

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

TIAGO AUGUSTO NÁPOLI

**Entre heróis e anônimos: o itinerário do Outro Mundo como
fonte identitária na literatura medieval de viagens pelo além-
túmulo**

Versão original

São Paulo
2023

TIAGO AUGUSTO NÁPOLI

Entre heróis e anônimos: o itinerário do Outro Mundo como fonte identitária na literatura medieval de viagens pelo além-túmulo

Versão original

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (PPGLC), da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP), como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo da Cunha Lima

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

N216e Nápoli, Tiago Augusto
Entre heróis e anônimos: o itinerário do Outro Mundo como fonte identitária na literatura medieval de viagens pelo além-túmulo / Tiago Augusto Nápoli; orientador Ricardo da Cunha Lima - São Paulo, 2023. 266 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Letras Clássicas.

1. LITERATURA LATINA. 2. LÍNGUA LATINA. 3. TRADUÇÃO. 4. IDADE MÉDIA. 5. CRISTIANISMO. I. Lima, Ricardo da Cunha, orient. II. Título.

Nápoli, Tiago Augusto. **Entre heróis e anônimos: o itinerário do Outro Mundo como fonte identitária na literatura medieval de viagens pelo além-túmulo.** Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Agradecimentos

O período de feitura desta tese coincide com aquele da pandemia de Covid no Brasil. Nosso agradecimento, portanto, não poderia deixar de extrapolar o âmbito acadêmico, incluindo o esforço pessoal daqueles que nos auxiliaram na realização deste trabalho em tempos de tamanha falência nacional: sanitária, política, ética e, sobretudo, moral.

Agradecemos ao Prof. Ricardo da Cunha Lima, orientador e amigo, cuja longa parceria nos rendeu inúmeras alegrias. Há dez anos vira um potencial em nossa pesquisa que decidira incentivar. A ele, sobretudo, nossa profunda gratidão. E no fim, Túndalo/Tnugdál “bateu folhas e voou”...

Somos igualmente gratos ao Prof. Marcelo Vieira Fernandes (Universidade de São Paulo), orientador extraoficial desta tese. Como lhe dissemos em inúmeras ocasiões, representa para nós modelo de docência e caráter. Sua amizade não nos foi pouca, nem será esquecida. Obrigado por tudo, Marcelo.

Agradecemos à Prof. Adriana Zierer (Universidade Estadual do Maranhão), terceira orientadora deste trabalho, pesquisadora incansável e colega de estudos *tundalescos*! Enquanto a “fama (internacional) e riquezas” não vêm, como costuma dizer, a nossa paga se dá ao menos pela deferência. No mais, um afetuoso abraço ao Mariano, seu esposo, sábio e “flecheiro”. Apolo?

Somos enormemente gratos ao Prof. Mattia Cavagna (*Université Catholique de Louvain*), nosso quarto e último orientador. Em plena pandemia, recebeu-nos em Bruxelas praticamente como membro de sua família. Profissional competentíssimo, não há pormenor da “Visão de Túndalo” de que não saiba. A ele, Marianna, David e Raphaël, um muito saudoso abraço.

Ao querido mestre Prof. Adriano Scatolin (Universidade de São Paulo), tradutor insuperável com quem muito aprendi e aprendo. *Si quid est in me ingeni*, eu o devo a ele. Obrigado por tudo. “Tremebundas” à parte.

Ao Prof. Robson Tadeu Cesila (Universidade de São Paulo), tradutor da obra de Marcial no Brasil, cuja amabilidade sempre nos foi exemplo de conduta.

Ao Prof. Adriano Aprigliano (Universidade de São Paulo), espécie de Richard Francis Burton da Avenida Luciano Gualberto.

Ao também querido Prof. Marcus Baccega (Universidade Federal do Maranhão), que admiramos com imensa estima.

À Profa. Carol Zaleski (*Smith College*) pelos solícitos e-mails, cuja ajuda se mostraria fundamental ao longo da pesquisa. Como tive a feliz oportunidade de lhe dizer, a leitura de seu *Otherworld Journeys* (Oxford University Press, 1988) continua nos sendo imprescindível.

Ao Prof. Robert Easting (*Victoria University of Wellington*), pela gentil (e velocíssima) resposta onde nos sugeriu contatar o Prof. Cavagna, para a realização deste trabalho.

Ao enciclopédico Prof. Baudouin Van den Abeele (*Université Catholique de Louvain*), pelas conversas sobre diversas questões envolvendo nosso estudo.

Ao filólogo e professor Craig Baker (*Université Libre de Bruxelles*) e a sua esposa, a medievalista Luz Valle Videla (*ibid.*), pelas agradáveis tardes em sua residência nas proximidades da *Place Flagey*.

À Profa. Maria Pia Ciccarese (*La Sapienza*) pelas mensagens à época inicial dos trabalhos.

Ao pesquisador Timothée Sébert (*Université Catholique de Louvain*) pelos recorrentes almoços em *Louvain-la-Neuve*, regados a animadas conversas sobre a Peste Negra!

À pesquisadora Elisângela Coelho Morais (Universidade Federal do Maranhão) pelas não menos entusiasmadas reuniões acerca da *Historia silense* e do Bordado de Bayeux.

A todos os *túndalos* e *tundaletes* que se dedicam no Brasil ao estudo dessa fascinante obra: Solange Pereira Oliveira, Bianca Trindade Messias, Ricardo Marques de Jesus.

Ao Prof. Manoel Mourivaldo Santiago Almeida, ex-chefe do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV – USP), assim como aos funcionários Júlio Henrique Hiroyuki Fuji e Lucas Toriani, ambos do mesmo departamento.

À Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PRPG), da Universidade de São Paulo, na pessoa da funcionária Adriana Lima.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelas bolsas concedidas.

A diversos amigos:

À Talita Juliani e ao Juliano Volpato, *homines clari* e insubstituíveis. Não restam dúvidas acerca das qualidades cinematográficas de *The Green Knight*.

Ao Mozart Camargo, que me apresentou *Ojos de perro azul*. Continuamos Quixote e Sancho, sempre em papéis intercambiáveis.

Ao Tarcísio Lakatos, espécie de Skrymir de que tenho o privilégio da amizade. Seu encorajamento nunca me faltou em todos esses anos.

Ao Arthur Galdiano e à Mariana Nieri, gramático e editora respectivamente, cupidos em intervalos regulares.

Ao sempre “ébrio” Thiago Euclião Obana. *Inclusam Danaen...*

À Aline Montesine Fávoro, amiga de silêncio eloquente, grande colaboradora.

Ao Marcelo, outra vez (e sempre).

À minha esposa Natasha, de paciência inaudita. Jacopo de Varazze lhe deve um capítulo da *Legenda*.

Aos meus queridos pais, Airton e Carmen. À minha querida irmã, Camila.

Dedico este trabalho à memória do Prof. Eduardo Vieira Martins (Universidade de São Paulo).

*Dixit autem Dominus ad Abram egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi/ faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum [...] egressus est itaque Abram sicut praeceperat ei Dominus et iuit cum eo Loth.*¹

Biblia Vulgata. **Liber Genesis**. 12.1-2;4

[...] *multum ille et terris iactatus et alto
ui superum, saeuae memorem Iunonis ob iram,
multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
inferretque deos Latio; genus unde Latinum.*²

Virgílio. **Aeneis**. I.3-6

*Magis quis ueneris quam quo, interest, et ideo nulli loco
addicere debemus animum.*³

Sêneca. **Epistolae morales**. XXVIII.4

*Transacto iam tempore sollemnitatum, procurator qui
cum illis erat dixit sancto Brendano: “Ascendite
nauculam et implete utres fonte isto. Ero namque
socius itineris uestri ista uice atque ductor. Sine me non
poteritis inuenire terram repromissionis sanctorum”.*⁴

Anônimo. **Nauigatio Sancti Brendani**. XXVII.21-27

*Qui respondit: Domine, ubi umquam te uidi? Aut ubi
uocem tuam dulcissimam umquam audiui? Respondens
angelus dixit ei: Ego te semper sequebar a natiuitate
tua, quocumque ibas, et numquam meis consiliis
obtemperare uolebas.*⁵

Marcos da Ratisbona. **Visio Tnugdali**. III

¹ “Ora, disse o Senhor a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome’. [...] Partiu, pois, Abrão, como lhe ordenara o Senhor, e Ló foi com ele”. Tradução de João Ferreira de Almeida.

² “[...] A impulso dos deuses por muito/ tempo nos mares e em terras vagou sob as iras de Juno,/ guerras sem fim sustentou para as bases lançar da Cidade/ e ao Lácio os deuses trazer – o começo da gente latina”. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³ “Mais importa quem és ao chegar do que o lugar em que chegas. Por essa razão, não devemos fixar nosso espírito a local algum”.

⁴ “Ao fim das solenidades, o provisor que com eles estava disse a São Brandão: ‘Subam ao bote e encham suas garrafas nesta fonte. Serei desta feita seu companheiro e guia de jornada. Sem mim vocês não poderão encontrar a Terra Prometida dos Santos”.

⁵ “E Túndalo: ‘Senhor, acaso te vi alguma vez? Quando escutei tua dulcíssima voz?’. Respondeu-lhe o anjo: ‘Desde o teu nascimento, sempre te segui aonde quer que fosses, e nunca quiseste aceitar os meus conselhos”.

Io tenni li piedi in quella parte de la vita di là da la quale non si puote ire più per intendimento di ritornare.

Dante Alighieri. *Vita nuova*. XIV

*Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
Che la diritta via era smarrita.*

Dante Alighieri. *Inferno*. I.1-3

*When April with its sweet-smelling showers
Has pierced the drought of March to the root,
And bathed every vein (of the plants) in such liquid
By which power the flower is created;
When the West Wind also with its sweet breath,
In every wood and field has breathed life into
The tender new leaves, and the young sun
Has run half its course in Aries,
And small fowls make melody,
Those that sleep all the night with open eyes
(So Nature incites them in their hearts),
Then folk long to go on pilgrimages,
And professional pilgrims to seek foreign shores,
To distant shrines, known in various lands.*

Geoffrey Chaucer. *Canterbury Tales*. I.1-14

– ¡Ay! – respondió Sancho llorando – No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire no sea perezoso, sino levántese de esa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada, que no haya más que ver.

Miguel de Cervantes Saavedra. *Don Quijote de la Mancha*. II.74.

J'ai entrepris et exécuté un voyage de quarante-deux jours autour de ma chambre.

Xavier de Maistre. *Voyage autour de ma chambre*

*Some years ago – never mind how long precisely –
having little or no money in my purse, and nothing
particular to interest me on shore, I thought I would sail
about a little and see the watery part of the world. It is a
way I have of driving off the spleen, and regulating the
circulation. Whenever I find myself growing grim about
the mouth; whenever it is a damp, drizzly November in
my soul; whenever I find myself involuntarily pausing
before coffin warehouses, and bringing up the rear of
every funeral I meet; and especially whenever my
hypos get such an upper hand of me, that it requires a
strong moral principle to prevent me from deliberately
stepping into the street, and methodically knocking
people’s hats off – then, I account it high time to get to
sea as soon as I can.*

Herman Melville. *Moby Dick or, The Whale*. I

*I have been one acquainted with the night.
I have walked out in rain – and back in rain.
I have outwalked the furthest city light.*

*I have looked down the saddest city lane.
I have passed by the watchman on his beat
And dropped my eyes, unwilling to explain.*

*I have stood still and stopped the sound of feet
When far away an interrupted cry
Came over houses from another street,*

*But not to call me back or say good-bye;
And further still at an unearthly height,
One luminary clock against the sky*

*Proclaimed the time was neither wrong nor right.
I have been one acquainted with the night.*

Robert Frost. *Acquainted with the night*

Resumo

Com base nos estudos de Gourevitch (1997) e Bynum (1980), o presente trabalho tem como objetivo traçar, entre a *Visão de Baronto* (séc. VII) e a *Visão de Túndalo* (séc. XII), o desenvolvimento das personagens do chamado gênero literário medieval de viagens pelo porvir. Ao fazê-lo, busca-se sublinhar a não aleatoriedade de tal processo, sobretudo, à luz daquela que é tida historicamente como uma progressiva tentativa de autoexpressão (e.g. literária, heráldica, pictórica) dos indivíduos da Idade Média Central. Neste sentido, propõe-se ao final da tese uma antologia de fontes primárias e suas respectivas traduções, as quais servem de subsídio às nossas análises. São elas: a) a chamada *Visão de Curma*, ou melhor, o capítulo 12, seção 15, da obra “Sobre o cuidado a ser tido para com os mortos” (*De cura pro mortuis gerenda*), de Agostinho de Hipona (354 – 430); b) a *Visão de Suniulfo* (iv.33.1-3) e a *Visão de Sálvio* (vii.1.1-5), ambas dos *Libri Historiarum*, de Gregório de Tours (538/9 – 594); c) diversos *exempla* dos “Diálogos”, de Gregório Magno (c. 540 – 604), atinentes em sua maioria às viagens pelo porvir; d) a supracitada *Visão de Baronto*, redigida por volta de 678, no âmbito da Gália merovíngia; e) as visões de Máximo, Bonelo e Baldário, todas pertencentes ao monge anacoreta Valério do Bierzo (c. † 695); f) a *Visão de Drythelm*, nome atribuído ao capítulo 12, livro 5, da *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, de Beda (c. 673 – 735).

Palavras-chave: Literatura Latina Medieval, Língua Latina (tradução), Idade Média Central, Cristianismo, Literatura de viagens pelo Outro Mundo, *Visão de Túndalo*.

Abstract

Based on the studies of Gourevitch (1997) and Bynum (1980), our thesis aims to trace, between the composition of the *Vision of Barontus* (7th century) and the *Vision of Tundal* (12th century), the development of the main characters within the so-called Otherworld Journey Literature. In doing so, we try to highlight what we believe is not a fortuitous process, especially considering the progressive means of self-expression (e.g. literary, heraldic, pictorial) from the Central Middle Ages society, period where the sense of belonging to specific social groups would see a growth. Additionally, we provide an anthology of primary sources and their translations, which form the foundation of our analyses. They are the following: a) the so-called “Vision of Curma”, namely, chapter 12, section 15, of Augustine’s *On the care to be had of the dead* (*De cura pro mortuis gerenda*); b) the “Vision of Sunnulf” (iv.33.1-3) and the “Vision of Salvius” (vii.1.1-5), both from the *Libri Historiarum*, written by Gregory of Tours (538/9 – 594); c) various *exempla* extracted from the *Dialogues* of Gregory the Great (c. 540 – 604), most of them about Otherworld journeys; d) the aforementioned “Vision of Barontus”, composed around the year 678, in Merovingian Gaul; e) the visions of Maximus, Bonellus and Baldarius, all belonging to the anchorite monk Valerius of Bierzo (c. † 695); f) the “Vision of Drythelm”, a title given to chapter 12, book 5, of Bede’s *Historia ecclesiastica gentis anglorum*.

Keywords: Medieval Latin Literature, Latin Language (Translation), Central Middle Ages, Christianity, Otherworld Journey Literature, *The Vision of Tundal*.

Abreviações⁶

CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina.</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica.</i>
<i>Epp. sel.</i>	<i>Epistolae selectae.</i>
<i>SS. rer. Merov</i>	<i>Scriptores rerum Merovingicarum.</i>
PL	<i>Patrologia Latina.</i>
Adalbero Laud.	<i>Adalbero laudunensis, Adalberão de Laon.</i>
<i>Ad Rotb.</i>	<i>Carmen ad Rotbertum regem francorum, PL 141 (Paris, 1853).</i>
Alcuin.	<i>Alcuinus, Alcuíno.</i>
<i>De patribus</i>	<i>De patribus regibus, The Bishops, Kings, and Saints of York, ed. P. Godman (Oxford, 1982).</i>
<i>Epist.</i>	<i>Karolus gratia Dei [...], MGH Epp. II, ed. E. Dümmler (Berlim, 1895)</i>
Anon. <i>Cuth.</i>	<i>Vita Sancti Cuthberti auctore anonymo, Two Lives of Saint Cuthbert, ed. B. Colgrave (Cambridge, 2007).</i>
Aug.	<i>Aurelius Augustinus, Agostinho de Hipona.</i>
<i>Enchir.</i>	<i>Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, CCSL, vol. 46, ed. E. Evans (Turnhout, 1969).</i>
Bed.	<i>Beda Venerabilis, Beda o Venerável.</i>
<i>Cuth.</i>	<i>Vita Sancti Cuthberti, Two Lives of Saint Cuthbert, ed. B. Colgrave (Cambridge, 2007).</i>
<i>Expos.</i>	<i>Expositio Apocalypseos, CCSL, vol. 121a, ed. R. Gryson (Turnhout, 2001).</i>
<i>Hist.</i>	<i>Ecclesiastical History of the English People, ed. B. Colgrave & R. A. B. Mynors (Oxford, 1969).</i>
<i>Hom.</i>	<i>Homelia in Aduentu, CCSL, vol. 122, ed. D. Hurst (Turnhout, 1955).</i>

⁶ Todas as abreviaturas de livros bíblicos provêm de Gryson (2007 [1969]). Para as referências a obras da Antiguidade Clássica e Tardia, *vide* Hornblower & Spawforth (2012) e Liddell & Scott (1996).

Bernard.	<i>Bernardus Clarevallensis</i> , Bernardo de Claraval.
<i>Epist.</i>	<i>Epistolae</i> . I. <i>Corpus epistolarum</i> 181-310. II. <i>Epistolae extra corpus</i> 311-547, <i>S. Bernardi opera</i> , vol. 8, eds. J. Leclercq & H. Rochais (Roma, 1977).
<i>Vit. Mal.</i>	<i>Vita Sancti Malachiae Episcopi</i> , trad. Pierre-Yves Émery (Paris, 1990).
<i>Laud. milit.</i>	<i>De laude nouae militiae</i> , <i>ibid.</i>
Caes. Arel.	<i>Caesarius Arelatensis</i> , Cesário de Arles
<i>Serm.</i>	<i>Sermons au peuple</i> (21-55), ed. M.-J. Delage (Paris, 1978).
Cassian.	<i>Iohannes Cassianus</i> , João Cassiano
<i>Coen.</i>	<i>Institutiones cénobitiques</i> , ed. J.-C. Guy (Paris, 1965).
<i>Coll.</i>	<i>Conférences</i> , ed. E. Pichery (Paris, 1955-1958).
Clem.	<i>Clemens Alexandrinus</i> , Clemente de Alexandria.
<i>Prot.</i>	<i>Protrepticus</i> , ed. M. Marcovich (Leiden, 1995).
Dion. Ar.	<i>Dionysius Areopagita</i> , Pseudo-Dioniso, o Areopagita.
<i>C.H.</i>	<i>De coelesti hierarchia</i> , <i>Corpus dionysiacum</i> , vol. II, ed. G. Heil & A. M. Ritter (Berlim, 2012).
Einh.	<i>Einhardus</i> , Einhard.
<i>Carol.</i>	<i>Vie de Charlemagne</i> , eds. M. Sot & C. Veyrard-Cosme (Paris, 2019).
Galter. Canc.	<i>Galterius Cancellarius</i> , Walter o Chanceler
<i>Bell. Antioch.</i>	<i>Bella Antiochena</i> , ed. H. Hagenmeyer (Innsbrück, 1896)
<i>Gest. Cam.</i>	<i>Gesta episcoporum cameracensium</i> , <i>MGH SS</i> , vol. 7, ed. L. C. Bethmann (Hannover, 1846)
Greg. VII	<i>Gregorius VII papa</i> , Papa Gregório VII
<i>Reg.</i>	<i>Registrum lib. I-IV</i> , <i>MGH Epp. sel.</i> , ed. E. Caspar (Berlim, 1920)
Greg.-M.	<i>Gregorius Magnus</i> , Gregório Magno
<i>Dial.</i>	<i>Dialogues</i> , 3 vols., ed. A. de Vogüé (Paris, 1978-1980)
<i>Ep.</i>	<i>Registrum epistularum</i> , <i>Libri VIII-XIV</i> , <i>CCSL</i> , vol. 140a, ed. D. Norberg (Turnhout, 1982)

<i>Mor.</i>	<i>Moralia in Iob, Libri XXIII-XXXV, CCSL, vol. 143b (Turnhout, 1985)</i>
Greg.-T. <i>Hist.</i>	<i>Gregorius Turonensis, Gregório de Tours. Libri Historiarum X, MGH SS. rer. Merov 1.1, ed. B. Krusch & W. Levison (Hannover, 1951).</i>
Guibert. Nou. <i>Gesta Franc.</i> <i>Vita</i>	<i>Guibertus Nouigentensis, Guiberto de Nogent. Dei gesta per francos, CCCM, vol. 127a ed. R. B. C. Huygens (Turnhout, 1996) Histoire de sa vie (1053 – 1124), ed. G. Bourgin (Paris, 1907).</i>
Guill. Fil. Steph. <i>Lond.</i>	<i>Guillelmus filius Stephani, William fitz-Stephen. Descriptio nobilissimae ciuitatis Londoniae, ed. J. C. Robertson (London, 1877).</i>
Guill. Pictau. <i>Gesta</i>	<i>Guillelmus Pictauensis, Guilherme de Poitiers. The Gesta Guillelmi of William of Poitiers, ed. M. Chibnall (Oxford, 1998)</i>
Guill. S. Dion. <i>Suger.</i>	<i>Guillelmus de S. Dionysio, Guilherme de Saint-Denis. Vita Sugerii abbatis, ed. F. Gasparri (Paris, 1996-2008).</i>
Isid. <i>Etym.</i>	<i>Isidorus Hispalensis, Isidoro de Sevilha. Etymologiarum siue Originum libri XX, ed. W. M. Lindsay (Oxford, 1911).</i>
<i>Lib. Reu.</i>	<i>Peter of Cornwall's Book of Revelations, ed. R. Easting & R. Sharpe (Toronto, 2013).</i>
Oros. <i>Hist.</i>	<i>Paulus Orosius, Paulo Orósio. Historiarum aduersum paganos libri VII, ed. K. Zangemeister (Viena, 1882).</i>
<i>Passio</i>	<i>The Passion of Perpetua and Felicity, ed. T. J. Heffernan (Oxford, 2012).</i>
Petr.-Abel. <i>Hist. Cal.</i>	<i>Petrus Abaelardus, Pedro Abelardo. Historia calamitatum, The letter collection of Peter Abelard and Heloise, ed. D. Luscombe (Oxford, 2013).</i>
Suger. <i>Adm.</i>	<i>Sugerius abbas S. Dionysii, Suger, abade de Saint-Denis. De rebus in administratione sua gestis, ed. F. Gasparri (Paris, 1996-2008).</i>

<i>Consecr. Dion.</i>	<i>De consecratione ecclesie S. Dionysii</i> , <i>ibid.</i>
Sym. <i>LDE.</i>	<i>Symeon Dunelmensis</i> , Simeão de Durham. <i>Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis, ecclesie</i> , ed. D. Rollason (Oxford, 2000).
<i>Tractatus</i>	<i>Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii, St. Patrick's Purgatory</i> , ed. R. Easting (Oxford, 1991).
Val. <i>Vis. Bald.</i>	<i>Valerius Bergidensis</i> , Valério do Bierzo. <i>De celeste reuelatione</i> [sc. a “Visão de Baldário”], <i>Écrits autobiographiques et visions de l'au-delà</i> , ed. P. Henriot <i>et al.</i> (Paris, 2021).
<i>Vis. Bon.</i>	<i>Item de Bonello monacho</i> [sc. a “Visão de Bonelo”], <i>ibid.</i>
<i>Vis. Max.</i>	<i>Dicta beati Valerii ad beatum Donadeum scripta</i> [sc. a “Visão de Máximo”], <i>ibid.</i>
<i>Vis. Bar.</i>	<i>Visio Baronti monachi Longoretensis. MGH SS. rer. Merov. 5</i> , ed. W. Levison (Hannover, 1910).
<i>Vis. Carol.</i>	<i>Visio Caroli</i> [cols. 1287-1291], <i>Chronicon centulense auctore Hariulfo, PL 174</i> (Paris, 1854).
<i>Vis. Fur.</i>	<i>Vita Sancti Fursei</i> [sc. a “Visão de Fursa”], ed. M. P. Ciccarese (Firenze, 1987).
<i>Vis. Leof.</i>	<i>An Old English Vision of Leofric Earl of Mercia</i> , ed. A. S. Napier (London, 1908).
<i>Vis. Pauli</i>	<i>Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions</i> , ed. T. Silverstein & A. Hilhorst (Genève, 1997).
<i>VT</i>	<i>Die “Vision des Tnugdalus” Albers von Windberg. Mit einer Edition der lateinischen “Visio Tnugdali” aus Clm 22254</i> , ed. B. Pfeil (Frankfurt, 1999).
<i>Vis. Wen.</i>	<i>Epistola 10</i> [sc. a “Visão do monge de Wenlock”], <i>S. Bonifatii et Lulli Epistolae, MGH Epp. sel.</i> , ed. M. Tangl (Berlim, 1916).

