da lei de talião. As faltas sancionadas são religiosas, rituais ou sociais: a adoração de ídolos, a violação de tabus sobre a impureza ou de prescrições da lei mosaica. (Minois, 2023, p. 49)

A Bíblia trata do inferno gradualmente, o construindo e o evidenciando em suas passagens, em algumas mais do que outras. Os evangelhos o mencionam demasiadamente (Minois, 2023).

O inferno evangélico é quase sempre a Geena, isto é, um lugar bem concreto, o “Vale das Lamentações”, ou “Gi-Hinom”, um lugar maldito, local de um antigo culto cananeu onde outrora queimavam oferendas a Baal, possivelmente com sacrifícios humanos. Desde o retorno do Exílio, esse lugar é um enorme aterro sanitário onde são queimados continuamente cadáveres de animais e lixo, consumidos pelos vermes e pelo fogo. Essa é origem da frase de Marcos: “E, se um dos teus olhos te faz tropeçar, arranca-o; é melhor entrares no reino de Deus com um só dos teus olhos do que, tendo os dois, seres lançado no inferno, onde não lhes morre o verme nem o fogo se apaga” (9: 47-48). O verme e o fogo se tornarão rapidamente os dois componentes essenciais do inferno. (Minois, 2023, p. 56)

No estudo de Minois (2023) sobre a história do inferno, o autor lança luz logo nas primeiras linhas sobre a imprecisão do nascimento da ideia de inferno. Apesar disso, o autor destaca a adaptabilidade desse lugar sinistro nas diversas civilizações. Projetado conforme as crenças de diversas sociedades, Minois (2023) compreende que: “[...] o inferno reflete os fracassos de cada civilização em resolver seus problemas sociais, e revela a ambiguidade da condição humana. Enquanto o homem for incapaz de resolver seu próprio enigma, ele imaginará um inferno.” (Minois, 2023, p. 9)

Portanto, o sistema de pensamento onde foi elaborada a imagem de Satanás, representa um enorme salto na vitalidade ocidental. Muchembled

(2003) compreende essa zona do período da Idade Média como a aurora da modernidade, onde foram experimentadas novas concepções da Igreja e do Estado, das quais se tornaram formas inéditas de controle social das populações.

Na imagem escolhida para esta análise notamos a inserção de novos elementos, como a figura de Satanás representado como um indígena do Brasil (figura 1). Os elementos que compõem o quadro fazem parte de uma rede de signos da tradição medieval, as plumas estão diretamente ligadas ao demonismo. Seja um indígena ou não, como evidencia Andrade (2013), para os portugueses era o mais absoluto estrangeiro. A presença da figura do Diabo como um indígena reflete o contexto histórico português. Portugal já havia iniciado sua expansão marítima e o processo de colonização da América do Sul. A visão europeia sobre os ameríndios era inflada de certa dicotomia, em parte eram relacionados com o Mal e mesmo ridicularizados (Andrade, 2013). Nesse sentido, Andrade (2013) discute a respeito dos duzentos primeiros anos de relação do “outro” com a cultura europeia. Na figura 1, o indígena do Brasil assume a posição de um Diabo no inferno, certamente revela o choque do olhar português na pintura portuguesa.

Os índios nem sempre foram tomados como homens pelos europeus: houve quem falasse em monstros, e à observação de Damião de Góis, já citada, poderiam ser acrescentadas algumas outras. Durante todo o século XVI muitas foram as discussões e teorias sobre a origem dos índios, algumas das quais podem ter tido ressonância na concepção do painel do MNAA. (Ribeiro, 1996, p.310)



Figura 1 - O Inferno. Autor desconhecido. Óleo sobre tela. 120 x 218 cm.

Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. Fonte: Museu Nacional de Arte Antiga

As vestimentas e o cocar que compõem a figura demonstram certamente a influência do ameríndio e seguramente, como destaca Andrade (2013), as plumas pela tradição medieval se ligam ao demonismo (figura 1).

O que ocorre aqui é a demonização do índio, ou seja, o que aquele ser não cristão realmente representava na visão do artista desconhecido. É importante lembrar o fato de que nesta época, o Cristianismo já estendia-se além-mar e vivia uma fase um tanto gloriosa, influenciando as pinturas do Renascimento, que tinham em boa parte representações de cenas de teor religioso. Na esfera católica, não havia espaço para o não cristão e cenas de pessoas sendo torturadas no inferno não eram raras. (Andrade, 2013, p. 109)

Lopes (2011) reafirma essa relação do “outro” com a cultura lusitana, em específico, devido a presença de três referências tipicamente portuguesas e relacionadas ao contexto histórico e o impacto do exotismo:

[...] há três referências tipicamente portuguesas: o fogareiro; as moedas de D. Manuel e a associação aos índios do Brasil. O fogareiro é tradicionalmente português, de tal forma enraizado que ainda hoje é utilizado, menos na sua matéria original, o barro, mas frequente o uso em metal, mais adequado à vida contemporânea. As moedas são *cruzados de ouro* cunhados pela primeira vez no reinado de D. Afonso V, e depois nos reinados de D. João II, D. Manuel e D. João III. Durante os dois primeiros reinados, o Brasil ainda não havia sido descoberto, restando os reinados de D. Manuel e D. João III. (Lopes, 2011, p.55)

Para Lopes (2011), é inegável a relação do Brasil com o quadro, ainda mais pelo exotismo presente das penas do traje do Diabo – assim como discutido por Andrade (2011) e de outro demônio que carrega um réprobo às costas. Além disso, certamente “poderíamos afirmar que se assemelham às penas de papagaios, como os que os feitores portugueses João Brandão e Ruy Fernandes de Almada ofereceram a Albrecht Dürer.” (Lopes, 2011, p.55)

Nas observações de Andrade (2013), ao lado esquerdo do quadro, o pecado da avareza é atribuído a cena, pois o avaro está sendo obrigado a engolir as moedas (figura 2). De acordo com Tomás de Aquino, a avareza está ligada aos vícios, sendo, portanto, uma desordem no espírito do homem em uma ambição por dinheiro ou mesmo cobiça por bens.

A palavra avareza, segundo a significação originária, está ligada a uma desordenada ambição de dinheiro: como diz Isidoro no livro das Etimologias (X, 9), *avarus* é como que *avidus aeris*, ávido de dinheiro [cobre], em consonância com a palavra correspondente em grego *filargiria*, amor à prata. Ora, sendo o dinheiro uma matéria específica, parece que a avareza é também um vício específico, segundo a imposição originária do nome. Mas, por extensão, avareza é tomada também como desordenada cobiça de quaisquer bens [...]. (Tomás de Aquino, 2001, p.100)

Está presente na obra também o pecado da gula (figura 2), ao lado esquerdo do caldeirão, um demônio com chifres e alado, obriga um pecador a ingerir vinho de um odre em forma de porco (ANDRADE, 2013). Aquino

logo nas primeiras linhas de seu escrito deixa evidente que a gula está ligada às paixões, se distanciando da razão e entregando-se aos excessos prazerosos do comer e do beber.

Ora, entre todas as paixões, a coisa mais difícil de ordenar é o prazer segundo a razão e principalmente os prazeres naturais que são “companheiros de nossa vida”. É precisamente o caso dos prazeres do comer e do beber, sem os quais não é possível a vida humana, e é por isso que é em relação a esses prazeres que frequentemente se transgride a regra da razão. [...] daí que Agostinho (Conf. 10, 31) diga: “Não temo a impureza da comida, mas a do desejo.” Fica claro, portanto, que a gula se refere às paixões e se opõe à temperança enquanto diz respeito aos desejos e prazeres do comer e do beber. (Tomás de Aquino, 2001, p. 104)



Figura 2 - Detalhe. À esquerda: Avarento sendo obrigado a engolir moedas.

À direita: Demônio castigando um pecador guloso com vinho.

A cultura do medo escatológico – a inquietação do Juízo Final e da manifestação do Diabo – se associa às ameaças do Apocalipse ao longo dos últimos anos do século XV e nos primórdios do XVI se tornam mais presentes no imaginário europeu (Delumeau, 1978). Até então, a mentalidade dos cris-

tãos dos primeiros tempos não era povoada por fantasmas demonolátricos. A Igreja primitiva ainda se alimentava do otimismo, diante de uma confiança na fé e no triunfo dela. Os demônios não inspiravam temor aos cristãos; através deles podiam colocar à prova sua própria fé (Nogueira, 1986). Os precursores da elaboração do inferno cristão perpassam cronologicamente as primeiras representações do inferno nos apocalipses e nos textos apócrifos.

Durante a alta Idade Média, são os monges que irão conferir ao inferno suas concepções, muito rigorosas, ao escrever os relatos de inúmeras viagens aos infernos, dos quais alguns assumirão, praticamente, o status de revelação. Eles irão determinar, sobretudo, a lista de pecados que condenam à danação, além das penas correspondentes. Por fim, do século XI ao século XIII, os teólogos escolásticos tentarão racionalizar todos esses dados e resolver as contradições pendentes. Seus padrões são surpreendentemente sóbrios em comparação com as visões precedentes. Quanto ao dogma, narrativa oficial das crenças da fé, ele conserva apenas o princípio do inferno, sem mais detalhes. (Minois, 2023, p. 60)

A difusão do temor, na pintura portuguesa, *O Inferno*, se relaciona com o contexto intelectual do artista responsável pela obra e consequentemente ao período crítico enfrentado pela Europa desde o fim da Idade Média. Nesse sentido, os estudos presentes na obra de Delumeau (1978) e Ioshimoto (2009) revelam a complexidade da cena representada no quadro

[...] Uma época em que foram intensamente vividos os excessos, as ambiguidades e os violentos contrastes: sofrimento e alegria, adversidade e felicidade, doença e saúde, riqueza e miséria. Da mesma forma que os grandes senhores exibiam orgulhosamente e cruelmente, incitando a inveja e o temor, suas armas, sua escolta, seus luxuosos trajes, os mendigos e leprosos mostravam suas misérias e deformidades. (Ioshimoto, 2009, p. 44)

O imaginário é tomado pelo temor devido ao clima de desordem espiritual, a religiosidade entrou em decadência, além de sua debilitação por causa da profanação. O pensamento religioso e as preocupações mundanas se fundem (Ioshimoto, 2009). Delumeau (1978, p.19) afirma que: “A necessi-

dade de segurança é portanto fundamental; está na base da afetividade e da moral humanas. A insegurança é símbolo de morte e a segurança símbolo da vida.”