Sumário

I. Tese	17
1 Introdução	18
1.1 Individualidade medieval: oximoro?	23
1.2 Outras premissas metodológicas	31
1.3 Observações complementares	37
1.4 Sobre as traduções	39
2 O viajante: entre heróis e anônimos	42
2.1 Exemplos da Antiguidade	42
2.2 <i>Homo uiator</i>	51
2.3 <i>Quidam uiri</i>	56
2.4 O porvir de Beda: o tempo	66
3 A Visão de Túndalo e seu contexto histórico	95
3.1 Século XII: transições e embates	95
3.2 “Não milícia, mas malícia”	106
4 <i>Anima dixit</i>	119
4.1 Bernardo de Claraval: guia de Dante e Túndalo	119
4.2 A palavra omitida: <i>miles</i>	125
4.3 <i>Grandis nobis restat uia</i>	134
5 Conclusão	149
II. Bibliografia	155
III Traduções	184
a) A <i>Visão de Curma</i> (Aug. <i>Cur.</i> 12.15-13.15)	185
b) Excertos da <i>História</i> , de Gregório de Tours	190
c) Excertos dos <i>Diálogos</i> , de Gregório Magno	196
d) A <i>Visão de Baronto</i> , anônimo	213
e) A <i>Visão de Máximo</i> , a <i>Visão de Bonelo</i> e a <i>Visão de Baldário</i> , de Valério do Bierzo	240
f) A <i>Visão de Drythelm</i> (Bed. <i>Hist.</i> V.12)	253

TESE

1 Introdução

Esta tese é fruto de trabalhos iniciados há doze anos. Obtida em 2011 uma bolsa Fapesp de Iniciação Científica, traduzimos naquele período, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo da Cunha Lima (DLCV – USP), a chamada “Visão de Túndalo” (*Visio Tnugdali*) (1148/1149), cujo texto-base nos foi fornecido por Wagner (1989 [1882]). Conforme explicitado à época, dávamos início ao objetivo de traduzir algumas das mais representativas – e inéditas em português – obras medievais de cunho escatológico anteriores à *Commedia*, de Dante. Ao fazê-lo, guiávamo-nos por dois princípios que procuramos seguir ao longo dos anos: disseminar a literatura latina junto ao grande público e contribuir para com a área de estudos medievais no Brasil.

Ainda com tal propósito, candidatamo-nos em 2013 a uma vaga de Mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, da Universidade de São Paulo (PPGLC – USP), novamente sob orientação do Prof. Dr. Ricardo da Cunha Lima. Em projeto intitulado “*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (‘O Tratado do Purgatório de São Patrício’): tradução anotada e análise comparativa de seus elementos escatológicos”, procuramos acrescentar uma nova fonte primária às nossas análises, de modo a estudar, no âmbito do imaginário dominante da Idade Média Central, o desenvolvimento dos chamados espaços purgatoriais do Outro Mundo.

Finalizada esta nova etapa formativa, surgiu-nos, há alguns anos, em conversa com o Prof. Marcelo Vieira Fernandes (FFLCH-USP), a ideia de um trabalho que procurasse cotejar certos elementos da poesia didática latina com a literatura escatológica medieval. Tradutor e pesquisador da obra de Manílio, pareceu-lhe proveitosa a tentativa de traçar um paralelo entre a concepção metafórica do aprendizado como jornada – onde o poema em si é concebido como tal⁷ – e as viagens *extra corpore* dos visionários

⁷ A tópica consta já do início dos *Astronomica*: “Agora o céu favorece mais de perto àqueles que o exploram e deseja revelar, por meio da poesia, os atributos etéreos. Só nos tempos de paz há vagar para tanto. É um prazer atravessar o próprio e fazer da vida um passeio pela imensidão do céu, e ainda conhecer as constelações e os cursos opostos dos astros errantes. Mas conhecer apenas isso é pouco. Prazer ainda maior é conhecer o próprio coração do grande céu, entender de que modo ele governa e gera com seus astros os seres vivos [...]” (*Iam propiusque fauet mundus scrutantibus ipsum/ et cupit aetherios per*

medievais. A esta tópica, acrescentáramos à época uma segunda, decerto complementar àquela, isto é, a presença em ambas as produções literárias da figura de um preceptor e de seu discípulo (explícito ou não), cuja existência implicaria a transmissão de determinado conjunto de saberes e, por consequência, de uma mundividência característica. Para tanto, a pesquisa proposta dividia-se em três partes. Na primeira delas, apresentavam-se diversos exemplos da tópica – todos concernentes ao tema das viagens pelo porvir e suas variantes –⁸, seja em textos da Antiguidade Clássica e Tardia, seja em outros, produzidos na Alta Idade Média (séc. VIII – X) e Idade Média Central (séc. XI – XIII). Na segunda etapa, atentava-se propriamente para sua ocorrência na poesia didática latina⁹, ou em obras que lançariam mão do que Katharina Volk nomeara *didactic mode*¹⁰, a fim de cotejá-la, sobretudo, com os *exempla* dos *Dialogorum libri IV*, do Papa Gregório Magno (c. 540 – 604). Na terceira e última parte, eram reunidos os resultados parciais da pesquisa e tecidas suas conclusões.

No entanto, à medida que os trabalhos prosseguiam, um aspecto do *corpus* sob análise tornava-se cada vez mais recorrente. A partir da leitura de Morris (1972), Bynum (1980) e Gourevitch (1997), percebia-se que, ao longo dos séculos, o viajante medieval buscava não apenas um conhecimento específico no porvir, mas se distinguia perante a morte. Em paralelo a uma geografia ultramundana cada vez mais complexa,¹¹ bem como de certa autonomia progressiva do visionário frente a seu guia e à

carmina pandere census./ hoc sub pace uacat tantum. iuvat ire per ipsum/ aera et immenso spatiantem vivere caelo/ signaque et aduersos stellarum noscere cursus/ quod solum nouisse parum est. impensius ipsa/ scire iuvat magni penitus praecordia mundi,/ quaque regat generetque suis animalia signis/ cernere [...] (I.13-19) (Tradução de Marcelo Vieira Fernandes).

⁸ Ou seja, por meio de sonhos (e.g. *Somnium Scipionis*), visões (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*), viagens *in corpore* (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*), etc... Todavia, para os objetivos do presente trabalho, será mais produtivo concebê-las como uma pulsão ao transcendente e a seus significados do que imaginá-las sob categorias estanques.

⁹ Mais especificamente, no *De Rerum Natura*, de Tito Lucrécio (c. 94 – c. 55 a.C.); nas “Geórgicas”, de Virgílio (70 – 19 a.C.); na “Arte de Amar”, de Ovídio (43 a.C. – 17 d.C.); e nas “Astronômicas”, de Marco Manílio (séc. I d.C.).

¹⁰ “Thus, a text in the didactic mode is reminiscent of a didactic poem by virtue of exhibiting characteristics typical of didactic poetry, most often by casting a speaker, at least temporarily, in the role of teacher” (Volk 2002, p. 43). A metodologia em questão é esboçada, por exemplo, em Fowler (2000, p. 206), em que identifica elementos da poesia didática na catábase de Eneias.

¹¹ Para evidenciá-lo, basta comparar a “Visão de Estêvão” (100 linhas), dos *Dialogi*, de Gregório Magno, e a “Visão de Túndalo” (*Visio Tnugdali*) (1131 linhas). Cf. Vogué (1980, pp. 128-134) e Pfeil (1999, pp. *1-*57).

paisagem que se lhe descortinava, tratava-se de uma espécie de *auto-reconhecimento* da comunidade de fiéis, onde pecador e pecado ganhavam traços progressivamente mais nítidos frente às punições e benesses do além-túmulo, ainda que sempre sob a ótica eclesiástica. As visões, as jornadas pelo porvir, os atos taumatúrgicos, as aparições e os portentos, longe de se reduzir ao simples inventário de *tópoi* de uma tradição literária – importantíssima decerto no caso da literatura em questão –, potencialmente revelariam não apenas pormenores dos sujeitos (históricos ou não), que as descreviam,¹² mas das relações entre os grupos de que faziam parte. Mais especificamente, dos notórios guerreiros da Antiguidade, passava-se, na longuíssima duração,¹³ pelos viajantes anônimos de Gregório Magno (c. 540 – 604), até se atingir no século XII, mas principalmente no *Trecento*, um meio-termo entre o anonimato e o que chamaremos, com ressalvas, de certa individualidade que despontava na Idade Média Central.

A fim de demonstrá-lo, achamos por bem segmentar em quatro etapas o trabalho que surgia. Primeiramente, recuperou-se, sob a figura de seus protagonistas, parcela das viagens greco-romanas ao mundo dos mortos, por exemplo, a *nékuia-catábase* de Odisseu (*Od.* XI.20-639) e a descida infernal de Eneias (*Aen.* VI.295-899). Mais do que um aceno sem implicações à Antiguidade, tal expediente possibilitaria sublinhar diferenças de base entre figuras tais quais os heróis da poesia homérica e virgiliana – entre seu *éthos*, por assim dizer – e os viajantes anônimos da Primeira e Alta Idade Média. Como se observará, são personagens díspares entre si, por vezes de traços irreconciliáveis. Ainda nesta etapa inicial, isto é, no segundo capítulo da tese, abordamos o impulso dado por Gregório Magno à chamada “democratização” do Outro Mundo (*cf.* Cavagna 2017, p. 122), cujos efeitos

¹² É o que destaca, por exemplo, Gourevitch (1997, p. 157), a respeito das várias visões nas *Monodiae*, de Guiberto de Nogent (†1124): “L’autobiographie tout entière de Guibert est ainsi emplie de récits de miracles et de visions. Il serait faux de croire qu’ils distraient l’auteur de sa pensée fondamentale et le détournent de son sujet. Les visions et les miracles à ses yeux, comme à ceux de ses contemporains, participent entièrement de la réalité, raison pour laquelle Guibert en parle si volontiers. Sans eux, la vie, dont ils constituent une dimension capitale, serait pauvre et incompréhensible. La connaissance de ces phénomènes, qu’elle repose sur l’observation personnelle, une participation directe ou le témoignage d’autrui, est partie intégrante de l’expérience individuelle. En parlant des visions, guérisons et autres miracles, Guibert, loin de s’écarter de lui-même, nous découvre au contraire son proper univers intérieur”. *Cf.* Schmitt (2013 [2001], pp. 290-293), onde o mesmo tópico é analisado, embora com conclusões ligeiramente diversas.

¹³ *Vide* Braudel (1958, p. 733; 1993, pp. 67-68).

serão sentidos de maneira latente até a *Commedia*, de Dante. Nesta mesma seção, tratamos de parcela da obra histórica de Beda (c. 673 – 735), em especial, da chamada “Visão de Drythelm” (*Hist.* V.12) e de sua ampliação da geografia do além. No entender de Moreira (2010, pp. 156-157), dentre outros, o Purgatório, ainda que não nomeado, se encontraria ali já em pleno funcionamento, embora evitemos, como a pesquisadora o faz, fórmulas que impliquem quaisquer datações demasiado pontuais aplicadas à sua origem. A nosso ver, o Outro Mundo, cujas representações servem de base à percepção da morte no Ocidente medieval cristão, é ilegítimo de *paternidades* imputadas, inserindo-se naquilo que Franco Júnior (2010, p. 70) sublinhara, ao ressaltar o aspecto coletivo e semiológico do conceito de imaginário, complemento ao de mentalidade:

[...] imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou, ainda mais sinteticamente, imaginário é um tradutor histórico e segmentado do intemporal e do universal.¹⁴

No capítulo 3, por sua vez, são tecidos comentários preliminares acerca da chamada “descoberta do indivíduo” (*cf.* Morris 1972), a qual se daria no âmbito das transformações sócio-religiosas e literárias da Idade Média Central. Na esteira, sobretudo, de Bynum (1980), almeja-se, por essa via, propor não a gênese de um suposto sujeito medieval à revelia de seu grupo – concepção alheia ao período –, mas da autopercepção de seus membros a partir do coletivo, ou melhor, de seu núcleo de pertencimento.¹⁵ Para tanto, apresenta-se, a título de breve exemplificação, alguns dos mais representativos autores do período, a saber, Suger de Saint-Denis (1081 – 1151), Guiberto de Nogent (1060 – c. 1125) e Pedro Abelardo (1079 – 1142), cujos atributos ditos *autobiográficos* de seus escritos chamaram a atenção de medievalistas como Aron Gourevich, entre outros. Ao término do capítulo, discute-se, como adendo aos comentários precedentes, o

¹⁴ A definição de *mentalidade* é fornecida pelo próprio autor nas páginas precedentes.

¹⁵ Em sentido restrito, ressalta Bynum (*ibid.*, p. 3): “For twelfth-century religion did not emphasise the individual personality at the expense of corporate awareness. Rather it was characterised by the discovery of the group and the ‘outer man’ as well as by the discovery of the inner landscape and of the self”.

surgimento daquela que é considerada não apenas uma das mais importantes corporações aristocrático-militares de toda a Idade Média (*sc.* a ordem da cavalaria), mas cujas implicações ético-morais suscitariam contínuas censuras por parte tanto do clero regular em geral (*e.g.* o artigo 37, do Concílio de Troyes, 1129) quanto de membros específicos da Igreja (*cf.* Bernard. *Laud. Milit.* II.3).

Terminada esta etapa, propõe-se, no capítulo 4 da tese, uma reflexão sobre aquela que é conhecida como a “Visão de Túndalo” (*Visio Tnugdali*) (1148/1149).¹⁶ Redigida por Marcos da Ratisbona, a fonte se distinguiria das narrativas anteriores por apresentar como protagonista um cavaleiro (*miles*), cuja viagem se dará em meio a uma geografia e personagens comparativamente heterogêneas. Ao tratar da obra, procuramos, no mais, chamar a atenção para um fato que não se crê secundário. Pouco a pouco, ainda que nunca de forma explícita, tampouco apartada por completo do clero, figuras como Túndalo principiam a percorrer as paragens do porvir por si só. A dimensão penitencial de sua jornada mescla-se, por vezes, com uma caracterização relativamente extensa de seus atributos, bem como com uma geografia cada vez mais detalhada que o cerca. Diante da paisagem do pós-vida, ou melhor, de suas lições, afirmam-se indiretamente como indivíduos de um grupo específico, não obstante – deve-se enfatizá-lo – sua dependência de uma voz eclesiástica que tenta a todo instante domesticá-los. Neste sentido, não prescindem jamais de um guia angelical (seu preceptor e porta-voz doutrinário do texto), mas a sua presença mostra-se ali intermitente. Enfim, não ingressam, fato capital e diferenciador haja vista a literatura prévia, em comunidades monásticas quando da conclusão de seu itinerário, mas veem representada sua posição na sociedade medieva. Neste caso, Túndalo – e depois dele, Owein (*c.* 1180), Jorge Crissaphan (1353) e Laurêncio de Paszhto (1411), se nos ativermos àqueles do entorno do Purgatório de São Patrício, em Lough Derg, na Irlanda –, são cavaleiros de início e assim permanecerão ao término de suas histórias.

¹⁶ Sobre a grafia Túndalo (lat. *Tundalus*) em detrimento de Tnugdál/ Tnúgdalo (lat. *Tnugdalus*), *vide* Friedel & Meyer (1907, pp. 91-92). A nosso ver, porém, ambas são justificáveis: a primeira, devido a seu uso cristalizado nos estudos e traduções modernos; a segunda, pela ocorrência histórica das formas *Tnúthgal* e *Tnúdgal* no *Livro de Leinster* (séc. XII) e nos *Anais dos Quatro Mestres* (séc. XVII).

No capítulo 5, última etapa dos trabalhos, apresentam-se as considerações finais da tese, à luz das questões elencadas.

No mais, dispõe-se ao leitor, via anexo, uma pequena antologia de fontes primárias e sua tradução, quase todas inéditas em língua portuguesa, que ilustram alguns dos argumentos expostos. São elas em ordem cronológica: a) a chamada *Visão de Curma*, ou seja, o capítulo 12, seção 15, da obra “Sobre o cuidado a ser tido para com os mortos” (*De cura pro mortuis gerenda*), de Agostinho de Hipona (354 – 430); b) a *Visão de Suniulfo* (iv.33.1-3) e a *Visão de Sálvio* (vii.1.1-5), ambas dos *Libri Historiarum*, de Gregório de Tours (538/9 – 594); c) diversos excertos dos *Dialogi*, de Gregório Magno (c. 540 – 604), atinentes em sua maioria às viagens pelo porvir; d) a anônima *Visão de Baronto*, redigida por volta de 678, no âmbito da Gália merovíngia; e) as visões de Máximo, Bonelo e Baldário, todas pertencentes ao monge anacoreta Valério do Bierzo (c. † 695); f) a supracitada “Visão de Drythelm”, nome atribuído ao capítulo 12, livro 5, da *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, de Beda (c. 673 – 735).

1.1 Individualidade medieval: oximoro?

A despeito de importantes elementos balizadores (a Cristandade como um deles, ainda que decerto instável),¹⁷ a própria concepção de uma Idade Média cujas características sócio-políticas, religiosas e artísticas permitiriam circunscrevê-la permanece problematizável.¹⁸ Não é incomum,

¹⁷ Dão prova disso os diversos movimentos paulicianos (sécs. VII – XII), bogomilistas (sécs. VIII – XV), adocionistas (séc. VIII – XII), cátaros (séc. XII), valdenses (*ibid.*) e, muitíssimo antes, adamistas (séc. IV), que, apesar de heréticos aos olhos de Isidoro de Sevilha, seguramente poderiam compor algum grupo de jovens em Bethel, na década de 60, do século passado: “Chamam-se adamistas, porque imitam a nudez de Adão. E assim, não apenas oram sem roupa, mas também os homens e as mulheres encontram-se dessa maneira” (*Adamiani uocati, quod Adae imitentur nuditatem; unde et nudi orant, et nudi inter se mares feminaeque conueniunt*) (*Etym.* VIII.5.14). Cf. Baschet (2016, p. 19).

¹⁸ A dificuldade é compartilhada por todo historiador que se proponha traçar uma história do período. Para citarmos um exemplo recente: “If we no longer imagine the middle ages to be a long dark-period of random violence, ignorance and superstition, then what differentiates this time from before and after? The start of the period is to an extent easier, because it is conventionally attached to the political crises which came with the fall of the western Roman empire in the fifth century, hence the rough date of 500 for the ancient-medieval divide: whether or not one sees the Roman empire as somehow ‘better’ than the western successor states, the later were certainly more fragmented, structurally weaker, economically simpler. The break is complicated by the long survival of the eastern Roman empire, which we now call Byzantium; as a result, in south-eastern Europe 500 is no

ademais, que os limites históricos aventados por determinado autor visem à elucidação, em perspectiva teleológica, do presente. É o que fizera, por exemplo, Walter Ullmann, em ciclo de palestras de 1960 na Universidade Johns Hopkins. Sob o título “The individual and society in the Middle Ages”, buscava-se ali a gênese não de um sujeito medieval, mas, como assumido pelo próprio medievalista, do cidadão moderno. Mais do que isso, à semelhança dos chamados renascimentos medievais (carolíngio; otônio; do próprio século XII)¹⁹, os quais incorporavam o medieval à Antiguidade – validando o estudo de ambos –, Ullmann resgatara no contexto dos direitos civis americanos os elementos historicamente constitutivos do indivíduo na Modernidade. Escrevia o pesquisador: “In my third lecture I propose to show that, as a result of the potent fertilization of the ground by feudalism and other agencies not directly linked with political ideology but at least indirectly impinging upon it, new ideas emerged with fructifying effects in the public field. [...] This is the dawn of the modern era in which the citizen had won the victory over the subject, the era in which the individual was liberated and emancipated” (Ullmann 1967, p. 6).

Nas linhas abaixo, tentamos, de forma breve e sem pretensões exaustivas, familiarizar o leitor com algumas das principais questões no que tange ao tópico.

A partir de duas acepções do vocábulo *humanitas*, Morris (2012 [1972], pp. 7-10) concebe o que acredita as bases da autopercepção do homem medieval. Na primeira delas, a palavra atuaria enquanto significante de um saber técnico, linguístico-instrumental, relativo à prática do latim em suas múltiplas competências. Antes de meados do século XI, ou seja, às

dividing line at all. Indeed, the break even in the west only affected a handful of today’s European nations [...]. The year 1500 (or, again, the half-century either side of it) is harder: [...]. The final fall of Byzantium to the Ottoman Turks in 1453 was not so world-shattering, for that once-large empire was by now reduced to small scattered provinces in what is now Greece and Turkey, and anyway the Ottomans carried on Byzantine political structures pretty effectively. The ‘discovery’ of America by Columbus [...] was certainly catastrophic for Americans, but its effect on Europe (outside Spain) took a long time to become substantial. The humanist movement that lies at the intellectual core of the Renaissance seems increasingly medieval in style. We are left with the Protestant Reformation [...]. There is an artificiality here, in the whole definition of the middle ages, which we cannot get away from” (Wickham 2017, pp. 4-5).

¹⁹ Cf. Ladner (1991, esp. 28).

vésperas da ampliação das escolas catedralícias, o letramento deficitário das elites culturais obstaculizaria, de acordo com o pesquisador, a manifestação de um *eu* de traços não convencionais: “What cannot be verbalized can scarcely be thought and before 1050 the capacity of most writers to express themselves lucidly was poor” (*ibid.*, pp. 7-8)²⁰. Na segunda acepção, a primeira metade do século XII testemunharia, através de figuras como Ivo de Chartres (c. 1040 – 1115)²¹, um resgate do sentido clássico do vocábulo e, por conseguinte, de uma revalorização de características tidas como definidoras da natureza humana.²²

Finalizada esta primeira etapa, o autor defende a tese de que três momentos alicerçariam o surgimento de uma “individualidade medieval”. Segundo ele, à época da Igreja Primitiva, a Cristandade pressupunha uma escolha deliberada por parte dos fiéis. Tornar-se cristão redundara tanto de um juízo próprio a reboque de um ato privado (a constrição) quanto de outro público (o batismo). Desta forma, caberá ao catecúmeno aceitar de livre arbítrio o Cristo como Senhor, no seio de comunidades religiosas ainda de tamanho reduzido. No entanto, prossegue o medievalista, com o advento dos séculos VIII e IX, isto é, já em pleno domínio carolíngio, a conjuntura se transformaria. À vista da expansão da Cristandade latina dos séculos precedentes, a Igreja não mais se limita a pequenos agrupamentos greco-

²⁰ A fim de demonstrar o suposto apagamento do escritor, Morris, em eco a Halphen (1923, p. xi), classifica a *Vita Caroli imperatoris*, de Einhard, como um servil *pastiche of quotations from Suetonius*. Ainda que o liame seja indelével, Sot & Veyrard-Cosme (2019, pp. xxxii-xxxiv) desabonam, estatisticamente inclusive, tal opinião.

²¹ Em verdade, o uso antecede o bispo de Chartres: “Por outro lado, o emprego gregoriano do termo fornece de forma inusitada um reflexo de que, em seu tempo e entorno, a palavra *humanum* começava a soar de maneira nova. Essa nova forma é um desenvolvimento da noção tardo-antiga do vocábulo *humanitas*, baseado no grego *philanthropia*. A expansão do humanismo no século XII e, com isso, a introdução do ideário ético antigo [...] fariam parte da história da palavra *humanum*. Humberto [sc. Humberto de Silva Cândida, cardeal do papa reformista Leão IX] escreve que as pessoas praticam certos atos de caridade não por temor a Deus, mas ‘para que não pareçam desumanas’ (*ne inhumani videantur*)” (*Aber daneben gibt der Wortgebrauch der Gregorianer in einer merkwürdigen Weise ein Spiegelbild davon, daß in ihrer Zeit, um sie herum, das Wort humanum einen neuen Klang zu bekommen begann. Dieser neue Klang ist eine Weiterentwicklung des spätantiken humanitas-Verständnisses, das sich an die griechische Philantropia anlehnte. Die Ausbreitung des Humanismus im 12. Jahrhundert und damit das Eindringen antiker ethischer Ideale, [...] werden an dieser Geschichte des Wortes humanum beteiligt sein. Humbert schreibt, die Menschen begingen gewisse karitative Handlungen nicht aus Gottesfurcht, sondern „ne inhumani videantur“*) (Sprandel 1962, p. 25).

²² Diz Morris (2012 [1972], p. 10): “It is significant that the word *humanitas*, which since about A. D. 600 had been used almost without exception in a pejorative sense to indicate human frailty, now recovered its formal dignity”.

romanos. Mais importante, os soberanos carolíngios e depois deles os otônianos, verdadeiros representantes de Deus na terra, encabeçariam uma sociedade cuja hierarquia regula-se pela imobilidade:

[...] *it also gave little place to the individual, whose role was never elaborated but implicitly was confined to accepting his position in this hierarchically ordered society. [...] The structure of society was hierarchical, with divinely authorized ruler at its head; the worship of the Church was directed to the maintenance of liturgy and ritual in prescribed forms; and many of the finest minds of the age had despaired of human possibilities in this world. [...] The individual was caught up within a network of loyalties, with little choice about his way of life or opportunity to select his own values, and his only way to escape lay in the radical decision to reject the world and retire to a monastery. Before there could be a discovery of the individual, there would have to be a great increase in learning and an enrichment of social possibilities and fluidity. By 1050 both of these were beginning.*²³

Em seguida, Morris lista uma série de transformações (de ordem econômica, religiosa, literária...) que, a partir de 1050, decênio do reformador Leão IX, subjazem à *descoberta* do indivíduo na Idade Média Central. Citam-se algumas, a título de exemplo: o crescimento urbano e comercial na região de Flandres e Paris e, com ele, uma maior fluidez social (*ibid.*, p. 38); a eclosão de um monasticismo de inspiração cristã-primitiva, tomado de empréstimo aos Padres do Deserto (*ibid.*, pp. 53-54); a emergência de uma classe cavaleiresca, voltada à exaltação de seus feitos e dos indivíduos que os praticam (*ibid.*, p. 41); o aumento de escritos de cunho autobiográfico (e.g. as *Monodiae*, de Guiberto de Nogent), em que pese o legado das “Confissões” de Agostinho (*ibid.*, p. 84).²⁴ Em suma, ter-se-ia diante dos olhos uma sociedade decerto rígida sob o prisma moderno, mas cujas perspectivas expandem-se paulatinamente: “The cultural, economic, and social changes of the intervening years [*i.e.* 1000 – 1150 d. C.] had had the effect of creating for the individual a range of choice which was previously inconceivable. He could choose between various occupations: he might be a knight, a scholar, an administrator, or a monk.

²³ Morris (2012 [1972], pp. 25-26; 36).

²⁴ Ou, em grau muito menor, o *Liber uisionum*, de Otlo de São Emerano (c. 1000 – c. 1070).

Moreover, within each of these occupations, there was no clear or simple ethic” (*ibid.*, pp. 121-122).

Mais do que uma refutação à tese de Morris (ou do próprio Ullmann), Caroline Walker Bynum propõe-lhes um adendo importante em artigo intitulado *Did the Twelfth Century discover the individual?* Debruçando-se sobre as práticas religiosas do período, é-lhe significativo que o “individualismo medieval” não pressuponha a perda do senso comunitário – por meio de ordens, ofícios, guildas, etc... –, sobretudo, em uma sociedade cujos alicerces restam sob uma divisão funcional específica.²⁵ Ao contrário, legitimados pelo texto paulino (I Cor. 12.11),²⁶ vislumbrar-se-iam no século XII novos grupos sociais tidos, mais do que nunca, como complementares entre si:

*Nonetheless, it appears to be true, as Giles Constable has argued [sc. em artigo de 1978], that between the eleventh and thirteenth centuries, religious writers come increasingly to suggest that there are many different organized religious groups each with its own task, that there are many different social roles (merchant, peasant, craftsman) to all of which religious significance can be given, and that within any religious community there are complementary roles and talents for various individuals.*²⁷

²⁵ e.g. por meio da célebre tripartição de Gerardo de Cambrai (séc. XI) e de Adalberão de Laon (*ibid.*), retomada por Duby (1978, pp. 57-58): “Gérard précise: si les *oratores* [sc. aqueles que devem rezar na sociedade medieval, neste caso, os bispos] peuvent demeurer dans le ‘*loisir sacré*’ que requiert leur office, ils le doivent aux *pugnatores* [ou seja, os homens da guerra, os que a chefiavam, os reis] assurant leur sécurité, aux *agricultores* [os camponeses, cuja lida alimenta as duas outras ordens] produisant par le ‘*labeur*’ la nourriture de leur corps. Défendus par les guerriers, les cultivateurs doivent aux prières des prêtres de recevoir le pardon de Dieu. Quant aux gens de guerre, ils sont entretenus par les redevances des paysans, par les taxes que paient les marchands; ils sont par l’entremise des gens de prière lavés des fautes qu’ils commettent en usant des armes. Car en maniant celles-ci nul ne peut garder les mains propres. Même si la guerre est juste, elle est occasion de péché. Et les *oratores* sont nécessaires aux *pugnatores* non seulement pour forcer le ciel à leur octroyer la victoire mais pour coopérer à leur rédemption par la liturgie et par le sacrement”. Para os passos onde o sistema é definido pelos bispos de Cambrai e Laon, *vide* respectivamente *MGH SS Gest. Cam.* III.52.39-41 – mas também *ibid.* III.27.23-25, onde se enfatiza uma divisão dupla da sociedade medieval; *cf.* Riches (2016, pp. 135-136) – e *PL* 141 *Ad Rotb.* vv. 297-298.

²⁶ “Porque assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, mesmo sendo muitos, constituem um só corpo, assim também é com respeito a Cristo” (*sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt ita et Christus*) (I Cor. 12.11). *Cf.* também Io 14.2. Para um exemplo clássico da metáfora do corpo-sociedade, *vide* Liv. II.32.8-10.

²⁷ Bynum (1980, p. 7).

Em paralelo, adendo essencial ao que foi afirmado, a individualização do sujeito medieval, ainda de acordo com a pesquisadora, tampouco deixaria de recorrer ao exemplar, ao arquétipo, a fim de acentuar suas características. Quando Abelardo (1079 – 1142), diz Walker Bynum, escreve sobre si – pensa-se no *Historia calamitatum* –, sua unicidade é permeada pelo desejo de conformar-se a um modelo (*cf. ibid.*, p. 9). Por um lado, o teólogo (seu eu poético) tende ao tipo; suas particularidades visam, em última análise, a manifestar-se sob a forma do filósofo perfeito. Por outro, tal elemento tipificador não anularia as peculiaridades do sujeito. Em outras palavras, cumpre dizer que a singularidade de Abelardo se dá no limite entre o pecado da soberba – a mais coletiva das transgressões, pois afasta a um só tempo de Deus e dos outros homens –²⁸ e a consciência de pertencer a um grupo de figuras distintas. Ao pender da balança, o homem do medievo – e especialmente aquele do século XII, dado que se encontra num ambiente de relativa efervescência social –, principiaria um conflito interno. Lemos de novo em Abelardo: “Mas porque o sucesso sempre infla o ego dos estúpidos e a tranquilidade mundana enfraquece a força do espírito arruinando-o facilmente com tentações carnis, comecei a entregar-me à volúpia – eu que até então tinha a mais sóbria das vidas –, pois me julgava o único filósofo do mundo, não mais temendo qualquer ataque. Mas quanto mais avançava no [estudo] da filosofia e da teologia, mais me afastava dos filósofos e dos teólogos na imoralidade de minha vida. [...] E assim, sofrendo por completo em minha soberba e luxúria, a graça divina conferiu-me o remédio para ambas as moléstias” (*Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat, et mundana tranquillitas uigorem eneruat animi et per carnales illecebras facile resoluit, cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini cepi laxare, qui antea uixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia uel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis*

²⁸ “A raiz de todo mal é a soberba, da qual, sob o testemunho das Escrituras, é dito: ‘A soberba é o princípio de todo pecado’ [*Sir.* 10.15]. Com efeito, sua primeira prole são os sete pecados capitais, que brotam dessa raiz virulenta, isto é, a vanglória, a inveja, o desalento, a avareza, a gula e a luxúria” (*Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia uitia, de hac uirulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluuies, luxuria*) (*Mor.* XXXI.45.87). A afirmação é repetida na *Vis. Pauli* XXIV. *Cf.* Tb. 4.14.

et diuinis immunditia uite recedebam. [...] Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium diuina mihi gratia [...] contulit (*Hist. Cal.* 14).

Ora, o caráter introspectivo de figuras como Abelardo e Guiberto – decerto mediado pelo arcabouço retórico de ambos, mas não restrito a ele – exprimiria uma contradição aparente entre o sujeito e o grupo, reflexo de uma hierarquia de substrato teofânico:²⁹ “In the twelfth century, turning inward to explore motivation went hand in hand with a sense of belonging to a group which not only defined its own life by means of a model but also was itself – as group and as pattern – a means of salvation and of evangelism” (Bynum 1980, p. 14).

À primeira vista os exemplos fornecidos por Morris (2012 [1972]) e Gourevitch (1997) saltam aos olhos mais por suas semelhanças do que diferenças. Acham-se lá a *Historia calamitatum* e as *Monodiae*, obras incontornáveis e paradigmáticas de uma dita autoexpressão marcadamente confessional. Em ambos, a obrigatoriedade da confissão anual estabelecida pelo IV Concílio de Latrão (1215)³⁰, ainda que sem efeitos práticos plenos, denotaria de maneira institucional certa mudança religiosa no período. Enfim, para os dois medievalistas, a teoria ética de Abelardo, cuja ênfase recairá doravante não sobre a prática de um ato por si só, mas sobre a intenção que o embasa, auxiliariam a atestar a nova relevância atribuída às motivações privadas.³¹

²⁹ *i.e.* a hierarquia pensada em sua acepção pseudo-dionisiaca (*e.g.* Dion. Ar. *C.H.* I.3; III.1-2). Sobre ela e sua transformação nos séculos XII e XIII, diz Le Goff (1989, pp. 41-42): “Le devoir de l’homme medieval était de rester là où Dieu l’avait placé. S’élever était signe d’orgueil, s’abaisser, péché honteux. Il fallait respecter l’organisation de la société voulue par Dieu et celle-ci répondait au principe de hiérarchie. Faite sur le modèle de la société céleste, elle devait reproduire la hiérarchie minutieuse des anges et des archanges que le moine oriental du VI^e siècle, traduit par la suite en latin, connu sous le nom de Denys l’Aréopagite [...] avait décrit dans ses ouvrages. Selon son degré de culture, sous une forme savante ou populaire, l’homme du Moyen Age a été dionysien, pris dans une conception hiérarchique de la structure du monde. Une importante évolution se décèle pourtant là aussi à partir des XII^e – XIII^e siècles: l’apparition à côté d’une hiérarchie verticale d’une hiérarchie horizontale [...]”.

³⁰ *Vide* Fastigi & Nash (2012, p. 271).

³¹ “Abélard construit son éthique sur un principe nouveau pour son époque: la conduite d’un individu peut être définie comme correcte ou incorrecte, pécheresse ou sans péché, à partir non pas de ses actions mêmes et de leurs conséquences mais, exclusivement, de ses motivations intérieures. [...] Ce principe rompt radicalement avec la tradition de la période antérieure ou l’on ne jugeait les gens que sur leurs actes, sans s’intéresser à leurs intentions

Listadas tais similaridades, suas divergências são profundas. Se Morris (2012 [1972], pp. 7-8) sublinhava a importância do letramento para a expressão do sujeito, Gourevitch (1997, pp. 15-16) denuncia o caráter redutivo de uma abordagem dessa espécie. Se Morris adotava uma postura biográfica do passado – um outrora de grandes personalidades –, este a enxerga como um dos recursos metodológicos que integram, mas não perfazem, a pesquisa histórica.³² Ora, se Morris extrai da coletividade o indivíduo, revelando sua suposta emancipação, ou melhor, pressupondo a existência de um ente psicológico isolado do grupo, Gourevitch divisa o homem medieval como um figura cindida. De um lado, esse (não diferindo nesta perspectiva de sua vertente moderna) comporia um microcosmo familiar, religioso, comunal, etc...; de outro, e aqui seu aspecto singular, o medievalo divisa, segundo proposições como a de I Cor 15.10,³³ sua autonomia no quadro das possibilidades advindas do Criador:

ou à leur état moral; l'acte objectif – et non la personnalité psychique – était le seul objet d'examen" (Gourevitch 1997, pp. 158-159). Cf. Morris (1987, p. 75) e Marenbon & Orlandi (2001, pp. lxxxiii-lxxxiv). Por outro lado, a afirmação (sobretudo, o "exclusivement de ses motivations intérieures") poderia levar a uma inferência – anacrônica – em favor de um subjetivismo pleno. De fato, enfatiza-se em Abelardo a intenção por detrás do ato que a concretiza (cf. *Collationes* 116). Todavia, agir em prol ou contra a própria consciência é agir segundo o reconhecimento dos princípios morais das três Leis divinas: a *Lei natural*, inculcada nos homens desde o nascimento, permitindo-lhes discernir de forma inata entre o bem e o mal; a *Lei mosaica*; bem como a *Nova Lei*, do Cristo: "The definition of sin in the *Sententie* puts it succinctly. Sin is guilt, and 'guilt is nothing other than contempt of the creator, which is when either we will, against conscience, what we know displeases him and is prohibited (*prohibitum*) by him, or when we do not will what we know pleases him and is ordered (*preceptum*) by him'. [...] When we choose to act in a particular way which contravenes these general laws, our conscience recognizes this incongruity and we are said to act against conscience. Since the laws are God's laws, we know that it pleases him when we follow them and displeases him when we break them. Hence Abelard's tendency to equate contempt of God with consenting to act against conscience. Each is a different way of looking at the breaking of what one accepts as God's law. It is against conscience, because it is conscience which recognizes the clear disparity between the divine precept or prohibition and the intended action which infringes it. It is contempt of God, because it involves knowingly doing what displeases him" (Marenbon 1999, p. 276).

³² "C'est pourquoi l'historien qui aborde le problème de 'la personne et de l'individualité dans l'histoire de l'Occident au Moyen Age' doit élargir le champ de ses recherches. Il ne peut les réduire à un 'assortiment anthologique' des grands individus de l'époque, car ce choix orienterait *a priori* sa pensée vers l'étude du cas isolé, unique, et notoirement atypique. Certes, une personnalité éminente, créatrice, reflète les idées, l'état d'esprit, les paramètres psychologiques d'une époque, mais le grand homme n'est pas un porte-voix qui ne ferait qu'amplifier ces dispositions en leur donnant plus de puissance" (*ibid.*, p. 24). Para uma crítica similar, *vide* Fossier (2007, p. 402).

³³ *i.e.* "pela graça de Deus, sou o que sou" (*gratia autem Dei sum id quod sum*). A asserção paulina é reproduzida por Ullmann (*ibid.*).

*L'homme n'est capable de prendre conscience de son individualité que dans le cadre de la société. C'est pourquoi l'étude de l'Europe occidentale du Moyen Age devrait utiliser les deux approches. La prise de conscience par l'homme et de sa propre dignité (l'autoaffirmation de la personne) et de son 'être à part', de son individualité, forme deux processus distincts mais étroitement enchevêtrés, indissociables. A un stade déterminé de l'histoire de l'Europe, le premier processus se transforme dans le second. Mais ramener la personne à l'individualité constituerait une grande erreur. Ce serait, en effet, appliquer au Moyen Age proprement dit une image de la personne qui n'a été élaborée en Europe qu'à la fin de cette période, voire juste après elle; cela signifierait, en d'autres termes, que l'on tenterait d'imputer à cette époque des concepts et des critères qui lui sont étrangers.*³⁴

E mais à frente:

*L'individu existe et ne peut exister qu'en société. L'individu médiéval est inséré dans le macrocosme social par l'intermédiaire de microgroupes (la famille, un regroupement parental, la commune rurale, la paroisse, la seigneurie, le domaine féodal, la guilde marchande, la corporation d'artisans, la truste, la confrérie monastique, la secte religieuse, la fraternitas citadine, etc...). Chaque microgroupe est régi par des valeurs déterminées, en partie propres au microcosme social donné, en partie communes à plusieurs groupes ou à la société dans son ensemble. L'individu est initié à la culture en assimilant ces valeurs, et cette assimilation fait de l'individu une personne.*³⁵

1.2 Outras premissas metodológicas

Embora a questão dos gêneros literários se mostre essencial ao presente estudo, a escolha de uma definição em detrimento de outra revela-se, com frequência, insuficiente haja vista o rol de exceções decorrente de premissas demasiado normativas aplicadas à sua noção. Com isso em mente, adotamos não uma definição em senso estrito, porém um apontamento de Most (2000, pp. 17-18), que nos parece mais adequado à análise do presente *corpus*. Fazemos nossas as suas palavras:

Linguistics, anthropology, and social theory can cast helpful light on genre conceived not as a recipe from handbooks of poetics but rather as a social phenomenon. [...] Genre is often formulated as a set of rules, but it may be better to understand it as a historically contingent and flexible reciprocal system of mutually calibrated expectations, correlating some participants who are more or less active (call them poets, though all poets are listeners or readers before, while, and after they are poets) with others who are more or less passive (call them listeners or readers, though even today few

³⁴ Gourevitch (1997, p. 24).

³⁵ *ibid.*, p. 115.

human recipients seem to be as passive as our machines still are) within a loosely bounded but largely self-conscious cultural community (whose borders in space and time are often quite unclear), in which each group delegates to the other specific roles, duties, pleasures, and anxieties. Like most forms of tacit knowledge, genre functions implicitly better than explicitly, by practical performance rather than theoretical precept: indeed, every act of rendering genre explicit seems patently incomplete.³⁶

De modo complementar, levamos em consideração as colocações de Aune (1989) sobre o gênero apocalíptico, as quais acreditamos aplicáveis em grande medida ao *corpus* medieval apresentado. Ao englobar à sua análise aspectos formais e de recepção (ali sob a nomenclatura *function*), o estudioso revela-se capaz de contemplar particularidades em tais escritos muitas vezes preteridas em abordagens de cunho marcadamente conteudístico (e.g. Collins 1979, p. 9).³⁷ Lemos naquele:

The many distinctive literary features of apocalypses are sometimes listed in serial form under the dubious assumption that such lists adequately describe the genre. Major traits of apocalypses typically listed include pseudepigraphy [...], historical reviews presented as predictions (often involving the periodization of history), reports of visions or dreams, the use of bizarre imagery, the presence of a supernatural revealer to explain the meaning of visions [...], emphasis on the revelation of cosmic mysteries including special knowledge about the end of the world, and guided tours of superterrestrial and/or subterrestrial regions./ The apocalyptic genre should rather be described in terms of a paradigm of the interrelated features of form, content, and function. In form an apocalypse is a first-person prose recital of revelatory visions or dreams, framed by a description of the circumstances of the revelatory experience, and structured to emphasize the central revelatory message. The content of apocalypses involves, in the broadest terms, the communication of a transcendent, often eschatological, perspective on human experience. Apocalypses exhibit a threefold function: (1) to legitimate the message (and/ or the messenger) through an appeal to transcendent authorization,

³⁶ A ideia de uma expectativa de lugares-comuns mediada por uma tradição literária é expressa por Achcar (1994, p. 18), quando reflete sobre a lírica horaciana: “De qualquer forma, seu poema [sc. de Horácio] se inscreve num gênero, o que significa dizer que o leitor familiarizado tem diante de si a expectativa de um conjunto de outros *tópoi* do paradigma genérico, organizados segundo esquemas conhecidos”. Cf. Conte (1991, p. 148).

³⁷ Bem como Carozzi (1994, pp. 4-5) e Tardiola (1993, p. 20), caso atentemos para o objeto de estudo proposto. A crítica ao tipo de abordagem é esboçada, entre outros, por Conte (1991, pp. 146-17): “Secondo me esiste almeno una funzione che dà senso al concetto di genere, e che rende produttivo occuparsene: quella che associa, mettendoli in relazione e in corrispondenza, elementi di contenuto e forma. Solo se riesce a stabilire un nesso [...] fra questi due piani, la categoria di genere mi risulta utile e anche, se posso dirlo, sensata. Una categoria di genere basata unicamente su tratti formali è chiaramente inaccettabile. [...] Ma è altrettanto pericoloso (e più comune negli studi recenti) pensare il genere come una tipologia fondata unicamente su contenuti ricorrenti: luoghi comuni, temi e motivi iterati, situazioni. Una classificazione per contenuti rischia di non marcare mai il limite fra generale e particolare”.

and (2) to create a literary surrogate of revelatory experience for hearers or readers, (3) so that the recipients of the message will be motivated to modify their views and behaviors to conform to transcendent perspectives.³⁸

Desta forma, partimos de uma definição geral e própria, decerto passível de debates, que visa a inter-relacionar os três domínios mencionados. Formalmente o gênero literário medieval de viagens pelo Além consiste de um *tipo textual* híbrido (narrativo-descritivo) (Cf. Virtanen 1992, pp. 295; 303-304), na maioria das vezes em prosa³⁹ e de extensão variada⁴⁰, cuja ênfase recai tanto em elementos diretamente ligados à viagem (seu itinerário, obstáculos, personagens...), quanto na interação dialógica – aspecto formal determinante – entre o viajante e seu guia/preceptor ultraterreno. Embora uma *narrativa-moldura* acompanhe de costume o relato (e.g. *Vis. Bar.* I.1-3; XX-XXII; *Vis. Tnug.*; *Tractatus* 1-76), o mesmo não pode ser dito sobre a prevalência do uso de uma primeira pessoa.

Quanto à sua tópica, verificam-se, ao menos desde a *Visio Baronti* (séc. VII)⁴¹, continuidades importantes, que apontam para uma tradição literária nos moldes arrolados por Raymond Trousson.⁴² Os seus principais

³⁸ Aune (1989, pp. 230-231).

³⁹ Um caso particular é a “Visão de Anselo” (*Visio Anseli*) (séc. XI), composta em versos octossílabos. *Vide* Gamberini (2008, pp. xlviii-li).

⁴⁰ *Vide* n. 11.

⁴¹ Segundo Ciccarese (1987, p. 231): “Non più *exemplum* addotto a chiarimento di una tesi dottrinale, e neppure vicenda stereotipa da inserire nella biografia di un santo, adesso la visione [*i.e.* a partir da *Visio Baronti*] si presenta come un racconto di notevole ampiezza e complessità, concepito unitariamente ed organicamente strutturato, che non ha bisogno di pretesti o finzioni letterarie per giustificare la propria esistenza”. Cf. Dinzlacher (1992, p. 111) e Ciccarese (1981, pp. 35-36). Fazemos apenas um aparte ao comentário de Ciccarese. A não explicitude de uma visão como *exemplum* – como observado em Gregório Magno –, não implica que essa não possa ser utilizada como tal. Cf. Welter (1927, pp. 14-16) O *exemplum* (antigo e medieval) não é redutível a uma forma fixa (cf. Lausberg 1990 [1963], p. 403; 1972, p. 242), tampouco a uma única função, quer argumentativa nos gêneros judiciário e deliberativo, quer didática ou como simples ornato: “O *exemplum* é empregado em diversas funções, por vezes justapostas, e em âmbitos distintos, mudando seu foco ao longo da história da Retórica” (*Das E. wird in unterschiedlichen, manchmal einander überlagernden Funktionen und in verschiedenen Bereichen verwendet, wobei die Schwerpunkte im Laufe der Rhetorikgeschichte wechseln*) (Klein 1996, col. 61). Em outras palavras, todo relato visionário é potencialmente um *exemplum*, seja ele originalmente de grande ou pequena extensão, esteja ou não inserido em outra obra, mantendo, no geral, mas não só, uma função moralizante. Prova disso é o emprego que Lutero faz da “Visão de Tnugdál” em um de seus sermões. *Vide* Palmer (1982, pp. 209-210).