Ademais, durante os séculos XI e XII parece uma longa tentativa de representações de Satanás. Até o século XIII ainda era atribuído ao papel de secundário, aos poucos passa a se inserir no tecido social. De acordo com Muchembled (2003), foi a partir do século XIV, que ele se tornou cada vez mais negativo e maléfico, deixando de ocupar apenas os mosteiros para se inserir nos meios laicos. A arte opera, nesse sentido, o papel fundamental de deixar claro o poder daqueles que encomendam as obras, como a encenação de diversos temas, o inferno e os demônios. A partir da iconografia, como por exemplo na Itália, Florença, Pádua e Toscana, sua figura torna-se cada vez mais monstruosa e a ideia de um inferno agitado, na qual ele ocupa um lugar como um rei. (Muchembled, 2003)

Nesse viés, Laplantine e Trindade (2017) abordam a construção do imaginário por meio dos principais conceitos retirados diversas teorias sociais e filosóficas a respeito dos símbolos, imagens e imaginário. Portanto, para esses estudiosos as imagens são construções baseadas nas informações a partir das próprias experiências visuais. A didática escatológica se apoia na indução, por meio da imagem, de uma reflexão espiritual, sendo elas criadas da interpretação do real: “Não concebemos as imagens como passivas, pois de qualquer maneira constituem-se a forma como, em momentos diversos, percebemos a vida social, a natureza e as pessoas que nos circundam: construídas no universo mental, superpõem-se, alteram-se, transformam-se.” (Laplantine; Trindade, 2017, n.p)

Segundo a concepção dos adeptos, a imagem da divindade ou os seus ornamentos e relíquias são interpretados como a presença dessa divindade no convívio dos homens. É nesse sentido que todos os objetos sacralizados, as relíquias adoradas pelos católicos, assim como tudo aquilo que é designado pelo termo fetiche nas sociedades primitivas, consistem na consubstanciação das entidades míticas e não somente em alegorias. “[...] a epifania, que significa a manifestação do sagrado, é efetuada através de orações, encantamentos,

imagens materiais e relíquias.” (Laplantine; Trindade, 2017, n.p)

A relação entre o sagrado e a materialidade torna-se ainda mais importante dada a preocupação iminente entre os cristãos, principalmente devido à escassez em que viviam e o ambiente propício a doenças contagiosas. Delumeau (1978) evidencia a frequência de ocorrências dos episódios de pânico coletivo, devido à preocupação relacionada ao clima de desordem espiritual, além de sua debilitação por causa da profanação. O pensamento religioso e as preocupações mundanas se fundem (Ioshimoto, 2009). Nesse sentido, Ioshimoto (2009) destaca a agitação do terror que tomou os homens ao fim da Idade Média devido às inúmeras desgraças que os acometiam. As guerras, a peste negra e a fome foram associados à culpa pelos pecados cometidos pelos homens, sendo uma espécie de castigo de Deus direcionado a eles.

Durante todo o resto do século XIV e ao menos até o começo do XVI, a peste reapareceu quase a cada ano em um lugar ou outro da Europa ocidental. Em 1359, ela na Bélgica e na Alsácia; em 1360-1361, na Inglaterra e na França. Em 1369, ela ataca novamente a Inglaterra, depois devasta a França de 1370 a 1376, para passar mais uma vez para além da Mancha. A Itália não estava mais bem aquinhoadas. Um cronista de Orvieto anotava: “A primeira peste geral ocorreu em 1348 e foi a mais forte”. Depois acrescentava: “Segunda peste, 1363. Terceira peste, 1374. Quarta peste, 1383. Quinta peste, 1389”. Uma outra mão completou: “Sexta peste, 1410.” (Delumeau, 1978, p. 107-108)

De acordo com Le Goff (2002), o pós-morte passou a ser uma preocupação alarmante, pois se tratava da localização de suas vidas na eternidade, a entrada ao Paraíso era a motivação para buscarem se comportar durante sua vida terrena. A Igreja Católica utiliza do Além para propagar sua dominação sobre os cristãos. (Le Goff, 2002)

A peça essencial do sistema não foi o Paraíso, mas o Inferno, a Igreja Católica para iniciar os fiéis a trabalhar por sua salvação, apresenta-lhes mais o medo do Inferno do que o desejo do Paraíso. Diante da morte, eles temiam menos a própria morte do que o Infer-

no. Assim se instala, apesar de algumas nuances, um cristianismo do medo. Essas práticas mostram como a Igreja medieval utiliza o Além para assentar sua dominação sobre os cristãos e justificar a ordem do mundo pela qual ela vela. (Le Goff, 2002, p.30)

Nesse sentido, como discute Eusébio (1999), o movimento da Contra-Reforma ajudou a sustentar e reforçar esse imaginário, a ideia da morte orientava a necessidade de uma vida orientada pela égide divina. Dessa forma sugere-se uma associação das práticas de tortura inquisitoriais e as apresentadas na obra. Desde 1535 o movimento Contra-Reforma retorna, a partir do Concílio de Trento, a Santa Inquisição, em resposta à Reforma Luterana. Dentre elas, medidas de interrogatório e técnicas de torturas que por meio da dor e deformações físicas buscavam a confissão de crime e pecados dos hereges. Para Andrade (2013, p.116), “[...] o herege fala a verdade e somente através dela e do posterior arrependimento pelos seus atos pecaminosos poderiam salvar suas almas de destinos *post mortem* como mostrados na tela Inferno”. Além disso, se envolve também as motivações pelas quais houve o desconhecimento da obra por mais trezentos anos. Segundo José Luís Porfírio (apud Andrade, 2013, p.116):

[...] se todo o aparato maquinário utilizado para torturar possíveis hereges era largamente utilizado - “para o bem da alma” do acusado(a) - e comandado pelo próprio clero, não faria sentido num período de perseguição religiosa e profunda investigação de ações da vida privada, permitir a imagem do uso de métodos semelhantes por demônios comandados pelo próprio Diabo, que observa tudo sentado em seu trono.

Eusébio (1999) discute o potencial pedagógico da arte determinando que as esferas política, religiosa e cultural projetassem instrumentalização para a afirmação de seus princípios orientadores. Assim como nas discussões de Lopes (2011) sobre a moralidade, as imagens sagradas detêm a função de serem instrumentos também, além das produções artísticas, ambas são determinantes para reflexão religiosa. De acordo com Lopes (2011), os pintores portugueses na primeira metade do século XVI trabalhavam sob a larga escala

de encomendas para propagandas do poder ou para servir de imagens à igreja sob o seu mecenato.

O uso e função da imagem sagrada foi amplamente discutido no seio da Igreja Católica desde a gênese do Cristianismo até ao Concílio de Trento, entre 1545 e 1563, que reconhece a função de intercessão dos Santos, Anjos e da Virgem Maria e a importância das imagens como instrumento da prática devocional. Já durante o Concílio de Niceia, reunido em 787 na sequência da chamada querela das imagens, identifica, com base nos princípios do Papa Gregório I, uma função de memória das narrativas históricas, de estímulo à imitação desses modelos exemplares e a devoção. (Lopes, 2011, p.51)

Portanto, a pintura é um reflexo de uma mentalidade em um pensamento religioso. Os autos religiosos como um componente didático, era fundamental que fossem representados num espaço público e de acesso livre para sociedade, dessa forma, cumprir com a didática escatológica (Lopes, 2011). Esse autor compreende que a partir do imaginário criado através dos textos litúrgicos, – epístolas, narrativas visionárias exemplares, sermões e interpretações das escrituras – os artistas medievais e renascentistas criaram a iconografia do *Paraíso Terreal*, do *Juízo Final* e do *Inferno*. O quadro *O Inferno*, “reporta a uma visão apocalíptica com propósitos edificantes e de normalização dos comportamentos da sociedade.” (Lopes, 2011, p.53)

O denominado painel do Inferno, de autor desconhecido da primeira metade do século XVI, propõe uma visão panorâmica ou uma espécie de roteiro pelo Inferno onde vemos as almas que são torturadas pelos pecados mortais cometidos em vida. [...] na medida que se reporta a uma conduta ética definida pela Igreja através de uma estratificação e categorização dos pecados capitais, puníveis pela condenação e eterno castigo. (Lopes, 2011, p.53)

Portanto, a pintura é um reflexo de um pensamento religioso, de acordo com Lopes (2011) os autos religiosos como um componente didático, era fundamental que fossem representados num espaço público e de acesso

livre para sociedade, dessa forma cumprir com a didática escatológica.

A visão do inferno apontada pelo Diabo e as distintas personagens está sobre um objecto real existente na igreja, que já fora um quadro e um fresco pintado numa das paredes. Pelo facto de o teatro ser mais acessível ao público geral do que a pintura, muitas vezes encerrada nos palácios ou espaços religiosos restritos (recordemos que, inclusivamente, os retábulos apenas eram abertos em dias festivos) abordam mais a questão moral da geografia do além. Era a forma mais popular de ilustração aos episódios moralizantes da Bíblia. (Lopes, 2011, p.68)

A pintura portuguesa, *O Inferno*, diante do que foi discutido, compreende que há um caráter reflexivo, visando a salvação. Sendo, portanto, pintada provavelmente para ser exposta em um mosteiro, isso porque sua função reflexiva, se espelha diante de um observador letrado e de formação religiosa. A devoção à imagem acaba por induzir a reflexão sobre os *peccata carnis*. (Lopes, 2011)

[...] artistas, escritores e pregadores têm toda a permissão de apresentar o quadro mais tenebroso possível dos tormentos do além, tendo como único objetivo inspirar um pavor salutar do inferno. Salvar as almas inspirando-lhes o medo da condenação: a pretexto desse propósito meritório, a pastoral do medo legitima todos os excessos, das explosões sádicas da literatura popular às angústias perturbadoras dos místicos, embora ela também tenha possibilitado a realização de algumas obras-primas do espírito humano. (Minois, 2023, p.88)

Segundo Lopes (2011), os pecados da carne, a Luxúria, o Orgulho, a Gula e a Avareza, que estão presentes no quadro (figura 1), são os piores que um clérigo poderia cometer. Essa constatação se faz mais concreta ao observar no centro do caldeirão os frades franciscanos (figura 3). Os votos dos franciscanos são justamente, a castidade, a obediência e a pobreza, negando a Luxúria, a Avareza e o Orgulho, certamente o contrário um do outro (Lopes, 2011). “O Mestre do *Inferno* criou um léxico iconográfico para uma meditação monacal e reflexão escatológica.” (Lopes, 2011, p.68)

A concepção tradicional do inferno cristão deve muito aos círculos monásticos, que imaginam a salvação de forma muito restritiva, reservando o céu a uma elite virtuosa e a condenação ao maior número possível. Desde as origens, a vida monástica, baseada em uma existência ascética diante da ameaça das forças do mal, desenvolve uma meditação sobre o inferno. A massa de monges, geralmente composta de mentes taca-nhas, formada nas crenças populares e vivendo em um ambiente fechado, é dada às histórias maravilhosas e supersticiosas, nas quais o tentador, o diabo, desempenha um papel primordial. (Minois, 2023, p.68-69)



Figura 3 - Detalhe. Frades franciscanos sendo torturados em um caldeirão.