⁴² “Qu’est-ce qu’un thème? Convenons d’appeler ainsi l’expression particulière d’un motif, son individualisation ou, si l’on veut, le passage du général au particulier. [...] C’est dire qu’il y aura thème lorsqu’un motif, qui apparaît comme un concept, une vue de l’esprit, se

componentes são: acometido por uma doença, um indivíduo em geral do sexo masculino⁴³ – um pecador, o mais das vezes – perde a consciência, sendo considerado morto. Para surpresa de todos, retorna à vida e relata aos seus o que testemunhara no pós-vida. Conta-lhes que sua alma percorreria sob a condução de um anjo-guia – porta-voz doutrinal do relato e, implicitamente, do autor –⁴⁴ as paragens do Outro Mundo em suas múltiplas vertentes: o Inferno, o Paraíso Terrestre e Celestial, o Purgatório.⁴⁵ Ao fim do relato, são distribuídos seus pertences e, reformada sua conduta, ingressa em uma comunidade religiosa, caso se trate de um leigo.

Por fim, no caso de seu aspecto funcional, adicionaríamos um quarto àqueles expressos por Aune (*ibid.*). Como ressaltam Zaleski (1987, p. 188), Cavagna (2017, pp. 187-188) e, em âmbito nacional, Zierer (2016, pp. 219-221), o gênero de viagens pelo além desempenha, desde seus primórdios, uma tarefa eminentemente pedagógica. Ao descrever os tormentos infernais, seus protagonistas constroem-se como a manifestação intratextual de um fiel, um pecador. Pode-se afirmar que o viajante do além-túmulo se resume, ao menos até o século XII, a um rol de questionamentos a serem esclarecidos por um guia. Melhor dizendo, seus protagonistas (*e.g.* Curma, Estêvão, entre outros) não são ainda personagens de contornos claros, mas

fixe, se limite et se définit dans un ou plusieurs personnages agissant dans une situation spécifique, et lorsque ces personnages et cette situation auront donné naissance à une tradition *littéraire*” (Trousson 1981, pp. 22-23).

⁴³ São exceções a “Paixão de Santa Perpétua e Felicidade” (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*) (séc. III) e a “Visão de uma pobre mulher” (*Visio cuiusdam pauperulae mulieris*) (séc. IX). Vide Heffernan (2012, pp. 106-107; 109-113) e Wattenbach & Levison (1885, pp. 260-261). Como se pode verificar, não incluímos os escritos visionários de Hildegarda de Bingen (1098 – 1179), por considerá-los muito diversos (em forma e conteúdo) ao gênero estudado.

⁴⁴ Ou, na feliz formulação de Zaleski (1987, p. 54): “The otherworld landscape is a text, and it is the guide’s responsibility to gloss this text, pointing out the lessons embedded in its strange features”.

⁴⁵ A necessidade de guias ao Outro Mundo era tida praticamente como uma condição segundo o Sócrates, do *Fédon*: “[...] parece-me, no entanto, que [o caminho que leva ao Hades] não é nem simples tampouco um único. Ora, se assim fosse, não haveria a necessidade de guias, pois ninguém se extraviaria de um caminho, caso houvesse apenas um. Ao contrário, é provável que esse contenha muitas bifurcações e encruzilhadas. Afirmo isso julgando a partir dos nossos cultos e ritos fúnebres. Assim, a alma comedida e sábia segue [seu guia] e compreende com clareza o que se lhe apresenta” ([...] ἢ δ’ οὐτε ἀπλή οὔτε μία φαίνεται μοι εἶναι. οὐδὲ γὰρ ἂν ἡγεμόνων ἔδει: οὐ γὰρ ποῦ τις ἂν διαμάρτοι οὐδαμῶσε μιᾶς ὁδοῦ οὔσης. νῦν δὲ ἔοικε σχίσαις τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν: ἀπὸ τῶν θυσῶν τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω. ἢ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἔπεται τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα) (Pl. *Phd.* 108a).

um mecanismo dialético, cujo funcionamento reside na ininteligibilidade que lhes provoca a geografia do além.⁴⁶

Dito isso, o princípio pedagógico-pastoral de tais textos encerra sentidos que não se limitam ao vocábulo “ensinar” (*docere*), como na tríade retórica *delectare-mouere-docere* (cf. Cic. *de Orat.* II.121; 128b). Termo latino pouco usual neste tipo de literatura, encontra-se em seu lugar um outro: *aedificare*.⁴⁷ Como se pode supor, sua acepção remete originalmente ao universo material da morada, do templo, ou ainda, à sua feitura.⁴⁸ Passa-se então à abstração do simples “erigir”, “edificar”. Mas não só. No discurso paulino, quem “edifica” (*oikodomeĩ*), constrói a um só tempo física e espiritualmente (cf. 1 Cor. 14.5), “encoraja” (1 Th. 5.11), “instrui” (1 Cor. 8.1), “fortalece” os liames de uma comunidade cristã incipiente, cujas bases constroem-se metaforicamente sobre o Cristo (1 Cor. 3.10-11; Eph. 2.21-22).⁴⁹ A duras penas, o verbo português “ensinar” ou o substantivo “pedagogia” expressam essas nuances. Por outro lado, por “edificar” corre-se o risco, ainda em língua portuguesa, de descuidar de sua acepção didática. Logo, sempre que referido aqui o caráter pedagógico das narrativas a partir de Gregório Magno, deve-se ter em mente tal diversidade semântica.

Tampouco imprescindíveis, ao empregarmos o vocábulo “religião”, pensamos em especial nas palavras de Schmitt (2013 [2001], p. 36), quando se refere à sua vertente medieval cristã, embora não limitemos tal definição à Cristandade. Diz ele: “La ‘religion’, répétons-le, ne consiste pas en la conviction privée d’un croyant: c’est un imaginaire social qui contribue, par la *représentation* (mentale, rituelle, imagée) d’un ailleurs qu’on peut

⁴⁶ Vale dizer, numa espécie de “pedagogia da salvação” associada ao medo (cf. Delumeau 2014). Vide Zierer & Oliveira (2011, esp. 57), onde o conceito é aplicado à “Visão de Túndalo”.

⁴⁷ Para exemplos do uso do verbo ou do substantivo *aedificatio*, ver Val. *Vis. Bald.* 2; *Lib. Vis. Prol.* 17-18; *Vis. Alb. Prol.* 20-21; *VT Prol.* 60-61; *Tractatus* 1093. Para a dimensão prática de tais relatos, cf. *Bed. Hist.* V.12; *VT XXVI*; *Tractatus* 9. Uma exceção ao que se disse é a tradução latina da “Vida de São Pacômio” (séc. VI): “Orando com grande afinco, eis que por volta da meia noite teve uma visão, que, a partir de seu próprio pedido, o ensinava em detalhes acerca do estado de seus pósteros” (*Cumque precaretur attentius, subito circa mediam noctem visionem cernit, quae eum iuxta petitionem propriam de statu posteriorum suorum plenius edoceret*) (45.11-13). Por fim, cf. *Bed. Hist. Praef.* e *Aug. Cur.* II.13.16.

⁴⁸ Para a etimologia e derivações do vocábulo, vide De Vaan (2008, p. 25-26).

⁴⁹ Cf. Waters (2007, pp. 167-170).

nommer le divin, à ordonner et à légitimer les relations des hommes entre eux”. Não menos importante, adotamos a concepção de “discurso religioso”, segundo consta de Albinus (2000, p. 14): “[...] I shall thus consider *religious discourse* as this practice of ‘referring to someone’ (τὸ ἀναφέρειν εἰς τινα) who authorizes a formation of statements by having special access to the realm of the beyond)”. Por fim, tomamos de Cancik (2003, p. 87) o conceito de “escatologia” e seus cognatos, sem nos atermos, como ele o faz, ao mundo greco-romano: “The word ‘eschatology’ will be used here as a collective term for the ideas that Greeks and Romans developed concerning the death and life to come of individuals, the world, people, and states. Eschatology can be more or less mythical, scientific, philosophical, or religious”.

No mais, para além das considerações de Bynum (1980) e Gourevitch (1997) acerca das transformações vinculadas à noção do sujeito na Idade Média Central (*vide* seção 1.1), adota-se, em caráter complementar, a definição de sujeito conforme proposta por Baschet (2016, pp. 237-241), com base em Dumont (1983). Para aquele, uma *singularité individuelle* – medieval, por exemplo – não se confunde com sua vertente moderna, não apenas apartada voluntariamente de modelos sociais imediatos, mas cujo paradigma se constituiria a partir das particularidades de seus membros. Nesta perspectiva, ainda que se testemunhe, principalmente no século XII, uma valorização de práticas introspectivas de cunho confessional/autobiográfico – dentre cujos modelos destacam-se as *Confissões* agostinianas –, é preciso distingui-las de qualquer tentativa de cisão entre seus autores e o grupo a que pertencem. Em outras palavras, o medieval destaca-se tão-somente no seio de suas ordens e não à revelia delas, cuja hierarquização cabe a Deus:

L'importance accordée aux pratiques dont on est soi-même à la fois le sujet et l'objet (au sens grammatical de ces termes) implique manifestement une valorisation de l'existence individuelle; mais elle doit être distinguée d'un basculement vers le sujet au sens moderne du terme. [...] On pense aussi à la valorisation de l'intériorité exemplairement portée par saint Augustin, puis, pour le Moyen Âge, à l'essor des formes d'introspection et de mobilisation du je intérieur. [...] Dans la mesure où la valorisation de la singularité et de la réflexivité/intériorité s'amplifie, le jeu des formes d'individualité s'enrichit. Mais ni la singularité ni la réflexivité/intériorité ne suffisent, par elles-mêmes, à construire pour

*l'individu un statut équivalent à celui que lui confère la rupture de la modernité.*⁵⁰

1.3 Observações complementares

A presente pesquisa não tem como escopo a tentativa de esboçar um estudo de recepção entre o *corpus* medieval de viagens pelo pós-vida e as obras clássicas arroladas. O liame daquele com a literatura bíblica (e.g. *Apocalipse de João, Isaias, Daniel*) e, sobretudo, apócrifo-pseudoepigráfica (e.g. 1 *Enoch* 17-36, 2 *Enoch* 3-37, *Esdras IV, Apocalipse de Paulo, Evangelho de Nicodemos*) é inconteste e estabelecido de longa data.⁵¹ No mais, a circulação restrita (restritíssima, por vezes) da poesia homérica (*Od. XI*)⁵² e da *República*, de Platão (*sc.* o mito de Er),⁵³ durante a Idade Média pouco contribui para quaisquer tentativas neste âmbito. Não é preciso dizer que Virgílio e Macróbio (e, com isso, o sonho de Cipião) são um caso à

⁵⁰ Baschet (2016, p. 240). Embora útil à presente discussão, não seria factível, como faz o autor, recuperar as transformações semânticas do vocábulo “pessoa” (*persona*), cujo emprego na Idade Média Central daria expressão a um desejo “anti-dualista” de articular o corpo e o espírito dos fieis: “Cet emploi nouveau du mot ‘personne’ pour désigner l’être humain, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, constitue un phénomène de grande importance. On s’est demandé si ce passage d’un usage trinitaire et christologique [niceno, por exemplo] à un usage anthropologique n’avait pas quelque rapport avec l’affirmation de la dignité propre de l’être humain. On pourrait plutôt remarquer que le mot personne – chargé de la force qu’il assume en contexte christologique – vient souligner l’unité établie entre l’âme et le corps, en dépit de leur dualité marquée. En ce sens, l’émergence de l’usage anthropologique du terme ‘personne’ peut être considérée comme une expression de la dynamique anti-dualiste d’articulation du corporel et du spirituel et de la capacité à produire une pensée forte de l’unité de l’homme” (*ibid.*, pp. 32-33).

⁵¹ Para nos atermos apenas a alguns dos principais estudos modernos, *vide* Becker (1899, pp. 21-49), Boswell (1908, pp. 94-113), Carozzi (1994, pp. 3-9) e Cavagna (2017, pp. 117-121, 130-132). Sobre a literatura apocalíptica judaico-cristã em específico, *vide* Himmelfarb (1993), Collins (1998) e o capítulo deste último, em *The Encyclopedia of Apocalypticism* (1999).

⁵² Através quase que exclusivamente da *Ilias latina* (séc. I d.C.) ou seja, do epítome do original grego, reduzido a 1070 versos hexâmetros. *Vide* Reynolds (1983, pp. 191-192).

⁵³ Como se sabe, a transmissão direta do *corpus* platônico até o século XII dependerá quase que exclusivamente das traduções de Calcídio (séc. IV d.C.) e Henrique Aristipo (†1162), este último responsável junto com Gerardo de Cremona (1114 – 1187) pela reintrodução do *Almagesto*, de Ptolomeu, no Ocidente: “Les seules traductions suivies d’œuvres de Platon faites au Moyen Âge sont celles d’Henri Aristippe, archidiacre de Catane. Elles concernent le *Ménon* et le *Phédon*. Effectuées vers 1150-1160, elles n’ont pu être lues à Chartres. En dehors de ces textes, la seule œuvre suivie de Platon connue par les médiévaux est le *Timée*, dans la version [incompleta, diga-se] de Calcidius, car ils n’utilisent guère celle de Cicéron dont ils ont, toutefois, une connaissance fragmentaire et indirecte, puisque c’est d’elle que saint Augustin a tiré toutes ses citations de Platon. Cicéron avait aussi donné une traduction du *Protagoras*, mais il n’en reste que des fragments” (Lemoine 1998, p. 46). Evidentemente a recepção de um autor não se limita à transmissão direta de seus textos. Para a circulação fragmentária da doutrina platônica em Macróbio e Santo Agostinho, entre outros, *vide* novamente Lemoine (1998, pp. 51-53; 60-63).

parte.⁵⁴ No entanto, tampouco é necessário enfatizar o número de estudos primorosos de que dispõem.⁵⁵ Como esboçamos acima, nosso objetivo é mais simples. Por meio de uma série de exemplos, chamamos a atenção do leitor para um fato diverso. Procuramos acrescentar um elo adicional aos apontamentos de Bynum (1980) e Gourevitch (1997). Trata-se em termos braudelianos de observar pequenas rupturas que se assomam na continuidade.⁵⁶ Em outras palavras, paralelamente às transformações sócio-políticas da Idade Média Central, observa-se uma maior variedade de viajantes pelo além-mundo. Descritos com mais detimento, não transpõem como outrora uma geografia desconexa ou mínima. Percorrem um trajeto cada vez mais intrincado. Sob os olhares do clero, o Outro Mundo continua lhes guardando ensinamentos, porém a partir de detalhes mais próximos, quase que particulares. Começam a se desprender de arquétipos (o leigo, o monge, o cavaleiro, etc...), processo que lhes permanece parcial. O remate de tal curso, que, aliás, não se abordará, pois já sondado à exaustão, é a *Commedia*, de Dante. Em suma, aos poucos, a geografia converte-se em itinerário; o viajante anônimo, em indivíduo.

Por fim, afastando-nos de Gourevitch (1988, pp. 109-111), tomou-se o presente objeto de estudo como produto da inter-relação de processos de natureza diversa (religiosos, literários, econômicos, etc...) na longa duração. A nosso ver, não se distinguem, como se numa sincronia absoluta, as características formais de uma obra (ou sua tópica), senão pela comparação diacrônica com um cânone, ou melhor, com um gênero literário, por mais mutável que seja (*cf.* Altieri 1978, pp. 72-73). Neste âmbito, parecem-nos construtivas as considerações de Hernadi (1972, p. 3): “Yet there is another, less private type of interplay between the synchronic and diachronic aspects of genre criticism. Literary works are not only read but also written one

⁵⁴ Ainda que indiretas, basta atentar para as mais de 200 citações da obra virgiliana nas *Etimologias*, de Isidoro, para se ter a dimensão de sua importância. Quanto ao texto de Macróbio, *vide* a entrada que lhe dedica Reynolds (1983, pp. 224-232), onde são listados mais de 106 manuscritos dos *Commentarii* apenas no século XII.

⁵⁵ Além de Comparetti (1896) e Whittaker (1923, esp. 63-65), *vide* mais recentemente Cameron (2011, pp. 231-272) e, sobre o livro VI da *Eneida*, Horsfäll (2013).

⁵⁶ Isto é, a partir de uma história de limites amplos, embora atenta a generalizações: “Un plan C enfin dépasse encore ces événements longs et ne retient que les mouvements séculaires, ou pluri-séculaires. Il met en cause une histoire où chaque mouvement est lent et enjambe des grands espaces de temps, une histoire que l’on ne peut traverser qu’avec des bottes de sept lieues” (Braudel 1993, p. 67).

after another. In a sense, therefore, the diachronic sequence of history determines how much and what kind of theoretical insight is potentially available in a given decade or century”. No mais, trata-se, em nossa opinião, de expediente artificial, impraticável em última análise, crer na possibilidade de isolar a produção literária medievá, pautada não apenas pela deferência extrema a uma tradição, a uma autoridade – Deus, a maior delas, segundo o imaginário corrente –, mas também pela tentativa incessante de descobrir nas *Escrituras* seu vínculo histórico-alegórico com o passado, ou ainda, inversamente, seus aspectos anagógicos.⁵⁷

1.4 Sobre as traduções

À exceção dos passos bíblicos, a quase totalidade de traduções presentes neste trabalho são de nossa autoria. Obviamente, nos demais casos, os respectivos tradutores foram indicados. De modo geral, procurou-se manter, lexical e sintaticamente, os diferentes níveis elocutivos das obras selecionadas, desde que evitada certa artificialidade decorrente de possíveis traduções literais das fontes. No que tange às citações vetero e neotestamentárias, empregou-se como principal referência a edição crítica de Gryson (2007 [1969]), acompanhada das versões de Almeida (2009 [1898]; 2017 [1959]), desde que não percebidas maiores discrepâncias entre o original latino e sua forma portuguesa. Quando isso foi notado, fornecemos soluções de nossa lavra. Como critério para a tradução dos nomes próprios, adotamos via de regra as sugestões de Machado (2003),

⁵⁷ Os quatro níveis de sentido bíblico são apresentados, por exemplo, nas *Conferências (Collationes)*, de João Cassiano (c. 360 – post 430): “Nesteros [*i.e.* uma das personagens da obra, assim como Sereno] also divides theoretical knowledge, deep insight into the sacred text, into two kinds. Echoing Abba Serenus, the meaning of scripture is communicated according to either ‘historical interpretation (*historicam interpretationem*)’ or ‘spiritual understanding (*intellegentiam spiritalem*).’ The spiritual sense is further subdivided into three kinds: allegory (*allēgoria*), anagogy (*anagōgē*), and tropology (*tropologia*). Nesteros gives each a brief description. A historical understanding equates to Serenus’ literal reading, the text in its ‘raw’ state. On this level, scripture is easily understood, because it relates real events and proclaims universal truths the very recitation of which is efficacious. The biblical narrative also can be read allegorically when it is recognized that some historical person, place, thing, or event could have ‘prefigured the form of another mystery (*alterius sacramenti formam praefigurasse*) [Conl. XIV.8]’. Anagogical interpretation comprises the third level and is appropriate when scripture points to the most sublime and heavenly secrets that are not realized on earth, but shall come to pass eschatologically. The text speaks tropologically when it provides ‘moral explanation pertaining to correction of life and to practical instruction [*moralis explanatio ad emundationem uitae et instructionem pertinens actualem*] [*ibid.*]” (Kelly 2016, pp. 121-122).

cotejadas com as edições brasileiras do *Dicionário analítico do Ocidente medieval* (2017) e do monumental *Literatura europeia e Idade Média latina* (1996). No mais, mantivemos os topônimos nas línguas dos respectivos territórios, exceto nos casos em que são tradicionalmente traduzidos em português.

De resto, a despeito das muitas divergências morfossintáticas entre seu registro medievo (*vide* tabela abaixo) e a normativa clássica, optou-se, à exceção de Pfeil (1999, pp. *1-*57), por reproduzir as fontes latinas medievais consultadas tal como se encontram em suas respectivas edições críticas. No caso de Pfeil (1999) em específico, propôs-se, como se verificará, uma nova pontuação ao texto, a fim de facilitar sua leitura.

1.4.1. Amostra dos principais fenômenos linguísticos observados no corpus:⁵⁸

1. Sistema nominal	
a) Emprego das declinações latinas:	Ex.: <i>arbitris</i> por <i>arbitri</i> (gen. sing.) (Greg.-M. <i>Dial.</i> IV. 37. 13); <i>gradi</i> por <i>gradus</i> (gen. sing.) (Val. <i>Vis. Bon.</i> 3); <i>aeram</i> por <i>aerem</i> (acus. sing.) (<i>Vis. Bar.</i> 12); <i>animabus</i> por <i>animis</i> (ablat. pl.) (<i>Bed. Hist.</i> 4).
b) Emprego dos casos latinos:	Ex.: nominativos e acusativos absolutos (<i>e.g. deducens me per illa amenissima loca, peruenimus</i> , Val. <i>Vis. Max.</i> 5; <i>corpusculum meum in medio positum, funeris reddebant officium, ibid.</i> 9); sintagmas preposicionados em lugar do dativo (<i>ait ad me, Vis. Max.</i> 5; <i>dixit ad me, ibid.</i> 6).
c) Emprego das preposições latinas:	Ex.: <i>in</i> + ablat. (com matiz de movimento) (<i>e.g. reductus in corpore est, Greg.-M. Dial.</i> IV.37.6); <i>ad</i> + ablat. (<i>ad propria peregrinatione, Vis. Bar.</i> 13); <i>post</i> +

⁵⁸ Para um levantamento pormenorizado destas e de outras marcas gramaticais presentes nos originais latinos, *vide* Levison (1910, pp. 370-371, 377-394), Vogüé (1980, pp. 267-278), Bonnet (1890) e Henriët *et al.* (2021, pp. cli-ccvi).