Nesse sentido era necessário escapar do inferno e anular o tempo de purgatório; a confissão torna-se um dos caminhos para salvação e “A arte produz um discurso muito preciso e extremamente figurativo sobre esse reino demoníaco, sublinhando a noção de pecado, de modo a produzir no crente a necessidade de se confessar” (Muchembled, 2003, p. 38). Como evidência Nogueira (1984) através da didática do medo emprestaram ao Satã uma importância grandiosa. Dessa forma, ao longo dos séculos a Igreja reforçou o imaginário que teme o Mal e os homens se martirizavam em uma predileção mórbida (Nogueira, 1984). O medo crescente e a impotência em relação às desgraças da própria vida, o medo do castigo divino e condenação permeavam o cotidiano dos homens e mulheres do século XVI.

Referências

Fontes

O Inferno. Autor desconhecido. Óleo sobre tela. 120 x 218 cm. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. Fonte: Museu Nacional de Arte Antiga. Disponível em: <http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-portuguesa/o-inferno>. Acesso em: 12 dez. 2023

AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino. Os sete pecados capitais*. Tradução de Luiz Jean Lauand. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Bibliografia

ANDRADE, Rafael Augusto Castells de. *Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.bdtu.uerj.br/handle/1/7465>. Acesso em: 12 dez. 2023.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EUSÉBIO, Fátima. Para uma pedagogia de mensagem da morte: a produção artística dos séculos XIV ao XVII. *Máthesis*, n. 8, p. 273-296, 1999.

IOSHIMOTO, Lilian Wurzbach. *Natureza irreal ou fantástica realidade?: uma re-*

flexão sobre a melancolia religiosa e suas expressões simbólicas na obra de Hieronymus Bosch. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/2124>. Acesso em: 21 de jul. de 2023.

LOPES, Rui Oliveira. Imagens do terror e a construção da moralidade. **Arte & Sociedade**, p. 54-71, 2011. Repositório da Universidade de Lisboa. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/5203>. Acesso em: 12 dez. 2023.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, V.2, pp. 21-33.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2017.

MINOIS, Georges. *História do Inferno*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo, séculos XII a XX*. Rio de Janeiro: Editora Terramar, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

CAPÍTULO XI

O Juízo Final de Fra Angélico: A santidade no Paraíso Celeste

*Ana Luiza Oliveira Lourenço*⁸¹

*Amanda Calácio Nunes*⁸²

*Rafaella Fernandes Pascoal*⁸³

*Vitoria de Souza Vaz*⁸⁴

Contexto do autor e da obra

Guido di Pietro Trosini, também chamado de Fra Angélico, foi um renomado pintor florentino cujas obras são amplamente reconhecidas por sua excelência artística e profundidade religiosa. Nascido em uma família de camponeses, Guido decidiu, por volta dos 20 anos, ingressar na vida religiosa, sendo aceito como noviço no convento de São Domenico de Fiesole, onde recebeu o nome de Fra Giovanni. Posteriormente, passou a ser chamado de Fra Angélico, em referência à sua virtude e sabedoria (Reimer, 2014).

Fra Angélico viveu um período de intensas transformações religiosas e sociais, durante o século XV, o que refletiu em sua arte. Ele passou a vivenciar mudanças de convento, o que contribuiu para seu enriquecimento pessoal. Um desses momentos, especialmente relevante, foi a influência que recebeu das obras de São Tomás de Aquino, cujos ensinamentos se tornaram fonte de inspiração para muitas de suas pinturas (Oliveira, 2014). A profunda admiração por São Tomás guiou Fra Angélico em sua trajetória artística, orientando-o a criar obras não apenas com excelência estética, mas também com um profundo caráter espiritual. Para ele, a arte era uma forma de oração,

81 *Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail para contato: . analourenco@discente.ufg.br*

82 *Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail para contato: amanda.amanda234@discente.ufg.br*

83 *Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail para contato: rafaella_pascoal@discente.ufg.br*

84 *Graduanda em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail para contato: vitoria_vaz@discente.ufg.br*

e suas pinturas refletem sua busca por conciliar sua vida religiosa com a arte sacra.

A importância dessa relação entre arte e religião é evidenciada na declaração do Professor Plínio Corrêa de Oliveira, que descreve como a pintura de Fra Angélico era uma verdadeira “prece”, com sua devoção transparecendo em cada pincelada. Corrêa de Oliveira destaca que a beleza e pureza de seus anjos transmitiam uma harmonia celestial, dando vida à sua arte, imbuída de um sentido divino. Foi essa devoção que lhe conferiu o nome de “Angélico”, em homenagem à sua perfeição espiritual (Oliveira, 1967).

Fra Angélico chamou a atenção por seus hábitos religiosos, que incluíam orações diárias antes de iniciar seus trabalhos. Suas pinturas, carregadas de intenção sacra, seguiam as características do Renascimento, ao mesmo tempo que traziam elementos da arte medieval. Esse estilo refletia o contexto histórico da Itália do século XV, que vivia sob a forte influência do humanismo. A fusão entre a arte católica e a medieval pode ser observada em suas obras, que não apenas expressavam sua fé, mas também buscavam ensinar os dogmas religiosos.

A obra *O Juízo Final*, pintada por Fra Angélico aproximadamente em 1430, é um exemplo claro dessa fusão entre a arte e a fé. Foi encomendada pela Ordem Camaldulense, tendo permanecido primeiramente na igreja de Santa Maria Degli Angeli e posteriormente sendo transferida para o Museu de San Marco, em Florença, local onde se encontra atualmente. Com aproximadamente 176x185 cm, a pintura retrata o cenário do Juízo Final, de acordo com as crenças católicas, e é um reflexo direto da interpretação de Fra Angélico sobre a divisão entre o Paraíso e o Inferno, com a presença de santos, a Virgem Maria como intercessora e Cristo como juiz.

O contexto social e religioso da época, marcado por violência e insegurança, trouxe à tona um crescente questionamento sobre as crenças defendidas pela Igreja. Esse cenário de incertezas levou a uma maior preocupação com a imagem da Igreja perante o povo, e a arte se tornou uma ferramenta essencial para a propagação dos ensinamentos religiosos. Durante

esse período de grandes mudanças sociais e religiosas, Fra Angélico participou ativamente da evolução artística do período, contribuindo para a construção de uma arte que continuava a refletir a centralidade da religião, ao mesmo tempo em que se adaptava às novas exigências da sociedade.

A produção artística de Fra Angélico, portanto, não pode ser vista apenas como uma expressão estética, mas como uma contínua busca pela santidade e pela transmissão de valores religiosos. Sua arte permanece como um testemunho de sua devoção, sua sabedoria teológica e seu compromisso com a união entre o divino e o humano.

Conceito, história, princípios e processo da santificação

É importante sabermos qual é o conceito de santificação no contexto da obra “O Juízo Final” de Fra Angelico porque em várias partes da pintura nota-se a presença de pessoas que foram santificadas, sendo assim, saber o que significa esse termo é avultoso para também compreendê-la com profundidade.

Santificação ou Canonização é um processo realizado pela Igreja Católica Apostólica Romana que determina oficialmente quando uma pessoa comum se torna Santa, ou seja, uma completa devota de Deus e das doutrinas da Santa Igreja, intercessora entre os homens e Deus que muitas vezes é venerada e cultuada. Portanto, a partir desse momento um católico acredita fielmente que a partir de orações para o Santo ou Santa o contato com Deus é “facilitado”, e/ou atendido (Suhet, 2014).

Essa atribuição é extremamente levada a sério pelos fiéis católicos, e por diversas vezes causa “polêmica” entre outras igrejas cristãs não católicas, isso ocorre por eles desconfiarem da legitimidade dessas honrarias, entretanto é possível ver através de documentos, escrituras, testemunhas vivas, e muitas outras “provas”, que antes de uma pessoa levar esse título de altíssimo grau perante os fiéis católicos, ela passa por um processo rigoroso, longo e burocrático.

Dentro da obra de Fra Angélico, especificamente na parte relacio-

nada ao paraíso, é possível notar várias figuras/personagens que podem ser considerados Santos, tendo em vista que esse é o único lugar possível que uma pessoa com esse nível de honra pode ser levada.

O início da instituição da santificação se dá no mesmo tempo do início da Igreja Católica: (Mt 16,18) “[...] Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”. Sendo assim a canonização de uma pessoa está fundada desde os primórdios e é uma parte intrínseca a Igreja Católica assim como diz Renato Romulo dos Santos Suhet:

A Igreja Católica Apostólica Romana, a partir de Mateus 16,18, fundamenta sua doutrina nesta nova comunidade fundada por Jesus e que tem Pedro como alicerce, passando assim, a herdar a sucessão petrina por intermédio dos Papas, utilizando e criando termos religiosos no intuito de melhor expressar as suas crenças. (Suhet, 2014, p. 17)

Portanto, os princípios dessa instituição estão enraizados na própria sagrada escritura e foram evoluindo com o passar do tempo. Para entender melhor falaremos agora de como funciona o processo para acontecer uma canonização, ele se divide em duas partes: a diocesana e a Romana.

O primeiro passo é investigar a vida inteira da pessoa candidata a santa, um ponto importante é que esse processo só pode começar a ser feito cinco anos após a morte dela, como já dito é geralmente feita pela diocese do lugar em que a pessoa viveu, investiga-se a história de vida dela, em que ela trabalhava, o grau de ortodoxia da mesma, se ela já realizou algum milagre. Em relação a última característica, é que o mesmo tem que ter comprovação de diversos médicos e cientistas de que realmente foi um milagre e que não poderia ser feito de forma alguma por mãos humanas, só então com todas essas comprovações é que é atestado como milagre.

O segundo passo chamado fase Romana é quando toda essa investigação é enviada para o Vaticano, em Roma, na parte dedicada somente a isto, chamada “Congregação para as causas dos Santos” onde será novamente analisada, e se aprovada o candidato se torna “Venerável”, depois de mais pes-

quisas e comprovações é realizada uma missa solene em que acontece a Beatificação do futuro Santo ou Santa, a partir desse momento cultos em nome da pessoa já podem ser realizadas.