	<p>ablat. (e.g. <i>post expleto signo caerei</i> [sic], <i>ibid.</i> 16); <i>ab</i> + acus. (<i>ab infantiam</i>, <i>ibid.</i> 12); <i>cum</i> + acus. (<i>cum gemitus graues</i>, <i>ibid.</i> 1); <i>de</i> + acus. (<i>de eius uitam temporalem</i>, <i>ibid.</i> 2); <i>ex</i> + acus. (<i>ex ipsa peccata</i>, <i>ibid.</i> 12); <i>prae</i> + acus. (<i>prae tristitiam</i>, <i>ibid.</i> 19); <i>pro</i> + acus. (<i>pro eius uitam</i>, <i>ibid.</i> 2); <i>sine</i> + acus. (<i>sine comiatum</i>, <i>ibid.</i> 13).</p>
d) Emprego dos pronomes latinos:	<p>Ex.: <i>isdem</i> por <i>idem</i> (nom. sing. masc.) (e.g. Greg.-M. <i>Dial.</i> IV. 27. 10; IV. 32. 4; IV. 37. 7; IV. 37. 14; IV. 37. 16, <i>passim</i>).</p>
e) Alterações referentes aos gêneros latinos:	<p>Ex.: masculino pelo feminino (e.g. <i>ipsum domum</i>, <i>Vis. Bar.</i> 6); masculino pelo neutro (<i>corpus quem</i>, <i>ibid.</i> 18; <i>monasterium qui</i>, <i>ibid.</i> 5); feminino singular pelo neutro plural (<i>paucam referam</i>, <i>ibid.</i> 10, 15).</p>
2. Sistema verbal	
a) Emprego dos tempos verbais latinos:	<p>Ex.: <i>contradicent</i> por <i>contradicunt</i> (pres. ind.) (<i>Vis. Bar.</i> 12); <i>uolent</i> por <i>uolunt</i> (pres. ind.) (<i>ibid.</i> 12); <i>cupent</i> por <i>cupiunt</i> (pres. ind.) (<i>ibid.</i> 15); <i>sonauit</i> por <i>sonuit</i> (perf. ind.) (<i>ibid.</i> 5); <i>fugierunt</i> por <i>fugerunt</i> (perf. ind.) (<i>ibid.</i> 12).</p>
b) Emprego dos modos verbais latinos:	<p>Ex.: coordenação entre o indicativo e o subjuntivo (e. g. [...] que nec os meum <i>sufficit</i> ad loquendum nec cor meum cogitationibus <i>queat</i> comprehendere [...]) (Val. <i>Vis. Max.</i> 5).</p>
c) Emprego da voz ativa pela voz passiva:	<p>Ex.: <i>cruciabis</i> por <i>cruciaberis</i> (<i>Vis. Bar.</i> 4); <i>sanauit</i> por <i>sanatus est</i> (<i>ibid.</i> 6).</p>
d) Emprego de verbos depoentes por meio de formas ativas:	<p>Ex.: <i>admirare</i> por <i>admirari</i> (<i>Vis. Bar.</i> 5); <i>deprecarent</i> por <i>deprecarentur</i> (<i>ibid.</i> 8).</p>
3. Alterações morfológicas em geral	
a) <i>nihil homino</i> por <i>nihilominus</i> (<i>Vis. Bar.</i> 1), <i>habiit</i> por <i>abiit</i> (<i>ibid.</i> 18), etc...	

εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν/
ἀνθρώποισι μέλω, καί μεο κλέος οὐρανὸν ἵκει.

“Eu sou Odisseu, filho de Laertes, conhecido de todos por minha sagacidade. Minha fama chega aos céus”.

Homero. *Odisseia*. IX.19-20

Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penatis/ classe ueho mecum, fama super aethera notus.

“Sou o piedoso Enéias, que os penates,/ arrancados das mãos dos inimigos, na armada trago em minha companhia,/ conhecido por fama além dos astros”.

Virgílio. *Eneida*. I.378-379

Cumque tempore hiemali defluentibus circa eum semifractarum crustis glacierum, quas et ipse aliquando contriuerat, quo haberet locum standi siue inmergendi in fluuio, dicerent qui uidebant: ‘Mirum, frater Drythelme’ (hoc enim erat uiro nomen), [...].

“Durante o inverno, quando pedaços de gelo flutuavam ao seu redor e ele mesmo, por vezes, tinha de quebrá-los para ter onde ficar de pé ou mergulhar no rio, aqueles que o viam falavam: ‘É espantoso, irmão Drythelm (era esse o seu nome) [...]’”.

Beda. Trecho final da “Visão de Drythelm”. *Hist.* V.12.18

2 O viajante: entre heróis e anônimos

2.1 Exemplos da Antiguidade

Aqueles que, voluntária ou involuntariamente, visitam o Outro Mundo buscam, repetidas vezes, algum tipo de saber.⁵⁹ Tal será o juízo de

⁵⁹ Além das obras abaixo, vide Pl. *Phd.* 68b; Ov. *Met.* XIV.110-112, 118-119; Luc. VI. 598-601, 615-618, 770-774; Stat. *Theb.* IV.624-628; Man. I.25-37; II.46-48, juntamente com as respectivas notas de Housman (1912, pp. 8-9). No “Caronte ou Os visitantes” (Χάρων ἢ Ἐπισκοποῦντες), Luciano, frustrando a expectativa da audiência, faz subir à superfície a personagem-título: “É que me deu o desejo, ó Hermes, de ver como são as coisas aí na vida, que é que os homens fazem nela, ou de que coisas se sentem privados, que fazem com que todos se lamuriem ao descer até nós. Realmente, nenhum deles alguma vez fez a travessia sem chorar. Ora, tendo eu, à semelhança do célebre jovem tessálico, solicitado a Hades que me concedesse um só dia de falta, subi aqui à luz, e parece-me que tive a sorte de te encontrar, pois tenho a certeza de que me servirás de guia, acompanhando-me por aí e mostrando-me cada coisa, como pessoa que as conhece a todas. [...] Ó Hermesinho, não me abandones, mas sê meu guia em tudo que há [para ver] na vida, para

Circe, ela própria ciente dos fatos relacionados ao passado e ao porvir, à indagação de Odisseu acerca de seu retorno a casa (cf. *Od.* X.456-457). Nas palavras da deusa, caberá ao herói grego descer ao Hades⁶⁰ e ao tebano Tirésias, único a quem Perséfone consentira reter as “capacidades intelectivas” (νόος), para conhecer o seu destino.⁶¹ Ao ser questionado, o “adivinho” (μάντις) afirma que as almas dos mortos, uma vez consumido o sangue da *nékuia*⁶², proferirão não apenas o que é verdadeiro, mas “verdades inexoráveis” (νημερτέα). Diz ele: “A todo que permitires, dos mortos finados,/ chegar-se do sangue, a ti dirá a verdade” (ὄν τινα μὲν κεν ἔαις νεκῶν κατατεθνηώτων/ αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὃ δέ τοι νημερτέες ἐνίψει:) (XI.147-148).⁶³

que, depois de ver alguma coisa, eu possa regressar. Se me abandonares, não serei em nada diferente dos cegos, pois, assim como estes tropeçam e cambaleiam nas trevas, assim também eu fico encandeado pela luz frontal. [...] Faz o que for melhor, Hermes; eu não sei nada das coisas da terra, pois sou estrangeiro” (ἐπεθύμησα, ὃ Ἑρμῆ, ἰδεῖν ὅποιά ἐστι τὰ ἐν τῷ βίῳ καὶ ἃ πράττουσιν οἱ ἄνθρωποι ἐν αὐτῷ ἢ τίνων στερούμενοι πάντες οἰμῶζουσι κατιόντες παρ’ ἡμᾶς: οὐδεὶς γὰρ αὐτῶν ἀδακρυτὶ διέπλευσεν. αἰτησάμενος οὖν παρὰ τοῦ Ἄιδου καὶ αὐτὸς ὡσπερ ὁ Θετταλὸς ἐκεῖνος νεανίσκος μίαν ἡμέραν λιπόνεως γενέσθαι ἀνελήλυθα ἐς τὸ φῶς, καὶ μοι δοκῶ εἰς δέον ἐντετυχηκέναι σοι: ξεναγήσεις γὰρ εἴ οἶδ’ ὅτι με συμπερινοστών καὶ δεῖξεις ἕκαστα ὡς ἂν εἰδῶς ἅπαντα. [...] ὃ φίλτατον Ἑρμάδιον, μὴ καταλίπης με, περιήγησαι δὲ τὰ ἐν τῷ βίῳ ἅπαντα, ὡς τι καὶ ἰδὼν ἐπανέλθοιμι: ὡς ἦν με σὺ ἀφῆς, οὐδὲν τῶν τυφλῶν διοίσω: καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι σφάλονται καὶ διολισθάνουσιν ἐν τῷ σκότῳ, οὕτω δὴ καγὼ σοι ἔμπαλιν ἀμβλυώττω πρὸς τὸ φῶς. [...] αὐτός, ὃ Ἑρμῆ, ἐπινόει τὸ βέλτιστον – ἐγὼ δὲ οὐδὲν οἶδα τῶν ὑπὲρ γῆς ξένος ὄν) (*Cont.* 1-2) (Tradução de Custódio Magueijo).

⁶⁰ Sobre tratar-se ou não efetivamente de uma catábase, a observação de Bremmer (2002, p. 72) parece-nos prudente: “In concordance with the instruction of Circe (10.527-9), the necromantic scene seems to be acted out just before the entry to Hades. However, other indications suggest a stay within Hades, such as Elpenor’s words that Odysseus will return from Hades (11.69), thus reflecting Homer’s somewhat uneasy combination of a necromancy proper and a descent into the underworld”. Cf. Gee (2020, pp. 24-25; 45). No mais, embora posterior, a afirmação de Pausânias parece-nos bastante clara neste aspecto: “na *descida* de Odisseu ao Hades” ([...] καὶ ἐν Ὀδυσσέως ἐς Ἄιδου *καθόδῳ* [...]) (Paus. II.13.3) (grifos nossos).

⁶¹ “Mas carece primeiro completar outra rota e ir/ à morada de Hades e da atroz Perséfone/ para consultar a alma do tebano Tirésias,/ o adivinho cego, de quem o juízo é seguro; para ele, embora morto, Perséfone deu espírito,/ só ele mantém o intelecto [...]” (ἀλλ’ ἄλλην χρῆ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι/ εἰς Ἄϊδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης,/ ψυχῆι χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο,/ μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι:/ τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια,/ οἶοι πεπνῦσθαι [...]) (*Od.* X.490-494) (Tradução de Christian Werner, modificada).

⁶² Entenda-se o rito necromântico onde se questionam os mortos acerca do futuro.

⁶³ Tradução de Christian Werner, com modificação. Cf. também Hom. *Od.* XI.96; 137. Tal como ocorrerá com Eneias (*vide* n. 84), a viagem de Odisseu será reinterpretada pelos cristãos em chave alegórica. A título de exemplo, conclama Clemente de Alexandria: “Navega para além desse canto [das Sereias], ele engendra a morte. [...] Preso ao mastro [*i.e.* a cruz do Cristo], estarás livre de toda ruína. O Verbo será teu piloto, e o Espírito Santo levar-te-á aos portos do céu. Então verás de perto o meu Deus, serás iniciado naqueles santos mistérios e regozijarás com o que se esconde no céu [...]” (παράπλει τὴν ᾠδὴν, θάνατον ἐργάζεται: [...] τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, [καὶ] τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ

Por sua vez, ao fim da *República* (614a-621d), Platão descreve-nos a viagem do guerreiro Er, cuja visita ao pós-vida lhe permitirá – e conseqüentemente aos leitores-ouvintes do diálogo – contemplar o funcionamento do mundo celeste. À diferença do poema homérico, não se trata neste caso – traço fundamental ao mito⁶⁴ – das façanhas de um herói⁶⁵, tampouco da ampliação de sua “glória” (*kléos*).⁶⁶ Ao contrário, a tarefa do viajante, um desconhecido, será outra, explicitada logo no início da narrativa. É fundamental, afirma-se, que Er “anuncie aos homens” (αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι) o que lá vira e ouvira,⁶⁷ a fim de que não apenas tomem conhecimento de seu destino, mas corrijam sua conduta em vida.⁶⁸

ἄγιον. Τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίους καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων [...] (*Prot.* XII.4).

⁶⁴ A noção de mito que adotamos é a de Kirk (1984, pp. 57-58): “The basic idea of the myth as traditional tale [*cf.* *Pl. Ti.* 20d-20e] has its own important implication, which tends to be concealed if the definition is elaborated. Whatever the particular kinds and uses of such tales, their traditional quality and their narrative force cannot be infringed. In other words, in order to become traditional and remain so, a tale must have an appeal that continues from generation to generation (although perhaps with slight alteration of emphasis): either simply as a tale, because it is particular neat and forceful (and so on), or as a tale with a special application or set of applications – as explanatory, problem-palliating, confirmatory, psychologically liberating and so on [*cf.* *Pl. Grg.* 524a-524b]. If the applications are varied somewhat from generation to generation, or in the passage of a myth from one society into another, then its narrative core or plot must be such as to allow different emphases and interpretations according to different customs, needs and preoccupations. In one sense, a myth is always changing; in another, its narrative structure persists”. Neste passo, porém, a palavra é empregada como sinônimo de narrativa. *Cf.* item 7, de Most (2012, p. 18).

⁶⁵ No caso de Odisseu, a partir de um duplo νόστος, ou seja, o retorno a Ítaca e ao mundo dos vivos.

⁶⁶ De acordo com Marrou (1981, p. 41): “C’est à Homère, en effet, que remonte, c’est dans Homère que chaque génération antique a retrouvé ce qui est l’axe fondamental de cette éthique aristocratique: l’amour de la gloire”. *Cf.* também Jaeger (1973, pp. 63; 69).

⁶⁷ “Quando se aproximou [*sc.* Er], disseram-lhe que deveria anunciar aos homens [à letra, “ser-lhes um mensageiro”] o que lá vira. Também ordenaram que escutasse e observasse tudo naquele lugar” (ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοντό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ) (614d). A tópica é comuníssima na literatura escatológica medieval. Lê-se respectivamente na “Visão de Tnugdál” (séc. XII) e na “Visão de Thurkill” (séc. XIII), segundo a versão do cronista Roger de Wendover: “Deves retornar ao teu corpo – diz [o anjo] – e tudo o que viste guarda na memória para o benefício dos teus próximos” (*Debes, inquit, ad corpus tuum redire et omnia, que uidisti, ad utilitatem proximorum memoriter retinere*) (Wagner 1989, p. 55); “sendo muitíssimo simplório, não quis revelar a visão, até que na noite seguinte São Julião apareceu-lhe e instruiu-o a revelar tudo aquilo que vira, pois fora arrebatado por este motivo: tornar público o que ouvira” (*ille uero prae nimia simplicitate uisionem referre dissimulabat, donec nocte sequenti sanctus Julianus apparens ei praecepit, ut omnia quae uiderat reuelet, quia ad hoc eductus fuerat, ut ea, quae audierat, publicaret*) (Coxe 1841, p. 209).

⁶⁸ Pensa-se aqui evidentemente na busca pela justiça, mediada pela filosofia: “Devemos sempre tomar o caminho para cima e buscar com discernimento e de todas as formas a justiça [δικαιοσύνην], para que sejamos diletos a nós mesmos e aos deuses, enquanto aqui estivermos” ([...] τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ

Pouco mais de três séculos depois, Cícero optará pela via intermediária entre o herói épico e o combatente anônimo. Partindo do mito platônico, o orador confiará a tarefa de visitar o Além não a uma figura do passado longínquo, mas ao homem público por excelência, neste caso, Cipião Emiliano, cônsul romano por duas vezes e principal expoente da Terceira Guerra Púnica (149 a.C. – 146 a.C.).⁶⁹ A ameaça premente da desordem pública⁷⁰ compelirá o orador não a deter-se, como diz, “pelas sombras de uma cidade abstrata, mas pelo glorioso Estado [Romano]” (*non in umbra et imagine civitatis sed in amplissima re publica*) (*Rep.* II.30 [52]).⁷¹ O texto ciceroniano valorizará, acima de tudo, um saber de cunho exemplar, calcado no modelo tangível da República⁷² e de seus representantes máximos. Trata-se de um Outro Mundo a um só tempo histórico, pois legitima o homem público romano (*bene meritis de patria*) (V.24 [8]), e perene (*aeternam domum*) (V.23 [25]), cuja disposição dependerá do arbítrio divino.⁷³ A lição, por assim dizer, de Cipião Africano

ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴν τὰ ἄλλα αὐτῆς κομιζώμεθα [...] (*Rep.* 621c). Para o papel proeminente das almas dos filósofos na contemplação do sumo saber, ver Pl. *Phdr.* 249a.

⁶⁹ Sobre a escolha de sua personagem, escreve Astin (1967, p. 7): “[...] Cicero saw in Scipio Aemilianus in particular the great man of public affairs, the political giant, who combined with success in action that enjoyment of learning which Cicero valued so highly. Moreover, Scipio seemed to Cicero to contrast markedly with the successful generals of his own day: seemingly content with a place of honour and leadership, he did not attempt a *dominatio*; in his courage, his *fides*, and his temperate personal life he could be seen as an exemplar of the traditional Roman virtues; and in the last years of his life he took the lead in the struggle against the ‘popular’ Gracchans”. Cf. Cic. *Rep.* III.3 [4]. Para uma apresentação sucinta das demais personagens do diálogo, ver Zetzel (1999, pp. xii-xiii).

⁷⁰ Que, de fato, se dará em pouco com a guerra civil de 49.

⁷¹ Pouco antes, Lélío expressara-o em maior detalhe: “O maior [deles], a quem nenhum outro excedeu em seus escritos, escolheu um terreno, para erigir a seu bel-prazer uma sociedade. Ainda que admirável, era muito alheia à vida e aos costumes dos homens. Por outro lado, os demais muito trataram dos modelos e regimes de Estado, sem fornecer um só tipo ou sistema de governo” (*Nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem extrueret arbitrato suo, praeclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et a moribus, reliqui disseruerunt sine ullo certo exemplari formaque rei publicae de generibus et de rationibus civitatum*) (Cic. *Rep.* II.11 [21]). Para uma observação similar, vide ainda Cic. *Rep.* II.1 [1]; 29-30 [51-52]. Agradecemos ao Prof. Adriano Scatolin (DLCV – USP) pelas inúmeras sugestões e comentários à tradução dos excertos de Cícero aqui apresentados.

⁷² Entenda-se, *grosso modo*, o período entre o início da República (510 a.C.) e as reformas dos Gracos (133 a.C. – 121 a.C.). Cf. *De or.* I.38.

⁷³ Vide Cic. *Rep.* VI.13 e o comentário de Nenci (2013, p. 117). Zetzel (1999, p. xvii) novamente resume bem o escopo da passagem: “The *Dream* at the end provides a vision of the genuine and posthumous rewards that await the true statesman, placing moral government and civic responsibility in a cosmic framework that corresponds to the Myth of Er at the end of Plato’s *Republic* but – as Cicero does throughout *On the Commonwealth* – making individual morality contingent on the values of civic life and public service”.

a seu neto é inequívoca: “Mas para que te animes, Africano, na defesa da República, saibas disto: a todos que resguardaram, socorreram, ampliaram nossa pátria foi designado um local específico no céu, onde os bem-aventurados desfrutam da vida eterna. Ao deus soberano, que reina sobre todo o mundo, decerto nada terreno é mais apazível do que agrupamentos e reuniões de homens unidos pela justiça, os quais são chamados de sociedades. Seus governantes e defensores, tendo daqui partido, aqui retornam” (*Sed quo sis Africane alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*) (*Rep.* VI.13 [13]).⁷⁴

Em Virgílio, chega-se a um desenvolvimento importante acerca das representações do porvir. De certo modo, três planos parecem mesclar-se em seu poema épico:⁷⁵ o mitológico, voltado ao passado sob a tradição homérica; o da ideologia, isto é, relativo ao presente histórico, pós guerra civil; e o utópico, ao futuro,⁷⁶ ou melhor, à expectativa de triunfo do

⁷⁴ Conceção similar é atestada em passagem das *Astronômicas*, de Manílio: “Por isso se chama Via Láctea, nome que deriva de sua própria causa. [...] Ou valorosas almas e nomes dignos do céu, desligados de seus corpos e suspensos do orbe da terra, para lá migram e, habitando o céu, que é seu, vivem anos divinos e desfrutam do firmamento” (*quapropter lacteus orbis/ dicitur, et nomen causa descendit ab ipsa/ [...] an fortes animae dignataque nomina caelo/ corporibus resoluta suis terraeque remissa/ huc migrant ex orbe suumque habitantia caelum/ aetherios uiuunt annos mundoque fruuntur*) (*Man. poet.* vv. 753-754; 759-761) (Tradução de Marcelo Vieira Fernandes).

⁷⁵ Ao que se dirá logo abaixo, cf. Franco Júnior (2010, pp. 44-45). Para o conceito de ideologia e utopia, seguimos aqueles fornecidos pelo próprio autor. Segundo ele, trata-se aquela de “elaboração consciente e segmentada socialmente, que expressa certas necessidades e expectativas daqueles que criam, adotam e propagam. É um sistema de representações que constrói uma imagem da sociedade com cores carregadas, negativas e positivas, sobre certos aspectos e períodos dela. Assim, a ideologia apresenta forte conteúdo de crítica enquanto sua própria imagem da sociedade não é hegemônica, e torna-se estabilizadora quando aquilo ocorre” (Franco Júnior 2006, p. 183). E, em seu livro *As utopias medievais*: “Utopia, por sua vez, poder ser entendida como uma expressão de desejos coletivos de perfeição, quase sempre de retorno a uma situação primordial da humanidade” (Franco Júnior 1992, p. 12).

⁷⁶ “Este aqui... sim, este mesmo, é o herói [...]/ César Augusto, de origem divina, que o século de ouro/ restaurará nas campinas do reino do antigo Saturno [...]” (*Hic uir, hic est, [...] Augustus Caesar, diui genus, aurea condet/ saecula qui rursus Latio regnata per arua/ Saturno quondam [...]*) (*Aen.* VI.791-794) (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Cf. Hes. *Op.* 111-113.

principado de Augusto.⁷⁷ Na descida de Eneias ao Hades (*Aen.* VI.264-678) – catábase efetiva, à diferença de Homero –, não seria despropositado afirmar que aquilo com que o herói se depara não é o Outro Mundo, porém, em certa medida, a própria Roma (Feeney 1986). Eis o que diz Anquises, traindo parte da intenção didática do poema:⁷⁸ “conhecerás [*sc.* Eneias] então tua estirpe e as muralhas que lhe serão conferidas” (*tum genus omne tuum et quae dentur moenia disces*) (V.737); e mais à frente: “A glória que os Dárdanos espera,/ Do ítalo tronco os descendentes nossos/ Que a fama ilustrarão dos seus maiores,/ Hei de explicar-te, e aprenderás teus fados” (*Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur/ gloria, qui maneant Itala de gente nepotes,/ inlustris animas nostrumque in nomen ituras,/ expediam dictis, et te tua fata docebo*) (VI.756-759)⁷⁹.

Pouco importa se, à primeira vista, o além-vida virgiliano não forneça à sua audiência uma cosmologia unitária,⁸⁰ coesa textualmente àqueles que lhe vão buscá-la. Os séculos subsequentes provarão que a obra

⁷⁷ “Essentially the real ‘plot’ of the *Aeneid* is that of the formation and victory of the Augustan hero. Virgil selected Aeneas as his hero because he happened to be the one *theios-aner* (the man who achieved divine status) of Roman tradition who actually belonged to the Homeric saga itself. Hercules was only incidentally connected with Rome; Romulus was already ‘historical’ and thus alien to the epic-heroic milieu. But Aeneas, of course, is meant to be the prototype as well as the mythical ancestor of Augustus. In the narrative he belongs to his own epic age; Virgil avoided, at all costs, the direct intrusion of contemporary events or persons, of history, into the realm of myth or legend [o que não se aplica obviamente ao livro VI, da Eneida]. This would have been fatal to both his symbolic style and his ‘prophetic’ approach to his own times. Yet the distinction between Aeneas and any genuinely Homeric hero is quite fundamental. His ethos is utterly different from that of Achilles, Hector and Odysseus. Aeneas’ goal and object in life is not merely in the near but in the remote future, in Augustan Rome itself” (Otis 1964, p. 222).

⁷⁸ *Vide* Fowler (2000, p. 206).

⁷⁹ Tradução de Odorico Mendes.

⁸⁰ No entender de Cartault (1926, p. 490): “Il y a de l’au-delà trois représentations exclusives l’une de l’autre; d’après la première, la vie des morts est la prolongation exacte de celle des vivants, mais vidée de toute réalité, triste et pénible, si on envisage ce vide, agréable, si l’on considère que cette apparence est dépourvue de tout souci et de toute douleur; d’après la seconde, les morts sont soumis à un jugement et, selon leur moralité, ils sont condamnés ou punis [*cf.* Pl. *Grg.* 525b-c, 526b-c; *R.* 615b; *Phd.* 107c-d, 113e-114c]; si Virgile a insisté sur la rigueur des châtements, il s’est contenté de ceux que lui fournissait la mythologie; quant aux récompenses, il n’en a pas imaginé d’autres que le séjour dans l’Élysée et la continuation de l’existence antérieure avec des conditions particulièrement plaisantes et suaves. Suivant la dernière, les âmes sont traitées comme des malades et purifiées des souillures que leur a infligées le contact du corps; ramenées à leur état primitif, elles aspirent à une vie nouvelle et recommencent l’existence”. Em outras palavras, o filólogo francês pensa num porvir virgiliano que correlacionaria características homéricas, órficas e platônicas. Para uma opinião diversa, embora a partir de premissa similar, *vide* Norwood (1952, p. 18). No mais, Horsfall (2013, pp. xxi-xxiv), o qual chama o Outro Mundo virgiliano de *a masterpiece of eschatological bricolage*, acrescenta à lista uma possível, embora improvável, ao menos diretamente, matéria de base judaica no poema.

de Virgílio – e o livro VI da Eneida, em especial – passará à história não necessariamente pela habilidade com que seus elementos escatológicos são dispostos, mas como uma sorte de suma de saberes, fruto de um engenho que Dante nomeará “mar di tutto ‘l senno” (*Inf.* VIII.7). Melhor dizendo, a topografia do porvir virgiliano e os habitantes que lá se acham serão entendidos desde cedo como portadores de ensinamentos, passíveis ou não de reinterpretação. A título de exemplo, Sérvio (séc. IV), mas igualmente Macróbio (*fl.* 400), não deixam dúvida acerca da dimensão didática da obra. Afirma o primeiro: “Com efeito, Virgílio como um todo está repleto de saber, do qual a preeminência cabe a este livro [*i.e.* VI], cuja maior parte provém de Homero. Algumas coisas são ditas com simplicidade, muitas referentes à história, muitas outras pela profunda sabedoria dos filósofos, dos estudiosos dos deuses, dos egípcios, a ponto de muitíssimos terem escrito tratados inteiros sobre cada um dos argumentos deste livro” (*Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. Et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias*) (*Serv. in Aen.* VI Praef.).⁸¹ Assimilada pouco a pouco pelo cristianismo (por vezes, em bases platônicas, como se verá abaixo), tampouco a figura de Eneias irá restringir-se a agente da gênese romana, personagem singular, cuja descida ao Hades, embora vinculada a uma

⁸¹ De sua parte, Macróbio chamaria o poeta de “sumo conhecedor de todo saber” (*nullius disciplinae expertus*) (I.6.44); “o mais experimentado em todo tipo de saber” (*disciplinarum omnium peritissimus*) (I.15.12); um dos pais, o outro é Cícero, da “eloquência romana” (*Romanae facundiae*) (II.5.7); “aquele que nunca se enganou sobre nenhum tópico [!]” (*quem nullius unquam disciplinae error inuoluit*) (II.8.1). Ao cabo, lembramos que Virgílio será a própria base do *trivium* ao longo de toda a Idade Média: “E dove regnò la grammatica ivi regnò anche Virgilio, compagno inseparabile ed autorità suprema di essa. Virgilio e la grammatica si può dire che, nel medio evo, cessino di essere due cose distinte e divengano quasi sinonimi” (Comparetti 1896, p. 99); e, em seguida: “Quando poi il paganesimo cessò affatto di esistere, e confutare i pagani divenne una cosa oziosa, la tradizione delle scuole cristiane era ormai formata e resa tale quale doveva rimanere per tutto il medio evo, e sarebbe stato impossibile farle cambiar natura. Ben vi fu chi disse che agli scrittori profani si potevano sostituire nelle scuole scrittori cristiani; ma come pretendere che i grammatici li trovassero equivalenti? Nelle nuove compilazioni grammaticali gli esempi tolti dalla vulgata e da taluni scrittori cristiani si aggiunsero invero talvolta a quelli degli antichi [*i.e.* dentre eles, o autor da Eneida], ma la massima autorità rimase sempre, come doveva, a questi ultimi” (*ibid.*, pp. 103-104). Para uma tradução portuguesa do texto de Sérvio, *vide* Campanholo (2008).

coletividade⁸², reforçaria invariavelmente o papel único do viajante.⁸³ Assim como ocorrera com Odisseu (*vide* n. 63), todo cristão será potencialmente um *alter Aeneas*. Sobre esse ponto de vista, escreve Mora (2000, p. 183), ao tratar do comentário atribuído a Bernardo Silvestre (*fl.* 1130 – 1150): “Dans le commentaire de Bernard (29), fondé sur des étymologies d’inspiration grecque, Eneas, converti en *ennos demas*, c’est-à-dire en *habitor corporis*, ‘l’habitant du corps’, est compris comme une représentation de l’âme humaine, tombée dans la prison d’un corps et cherchant à regagner son milieu d’origine, c’est-à-dire le ciel. Il y parvient surtout grâce à la catabase du livre VI, la plus minutieusement glosée, placée sous l’égide d’Apollon, dieu de l’étude et de la sagesse, et devant aboutir aux révélations du Créateur en personne, qui n’est autre qu’Anchise”.⁸⁴

Ainda que mencionados aqui brevemente, Er, Cipião, Ulisses e Eneias deparam-se, a seu modo, com um Outro Mundo que lhes transforma a percepção da vida terrena. No caso dos dois primeiros, experimenta-se uma ascese, cujas implicações morais visam ao viajante na medida em que afetam a conduta de seus leitores/ouvintes; nos dois últimos, busca-se, mais do que retornar pura e simplesmente à pátria (ou *refundá-la*), regressar às práticas sociais que a definem, enfatizando-as em contraposição ao outro. Mais importante, à exceção de Er, de quem pouco se fala, são membros de

⁸² *e.g.* *Aen.* VI.752-892.

⁸³ A incumbência *sui generis* de Eneias como agente do destino romano é patente desde os primeiros versos do poema. *Cf.* *Aen.* I.615-618, III.374-375, V.709, VI.125, dentre outros.

⁸⁴ Não menos alegorizante, lemos em Fulgêncio (séc. V): “E então falou [*sc.* Virgílio]: ‘Como havia dito, ao obter o ramo de ouro, isto é, o saber, [Eneias] adentra os infernos e perscruta os segredos do conhecimento’” (*Tunc ille: “Ergo ut antea diximus ramum aureum, id est doctrinam adpetus inferos ingreditur et secreta scientiae perscrutatur [...]”*) (*Virg. cont.* 155). Para a analogia entre Anquises e o Deus cristão, *vide* do mesmo autor *Virg. cont.* 160-161. Para a complexa relação de Virgílio com o cristianismo, *vide* Courcelle (1955), onde se detém sobre a recepção do livro VI da Eneida pelos Padres da Igreja: “Enfin les Pères, malgré leur admiration profonde pour Virgile, se gardent de plusieurs de ses vues. Ils refusent d’admettre que la privation de sépulture ou la mort prématurée soient une souffrance pour le défunt. Ils condamnent le suicide, même celui de Didon. Tout ce qui, chez Virgile, rappelle la destinée de l’âme selon les Platoniciens, sa chute vers un corps-tombeau, son passage d’un corps à l’autre, est unanimement rejeté. Saint Augustin ajoute, contre Porphyre, que le corps n’est pas foncièrement mauvais puisqu’il est appelé à ressusciter, il conteste en outre l’idéal de Paix Romaine tel qu’il s’exprime dans le fameux *Parcere subiectis et debellare superbos.* Les Pères latins du III^e au XII^e siècle ont donc lu Virgile avec la plus grande affection, l’ont utilisé souvent avec une complaisance ou une ingéniosité excessives. Toutefois, si l’on excepte les auteurs de *Visions* apocryphes, ils ont pris garde de ne pas accréditer dans le monde chrétien l’imagerie des mythes païens” (*ibid.*, p. 69).

uma aristocracia político-militar – por vezes, tida de ascendência divina –, a qual se vê deslocada quando longe dos seus (cf. Vidal-Naquet 2002, 96).⁸⁵ Em outras palavras, são, antes da cristandade, *peregrinos* no sentido primeiro do termo, cuja condição penderia mais a seu status de estrangeiro do que à esfera religiosa: “Est *peregrinus* [...] celui qui, loin de sa patrie, est aliéné de l’ordre stable; l’équivalent de ce sens négatif peut être vu dans l’*evagarium* (*evagari*)” (Wolfzettel 1996, p. 10). Com o advento do cristianismo, configuram-se não somente enquanto indivíduos ou representantes de grupos específicos, mas de toda a humanidade.

Antes de passarmos à seção seguinte, convém sublinhar uma diferença capital. Se a viagem ao porvir guarda ensinamentos, eles jamais são absolutos. Por um lado, em perspectiva moderna, como lembra Segre (1990, p. 3), não há nada mais similar ao *outro* mundo do que *este*. Sua geografia, habitantes, punições, benesses, esquemas epistêmicos (para usar a expressão do pesquisador) revelam-se em última instância consequência do mundo terreno (cf. Zierer & Oliveira 2014, p. 41). Sua eficácia depende de uma voz autoral pertencente a um indivíduo histórico, que não apenas o descreve segundo modelos de uma tradição literária (cujo pressuposto é um gênero), mas imprime significados ao que é visto. Em outras palavras, se é de fato “notevole il tema del viaggio, che trasferisce l’ansia di conoscere il mondo sin oltre i confini dei viventi” (*ibid.*, p. 12), ironicamente o limite de tal vontade não pode ultrapassar aquilo que era sabido de antemão.

Em perspectiva medieval, porém, dá-se o oposto. O Outro Mundo, segundo o imaginário da época, não se comporia, na expressão de Baschet (2016, p. 141), pelas “sombras dos vivos” (*les ombres de vivants*), numa

⁸⁵ A título de exemplo, afirma-se em passo da *Iliada*: “Musas, que o Olimpo habitais, vinde agora, sem falhas, contar-me/ pois sois divinas e tudo sabeis; sois a tudo presentes;/ nós, nada vimos; somente da fama tivemos notícia –/ os nomes, sim, revelai-me, dos chefes supremos dos Dânaos./ Da multidão não direi coisa alguma, nem mesmo os seus nomes./ em que tivesse dez bocas e dez, também, línguas tivesse./ [...] / Dos chefes, pois, dos navios, direi, do conjunto das naves” (ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ’ ἔχουσαι:/ ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε ἀρεστέ τε ἴστέ τε πάντα./ ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν:/ οἳ τινες ἠγγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν:/ πληθὺν δ’ οὐκ ἄν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ’ ὀνομήνω./ οὐδ’ εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ’ εἶεν./ [...] / εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο) (*Il.* II.484-489; 493) (Tradução de Carlos Alberto Nunes) (grifos nossos). *Vide* também a fala de Agamêmnon em *Il.* II.200-206. No entanto, comparem-se os passos épicos com, por exemplo, Pl. *Grg.* 526b.

espécie de decalque da realidade. Ao contrário, são “os viventes que se revelam as sombras dos mortos” (*les vivants qui sont les ombres des morts*):

*L’ici-bas, au Moyen Âge, ne se conçoit pas sans l’au-delà. Non seulement ce dernier fait partie intégrante de l’univers de l’homme médiéval, mais il en donne le sens véritable et en trace la juste perspective. La crainte de l’enfer et l’espoir du paradis doivent guider le comportement de chacun, et l’organisation même du monde social se fonde pour une large part sur l’importance de l’autre monde, dès lors que la position dominante des clercs trouve sa légitimité dans la mission consistant à mener les fidèles jusqu’au salut. L’au-delà est le lieu où se réalise la justice divine, où se révèle la vérité du monde.*⁸⁶

2.2 *Homo uiator*

Segundo certa concepção, o homem medieval é um andarilho por excelência.⁸⁷ Do ponto de vista bíblico, será aquele que deve trilhar o *caminho*, metáfora do Cristo, como faz dizer o evangelista: “Ego sum uia [ὁδός]” (Io 14.6).⁸⁸ Trata-se do exilado, um estrangeiro, porém não mais em oposição ao cidadão. Diferentemente de Odisseu e Eneias, não lhe é factível retornar a um corpo social definido geograficamente. Ao contrário, sua natureza errante origina-se de um ato decisivo e incontornável – a Queda –, cujo efeito paira sobre a humanidade.⁸⁹ Como Caim, deve vagar pelo mundo sob o estigma do pecado.⁹⁰ À maneira de Moisés, e antes dele Abraão, almeja não a recompensa de uma terra longínqua,⁹¹ mas o retorno a um

⁸⁶ Baschet (2016, p. 141).

⁸⁷ “La première [conception], c’est celle de l’*homo uiator*, de l’homme voyageur, toujours en route sur cette terre et dans sa vie qui ne sont que les espaces-temps éphémères de son destin où il chemine, selon ses choix, soit vers la vie, soit vers la mort – pour l’éternité. [...] L’homme du Moyen Age, par essence, par vocation, est un *pèlerin*, et, aux XII^e et XIII^e siècles, sous la forme la plus haute et la plus dangereuse terrestrement du pèlerinage, un *croisé*. Nous n’avons pourtant pas retenu le pèlerin et le croisé parmi les types d’homme médiéval présentés ici. Le premier parce que, même si tous les chrétiens n’ont pas accompli de pèlerinage, [...] tout homme au Moyen Age était un pèlerin potentiel ou symbolique” (Le Goff 1989, pp. 13-14). *Vide* também Gourevitch (1997, p. 21); Cavagna (2017, pp. 175-176); e Zierer (2022, p. 24).

⁸⁸ Cf. Ps. 38.13; 2 Pet. 2.11; Hb. 11.13; 2 Cor 5.6-7.

⁸⁹ Depois dela, diz Agostinho, “a condenada turba de todo o gênero humano estava prostrada, ou melhor, revolvava-se na maldade; precipitava-se de um mal a outro, [...] pagava as mercedíssimas penas de sua ímpia deserção” (*Iacebat in malis, uel etiam uoluebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata, [...] luebat impiae desertionis dignissimas poenas*) (*Enchir.* VIII.27).

⁹⁰ “Fugitivo e errante serás na terra” (*vagus et profugus eris super terram*) (Gn 4.12).

⁹¹ “Ora, disse o Senhor a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei” (*dixit autem Dominus ad Abram egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi*) (Gn 12.1). E logo a seguir: “Levanta-te, percorre essa terra no seu comprimento e na sua largura, porque eu a

estado primevo que se lhe tornou inatingível. Melhor dizendo, seu status é ambíguo. Por um lado, pertence ao mundo; por outro, considera-o um lugar de passagem, qualitativamente inferior ao que perdera. Como os primeiros cristãos da “Epístola a Diogeneto” (séc. II d.C.), o homem medieval afigura-se um indivíduo cujo atributo determinante se dá na medida de sua natureza paradoxal: “Vivem em suas respectivas nações, mas na condição de estranhos. Participam de tudo enquanto cidadãos, mas a tudo submetem-se como estrangeiros. Toda terra estrangeira é sua nação; toda nação sua é estrangeira. [...] Despendem seu tempo sobre a terra, mas são cidadãos do céu” (πατρίδας οικοῦσιν ἰδίας, ἀλλ’ ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολίται, καὶ πάνθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. [...] ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ’ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται) (V.5;9).

Do ponto de vista das práticas religiosas (consequência em parte da tradição bíblica mencionada), o medievo é um peregrino. Ao deslocar-se aos locais santos – Jerusalém e Roma, nos primeiros séculos do Cristianismo; Tours, o Monte Gargano e Santiago de Compostela, nos subsequentes –, sua viagem responde a propósitos diversos, ainda que complementares. Por vezes, exacerba-lhe o caráter taumatúrgico, manifestado pelo culto às relíquias, cujo impulso inicial fora visto sob Constantino e Helena, no século IV. Sua influência é, porém, duradoura. Do fascínio que despertam, por exemplo, em época carolíngia, dá-nos uma mostra Einhard (c. 770 – c. 840), biógrafo de Carlos Magno:

Postquam autem fama crebrescente divulgatum est, reliquias sancti Marcellini martyris in eum locum esse delatas, non solum de eodem vico Aquensi et vicinis atque adiacentibus villis, verum etiam de longinquiribus locis ac pagis adeo frequens atque inmanis multitudo congregata est, ut nobis ad officium in eodem oratorio celebrandum praeter vespertinas horas atque nocturnas haud facilis pateret introitus. Adducebantur undique debiles, et variis adfecti languoribus circa oratorii parietes a propinquis suis atque amicis collocantur. Videres ibi pene omnia infirmitatum genera per virtutem Christi domini et per meritum beatissimi martyris in omni sexu et aetate curari.⁹²

Quando se espalhou o rumor de que as relíquias do mártir São Marcelino haviam sido trazidas a este local, tamanha multidão passou a reunir-se

darei a ti” (*surge et perambula terram in longitudine et in latitudine sua quia tibi daturus sum eam*) (Gn 13.17).

⁹² Waitz (1887, p. 247).

[aqui] – originária não somente da cidade de Aachen, de seu entorno e dos vilarejos vizinhos, mas de localidades e províncias mais distantes –, que, exceto ao entardecer ou à noite, não conseguíamos entrar com facilidade na capela, para celebrar o ofício. De todos os lados os enfermos eram trazidos. Acometidos por várias moléstias, eram colocados pelos parentes e amigos junto às paredes da capela. Verias naquele lugar que pessoas de ambos os sexos e de todas as idades eram curadas de quase todo tipo de enfermidade pela virtude de Nosso Senhor Jesus Cristo e pelo mérito do bem-aventuradíssimo mártir.

Ou ainda, muito depois, no *Guia do peregrino de Santiago de Compostela* (séc. XII):

*Super quem ingens basilica veneranda sub eius honore ad similitudinem scilicet aecclesia[e] Beati Iacobi miro opere fabricatur, ad quam veniunt egri et sanantur, demoniaci liberantur, ceci illuminantur, claudi eriguntur et omne morborum genus curatur [...].*⁹³

“Sobre ele [*sc.* o túmulo de São Martinho de Tours], uma enorme e venerável basílica foi construída em sua honra com grande esmero, à semelhança da igreja de São Tiago. Os enfermos dirigem-se a ela e são curados; os possessos são exorcizados; os cegos recobram a visão; os aleijados erguem-se; e todo tipo de doença é sanada [...].”

A peregrinação pode ainda evidenciar-se por meio de seu caráter expiatório: o “caminhar para redimir os pecados” (*ambulare pro peccatis suis redimendis*), segundo fórmula de documento do século IX, que visa a proteger os peregrinos.⁹⁴ Trata-se da dimensão oficial da *peregrinatio*, regulada pela Igreja na tentativa de quantificar o pecado, a fim de que se possa *pagá-lo*: “Elle fait partie du système pénitentiel de l’Eglise médiévale et constitue soit une œuvre expiatoire dans le processus ecclésiastique tendant à procurer au pécheur la rémission effective de ses fautes, soit même une variété authentique de la *paenitentia* sacramentelle” (Vogel 1964, pp. 113-114).

Enfim, a peregrinação pode decorrer de um desejo devocional, onde o viajante, seguindo o exemplo do Cristo, percorre não apenas os lugares

⁹³ Gerson *et al.* (1998, p. 50).

⁹⁴ *i.e.* o *Tradituria pro itinere pergendo*, a que se refere Vogel (1964, pp. 133-134). Sobre a origem da prática, escreve Ladner (1967, p. 245): “The Irish and Anglo-Saxon monks from the sixth to the eighth century simplified the institutional element by their well-known penitential tariffs, but they also – and this is much more important – revitalized the whole concept of penance by choosing *peregrinatio*, homelessness and exile, as one of their principal penitential and ascetic practices and by making it fructify in various missionary centers of western Europe. This development is not altogether without connection with the increasing popularity of pilgrimage to the foremost shrines of Christendom”.

onde teria estado, mas se torna partícipe de um passado bíblico que compartilha com a comunidade religiosa local (cf. André Sigal 1974, pp. 7-8). Como aponta Frank (2000, p. 29), sua viagem não se pauta pelo gosto ao exótico, como na Modernidade. Ao contrário, o peregrino busca o que a geografia contém de familiar, ou melhor, comprobatório de uma mundividência marcada pela manifestação divina no mundo, cuja autoridade máxima é a Bíblia e cujo principal cenário é o Oriente Próximo⁹⁵. O expediente torna-se manifesto, ao se observar o desembarço com que Egéria (*fl. c.* 385) amalgama a própria experiência peregrinante com as lembranças que tem das *Escrituras*:

Item transacto aliquanto tempore et iubente Deo fuit denuo uoluntas accedendi usque ad Arabiam, id est ad montem Nabau, in eo loco, in quo iussit Deus ascendere Moysen [...]. Proficiscens ergo Ierusalima [...], peruenimus ergo usque ad eum locum Iordanis, ubi filii Israhel transierant, quando eos sanctus Iesus, filius Naue, Iordanem traiecerat, sicut scriptum est in libro Iesu Naue. Nam et locus ille ostensus est nobis quasi modice altior, ubi filii Ruben et Gad et dimidia tribos Manasse fecerant aram, in ea parte ripae, qua est Iericho. Transeuntes ergo fluuium peruenimus ad ciuitatem, qui appellatur Libiada, quae est in eo campo, in quo tunc filii Israhel castra fixerant. Nam et fundamenta de castris filiorum Israhel et habitationibus ipsorum, ubi commorati sunt, in eo loco in hodie parent.⁹⁶

Algum tempo depois, quis, por ordem de Deus, dirigir-me novamente à Arábia, isto é, ao monte Nebo, local em que Deus ordenou a Moisés que subisse [Dt 32.48-49] [...]. Partindo de Jerusalém [...], chegamos ao local do Jordão onde os filhos de Israel fizeram sua travessia quando o abençoado Josué, filho de Nun, conduziu-os através do Jordão, assim como está escrito no livro de Josué, [filho] de Nun [Jos 3.1-17]. Um pouco à frente, mostraram-nos o local onde os filhos de Rúben, Gad e a meia tribo de Manassés construíram um altar [Jos 22.10], na margem em que está Jericó. Ao cruzarmos o rio, chegamos à cidade chamada Lívias [*i.e.* Bete-Arã] [Nm 32.36; Jos 13.27], que se acha na planície onde outrora os filhos de Israel armaram acampamento. As fundações do acampamento dos filhos de Israel e as habitações onde permaneceram são visíveis ainda hoje nesse local.

⁹⁵ “With the establishment of Christianity, Palestine became primarily a scriptural territory, in which landscape, buildings and features of an actual topography were mapped out according to the Biblical narratives of Christ and the Prophets. In effect, the Holy Land became an imaginative geography in which pilgrims could roam through the world of scripture in three dimensions, as it were, with every site testifying to the truth of the text and recalling a Biblical tag or quotation” (Elsner & Rubiés 1999, p. 17).

⁹⁶ Franceschini & Weber (1965, p. 50).

Como dito, porém, tais aspectos mostram-se imbricados.⁹⁷ Acima de tudo, deve-se ter em mente que o viajante partilha da vontade da presença divina. Seu deslocamento, quase sempre dificultoso e, portanto, penitencial em alguma medida, não tem como termo um espaço de mera reminiscência dos atos de Deus e de seus discípulos. A despeito da intermediação do clero, o peregrino anseia por entrar em contato direto com Deus, transformando seja seu estatuto dentro do grupo de fiéis a que pertence, seja a percepção de uma realidade que o transcende: “Yet there is undoubtedly an initiatory quality in pilgrimage. A pilgrim is an initiand, entering into a new, deeper level of existence than he has known in his accustomed milieu” (Turner & Turner 1978, p. 8). Ao tocar a relíquia (sinédoque do santo)⁹⁸ ou presenciar um suposto milagre (prova da eterna potência divina)⁹⁹, rompem-se, ainda que brevemente, os limites entre as esferas terrena e celeste. Em outras palavras, o Outro Mundo, inacessível em princípio, revela-se por um átimo. Não causa estranhamento que tanto o viajante do porvir medieval, quanto o andarilho do Monte Saint-Michel sejam chamados de peregrinos, sem que lhes seja feita uma distinção nítida.¹⁰⁰ Sua meta é complementar, posto que

⁹⁷ O que são as Cruzadas – termo, como se sabe, estranho ao período medieval – senão uma “peregrinação armada”, que faz convergir a glória cavaleiresca de um *miles Christi*, certa expectativa redentora e a vontade de contemplar os locais santos? Cf. Franco Júnior (1981, pp. 32-34) e Riley-Smith (2003, p. 22).