O último passo acontece após mais um milagre comprovado cientificamente, e mais investigações sobre a vida do Beato ou Beata. Então só a partir desse momento é que é feita mais uma missa solene para a canonização, sendo assim, a oficialização do Beato ou Beata como santa ou santo. Um ótimo exemplo desse processo é o do Beato Carlo Acutis, que faleceu em 2006 aos 15 anos, foi beatificado em 2020 e será canonizado entre os dias 25 e 27 de abril de 2025, tornando-se, portanto, São Carlo Acutis, padroeiro da Internet. Além desse temos o próprio autor da obra que foi beatificado pelo Papa João Paulo II em 1982, assim sendo chamado de Beato Fra Angélico. Diferente do Beato e futuro Santo Carlo Acutis ele não foi canonizado e não tem previsão para ser.

Os personagens no cenário santificado na produção artística de Fra Angelico: Análise das motivações subjacentes às suas escolhas iconográficas e compositivas

No quadro, *O Juízo Final* de Fra Angélico, o pintor italiano constrói um cenário grandioso e profundamente simbólico, no qual diversos personagens se entrelaçam em uma composição que evoca simultaneamente à justiça divina e a salvação eterna. Entre as pessoas com maiores evidências, essenciais para a compreensão da santidade ilustrada, estão a Virgem Maria e São João Batista, que juntos a Cristo, formam o grupo divino conhecido como *Deesis*. Esse termo, de origem grega, significa “oração” ou “súplica” e é usado para representar uma composição em que Cristo, centralizado, aparece como mediador, enquanto Maria e João Batista intercedem em favor da humanidade (Quirico, 2015).

Também presente na ilustração realizada por Fra Angelico, encontram-se outro conjunto de pessoas que possuem grande importância na com-

posição do sentido do quadro, como os apóstolos, sendo eles: Pedro, André, Tiago, João, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago, filho de Alfeu, Tadeu, Simão e Zelote, bem como figuras santas e mártires religiosos. Ainda que no presente artigo não se aprofunde totalmente a cada figura santificada, é necessário certa ênfase entre certos santos citados, destacam-se São Domingos de Gusmão, facilmente identificado pelo hábito tradicional dos monges dominicanos; São Francisco, trajando a vestimenta característica da ordem franciscana; e São Pedro, reconhecido por segurar a chave do céu.

O último citado, trata-se de um indivíduo importante para a formação e consolidação do cristianismo, não à toa foi sua participação na composição do quadro, o mesmo era um pescador da Galiléia, nascido em Betsaida, entre 1 a.C. e 67 d.C., e irmão do apóstolo André. Como um dos apóstolos de Cristo, São Pedro é bastante reconhecido, sendo considerado o fundador da Igreja Cristã em Roma (Huttner et al, [s\d]). São Pedro, originalmente chamado Simão por Jesus, foi designado para seguir o Mestre junto com seu irmão André, além de Tiago e João, e presenciou eventos marcantes como a ressurreição da filha de Jairo, a Transfiguração e a agonia no Horto das Oliveiras. Simples e impulsivo, Pedro frequentemente falava e agia em nome dos Apóstolos, fazendo perguntas e buscando esclarecimentos sobre os ensinamentos de Jesus (Vatican News, s.d).

Presente na pintura, se tem também, nomes como: Moisés, Davi, São Paulo e por fim, Santo Estevão, este que se torna referência para a compreensão do mártir religioso, é o primeiro mártir do cristianismo, sendo venerado como santo por diversas denominações cristãs, incluindo a Igreja Católica, a Ortodoxa e a Anglicana, Estêvão, um jovem cheio de fé e do Espírito Santo, foi um dos primeiros seguidores dos Apóstolos e muito estimado na Comunidade de Jerusalém, demonstrado por ter sido o eleito entre os sete diáconos para ajudar na missão apostólica e realizava milagres. Porém, membros da Sinagoga o acusaram de blasfêmia contra Moisés e Deus, incitando o povo contra ele, em um contexto de pós-Pentecostes (Vatican News, s.d).

Em meio ao catolicismo, o culto a figura santa age como o principal meio de manifestação religiosa, sendo usada como uma ferramenta para se

fortalecer o que seria os valores morais apresentados pela própria vertente religiosa (Andrade, 2008). Sendo assim, a utilização desta devoção ao que seria santo passa a ser uma maneira de se manusear a compreensão do ser católico sobre santidade, o foco em um modelo específico de santo reflete não apenas as características do sujeito em si, mas além disso, os valores, crenças e práticas coletivas de uma comunidade.

Todas as pessoas representadas e identificadas na obra *Juízo Final*, não por acaso compõem a imagem elaborada por Fra Angelico, tendo em vista que, as mesmas foram escolhidas por seu simbolismo e papel central na tradição cristã, alinhando-se ao contexto teológico e catequético da obra. Esses indivíduos não só refletem a hierarquia celestial e o dogma cristão, mas também guiam os espectadores a compreender a dualidade entre salvação e condenação. Sua escolha tem um propósito didático e espiritual, reforçando a mensagem de julgamento e esperança.

Os santos e mártires presentes na obra simbolizam uma fé já bastante fortalecida e servem como signos de devoção e virtude. O mártir, por sua vez, como uma modalidade específica do santo, se difere pelo testemunho de fé levado ao extremo do sacrifício, reforçando a profundidade do compromisso espiritual.

Essas figuras santificadas desempenham um papel essencial na construção e perpetuação de valores morais, funcionando como modelos que traduzem e refletem a visão de mundo da Igreja. Nesse contexto, o culto aos santos surgiu em paralelo à construção da hierarquia cristã, com o objetivo de fortalecer a identidade comunitária e auxiliar os fiéis por meio da apresentação de vida virtuosa e inspiradora (Andrade, 2008, p. 239).

A obra *Juízo Final* de Fra Angelico, com sua riqueza simbólica e teológica, transcende o mero aspecto artístico para atuar como um veículo de ensino e espiritualidade. As figuras santificadas, cuidadosamente escolhidas, não apenas refletem a hierarquia celestial, como também, promovem a melhoria do saber referente aos valores e princípios do cristianismo. Por meio de santos e mártires, a pintura reforça a dualidade entre salvação e condenação, ao mesmo tempo em que inspira os fiéis com exemplos de virtude e sacrifi-

cio. Além de representar a glória divina e o triunfo da fé, a obra reafirma o papel dos santos como intermediários entre os homens e Deus, consolidando a identidade católica.

As ordens mendicantes no Paraíso Celeste

A aparição dos líderes mendicantes “[...] não é de se estranhar a presença dos fundadores, uma vez que, como já ressaltado, os frades mencionavam, com frequência, o Juízo Final em seus sermões, exaltando a necessidade de arrependimento para o fim dos dias que se aproximavam” (Anjos, 2016). Desse modo, a relevância dessas figuras é lembrada por Fra Angélico ao considerá-los santos e dignos o suficiente para partilhar o Paraíso Celeste com o divino, uma vez que encabeçaram marchas para a conversão dos pagãos a partir das ordens que fundaram.

Segundo André Vauchez (1989) as ordens mendicantes se destacaram entre os fiéis quando os santos deixaram de ser vistos como objetos do poder espiritual para tornarem-se receptáculos do Espírito Santo. Ademais, as santidades das nações mediterrâneas, especialmente as italianas, não advinham em sua maioria de grupos abastados, o que proporcionava uma diferenciação do restante que ocupava outros territórios, em que a camada que o beato pertencia era de suma importância para sua canonização (Vauchez, 1989).

Na Itália, “a *vox populi* designou quase exclusivamente homens ou mulheres que não se tinham distinguido pelo desempenho de uma função nem por um nascimento ilustre, mas pelas provações sofridas por amor a Deus e ao próximo” (Vauchez, 1989). A santidade era medida pelo sofrimento do fiel e suas renúncias em nome de Cristo, se privando de laços terrenos (e isso inclui qualquer vínculo, por exemplo, o material e o familiar). O indivíduo deveria ser pobre por opção, portanto, negligenciando quaisquer prazeres e abundâncias (Vauchez, 1989). Dentre esses santos, observa-se São Francisco de Assis, o personagem que ocupa o lado direito da obra de Fra Angélico:

S. Francisco (morto em 1226), o «povorello» de Assis, é certamente quem mais longe levou esse esforço de actualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade, fruto de uma vivência íntima e de um amor que tentava descobrir em todos os homens, e sobretudo, nos mais deserdados, a face de Deus (Vauchez, 1989, p. 220)

Para o papa Gregório IX, a maior demonstração de santidade de Francisco de Assis foi a criação de um movimento religioso (Vauchez, 1989). O santo franciscano atingiu numeroso contingente, levando em conta que para tal o papado esforçou-se em difundir, a fim de reafirmar sua posição como missionário escolhido pelo divino. Dessa maneira, “houve um grande número de cristãos, clérigos e leigos, que viram na vida de S. Francisco o sinal do advento dos «novos tempos», expressão que designa, simultaneamente, o presente mais actual e a conclusão da história do mundo” (Vauchez, 1989). A sua missão, por sua vez, era utilizar da pobreza para a restituição da doação e da pobreza, vinda justamente numa época que instaurava-se a economia mercantil e o assentamento das cidades (Vauchez, 1989).

Por outro lado, São Domingos, ainda refletindo a partir de Gregório IX, que em 1234 produziu a bula da canonização, foi responsável, conforme esse pensador, por desfazer a heresia que se percebia na época, e por trazer a graça para os cristãos; capacidade esta cedida pelo próprio Deus, dando-lhe forças e o dom da pregação divina. Desse modo, S. Domingos deteve o “progresso do mal”, auxiliando as ordens de Cister e dos Florenses na batalha pela restauração do louvor ao divino (Vauchez, 1989).

Outrossim, infere que “a principal manifestação da santidade deste último [São Domingos] residia na criação de um movimento religioso”, concretizando sua beatitude por meio do espaço e do tempo, isto é, das ações que fortalecessem as virtudes e a crença em Cristo (Vauchez, 1989). Junto a São Francisco de Assis, seriam os renovadores da antiga santidade cristã, e mais: o alívio da Igreja contra a descredibilidade que surgia entre os religiosos, que

afirmavam que a Instituição havia falhado em seus princípios, cedendo a vertentes heréticas (Vauchez, 1989).

Segundo Quírico (2015), desde o século XIII foi possível visualizar a redução das dimensões nas pinturas, o que anteriormente permitia uma riqueza fenomenal de detalhes, com o retratação pormenorizada de ambientes, ações e mesmo as sujeições dos personagens secundários, fora alterado e conduziria quadros que focassem signos fulcrais para o entendimento, essencialmente Jesus Cristo, o preenchimento subsequente age como complemento à sua imagem, e no caso do Juízo Final, seria composto por figuras excepcionais que trazem seu diferencial, como, por exemplo, o Além. Ademais, a autora pontua que essa “simplificação” das representações visuais compreendiam o desejo de trazer para a vida privada as pinturas sacras, pois pretendiam “satisfazer especificamente as necessidades devocionais de seus comitentes” (Quírico, 2015).