⁹⁸ Destaca Ward (2010, p. 278), em menção à obra do teólogo Efraim o Sírio (c. 306 – 373): “Relics, then, for the learned and for the unlettered, continued to transmit positive benefit, of which the healing of sickness and the expulsion of demons were demonstrations of the power and mercy of God here and now. Ephraim the Syrian wrote of the living presence and power of the dead through their remains: ‘See how the relics of the martyrs still breathe! Who can doubt of these martyrs being still alive? Who can believe that they have perished? For the deity dwells in the bones of the martyrs and by his power and presence miracles are wrought’”.

⁹⁹ Vide Ward (1987, esp. pp. 3-9). Cf. *Isid. Etym.* XXI.8.

¹⁰⁰ Na “Visão de Túndalo” (*Visio Tnugdali*) (1148/1149): “Como uma ponte, uma enorme tábuia estendia-se de um monte ao outro sobre o vale. Esta ponte tinha mil passos de comprimento e apenas um único pé de largura, a qual ninguém, senão os eleitos, era capaz de transpor. A alma viu muitos caírem ali e ninguém, exceto um presbítero, cruzá-la ileso. Era esse presbítero um peregrino, que, portando a palma e vestido com uma esclavina, cruzava-a sem medo diante de todos” (*Tabula autem longissima ab uno monte in alium in modum pontis se super vallem extenderat, qui mille passus in longitudine, in latitudine vero unius pedis mensuram habebat. Quem pontem transire nisi electus nemo poterat. De quo vidit multos cadere, neminem autem preter presbiterum unum illesum pertransire. Erat autem ille peregrinus, portans palmam et indutus sclavinio et ante omnes intrepidus pertransibat primus*) (Wagner 1989, p. 15). Na “Visão de Gottschalk” (*Visio Godeschalci*) (1189): “Depois desta longa peregrinação, Gottschalk retornou a sua casa, ou melhor, a alma retornou ao corpo” (*Post longam igitur peregrinationem, Godeschalcus rediit in domum suam – anima uidelicet ad corpus*) (Puleio 2018, p. 140). Obviamente, o “Tratado do Purgatório de São Patrício” (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*) (c. 1179 – 1181) e as fontes primárias que se originam do local fornecem diversos outros exemplos.

ambos percorrem a obra divina em busca de uma maior proximidade com o Criador.

Mas a questão de maior relevância talvez seja outra. Como se configuram as personagens da literatura medieval de viagens pelo além, aos quais é outorgada a tarefa de acessar o pós-vida e descrevê-lo a seus contemporâneos? Apesar das ilustres figuras que descem ao Hades na Antiguidade, nota-se que, ao menos a partir de Gregório Magno,¹⁰¹ o Outro Mundo torna-se paulatinamente um espaço não mais exclusivo aos heróis de um passado mito-poético (e.g. Odisseu e Eneias), tampouco limitado a benesses conferidas a uma elite político-militar¹⁰². Em perspectiva judaico-cristã, por sua vez, seu acesso não se restringirá doravante aos patriarcas veterotestamentários, aos santos ou ao próprio Cristo.¹⁰³ À maneira de Er, seu viajante é com frequência um anônimo, um indivíduo cuja função se dá no interior de uma ordem de base divina, caso se atente para a sociedade medieval.¹⁰⁴ Não é despropositado afirmar que, sob o influxo do autor dos *Diálogos*, uma mudança capital ocorrerá na percepção da morte no Ocidente medieval.¹⁰⁵ Por efeito da figura papal, a geografia do Outro Mundo não se expande, mas suas portas tornam-se, por assim dizer, mais largas.

2.3 *Quidam uiri*

a) Gregório Magno e Baronto

Nascido à época da chamada peste justiniana, Gregório Magno acredita que o mundo aproxime-se de seu fim. A destruição do monastério de Monte Cassino pelos lombardos em 585, a inundação do Tibre por volta de 589, o surto epid mico de 590 parecem-lhe provas irrefutáveis do fato, as quais pedem por uma a o imediata.¹⁰⁶ Em carta a  thelbert, rei de Kent, o

¹⁰¹ E Agostinho, caso se pense na chamada *Visão de Curma* (vide Anexos).

¹⁰² e.g.. *Aen.* VI.445-450; 477-497; 580-583; 617-618; 648-650; 666-668.

¹⁰³ Ou seja, como Henoch (e.g. 1 *Enoch* 12-36, s c. III-II a.C.; 2 *Enoch*, s c. I d.C.), Abra o (*Testamentum Abrah e*, s c. I-II d.C.), Isa as (*Ascensio Isaia e* 6-11, s c. II d.C.), Pedro e Paulo (*Apocalypsis Petri*, *ibid.*; *Visio Pauli*, s c. III d.C.).

¹⁰⁴ Cf. o célebre estudo de Duby (1978, esp. 78-81).

¹⁰⁵ Vide Cavagna (2017, p. 121).

¹⁰⁶ “When Gregory became Pope he expected the end of the world to come at any time. When he answered letters or gave advice, he did soon that assumption (*Letter* III.29, *CCSL*, p. 175, to the clergy of Milan [...]). He could not let the emperor Maurice’s [*sc.* o soberano

pontífice insistirá sobre a urgência da conversão de seus súditos (*de gentis uestrae perfecta conuersione*) (*Ep.* XI.37.59-60), pois, como salienta, “o fim do mundo presente está próximo, e o reino dos santos prestes a se iniciar” ([...] *praesentis mundi iam terminus iuxta est et sanctorum regnum uenturum est [...]*) (*ibid.* 44-45).¹⁰⁷ Em seguida, acrescenta, em tom conciliatório:

*Nullomodo uestrum animum perturbetis, quia idcirco haec signa de fine saeculi praemittuntur, ut de animabus nostris debeamus esse solliciti, de mortis hora suspecti et uenturo iudici in bonis actibus inueniamur esse praeparati.*¹⁰⁸

Não vos aflijais em absoluto, pois esses sinais acerca do fim do mundo nos são enviados, para que sejamos zelosos com nossas almas, atenciosos com a hora de nossa morte e nos achemos preparados em nossas boas ações para o Juiz futuro.

Ora, a raça humana extraviara-se de Deus, após a Queda. Quando escreve os *Diálogos*, obra imprescindível ao surgimento do gênero de viagens pelo além,¹⁰⁹ o autor recorda na abertura do livro IV, livro cujo foco será o pós-vida, que a consequência do pecado original recairia não sobre parcela dos homens, mas sobre sua totalidade:

IV.1. Postquam de paradisi gaudiis, culpa exigente, pulsus est primus humani generis parens, in huius exilii atque caecitatis quam patimur aerumnam uenit, quia peccando extra semetipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, uidere non potuit. In paradiso quippe homo adsueuerat uerbis Dei perfrui, beatorum angelorum

bizantino entre 582 e 602] ruling that state officials must not become monks pass without question, because when the Last Judgement is near, it seems to him unjustifiable to prevent those who wish from becoming monks and fitting themselves for heaven (*Letter* III.61, *CCSL*, pp. 209-11, to the Emperor Maurice [...]). The imminence of the end seemed to him a reason, not to relax, but to strive harder on behalf of the Church in her hour of glory” (Evans 1986, p. 43).

¹⁰⁷ Ou ainda: “Ignoro o que ocorra nas outras partes do mundo. Nesta terra onde vivemos, porém, o mundo não [apenas] prenuncia já o seu fim, mas o exhibe a olhos vistos!” (*Et quid in aliis mundi partibus agatur ignoro, nam hac in terra, in qua uiuimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit*) (*Dial.* III.38.3). Cf. também *Dial.* IV.43.2.

¹⁰⁸ *Ibid.* 52-56.

¹⁰⁹ “Le pagine che seguono [entenda-se, do quarto livro dos *Diálogos*] possono a buon diritto essere considerate l’atto di nascita del genere letterario, sia in quanto eredi consapevoli della passata tradizione, sia perché lungo i secoli esse hanno costituito uno stabile, insostituibile punto di riferimento per quanti avrebbero tentato di descrivere i luoghi di soggiorno dei defunti. D’ora in poi, tutti gli autori [...] hanno dovuto fare i conti, più o meno direttamente, con queste pagine, cui essi attingono sia lo schema della visione sia molti degli elementi narrativi per la rappresentazione dell’aldilà” (Ciccarese 1987, pp. 115-116).

spiritibus cordis munditia et celsitudine uisionis interesse. Sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit./ 2. Ex cuius uidelicet carne nos in huius exilii caecitate nati, audimus quidem esse caelestem patriam, audimus eius ciues angelos Dei, audimus eorundem angelorum socios spiritus iustorum perfectorum, sed carnales quique, quia illa inuisibilia scire non ualent per experimentum, dubitant utrumne sit quod corporalibus oculis non uident. Quae nimirum dubietas primo parenti nostro esse non potuit, quia et exclusus a paradisi gaudiis, hoc quod amiserat, quoniam uiderat, recolebat. Hi autem sentire uel recolere audita non possunt, quia eorum nullum, sicut ille, saltem de praeterito experimentum tenent.

IV.1. Depois de o pai do gênero humano ser expulso das bem-aventuranças do Paraíso em razão do pecado, sobrevieram-lhe as agruras do exílio e da cegueira – também suportadas por nós –, pois, lançado para fora de si ao pecar, o homem não pôde mais ver as dádivas da pátria celeste, antes contempladas. No Paraíso, o homem acostumara-se a usufruir das palavras de Deus, a estar com coração puro e visão sublime entre os espíritos dos bem-aventurados anjos. No entanto, após a queda, apartou-se da luz que preenchia sua mente. 2. Nascidos de sua carne neste cego exílio, ouvimos falar sobre a existência da pátria celeste, ouvimos sobre seus habitantes, os anjos de Deus, ouvimos sobre os companheiros desses mesmos anjos, ou seja, os espíritos dos completamente justos. Porém, por serem carnaís, os homens duvidam da existência do que os olhos corporais não enxergam, incapazes de conhecer pela experiência o que é invisível. Sem dúvida, esta incerteza não existia ao nosso primeiro pai, pois, expulso das bem-aventuranças paradisíacas, lembrava-se do que perdera, porque as vira! Por outro lado, os homens não podem compreender ou recordar-se daquilo de que apenas ouviram falar. Diferentemente de nosso pai, não experimentaram em absoluto esse passado.

Consequentemente, será tarefa do papa alertar seus concidadãos para o momento capital em que vivem. Com zelo pastoral, é preciso mostrar-lhes o que há de imutável na criação de Deus, tornando-os capazes de compreender aquilo de que devem abrir mão.¹¹⁰ Neste sentido, sua decisão de reunir historietas (*exempla*) de indivíduos de variados estratos sociais – e indiretamente as legitimar pelo cargo que ocupa¹¹¹ – não é irrefletida.¹¹² Os

¹¹⁰ “Logo, devemos procurar com grande insistência o que é eterno, na mesma medida em que sabemos que aquilo que é temporal nos foge num piscar de olhos” (*Tanto ergo nos necesse est instantius aeterna quaerere, quanto a nobis cognoscimus uelociter temporalia fugisse*) (*Dial.* III.38.4).

¹¹¹ Diferentemente de Agostinho, dentre outros, que as vê com desconfiança. Para um resumo da polêmica envolvendo o teólogo e o “Apocalipse de Paulo”, *vide* Silverstein (1935, pp. 3-5). Dito isso, o ceticismo do bispo de Hipona não o impedirá de relatar a visão do curial Curma, em seu “Sobre o cuidado a ser tido para com os mortos” (*De cura pro mortuis gerenda*) (*vide* a seção Anexos).

¹¹² “Imploro que não deixes de relatar, para a edificação de muitos, tanto o que provém da razão quanto os eventuais exemplos de almas que te ocorrerem, de modo que aqueles que [ainda] têm dúvidas aprendam que a alma não se extingue com a carne” (*Quaeso ut debeas, uel quae ex ratione suppetunt, uel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere, ut hii qui suspicantur discant cum carne animam non finiri*)

viajantes do pós-vida gregoriano identificam-se, por assim dizer, pelo anonimato.¹¹³ Em outras palavras, ao lado de figuras como São Bento, listam-se algumas dezenas de *quidam uiri*¹¹⁴, religiosos locais (IV.37.3; 37.11), ferreiros (IV.37.6), soldados (IV.37.7), servos (IV.27.9), cuja descrição do além incluirá da pena dos “poderosos deste mundo” (*huius saeculi potentes*) (IV.37.3) ao destino do pároco Tibúrcio (IV.32.1-5).¹¹⁵ Em suma, a morte diz respeito a quase todos no autor dos *Moralia*:

*Tout d’abord, cet ouvrage [i.e. os “Diálogos”] marque une sorte de “démocratisation” de l’expérience visionnaire. Si les apocalypses apocryphes étaient attribuées à des personnages bibliques, et notamment à des prophètes ou à des saints apôtres, les protagonistes des témoignages visionnaires recueillis par le pape sont des gens communs, souvent des laïcs ou des personnages illettrés. [...] Deuxièmement, l’œuvre de Grégoire le Grand constitue une sorte de légitimation institutionnelle du genre visionnaire, dans la mesure où c’est le pape lui-même qui, au début du recueil, affirme explicitement la valeur des témoignages visionnaires en invitant les fidèles à leur prêter la plus grande confiance.*¹¹⁶

Contudo, sua multiplicidade de personagens – nunca plenamente desenvolvidas, diga-se – não encontra equivalência no itinerário observado. O desenvolvimento deste último só se dará séculos mais tarde.¹¹⁷ O viajante de Gregório Magno, ao contemplar o Outro Mundo, o faz como quem olha

(*Dial.* III.38.5); “Muitos dos nossos, purificando o olho da mente por meio de uma fé pura e profícuas orações, viram reiteradas vezes as almas deixando o corpo. E assim, sinto a necessidade agora de narrar como essas almas foram vistas ao deixar [os corpos] ou ainda o que viram ao fazê-lo, a fim de que os exemplos convençam os espíritos hesitantes, posto que a razão é incapaz de mostrá-lo por completo” (*Nam multi nostrorum, mentis oculum fide pura et uberi oratione mundantes, egredientes e carne animas frequenter uiderunt. Unde mihi nunc necesse est uel qualiter egredientes animae uisae sint, uel quanta ipsae, dum egrederentur, uiderint enarrare, quatenus fluctuanti animo, quod plene ratio non ualet, exempla suadeant*) (*ibid.* IV.7.1).

¹¹³ À diferença, por exemplo, de São Paulo e São Fursa, nas respectivas visões que levam seus nomes.

¹¹⁴ Ou seja, personagens às quais qualquer tentativa radical de diferenciação resultaria em malogro: “La notion de personne présente l’avantage d’offrir à l’historien des repères lexicaux. *Individuum*, on l’a dit, n’est qu’un terme de logique; à *singularis* ou *singulariter* ne correspond pas de substantif; *quidam*, indéfini et anonyme, suppose qu’un individu puisse se substituer à un autre dans un même rôle, ce qui est justement le contraire de l’individuation. *Persona* existe au contraire et a des significations et des usages très riches./ Mais la notion de ‘personne’, au sens que nous donnons à ce terme, est tardive [entenda-se, moderna]” (Schmitt 2013 [2001], p. 257).

¹¹⁵ *Vide* Carozzi (1983, p. 435). *Grosso modo*, é o que se observa no homônimo do papa, Gregório de Tours. *Cf. Hist.* IV.33, VI.1, porém VIII.5.

¹¹⁶ Cavagna (2017, p. 122). No mais, *vide* do mesmo autor “La *Vision de Tondale* à la fin du Moyen Âge: vérité ‘historique’ ou fiction littéraire?” (2005, p. 145).

¹¹⁷ Uma pequena modificação já se nota na *Visão de Baronto*, de que trataremos na sequência.

uma galeria. Não percorre uma geografia bem definida, tampouco se revela um partícipe efetivo dos acontecimentos que observa. Como Odisseu e os profetas bíblicos – mas diferentemente de Eneias –, descreve-nos quadros, sem que haja uma tentativa sistemática de conectá-los num todo maior.¹¹⁸ Lendo os *Diálogos*, toma-se conhecimento de que o Outro Mundo compõe-se de uma “ponte” (*pons*) (IV.37.8), de um “rio escuro e sombrio” (*niger atque caligosus fluius*) (*ibid.*), de algumas “habitações” (*mansiones*) (IV.37.9) e de “prados amenos e verdejantes” (*amoena prata atque uirentia*) (IV.37.8).¹¹⁹ Ali “homens tenebrosos” (*a quibusdam tetricis uiris*) (IV.37.12) lutam contra “figuras alvas” (*a quibusdam albatis uiris*) (*ibid.*) pela posse das almas. No mais, sabe-se que existem penas no Inferno (IV.32.4; 37.4) e benesses no Paraíso (IV.37.8), algo que pouco surpreende. E basta. Daí até a *Comédia*, de Dante, ou ao gosto descritivo da *Visão de Túndalo* resta um longo processo, parcialmente modificado já no século seguinte.

Escrita cerca de oitenta anos após o texto gregoriano,¹²⁰ a “Visão de Baronto” (*Visio Baronti*) apresenta transformações importantes em relação ao primeiro, embora ainda incipientes.¹²¹ Como um todo, a tópica que a compõe é característica do gênero em desenvolvimento. Nela a personagem-título, um recém converso (*nuper conversus*) do mosteiro de Longoret (*Saint-Cyran*, Bourges), vê-se acometido por uma grave doença. À beira da morte, dois demônios surgem diante do moribundo para portá-lo ao Inferno. Em provável alusão ao *Livro de Tobias*,¹²² sua alma é conduzida pelo

¹¹⁸ “Les pèlerins du monde de l’au-delà visitent différents ‘endroits’. Comment sont-ils reliés entre eux? Dans quel ordre sont-ils disposés? Tout cela demeure parfaitement flou. Il se peut que l’unique expérience de structuration de l’autre monde soit l’introduction de l’image du pont, jeté au-dessus du torrent. C’est par ce pont que les âmes doivent passer. Ici les prairies du repos de l’âme sont opposées à la vallée de la souffrance. (Gourevich 1982, p. 265). Em seguida, o autor expande sua observação à *Visio Tnugdali*.

¹¹⁹ No bispo de Tours, por sua vez: “O próprio [*sc.* Suniulfo] costumava contar que fora conduzido em uma visão a um rio de fogo [...]. Havia uma ponte sobre o rio [...]. Via-se na margem oposta uma grande morada, branca na parte exterior” (*Ipse quoque referre erat solitus, ductum se per uisum ad quoddam flumen igneum [...]. Erat enim pons super fluium positus [...]. Apparebat autem et in alia parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata*) (Greg.-T. *Hist.* IV.33). *Cf. Hist.* VII.1, onde a descrição mostra-se ainda mais lacônica.

¹²⁰ *i.e.* por volta dos anos de 678-679.

¹²¹ Entre elas, a independência da *uisio*, não mais subordinada a uma obra maior. *Vide n.* 41. Sobre a moderada circulação do texto, *vide* Levison (1910, pp. 372-374).

¹²² *Cf. Tb* 12.8-19.

arcanjo Rafael perante o tribunal divino, presidido por São Pedro, padroeiro do respectivo mosteiro. Como em Gregório Magno, citado nominalmente pelo autor anônimo,¹²³ figuras angelicais confrontam-se com os demônios pelos espíritos que lhe são confiados. Na última etapa do percurso, o visionário observa as paragens paradisíacas e infernais, retornando ao mundo dos vivos.

A exemplo de Gregório Magno, a história do monge de Longoret,¹²⁴ ainda que se desenrole no além, tem como cerne fatos de um presente bastante circunscrito (Contreni 2003, pp. 674-675, 685). Seu escopo afigura-se ao menos duplo: um aplicável a toda Cristandade; o outro, localizado e encomiástico, cujo foco primeiro reside na comunidade monástica citada (*cf.* Hen 2020, pp. 487, 492). Em termos diversos, enfatiza-se, no primeiro caso, a eficácia das esmolas na salvação dos homens, sobretudo no âmbito dos reinos germânicos dos séculos VI e VII, bem como do monasticismo em voga.¹²⁵ Ao julgar a alma de Baronto, São Pedro mostra-se categórico no que tange ao poder salvífico dos atos de caridade:

12. *Ad contra beatus Petrus venusto vultu conversus ad ipsos dixit: “Quod huic monacho habetis crimen obponere?”. Et daemones dixerunt: “Principalia vitia”. Et Petrus: “Dicite illa!”. Et illi dicunt: “Tres mulieres habuit, quod ei non licuerat; excepto, perpetravit alia adulteria quam plurima et alias culpas, quas nos ei suasimus multas”; [...] Et Petrus ad me: “Est veritas, frater?”. Et ego: “Veritas, domine”. Et ait ad illos beatissimus Petrus: “Etsi aliquid contrarium aegit, elemosynam fecit – elemosyna enim de morte liberat [Tb. 4.11; 12.9] [...]”.*

12. O bem-aventurado Pedro voltou-se com seu belo semblante aos demônios e perguntou: “Qual crime tendes a apresentar contra esse monge

¹²³ *E.g. Vis. Bar.* 10; 17; 20. Para os diversos usos dos *Dialogi* e das *Homiliae in euangelia*, *vide* o minucioso levantamento de Levison (1910, pp. 369; 377-382; 384-397; 391; 393-394).

¹²⁴ *i.e.* o mosteiro de São Pedro de Longoret (mod. *Saint-Cyran-en-Brenne*) fundado por volta de 632 por São Sigirano, nas proximidades de Bourges.

¹²⁵ “Christians in the late-antique and early-medieval centuries continued to confront the issue of the proper management of their wealth. [...] The empire in the West gave way to Germanic kingdoms and to a new non-Roman class of wealthy, landholding magnates and their families. Monasticism in all its forms during these centuries became a pervasive force shaping the new culture. The monks’ ideal of monastic poverty accentuated Christian ambivalence toward wealth. God the terrible judge became in some circles a God with whom one could bargain by doing good works and almsgiving. [...] Monasteries such as the one the *Visio Baronti* author knew were peopled by the moneyed class, adult men and women concerned about the fate of their souls. [...]. The message of the seventh-century revelation emphasized much more emphatically than had Gregory in the sixth century the necessity to do good works and to use wealth in almsgiving” (Contreni 2003, pp. 688-690). *Vide* também Hen (2020, p. 491).