Edward Thompson (1973-4), citado por Burke, será fundamental ao coadunar o apontamento anterior, haja vista que, em sua perspectiva, os cristãos possuíam maior facilidade em absorver as imposições religiosas quando conseguiam atrelá-las ao seu cotidiano. Assim, uma ferramenta utilizada para a incorporação dos dogmas no imaginário da pessoa medieval era a inserção das abstrações em lugares públicos e de grande movimento, proporcionando um encontro entre o religioso e o popular (Burke, 1989 *apud* Anjos, 2016). Dessa maneira, desenvolve-se uma relação de partilha mútua entre as parcelas, uma vez que o sagrado busca se infiltrar na vida privada dos leigos e se assentar, enquanto o profano articula esses conhecimentos conforme seus interesses e cultura.

Nesse cenário, surgem as obras devocionais. Vale salientar que, com “devocional” pretende-se retornar ao termo “devoção”, o qual Quírico irá definir como sendo as práticas religiosas que se efetuam fora da esfera propriamente religiosa, sendo praticada dentro da intimidade dos lares, consolidada nas Sagradas Escrituras, orienta-se sem que haja a figura de uma entidade maior, visando fincar por ele mesmo um diálogo com o santo, as ora-

ções são um meio para a conclusão de seu objetivo de trazer o culto ao divino para uma concepção interiorana. Da mesma forma, as imagens são capazes de entrelaçá-los, e a partir disso, “entende-se que esta pode ser compreendida como uma imagem de devoção” (Belting, 1981, p. 3 apud Quírico, 2015, p. 8)⁸⁵. Gajano ressalta notoriedade da iconografia para a santidade:

A iconografia permite promover a santidade, colocando seus sinais em “evidência”; basta pensar no papel que ela desempenhou na história dos estigmas de Francisco na representação da auréola – que não gozava de reconhecimento oficial – para compreender que se tratava de uma verdadeira “canonização” pelas imagens. A função que estas imagens exercem conferem a elas um valor sacral que completa ou substitui o das relíquias” (Gajano, 2002, p. 461)

Essa tentativa de estipular um relacionamento mais próximo com o divino adveio com as ordens franciscanas e dominicanas, que, desde o século XIII, com a acessibilidade ampliada pelos sermões exortados aos leigos numa linguagem simplificada e compreensível, planeava a conversão dos leigos à devotos. Dito isso, as ações das ordens mendicantes pautavam-se pela concretização desse anseio, a submissão dos que estavam distantes das igrejas (Quírico, 2015)

Nessa imensa estratégia religiosa de encontro e consolidação de um corpo fiel, as iconografias convergem-se em componentes indispensáveis, uma vez que são usados como alternativa para a rememoração dos dogmas e princípios da religião, associando constantemente o visual com o oral, isto é, os sermões com obras artísticas, relíquias e esculturas, ademais quando, para os que não absorvessem os escritos ou mesmo as mensagens ditas verbalmente, teriam como alicerce os afrescos para corresponder às ideias da Igreja.

Para auxiliar as ordens mendicantes nessa tarefa de trazer os leigos ao seio da religião, além de manter os que já estavam dentro dos círculos cris-

85 BELTING, H. *The image and its public in the Middle Ages. Form and function of early paintings of the Passion*. Nova York: Aristide D. Caratzas, 1981

tãos, o medo do imaginário que criava-se com o Inferno, propenso a liberdade dos artistas devido sua mínima descrição era uma das ferramentas mais usadas por essas organizações eclesiásticas. Nesse raciocínio, ao mesmo passo que difunde-se a ideia do “bem”, com o divino que se sobressai e busca acolher todos os pecadores em sua inestimável hospitalidade, trabalha-se o imaginário do “mal”, para conscientizar os fiéis sobre o que os aguardava no instante que se afastassem da fé em Cristo. Anjos não reserva palavras para expressar isso:

A religião do povo, no qual a Igreja acolhe e disciplina, paralelamente, espalha na atmosfera do período, a diversidade e as peculiaridades aterrorizantes dos tormentos que prenunciavam sobre os indivíduos; os sermões difundiram e implantaram o discurso teológico, acarretando uma condição dicotômica e fomentando uma comoção na sensibilidade e na imaginação coletiva, não podendo se pensar o Bem sem pensar no Mal (Anjos, 2016, p. 569).

Um exemplo dessa constante rememoração dos temores dos fiéis é a retratação do Juízo Final, ocasião em que seriam confrontados pelos pecados que cometeram em vida, o qual é demarcado pela tentativa de vislumbrar corriqueiramente esse destino como o “fim” da existência terrestre, dessa maneira, prevalece o medo como companheiro frequente na sociedade medieval. Quírico ao comentar sobre o caso do dominicano Girolamo Savonarola que, na Florença de fins do século XV, afirma que este

Defendia que todo cristão deveria ter em suas residências uma representação do Juízo Final – o que significaria, com toda probabilidade, um painel pintado. Desse modo, os fiéis seriam continuamente recordados, desde o amanhecer até o momento de dormir, do fim do mundo e do julgamento que a ele se seguirá (Quírico, 2015, p. 11).

Logo, buscar-se-á, além de mostrar os terrores que acompanham os incrédulos, a fortificação da fé que os santos trouxeram à Igreja a partir da iconografia medieval, destacando-se mais suas atitudes enquanto servos de Cristo do que os milagres, como outrora fora o propósito. A mudança ocorre

motivada por um objetivo: o de evidenciar o caráter imitável dos santos, para que os outros fiéis se inspirassem e procurassem serem semelhantes (Vauchez, 1989).

Assim, as pinturas demonstravam os desgostos que a vida carnal poderia culminar após o Juízo Final, porém, juntamente as possibilidades que aguardavam aqueles que se mantivessem fiéis à religião até a morte. Desse modo, caso se espelhassem nos santos – tendo como principal referência São Francisco de Assis e São Domingos –, observando suas virtudes e ações em vida, posteriormente, poderiam partilhar da companhia de Jesus Cristo e demais figuras sagradas, cumprindo não somente a promessa lhes feita a cada expressão religiosa, como o anseio que nasce junto às idealizações consequentes.

Referências

Fonte

Fra Angélico. *Juízo final* (1425). Dimensões: 105×210 cm, Museu Nacional de San Marco, Florença.

Bibliografia

ANJOS, Crislayne Fátima dos. *Donde há de julgar os vivos e os mortos: a iconografia do Juízo Final de Fra Angélico* (1431). In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel). Londrina: UEL, 2016.

ANDRADE, Solange Ramos. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 237-260, jul. 2008.

BEJARANO, Águeda Asenjo. *Lo corpóreo y lo etéreo: la abstracción del color em Fra Angélico*. *Mirabilia*, n. 31, p. 85-105, jun-dic. 2020.

COSTA, Maria Luiza Calim de Carvalho. *As relações intertextuais entre o passado e o presente: Fra Angelico e Darcy Penteado*. São Paulo, Arte e Ciência, Villipress. pg.101-105, 2001. Acesso em: 17 de dez. 2024.

WELCH, Evelyn S. *Arte na Itália Renascentista 1350-1500*. Oxford University Press, 2000. p. 146

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. *Fra Angelico ou Beato Giovanni da Fiesole*: 18 de Fevereiro. Santo do Dia. 1967. Disponível em: < https://www.traditioninactiondobrasil.org/SOD/231_sd_FraAngelico2-18.htm > . Acesso em: 17 de dez. 2024.

QUÍRICO, Tamara. A representação do Juízo Final como imagem devocional. *XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios*. Florianópolis, p. 1-13, 2015.

REIMER, Ivoni Richter. Marta e Maria no Getsêmani de Fra Angelico: Luzes medievais Na releitura de tradições e textos bíblicos. Horizonte, Belo Horizonte, PUC Minas, p.1315-1331, out./dez 2014.

SUHET, Renato Romulo dos Santos. Fenomenologia da canonização. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GOIÂNIA, 2014.

S. ESTÊVÃO, PRIMEIRO MÁRTIR. Vatican News, [S.D.]. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/santo-do-dia/12/26/s--estevao--primeiro-martir.html>> . Acesso em: 01 DE DEZEMBRO, 2024.

S. PEDRO, APÓSTOLO, PADROEIRO DA CIDADE DE ROMA. Vatican News, [S.D.]. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/santo-do-dia/06/29/s--pedro-apostolo--padroeiro-da-cidade-de-roma.html>> . Acesso em: 01 DE DEZEMBRO, 2024.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. Porto Alegre. 2011.

Carlo Acutis: Papa Francisco aprova canonização de ‘padroeiro da internet’. g1.globo. 01/07/2024. Acesso em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2024/07/01/carlo-acutis-papa-francisco-aprova-canonizacao-de-padroeiro-da-internet.ghtml>

UCHOA, Nildson P. A SANTIFICAÇÃO. *PRÁXIS TEOLÓGICA*, v. 5, n. 1, 2001.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Tradução: Maria Jorge Vilar de Figueredo. 1. Ed. Lisboa: Presença, 1989. Cap. IX, p. 211-230

CAPÍTULO XII

Uma análise do Inferno Medieval na obra O Juízo Final de Fra Angelico

*Ana Clara Repezza Lopes
Heloisa Helena da Silva Lourenço
Nicholas Dias de Sousa Siqueira
Thamyris Roberta de Faria Silva⁸⁶*

Introdução

O artigo em questão busca apresentar uma análise das crenças religiosas católicas do medievo com base na obra de Fra Angelico, a pintura intitulada “*O Juízo Final*”, que tem como temática a representação do momento final da humanidade, o último ato antes do Julgamento do Príncipe da Luz, Jesus Cristo. É a partir daí que será definido o destino de todos, na qual os vivos e os mortos trazidos novamente à vida terão seus atos pesados e com base nos mesmos terão sua recompensa com a estadia eterna no Paraíso, ou a danação eterna no Inferno, nas mãos de Satanás.

Busca-se analisar questões estilísticas e artísticas em relação a obra como a pintura em si, participante de um novo movimento que surgia, o Renascimento, e que por consequência influenciou a forma como a obra fora concebida, bem como as prioridades de representação e elementos ilustrados na pintura. Em um outro momento, a intenção é destrinchar as questões que estão por trás da produção da obra de Fra Angelico, suas motivações, a razão pela qual sua existência se justifica no contexto medieval - sendo para isso necessário entender o plano de fundo social e religioso da época - e também o motivo da representação de cada elemento da forma que se deu.

Realizando-se uma análise das questões religiosas medievais, tal como o processo de formação de seu pensamento, investigando as origens do causa-

86 *Graduandos do curso de licenciatura em história pela UFG - Ana Clara Repezza Lopes repezza@discente.ufg.br; Heloisa Helena da Silva Lourenço heloisa_lourenco@discente.ufg.br; Nicholas Dias de Sousa Siqueira dias2345678@discente.ufg.br; Thamyris Roberta de Faria Silva thamyris.roberta@discente.ufg.br*

dor do mal, e medo, o inimigo de Deus, o Diabo, se torna possível compreender os motivos da concepção de *O Juízo Final*, tal como sua importância para o homem medieval.

O Inferno na obra de Fra Angelico

As escolhas técnicas para a representação artística do Inferno

Fra Angelico, enquanto pintor do fim do século XIV, categorizou-se como uma influência inicial do renascimento artístico, apesar de não se apropriar de um conceito humanista. *O Juízo Final* segue algumas características dessa renascença, como a presença de alguns elementos lineares, moldados pela iluminação uniforme que nele simboliza o aspecto do divino e que logo se contrasta ao espaço mais sombrio, e a representação realista acerca da fisionomia das figuras, ainda que os componentes malignos tenham traços animais, como chifres e asas. No quadro é constituída a sentença do inferno e seus castigos em um espaço fechado, porém, há poucos suportes arquitetônicos que, segundo José D'Assunção Barros (2008, p.35) são recorrentes em representações artísticas do meio renascentista. Para Barros é possível encontrar também uma certa multiplicidade que no quadro é executada pela distinção entre bem e mal, fomentando uma narrativa. Segundo o autor, compreende-se que: “Entende-se por multiplicidade, para além do fato de que se multiplicam as temáticas internas que compõem o enredo mais abrangente, o fato já mencionado de que a pintura renascentista é composta de partes distintas e de ambientes relativamente diferenciados.” Desse modo, Alex Oliveira aponta diferentes aspectos na obra: “Diferentemente da entrada do lado direito, toda bem detalhada, com a circunferência bem-feita e tendo cores claras e suaves, o lado oposto é grotesco, com pontas e portando cores escuras como o preto e marrom”. (Baschet *apud* Oliveira, 1985, p. 193)

Mas enquanto parte de um módulo medieval, a obra apresenta também uma herança do gótico final, conceito remetido como a conexão entre o estilo gótico clássico e a construção do renascimento, na qual se destaca a predominância do caráter divino constituído de uma hierarquização sistemática

que prioriza a imagem de Cristo, e estabelece papéis secundários de outros constituintes, como os santos e anjos, e que no inferno estabelece a inferiorização dos demônios e da figura do Diabo de forma sistematizada. Segundo Botelho (2017), todo o esquema de ciclos do inferno de Fra Angelico se baseia numa concepção dantesca, onde em cada nível se observa uma diferente punição, e a presença de pecados como ira, avareza e gula. É perceptível o uso de cores como preto e vermelho para simbolizar a ira e a luxúria nas criaturas demoníacas, e um aspecto sombrio pela colorimetria como um todo, de modo que a obra fomenta um temor pela espacialidade construída.

Como a construção do Inferno no período do Renascimento foi representada de forma similar ao que era conduzido na Idade Média

Para iniciar este tópico, é necessário pensar acerca da construção do inferno que perpetuava no imaginário medieval. Obtendo como foco principal os elementos que estavam presentes na ambientação daquele local, como ocorre a formação do que se tem de inferno e como ele se torna tão temido pelos povos medievais. O período medieval é o momento em que a Igreja Católica ganha uma notoriedade significativa, obtendo um poder além do religioso, mas social e político construído principalmente por um discurso proferido repetidas vezes com caráter pedagógico focado no destino pós-morte que os indivíduos medievais teriam. Esses discursos eram proferidos nos sermões que tratavam, em suma, de questões morais como as virtudes que os fiéis da Santa Igreja deveriam exercer, além de mencionarem situações presentes no cotidiano. Entretanto, além dessas questões, em diversas pregações o inferno se tornava presente de forma muito vívida na fala dos eclesiásticos, nas quais eram ressaltadas as sensações dos sentidos humanos, como o olfato, ao descreverem cheiro de enxofre. Embora os membros da Igreja fizessem uso de diferentes formas para apresentar o inferno como um ambiente tenebroso, isso não era o suficiente para que os fiéis pudessem compreender e temer a ideia de sua ida para aquele lugar, pois havia uma disparidade entre o processo de fala e recepção. Após os sermões, os fiéis acabam processando mentalmente

as informações transmitidas e levavam a produção de imagens que não eram necessariamente fidedignas ao que realmente representava o inferno ou a forma demoníaca, como na concepção física do Diabo. É nesse momento que a imagética se torna um recurso significativo para a Igreja, pois tornava mais fácil para a compreensão dos indivíduos, além de conferir materialidade para todas as falas proferidas nos sermões. As imagens de representação para além de estarem nas igrejas empregando um valor estético possuía sobretudo uma verdadeira representação do que se era esperado para as almas de todos na sociedade, causando medo nos membros das diferentes castas sociais.

Esses avisos dados pelas imagens e sermões estavam destinados para toda sociedade. Reis, padres e camponeses são representados sofrendo tormentos nas imagens do Inferno, demonstrando que para a Igreja a condenação poderia ocorrer a qualquer um, independentemente do poder terreno. (Botelho, 2017, p.28)

De certa forma isso gerava um problema, pois os fiéis, por sua vez, reprocessavam os sermões e produziam, em suas mentes, configurações e características imagéticas, sem fim, do que seria o Inferno e o Demônio. Embora os membros da Igreja orientassem na visualização da composição física do Diabo e do Inferno, essas imagens, não necessariamente, se formulariam igualmente na cabeça de todos os fiéis. (Botelho, 2017, p.18)

No século XV, o renascimento estava em seu apogeu, passando por uma redescoberta e evolução cultural em diversas áreas, como nas artes. Entretanto, como é citado por Peter Burke em “O Renascimento italiano: Cultura e sociedade na Itália”, é importante pensarmos no período renascentista como inovação de novas técnicas, gêneros e estilos, não a partir do mero “florescimento” das artes. A partir dessa contextualização, é fundamental pensar em como a Igreja estava presente nesse “novo” cenário, pois a obra analisada, de acordo com a temporalidade do período histórico, se situa no renascimento, entretanto ela possui e emprega toda uma influência que a Igreja Católica da Idade Média exercia. A Igreja, no momento do renascimento, sofre algumas críticas, mas encontra maneiras de minimizar os ataques sofridos, pois ainda

se tinha como detentora de poder, influenciando as pessoas neste período de forma quase imperceptível através de artifícios que se tornaram indispensáveis para a sociedade como, as missas e os sacramentos. No quesito artístico não havia uma separação extremamente delimitada entre o que deveria ser trabalhado nesse princípio de modernidade, como o resgate da inspiração da antiguidade clássica e o que não deveria, ou seja, esses diferentes estilos coexistem simultaneamente. Entretanto na análise de Rosana das Neves Botelho, no século XV os artistas apresentavam características que determinavam que eles estavam muito mais próximos do que seria o contexto artístico medieval do que representaria a posteriori a busca da perfeição inspirada na antiguidade, além disso, a instituição eclesiástica influenciou e limitou o que seria a lógica de “busca na antiguidade”. (Botelho, 2017, p.13). Retomando a questão da temporalidade, a discussão que a cerca no meio artístico pode acarretar problemáticas na ótica historiográfica, pois, na busca de uma cronologia de estilos artísticos desconsidera-se uma multiplicidade de temporalidades da arte.

[...] Schmitt (2007), chama a atenção para os problemas que podem ser gerados na tentativa dos historiadores sempre buscarem coincidir a cronologia do “estilo” com a da sociedade, desconsiderando as múltiplas temporalidades da arte. (Schmitt, *apud* Botelho, 2017, p.11)

O Diabo na obra de Fra Angelico

De Anjo a Demônio: A trajetória do Diabo e sua percepção na obra de Fra Angélico

A priori, para tratar do assunto disposto, tomamos como guia central em nossa análise da transição do sagrado ao - extremamente – profano, a obra de Carlos R.F. Nogueira, *O Diabo no imaginário cristão*. Para Nogueira, “[...] parece evidente que, ao longo da história do pensamento ocidental, sempre que o Cristianismo deixa marcas da sua influência, está presente a crença no diabo” (Nogueira, 2000, p.8). Isso implica em uma relação intrínseca e inseparável entre a crença no Diabo e o avanço do Cristianismo na cultura ocidental; que por vezes parece ultrapassar a fé em Deus e em Cristo; dado o

temor excessivo dessa figura que é por definição a personificação, ou melhor dizendo; a antropozoomorfização do mal - conforme iremos nos aprofundar mais adiante.



Figura 1 – Fra Angelico. Juízo Final, ca. 1431. Museo di San Marco, Florença. Procedência da imagem: Wikimedia Commons. Disponível em:<Fra_Angelico_009.jpg (4096×2008) (wikimedia.org)>

À despeito de uma análise investigativa, iremos nos concentrar no que denota a articulação e expressão do Inferno que extrapola os limites dos espaços de sacralidade, intervindo no funcionamento social do medievo; e em especial à imagem do Diabo enquanto um personagem que serve como um aparato de repressão social. É possível dizer, apoiando-nos no texto de Nogueira; que não há dúvidas de que a figura do Demônio surgiu a partir de um emaranhado de resíduos culturais e religiosos que culminaram na criação de uma peça fulcral para a consagração do papel que a Igreja iria desempenhar dali em diante. Em síntese, trata-se do entendimento de como a sociedade medieval entendia essa figura e a maneira como ela servia aos interesses da Igreja Católica através de meios de comunicação como a arte - considerando que uma parcela bastante relevante da população daquela época necessitava por um motivo puramente pedagógico do auxílio das ilustrações tendo em

vista que a alfabetização não era algo acessível - tal como explicita a pintura *O Juízo Final* de Fra Angélico. Desse modo, o intuito o qual traçaremos é, mesmo que simbolicamente, discutir como a Igreja, no fim das contas, não só se apropria mas também - e principalmente - precisa do Diabo para que como instituição opere como pretende - e sempre - pretendeu. Tudo isso, é claro, à maneira de Fra Angélico.

A priori, Nogueira afirma que, para os hebreus – povo cuja tradição foi responsável por, nas palavras dele, “gestar” o cristianismo – não havia necessidade alguma da personificação da maldade visto que, sendo Javé o único deus “correto” a ser seguido, os demais deuses de povos vizinhos seriam naturalmente maus; e isso pode ser verificado na ausência de referências relevantes a espíritos malignos nas narrativas do Antigo Testamento. Essa visão maligna dos deuses adversários, inclusive, segundo o autor, poderia ter prevalecido em razão dos conflitos e invasões da Palestina que permanecem até hoje; essa constatação pode ser verificada na seguinte passagem: “pois todos os deuses das nações são demônios, mas o Senhor é o criador dos céus” (Salmos 95:5). Satã é, nessa perspectiva, o conjunto de tentações e tormentos que tentam convencer os fiéis a adorarem outros deuses que não Javé, ou seja, ainda não existe uma persona definida. Desse modo, a partir de qual momento se forma essa “hierarquia demoníaca” que se conhece hoje? Segundo Nogueira, esse momento se encontra a partir do século VI a.C.; com o chamado “Cativo de Babilônia”:

Nesse período, reavivam-se antigas crenças tribais que, perpetuadas à margem da crença oficial, ganham maior conteúdo e densidade em contato com tradições mesopotâmicas comuns, sistematizadas e amplificadas em um sistema mágico-religioso coerente. (Nogueira, 2000, p. 17).

A partir dos caldeus, moldou-se uma extensa demonologia, envolvendo entidades semi divinas singulares de atributos particulares; enriquecendo ainda mais a tradição que “daria luz” ao Diabo. Um exemplo bastante intrigante dessas entidades é a polêmica Lilith, supostamente a primeira mulher de Adão, que daria origem ao demônio da luxúria. Outro aspecto dessa demo-

nologia são as narrativas apocalípticas, produzidas a partir do intenso contato com o judaísmo. Mas onde se encontra Lúcifer, o líder dos demônios, nessa história? Lúcifer, a priori, era, ninguém mais ninguém menos que o rei da Caldeia, ou, pelo menos, a figura associada a ele; e o significado do seu nome estava longe de ser uma atribuição negativa: “o astro da manhã”, “o filho da aurora”, “a estrela de Vênus”. A queda de Lúcifer, em Isaías (14:12), nesse caso, se referiria à queda do poder do rei, “[...]tornando o Deus caído chefe das legiões rebeldes.” (Nogueira, 2000, p. 18). Essa demonologia produzida não adveio somente do contato com judeus e caldeus, mas também com os gregos, egípcios, fenícios, persas, mesopotâmicos, enfim, todos aqueles que se encontravam em um processo de intensa miscigenação durante o período helenístico, que, a partir de Apócrifos, cristaliza a imagem de Satanás em uma só *persona*, capaz de “desviar o ser humano dos caminhos de Deus”.

A partir desse entendimento a respeito das origens da personagem de Satanás, observa-se a hierarquia de demônios presente de maneira bem explícita na obra:



Figura 2 – Fra Angelico. Excerto de Juízo Final, ca. 1431. Museo di San Marco, Florença. Procedência da imagem: Wikimedia Commons. Disponível em: :<Fra_Angelico_009.jpg (4096x2008) (wikimedia.org)>

Isto é, a *demonologia* sugerida por Nogueira nos é bastante clara quando se discute a sua expressão no *Juízo Final*. Percebe-se, nesse excerto, partindo do canto inferior esquerdo; aqueles demônios cuja aparência é a mais próxima do seu líder Satã; que, com sua pele soturna e feições ainda mais macabras que os demais; são justamente os responsáveis por buscar - ou raptar, seja como for - os condenados nos portões do Inferno. Entre eles existem também aqueles de pele avermelhada, esses dotados de asas, chifres retorcidos e orelhas pontiagudas; feições um pouco mais grotescas que os anteriores, sua maioria permanece dentro dessa espécie de círculos do Inferno, encarregados de torturar e “cozinhar” os pecadores para servirem de jantar ao Diabo.

De fato, ambas essas categorias de demônios trabalham em conjunto nesse grande sistema. Rememora-se a ideia de que os condenados, ali, seriam “consumidos” uns pelos outros, por vezes, pelo próprio Satanás; já era uma ideia trabalhada por Dante Alighieri no *Inferno*, na *Divina Comédia*, antecessor de Fra Angelico.



Figura 3 – Túmulos dos hereges dentro da cidade de Dite. Ilustração de Gustave Doré (século XIX).
Procedência da imagem: *Inferno*, Dante Alighieri. Adaptação em prosa por Helder da Rocha.

Talvez, a ideia de consumir e ser consumido pelo outro esteja no simbolismo do grotesco, ou seja, da impureza que chegam os viciados, os loucos, os hereges; quer dizer, tudo aquilo que a Igreja considerasse imoral. Essa imoralidade dos costumes poderia estar atrelada ao pecado da luxúria, por exemplo, que implica na falta de autodomínio que se projeta na ânsia constante de usufruir e deleitar-se com o outro a qualquer custo - curioso é pensar

que a filosofia clássica que busca o equilíbrio dos prazeres humanos foi exatamente tida como heresia naquele contexto e isso expressa-se na obra dantesca, o epicurismo⁸⁷ - é oportuno aqui lembrar que Epicuro, filósofo grego que ensinou em Samos e Atenas, defende que todas as coisas são formadas por átomos cujas combinações dão ao mundo sua estrutura particular e, portanto, sua filosofia recomenda gozar os bens materiais e espirituais com ponderação e medida, de forma que seja possível perceber o que neles há de melhor. Outrossim, vale destacar que, aqui, o Diabo é percebido como uma ferramenta de controle através do medo - algo que Nogueira irá destacar no capítulo *Deus e o Diabo: A Pedagogia do Medo* - já que, observando-o em comparação ao cenário restante da obra, se torna com efeito um objeto de afastamento, ou seja, ao mesmo tempo que atrai o olhar do espectador, o alerta que a morte está sempre à espreita e portanto suas ações devem ser sempre vigiadas.

Fazia parte dessa pedagogia satânica, inclusive, as horrendas feições dos demônios e seu líder, Lúcifer; diferenciando-as da imagem originalmente atribuída; a de um belo anjo caído: tudo isso converge para mostrar ao homem a capacidade de corrupção do pecado. Boa parte das, por assim dizer, das “fontes” que deram origem a essas características monstruosas de demônios advinham dos mais diversos folclores que habitavam o mundo antigo; usadas e abusadas pela arte e pela literatura eclesiástica na retratação do Inimigo de Deus e sua seita. Enfim, essa variedade de elementos seguiam um grande objetivo central: manter o homem firme a sua fé, através do medo, uma das ferramentas mais arcaicas da educação, sendo ela punitiva e que exprime culpa, abdicando o homem de seu estado natural através da doutrina e do credo.

87 O Epicurismo na opinião da Igreja era uma heresia, pois considerando todas as coisas materiais, negava a existência da alma e da vida após a morte. Vê-se em ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução e notas de Helder da Rocha. São Paulo: Editora 34, 1998.

O Anjo Caído: o Inferno e o medo

A questão da representação do Juízo Final e sua importância para os cristãos não se centrava apenas no desejo do homem medieval em alcançar a vida eterna ao lado de Deus, Cristo e seus santos, mas principalmente no medo do que lhes ocorreria caso esse não fosse seu destino, o que lhes renderia uma eternidade ao lado do inimigo de Deus, o Anjo Caído. O conhecimento sobre a existência do Inferno estava bem difundido entre todas as camadas da população europeia, assim como a consciência de um futuro penoso em caso de não serem fiéis aos mandamentos de Deus (Minois, 2023, p. 60), sendo esse medo da danação eterna o que motivou diversos sermões religiosos sobre os perigos de uma vida não santa, assim como a sensação de contínuo desamparo às artimanhas do Diabo, que estava a todo momento pronto para tentar os Filhos de Deus, para que assim conseguisse novos súditos em seu reino de sofrimento eterno no submundo (Nogueira, 2002, p. 60). Foi nesse contexto de medo e aflição que temas como o juízo final ganharam espaço entre as artes, como a literatura e a pintura, como a obra em questão de Fra Angélico, e para entender o terror que a figura do diabo causava no íntimo do homem medieval, primeiramente é necessário entender sua origem, desenvolvimento e transformação no decorrer dos séculos, de modo que em certo ponto tornara-se tão importante – e poderoso – quanto o próprio Deus cristão.

O povo hebreu se originou das várias tribos que viviam em proximidade aos grandes centros urbanos mesopotâmicos, de onde obtiveram grande influência acerca das práticas religiosas, uma delas a concepção das *faltas*, o que mais tarde seria chamado de pecado. Os mesopotâmicos acreditavam que o resultado de todo infortúnio em suas vidas se dava devido à sua má conduta, de forma que de algum modo não tinham agradado seus deuses, logo, mereciam punição, e assim estavam vulneráveis a qualquer tipo de má sorte e sofrimento, lógica essa que os israelitas – que eram semitas como os mesopotâmicos, logo partilhavam de aspectos culturais – tomaram para si, incorporando-a em seu sistema religioso (Botteró, 2023, p. 274-275). Para a execução das punições estabelecidas pelos deuses mesopotâmicos, os mesmos contavam com então demônios: “Todos os males que nos acontecem eram,

aos olhos deles, sanções de nossas faltas, justamente decretadas pelos deuses e executadas por seus ‘agentes’, que haviam sido imaginados sob a forma de ‘demônios’, [...]” (Botteró, 2023, p. 262), assim, a lógica de punição pelas faltas a partir de agentes malignos se infiltra no imaginário religioso israelita, que após seu exílio e contato com as noções de bem e mal provenientes do zoroastrismo será resumido na função de apenas uma figura, a figura do inimigo de Deus, *Satan*, o Diabo.

Jaziel Guerreiro Martins afirma que foi a partir do contato com as noções de bem e mal do zoroastrismo que a ideia de triunfo de bem sobre o mal e recompensa dos justos surge – evidenciada na passagem do versículo 3 do capítulo 12 do livro de Daniel: “Os que tiverem sido inteligentes fugirão como o brilho do firmamento, e os que tiverem introduzidos muitos (nos caminhos) da justiça luzirão como as estrelas, com perpétuo esplendor.” -, impactando definitivamente a relação dos antigos israelitas com a manutenção de práticas de acordo com a moral divina, sendo nesse período que os mesmos assimilam a crença do *Ahriman*, um diabo pessoal da religião persa, que em hebraico será chamado *Satan*, sendo essa a gênese definitiva da figura que assombrará o imaginário dos homens do medievo (Martins, 2018, p. 75).

Finalmente, com a noção dos perigos do mal propagados por uma criatura que personificava o mal e rivalizava com Deus e da recompensa de um paraíso aos justos (que por consequência indicava um destino oposto aos injustos), nasce a importância de narrativas como a do Juízo Final, presente no livro do Apocalipse, tema da obra aqui analisada de Fra Angelico, sendo fruto de todo um pensamento construído ao redor do imaginário religioso da época: “A obra de arte não é somente uma combinação de formas, superfícies e cores, mas a ilustração de um pensamento” (Réau, 2005, p. 72). Nesse período, a imagem do Diabo havia ganhado força através dos discursos eclesiásticos que enfatizavam mais os perigos trazidos pelo inimigo de Deus do que tópicos importantes a um cristão, como a bem-aventurança e o Bem (Nogueira, 2002, p. 49). O medo se provou uma poderosa ferramenta da Igreja para manter a fidelidade de seus seguidores em um mundo pós-pagão, no qual ainda se encontravam traços de crenças não cristãs, ocorrendo então a

demonização das mesmas (Nogueira, 2002, p. 32), e consequentemente, promovendo a necessidade de buscar abrigo desse “mal” nas igrejas, que, como Casa de Deus, os homens poderiam encontrar um refúgio contra os males do mundo.

A obra de Fra Angelico originalmente se encontrava no interior da igreja de Santa Maria degli Angeli, exposta a todos os fiéis que por lá passassem, como um lembrete constante da necessidade de guardar a fé e as consequências de uma vida pecadora em evidência nos elementos que retratam o destino dos que negaram a fé e seus princípios, que indicavam uma eternidade de sofrimento e angústia nas mãos do Anjo Caído. Os pecadores – curiosamente até mesmo clérigos e reis - são representados como em grande agonia e em desespero, alguns parecendo suplicar a Cristo por misericórdia enquanto são guiados pelos servos de *Satan* para a montanha onde se localiza seu reino.

No interior da montanha os condenados passam por diversas torturas realizadas pelos servos de *Satan*, amontoados em cavernas, como o descrito em Apocalipse (6:15–17), estando nus, símbolo da vergonha após os acontecimentos do livro do Gênesis (3: 9-11), e por fim, ao fundo da montanha se encontra o próprio Diabo em forma bestial, uma afronta à natureza perfeita das criações de Deus, “As representações dos inimigos desenvolvem-se numa quase ilimitada variedade de formas grotescas e fantasmagóricas, uma vez que esses seres de pesadelo simbolizam um crime contra o Criador e, portanto, contra a Sua Criação: a Natureza.” (Nogueira, 2002, p. 63), que devora pecadores, evocando uma imagem de puro terror em contraste com a encontrada do lado oposto, à direita de Cristo, onde a Jerusalém celeste recebe seus mais novos moradores, os escolhidos de Cristo, sendo esse o destino final de todo pecador, marcado nas palavras de São João: “Os tíbios, os infiéis, os depravados, os homicidas, os impuros, os maléficos, os idólatras e todos os mentirosos terão como quinhão o tanque ardente de fogo e enxofre, a segunda morte.” (Apocalipse, 21:8).



Figura 4 – Detalhe de “O Juízo Final”, Fra Angelico (1425-1431).

Museo di San Marco, Florença.

A Besta e o grotesco no Medievo

Quando se trata do Cristianismo, é primordial analisar o contexto em que ocorreu seu nascimento, já que este se deu em meio a diferentes tradições, que posteriormente são denominadas de pagãs por diversos motivos, como o fato de não se restringirem ao monoteísmo (cultuando diferentes divindades) e possuírem outros meios de expressão de sua religiosidade, como na antiguidade romana em que as crenças presentes naquela sociedade eram formadas principalmente pela ação, sem necessariamente apresentar um caráter “missionário” como ocorre no Cristianismo. Além disso, havia um culto à materialidade em que objetos sagrados como imagens de divindades permitiam uma elevação da relação entre o devoto e a divindade. Tendo em vista o Cristianismo e as práticas que eram propagadas dentro da religião, o que era comumente praticado entre os romanos era considerado uma transgressão, principalmente a idolatria às imagens que eles possuíam. Essas práticas religiosas, não se restringiam somente às romanas, retomando ao mundo me-

dieval, são altamente demonizadas e utilizadas para a construção do que vinha a se tornar o Diabo nessa figura animalizada, bestial e representada pelo mal. Assim, como mencionado anteriormente, o imaginário medieval do que seria o grotesco foi protagonizado pelos eclesiásticos nos discursos proferidos nos sermões focando realmente em um aspecto pedagógico que estava em conjunto com uma advertência para que as pessoas se afastassem do mau caminho e respeitassem as condutas morais impostas pelo cristianismo (Capellari, *apud* Botelho, 2017, p.27) cercado da imersão que as imagens tanto do inferno quanto de Lúcifer produziam nos fiéis pois eram feitas de forma impactante e aterrorizante. Apesar da mudança recorrente do Diabo e dos demônios variando conforme o contexto algumas características permanecem, como nas cores (predominantemente vermelho e preto), nos pelos, chifres, presas e garras; todos esses elementos com o acréscimo de mais alguns tiveram origem, além de entidades consideradas pagãs mas também de animais assim como, o lobo, o bode, o touro e o morcego em um só ser. Outro elemento presente nesse imaginário seria a utilização de utensílios tanto domésticos, quanto de outras atividades do cotidiano que nessa ambientação se tornavam instrumentos de tortura severos o que causava mais temor nos homens e mulheres daquele tempo salientando que era necessário o medo para que esses fiéis se vissem cada vez mais “dependentes” da Igreja.

O Diabo representado com garras, presas, cascos, chifres, pelos e asas hibridizava animais conhecidos como o lobo, o bode, o touro e o morcego em um só ser, completamente bestializado. O hibridismo era uma característica medieval para criação de seres fantásticos como sereias [...] (Botelho, 2017, p.20)

Justamente essas imagens criadas a partir do cotidiano, transformado em fantástico, produzem a perfeita mistura de tudo que é temível, feio e venenoso, combinando a serpente com o lobo e o dragão. A hibridização de características transformou o Diabo em um ser totalmente bestializado e amedrontador, que tinha como principal função ser o contraponto da bondade de Cristo, filho de Deus, que veio a Terra para salvar a humanidade, símbolo de amor e compaixão. Jesus, que venceu o Diabo em seu próprio território e que salvou do Inferno aqueles que ainda não tinham sido batizados. (Botelho, 2017, p.31)

Considerações finais

Finalmente, podemos nos deter em alguns pontos específicos para embasar nosso entendimento: a maneira como as técnicas artísticas e influências do movimento gótico e renascentista contribuíram para construir a maneira como se pensava o inferno, a iconografia do inferno enquanto uma ferramenta de caráter pedagógico além da representação do Diabo na obra de Fra Angelico. Aqui, vale reafirmar a presença do Renascimento como um movimento condutor da dualidade entre Céu e Inferno, a exemplo da utilização de elementos lineares e o equilíbrio da técnica de luz e sombra, que destacam o contraste intenso entre o divino e a escuridão do inferno. Além disso, a discrepância entre as figuras representativas de bem e mal - anjos e demônios -, é acentuada de maneira que algumas figuras celestiais são idealizadas, enquanto as figuras demoníacas são retratados com traços animalescos, tal como chifres e asas.

A influência gótica, por outro lado, preserva na obra um resquício ao que daria origem ao Renascimento, contexto em que o *Juízo Final* está inserido. Nesse sentido, não é possível deixar de notar a hierarquização das figuras, característica intrínseca ao medievo, na qual Cristo ocupa uma posição de preeminência, enquanto os santos e anjos desempenham papéis secundários. Já no inferno, essa hierarquia é invertida, ou seja, os demônios e a figura do Diabo são representados de forma inferiorizada e sistemática. Ademais, é perceptível que na representação desse inferno existe uma clara sistematização dantesca, basta reparar que cada nível do inferno se associa a uma punição específica para pecados como a ira, avareza e gula; além da utilização de cores como o vermelho e o preto; que enfatizam o caráter maléfico, intensificando a atmosfera de medo e tensão.

Em suma, o objeto de nossa análise expressa um objetivo e uma funcionalidade de caráter puramente pedagógico; quer dizer, sendo o Diabo e o inferno mais do que parte de um imaginário social cristão presente na Idade Média, trata-se de um aparato de controle social, que visava manter a população em um estado de subordinação à Igreja. Desse modo, o inferno de Fra Angelico é, aqui, um mecanismo que reflete a totalidade do poderio eclesiástico no contexto de que aqui nos

referimos.

Referências

BARROS, José D'Assunção. História, Artes Visuais e Música: Imagens de uma relação interativa, através de uma análise dos estilos Barroco e do Renascentista. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 15, n. 19, p. 27-55, 2008.

BÍBLIA Sagrada. Versão dos monges. 191ª edição. São Paulo: Ave Maria, 2010.

BOTELHO, Rosana das Neves. “Malditos! Apartai-vos de mim e ide para o fogo eterno”: A construção imagética do demônio e do inferno no medievo europeu (Itália/séc. XV). 2017, 63 f. TCC (Graduação) – Curso de História – Licenciatura, Universidade Federal do Pampa, Jaguarão, 2017.

BOTTÉRO, Jean. Deus e o mal: da Mesopotâmia à Bíblia. In: BOTTÉRO, Jean. *No começo eram os deuses*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010. Introdução, p. 9-22, Parte II: Patronos e clientes, p. 109-138, Parte III: transformações cultural e social, p. 273-278.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. *A origem da ideia do Diabo*. In: LELLIS, Nelson. Israel no período persa. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

MINOIS, Georges. Elaboração do Inferno Cristão. In: MINOIS, Georges. *História do Inferno*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

NOGUEIRA, Carlos R. F. Deus e o Diabo: A Pedagogia do Medo. In: NOGUEIRA, Carlos R. F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru-SP: Edusc, 2000. p. 11-69.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC, 2002, pp. 11-69.

OLIVEIRA, Alex. Iconografia medieval – O Diabo na Representação do Juízo Final e os Sete Pecados Capitais de Fra Angelico. In: SOUZA, Ayanne. *As Diferentes Faces de Lúcifer: O Diabo e o Diabólico nas Artes*. Catu-BA: Editora Bordô-Grená, 2021.p.53.

QUÍRICO, Tamara. *A Psicostasia nas Representações Visuais do Juízo Final*. Rio de Janeiro: IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [s.d.]

RÉAU, Louis. *Iconografia da arte cristã*. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline, GROULIER, Jean-

François. A pintura – Vol. 8: descrição e interpretação. 1 edição. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2005.