[sc. Baronto]?”. E eles responderam: “Pecados capitais”. E Pedro: “Dizei-os!”. E eles disseram: “Teve três mulheres, o que não lhe era permitido. Além disso, cometeu inúmeros outros adultérios e faltas, muitas das quais nós o levamos a perpetrar”. [...] E São Pedro perguntou-me: “É verdade, irmão?”. E eu [respondi]: “É verdade, Senhor”. Em seguida, o bem-aventuradíssimo Pedro disse: “Ainda que tenha agido mal, ele deu esmolas, e a esmola liberta da morte [...]”.¹²⁶

Como dito, porém, o Outro Mundo de Baronto responde a um anseio remissório cujo ponto de partida encontra-se localizado geograficamente. Ao longo da ascese, o destino humano é-nos descrito de través, de modo que a audiência (monástica) poderá supor que o porvir de que se fala seja mais uma extensão de Longoret, do que um espaço autônomo. Na primeira porta do Paraíso, por exemplo, os bem-aventurados – em sua maioria, membros daquele mosteiro – não disfarçam a surpresa ao observar os achaques cometidos contra o protagonista. Segundo eles, “nunca o diabo ousou capturar uma única alma deste monastério” (*numquam diabolus de eodem monasterio laqueare praesumpsit ullam animam*) (8). Pouco adiante, desta feita na terceira partição paradisíaca, uma residência é “erigida com grande magnificência” (*mansionem magno honore constructam*) (10) ao abade Francardo, possivelmente ainda vivo à época, cujos esforços teriam angariado doações ao mosteiro (*ad ipsius monasterium bonae possessiones*) (*ibid.*). Enfim, às portas do que se supõe o Paraíso Celeste, identifica-se irmão Betoleno, a quem São Pedro confiara a tarefa de “zelas pelas

¹²⁶ Aug. *Enchir.* XIX.72: “Neste sentido, o que o Senhor diz aplica-se a tudo que se dá com benfeitoria misericórdia: ‘Dai esmola do que tiverdes, e tudo vos será limpo [Lc. 11.41]’ [...]. E assim, diversos são os tipos de esmola, que, ao darmos, nos assistem a sermos perdoados de nossos pecados” (*Ac per hoc ad omnia quae utili misericordia fiunt ualet quod Dominus ait: Date elemosynam, et ecce omnia munda sunt uobis. [...] Multa itaque genera sunt elemosynarum, quae cum facimus adiuuamur ut dimittantur nostra peccata*). “Mas também a profusão de pecados é esmagada pelo sentimento de caridade. Com efeito, ‘a caridade cobre a multidão de pecados’ [1 Pt 4.8; cf. Prv 10.12; Iac 5.20]. Igualmente, remedeiam-se as nossas feridas pelo fruto da esmola, porque, ‘assim como a água extingue o fogo, a esmola extingue o pecado [cf. Sir 3.33]’” (*Sed etiam per caritatis affectum peccatorum moles obruitur: caritas enim operit multitudinem peccatorum. Similiter etiam per elemosynarum fructum uulneribus nostris medella praestatur, quia sicut aqua extinguit ignem, sic elemosyna extinguit peccatum*) (Cassian. *Coll.* 20.8). E no âmbito dos reinos germânicos do século VI: “Praticai a misericórdia terrena, e obtereis a celeste. O pobre pede a ti, e tu pedes a Deus: ele, um pedaço de pão; tu, a vida eterna. Dá ao mendigo o que mereças receber do Cristo. Escuta quando Ele diz: ‘Dai, e vos será dado’ [Lc 6.38]. [...]. Por essa razão, quando vierdes à igreja, ofereci esmolas aos pobres conforme a vossa capacidade” (*Date ergo [misericordiam] terrenam, et accipietis caelestem. Petit a te pauper, et tu petis a Deo: ille bucellam, tu uitam aeternam. Da mendico, quod accipere merearis a Christo; audi ipsum dicentem: “Date, et dabitur uobis”. [...] Et ideo quando ad ecclesiam uenitis, secundum uires uestras qualescumque elemosynas pauperibus exhibete*) (Caes.-Arel. *Serm.* 25.1). Cf. Sir 29.15; Tb 12.9 Lc 11.41.

luminárias das igrejas de todo o mundo [!]” (*curam in toto mundo de luminaribus ecclesiarum*) (11). Ora, a mensagem (lhe caberia o termo propaganda) é clara. Mais que um mosteiro, Longoret revela-se a antecâmara da salvação:

Le monastère réalise pleinement et spirituellement ce qui n'est fait qu'imparfaitement dans la pratique laïque: d'où la nécessité de la conversion finale qui permet de bénéficier de la sociabilité conviviale mise en place par la communauté. Entrer au monastère, même quasiment in extremis [i.e. como Baronto], c'est se placer dans le courant le plus favorable de l'intercession, et notamment avoir la certitude d'être pris en charge par le "médecin" Raphaël et par saint Pierre, [...], mais aussi le patron de Longoret et le détenteur des clés du Paradis.¹²⁷

Ademais, e aqui reside, a nosso ver, sua maior importância, vislumbra-se de maneira embrionária na *Visio Baronti* a possibilidade de um itinerário coeso pelo além (*cf.* Ciccarese 1981, p. 25, n. 6). Claude Carozzi destacara com perspicácia que a viagem do converso espelha na narrativa a do romeiro: “Si l'on omet la première phase aérienne tout se résout à un pèlerinage comme si le narrateur était allé visiter saint Pierre au Paradis, au lieu d'aller à Rome sur son tombeau” (Carozzi 1983, p. 445). Mas se Baronto é um peregrino,¹²⁸ como faz crer o estudioso francês, caberia a pergunta: ele de fato caminha, ou melhor, percorre num ato voluntário, bem como definido temporal e geograficamente algum trajeto no pós-vida?

À primeira vista, nos pareceria que não, uma vez que, à maneira de Prudêncio (c. 348 – 410), sua alma é descrita como um “pequeno pássaro” (*ut pullus auiculae*), o qual, junto a seu guia, “voa sobre o arvoredo do monastério” (*ascendimus super monasterii siluam*) (5), isto é, a *phase aérienne* propriamente, a que faz menção Carozzi.¹²⁹ No entanto, um exame mais atento da fonte revela uma preocupação crescente do autor em torná-la, a alma, ativa diante da paisagem, mesmo que tutelada. São diversas, neste

¹²⁷ Carozzi (1994, p. 184).

¹²⁸ *E.g.* “[encarregou-nos] de reconduzir daqui esse peregrino até seu monastério” (*ut hinc ad monasterium reducamus istum peregrinum*) (*Vis. Bar.* 15).então

¹²⁹ *Vide* Ciccarese (1987, pp. 270-271, n. 6). A imagem é empregada em um dos trímetros sobre a mártir Eulália de Mérida (c. 303): “desejando um breve fim/ a virgem busca, engole o fogo/ eis que uma pomba então irrompe/ e mais alva que a neve/ é vista deixar da mártir os lábios/ voar na direção dos astros;/ era o espírito de Eulália/ branco como leite, veloz e imaculado” (*virgo citum cupiens obitum/ adpetit et bibit ore rogum/ emicat inde columba repens/ martyris os niue candidior/ uisa relinquere et astra sequi;/ spiritus hic erat Eulaliae/ lacteolus celer innocuus*) (Prudent. *Perist.* III.159-165).

aspecto, as marcas textuais: “atravessamos” (*pertransiuimus*) (7), “tomamos o caminho” (*itinere agere coepimus*) (10), “os irmãos começaram a caminhar comigo” (*fratres coeperunt mecum ambulare*) (16), “seguindo o trajeto” (*iter agentes*) (17), etc... Ora, pouco importa se sabemos que Baronto “chega” aos locais do Outro Mundo (*uenimus; peruenimus*)¹³⁰, mas não a maneira como os transpõe. Tampouco se mostra fundamental apontar a dependência de sua geografia a modelos imediatos. Como na *Visão de Paulo*, sabe-se que o Paraíso divide-se ali em zonas diversas, por grau de beatitude, sendo apenas a terceira delas descrita¹³¹. Não menos evidentes, as mansões divisadas por Baronto constam de Gregório Magno¹³² e já se achavam na Bíblia¹³³. A *psicomaquia*, por sua vez, data ao menos de Atanásio (c. 295 – 373), autor da *Vida de Santo Antônio*,¹³⁴ apontando para a verticalidade da viagem, sem grandes pormenores acerca do entorno¹³⁵. Por fim, o Inferno (assim como o espaço que o separa do Paraíso) é, como de praxe, descrito de passagem, isto é, resta nebuloso.¹³⁶ Todavia, repetimos: não se trata de elencar elementos autônomos de uma geografia

¹³⁰ Cf. *Vis. Bar.* 8-10, 11, 16, 17.

¹³¹ A descrição, contudo, restringe-se a uma única característica, calcada, supõe-se, na Jerusalém Celeste: “Então chegamos à terceira porta do Paraíso, porta que se assemelhava ao vidro” (*deinde uenimus ad tertiam portam paradysi, et ipsa porta habebat similitudinem uitri*) (10). Cf. *Apc.* 21.18; 21.

¹³² “Ali as moradas daqueles muitos estavam todas repletas de uma brilhante luz” (*Ibi mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae*) (*Dial.* IV.37.9).

¹³³ “Na casa de meu Pai há muitas moradas” (*in domo Patris mei mansiones multae sunt*) (*Io* 14.2).

¹³⁴ “Certa vez, quando ia comer, [Santo Antônio] levantou-se para orar por volta das nove horas. Percebeu então que seu espírito havia sido arrebatado. Que portento! De pé, via não apenas a si mesmo como se estivesse fora do corpo, mas como se fosse conduzido pelo ar por desconhecidos. Em seguida, [viu] outras [figuras], cruéis e aterrorizantes, [que] paradas no ar desejavam impedi-lo de passar. Enquanto os seus guias defendiam-no, aqueles questionavam se [Santo Antônio] não estaria sob a custódia deles” (*Μέλλων γὰρ ἐσθίειν ποτέ, καὶ ἀναστάς εὐξασθαι περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν, ἦσθετο ἑαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ. Καί, τὸ παράδοξον, ἐστῶς ἔβλεπεν ἑαυτὸν ὡσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον καὶ ὡς εἰς τὸν ἀέρα ὀδηγούμενον ὑπὸ τινῶν. εἶτα πικροὺς καὶ δεινοὺς τινὰς ἐστῶτας ἐν τῷ ἀέρι καὶ θέλοντας αὐτὸν κωλύσαι ὥστε μὴ διαβῆναι. Τῶν δὲ ὀδηγούντων ἀντιμαχομένων, ἀπήτουν ἐκεῖνοι λόγον, εἰ μὴ ὑπεύθυνος αὐτοῖς εἶη*) (*Ath. v. Anton.* 65.2-3). Para a tradução latina de Evágrio de Antioquia (séc. IV), cf. *PL* 73 col.155. Para outros exemplos da tópica, vide Smyth (2003, pp. 115-124).

¹³⁵ Cf. Carozzi (1983, p. 442).

¹³⁶ Respectivamente, “chegamos ao Inferno, mas não fomos capazes de ver o que ocorria em seu interior, devido às espessas trevas e muita fumaça” ([...] *peruenimus ad infernum, sed non uidimus, quid intus ageretur propter tenebrarum caliginem et fumigantium multitudinem*) (17); “Chegamos então a uma paragem situada entre o Paraíso e o Inferno, e vi ali um ancião de aspecto bellissimo, sentado serenamente em um alto assento” (*ut autem uenimus inter paradysum et infernum, uidi ibi uirum senem pulcherrimum aspectum [...] in alta sede quietem sedentem*) (16).

prestes a pormenorizar-se (cf. Ciccarese 1987, p. 237). É a tentativa autoral de conectá-los – assentada decerto na tradição gregoriana – que importa verificar. Ao colocar o viajante com os pés sobre a terra, viajante a quem se esboça uma singularidade,¹³⁷ o Outro Mundo deixa aos poucos de ser reconhecido tão-somente por uma hierarquia de espaços dissociados. Acima de tudo, ao mencionar o *Evangelho de Mateus*,¹³⁸ vislumbra-se no tribunal petrino (*Vis. Bar.* 12) e nas paragens infernais (*ibid.* 17) uma tentativa de diferenciação dos homens segundo os seus pecados:

From the fifth century onwards, patristic authors had promulgated the belief that hell was the place where infidels and major sinners would go to after death, a notion which is clearly visible in the Visio Baronti. This perception induced patristic authors, such as Augustine and Ambrose, to devote some thought to the classification of sins. It was Cassian [Coll. 5.2, 26; Coen. 5.1] who first composed a list of the major sins, which was later reformulated by Gregory the Great [Mor. 31.45] [...]. No wonder then, that when brought in front of St Peter, Barontus was accused by the demons for committing “major sins” [principalia uitia]. Furthermore, against this background, it is obvious why the inhabitants of hell were grouped according to the sin they had committed.¹³⁹

São decerto passos ainda tímidos, os quais se revelam *permitted* às personagens, posto que autorizados pela comunidade monástica. Com Beda, finalmente, o viajante começa a caminhar.

¹³⁷ Falamos em esboço, pois ainda não se testemunha ali o desenvolvimento que se poderia pressupor a partir de Ciccarese (1987, p. 235) e Contreni (2003, p. 674). Em síntese, Baronto e os seus continuam portadores de uma individualidade frágil, sugerida mais do que concretizada intratextualmente.

¹³⁸ Trata-se da parábola do joio: “E, no tempo da colheita, direi aos ceifeiros: ‘Ajuntai primeiro o joio e atai-o em feixes para ser queimado’” (*Et in tempore messis dicam messoribus collegite primum zizania et alligate ea fasciculos ad comburendum*) (Mt 13.30).

¹³⁹ Hen (2020, p. 490). A noção de que a humanidade se diferencie pelo pecado encontra expressão, por exemplo, em João Cassiano (c. 360 – post 430): “Embora esses oito pecados assediem todo o gênero humano, não o atacam do mesmo modo. Neste, o espírito da fornicação ocupa o lugar principal. Naquele, destaca-se a ira. No outro, a vanglória reivindica a tirania. Em outro ainda, a soberba ocupa o mais alto posto. E assim, embora todos sejamos assaltados por todos [os pecados], nós os praticamos de diferentes maneiras e ordem” (*Haec igitur octo uitia cum omne hominum genus pulsant, non tamen uno modo inpetunt cunctos. In alio namque spiritus fornicationis locum obtinet principalem, in alio superequitat furor, in alio cenodoxia uindicat tyrannidem, in alio arcem superbia tenet. Et cum constet omnes ab omnibus inpugnari, diuerso tamen modo et ordine singuli laboramus*) (Coll. 5.13).

2.4 O porvir de Beda: o tempo

a) Uma geografia de lugares-comuns

Impressiona que o viajante que mais longe tenha ido no Outro Mundo provenha exatamente de um autor que nunca deixara o seu entorno. Originário da Nortúmbria, mais especificamente, das cercanias de onde viria a ser o monastério de Wearmouth-Jarrow, quase nada se sabe acerca de Beda (c. 673 – 735), senão o que ele próprio informa-nos ao término de sua “História eclesiástica do povo inglês” (*Historia ecclesiastica gentis anglorum*): “Nasci nos domínios desse mosteiro [...] e, passando nele toda a minha vida, dediquei-me por completo ao estudo das Escrituras. Entre a observância da disciplina monástica e meu zelo diário em cantar na igreja, sempre apreciei aprender, ensinar e escrever” (*Qui natus in territorio eiusdem monasterii [...], cunctumque ex eo tempus uitae in eiusdem monasterii habitatione peragens, omnem meditandis scripturis opera dedi, atque inter obseruantiam disciplinae regularis, et cotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui*) (*Hist.* V.24).

Composta por volta de 731, a obra divide-se, à maneira do Pentateuco, em cinco livros,¹⁴⁰ cujo cerne recairá sobre a conversão das comunidades germânicas da Britânia, bem como sobre o papel – quase apotropaico, diga-se – desempenhado por Gregório Magno para tanto.¹⁴¹

Como em parcela da historiografia antiga, o objetivo da obra consiste na exemplaridade dos fatos narrados: “Caso a história – afirma Beda – conte acerca das boas ações dos homens bons, o ouvinte prudente é encorajado a imitar o que é benfazejo. [Por outro lado], caso relate os

¹⁴⁰ “As in the five books of Moses Israel had become a people subject to Mosaic law, so in the five books of Bede’s work the English became a people subject to the law of catholic Christianity” (Cowdrey 1981, p. 503, n. 7).

¹⁴¹ “Nesta época, isto é, no ano do Senhor de 605, o bem-aventurado Papa Gregório, após reger com infinita glória por treze anos, seis meses e dez dias a Apostólica Sé Romana, veio a falecer, sendo levado à eterna Sé do Reino Celeste. Convém que tratemos dele com mais detimento em nossa história eclesiástica, pois, com seu zelo, converteu o nosso povo, isto é, os ingleses, do poder de Satanás à fé do Cristo” (*His temporibus, id est anno dominicae incarnationis DCV, beatus papa Gregorius, postquam sedem Romanae et apostolicae ecclesiae XIII annos menses sex et dies decem gloriosissime rexit, defunctus est, atque ad aeternam regni caelestis sedem translatus. De quo nos conuenit, quia nostram, id est Anglorum, gentem de potestate Satanae ad fidem Christi sua industria conuertit, latiore in nostra historia ecclesiastica facere sermonem*) (*Bed. Hist.* II.1).

malfeitos dos maus, o ouvinte ou leitor religioso e devoto não menos é incentivado evitando o que é nocivo e errado” (*Siue enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur; seu mala commemoret de prauis, nihilominus religiosus ac pius auditor siue lector deuitando quod noxium est ac peruersum accenditur*) (I.1).¹⁴² Mais do que isso, à semelhança de Eusébio e Orósio,¹⁴³ busca-se insistentemente ao longo da obra o desígnio divino por detrás dos eventos que a compõem.¹⁴⁴ Por conseguinte, a história em Beda, como para tantos outros autores cristãos, será concebida como um inventário de *exempla*, não apenas pautados por um *mos maiorum*, elemento cultural unificador e civilizatório, mas por uma espécie de *mos Maioris*, isto é, pertencente a Deus haja vista a salvação humana.¹⁴⁵ Em outras palavras, a singularidade da *gens anglorum* e dos indivíduos que a integram se apoiará em sua entrada providencial na comunidade cristã. A fim de que existam como sujeito, devem paradoxalmente aderir a uma coletividade religiosa. Em suma, sua identidade se forja no âmago da Providência e não independentemente dela. É sobretudo este aspecto que se observa na “Visão de Drythelm” (*vide* Anexos).

¹⁴² Dentro da mesma concepção, lemos em Tito Lívio: “É isto, sobretudo, que se mostra salutar e proveitoso no estudo da história: contemplar os ensinamentos de todo tipo de exemplo de um ilustre passado. Dele podes tomar para ti e teu Estado o que imitar; dele, o que evitar de origem infame ou de infame fim” (*Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod uites*) (Liv. Praef. 10).

¹⁴³ Pensa-se aqui em passagens como: “Primeiro porque, se o mundo e os homens são conduzidos pela Divina Providência, que é boa e justa, o homem, sendo fraco e insolente por sua natureza instável e liberdade de ação, precisa ser guiado com amor, carente que é de auxílio, assim como necessita da justa punição em sua imoderada liberdade” (*primum quia, si diuina prouidentia, quae sicut bona ita et iusta est, agitur mundus et homo, hominem autem, qui conuertibilitate naturae et libertate licentiae et infirmus et contumax est, sicut pie gubernari egenum opis oportet ita iuste corripere inmoderatum libertatis necesse est*) (Oros. Hist. I.1.9).

¹⁴⁴ Ullmann (1967, pp. 45-46) propõe uma síntese interessante sobre a premissa: “This fact seems to me a rather clear pointer to the nature of medieval historiography, for the annalist or chronicler did not see in the succession of events the play of human volitions and aims, but the manifestations of God’s will. [...] Being embedded in the divine plan, history was its manifestation in the period between the creation and the day of judgment”.

¹⁴⁵ Talvez seja esse o aspecto mais interessante na definição de Bremond *et al.* (1996, p. 37): “L’*exemplum* est *didactique* et la rhétorique de persuasion dont il relève est une rhétorique pédagogique; La finalité de cette pédagogie qui n’est pas seulement une bonne conduite (d’où l’insuffisance de la caractérisation *moralisatrice* de l’*exemplum*), ni le divertissement [...], ni le bonheur terrestre de l’auditeur, mais son *salut* éternel: l’*exemplum* est dominé par le *souci des fins dernières* de l’homme, c’est, si on nous permet l’expression, un gadget eschatologique”. Cf. Welter (1927, pp. 10-18).



Inglaterra anglo-saxônica (séc. VIII). Fonte: *Encyclopaedia Britannica*.

Não é preciso enfatizar a influência dos *Diálogos* gregorianos nos escritos de Beda. Quando este, no livro 5, capítulo XII, de sua *História eclesiástica*, conta-nos sobre a viagem de Drythelm pelo além, o leitor familiarizado encontrará ali boa parcela da tópica empregada pelo papa (cf. Miller 1971, pp. 8-10). Tal como antes, uma doença repentina (*infirmidade corporis*) aflige o viajante, dando-lhe o ensejo, para que acesse o Outro Mundo.¹⁴⁶ Em ambos, o recém-falecido retorna à vida, provocando o

¹⁴⁶ E.g. Greg.-M. *Dial.* IV.37.3; 5.

espanto de todos que haviam se reunido para chorar o morto.¹⁴⁷ Tanto em Beda como nos *Dialogorum libri*, tampouco faltará ao visionário um guia (um anjo, um santo, o próprio Deus), que, com sua luz, franqueia o caminho por trilhar, enquanto lhe elucida o sentido do que é observado.¹⁴⁸ Por fim, também nos dois autores, o viajante se converterá ao término da jornada, conversão moral e íntima, mas também exteriorizada por meio de seu ingresso em uma comunidade monástica (Zaleski 1987, p. 32). Em outras palavras:

*Namque ad excitationem uiuentium de morte animae quidam aliquandiu mortuus ad uitam resurrexit corporis, et multa memoratu digna quae uiderat narrauit; [...] “Noli” inquit “timere, quia iam uere surrexi a morte qua tenebar, et apud homines sum iterum uiuere permissus; non tamen ea mihi, qua ante consueram, conuersatione sed multum dissimili ex hoc tempore uiuendum est”.*¹⁴⁹

Para que os vivos despertassem acerca da morte espiritual, certo homem, estando morto por algum tempo, retornou à vida e narrou as muitas coisas dignas de memória que observara. [...] “Não tenhas medo [diz Drythelm à esposa], pois de fato me levantei da morte que me prendia, sendo-me permitido viver outra vez junto aos homens. Todavia, devo viver daqui em diante não como costumava, mas de um modo muito diverso”.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *i.e.* “Ressuscitou [*sc.* Drythelm] durante a aurora e, sentando-se de súbito, fez com que todos que choravam ao redor do cadáver saíssem correndo tomados de pavor” ([...] *diluculo reuiuiscens ac repente residens, omnes qui corpori flentes adsederant timore inmensio percussos in fugam conuertit*) (Bed. *Hist.* V.12.2); “Quando, porém, muitos dos seus conhecidos e sua família choravam o morto, eis que retornou à vida, e as lágrimas de todos aos prantos transformaram-se em estupor!” (*Cumque et multi qui conuenerant, et eum iam mortuum familia lugeret, subito rediit, et cunctorum plangentium in stuporem uersae sunt lacrimae*) (Greg.-M. *Dial.* IV.32.2).

¹⁴⁸ Nos “Diálogos”, quando dois discípulos de São Bento têm uma visão no dia da morte do santo, um “homem resplandecente” (*uir clarus*) surge diante de ambos, a fim de lhes esclarecer o que fora visto: “Ele [*i.e.* tal *uir*] perguntou se sabiam a quem pertencia o caminho que observavam. Quando os irmãos responderam que não, ele lhes falou: ‘Esta é a via pela qual Bento [...] subiu aos céus’ ([...] *cuius esset uia, quam cernerent, inquisiuit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait: “Haec est uia [...] qua caelum Benedictus ascendit*) (Dial. II.37.3). Bastará ler as últimas palavras do guia de Drythelm, para constatar ali um papel similar: “Quando chegamos às felizes moradas dos espíritos vestidos de branco, ele me disse: ‘Sabes o que são todas essas coisas que viste?’” (*Cumque reuersi perueniremus ad mansiones illas laetas spirituum candidatorum, dixit mihi: “Scis, quae sint ista omnia, quae uidisti?”*) (Bed. *Hist.* V.12.14). Ao que se segue uma longa explicação acerca da geografia do Outro Mundo.

¹⁴⁹ In Colgrave & Mynors (1969, p. 488).

¹⁵⁰ Lê-se, por sua vez, em Gregório Magno: “Após ouvir essas palavras, o calor retornou lentamente a seu corpo e, despertando do sono da morte, narrou tudo o que lhe acontecera. Tamanha foi sua contrição com vigílias e jejuns, que, ainda que sua língua calasse, sua nova conduta revelava ter visto e temido os tormentos do Inferno” (*Post quam uocem paulatim recalescentibus membris ab aeternae mortis somno euigilans, cuncta quae circa illum fuerant gesta narrauit, tantisque se postmodum uigiliis ieiuniisque constrinxit, ut inferni eum uidisset et pertimuisse tormenta, etiam si taceret lingua, conuersatio loqueretur [...]*) (Dial. IV.37.4).

E algumas linhas depois:

*Statimque surgens abiit ad uillulae oratorium, et usque ad diem in oratione persistens, mox omnem quam possederat substantiam in tres diuisit portiones, e quibus unam coniugi, alteram filiis tradidit, tertiam sibi ipse retentans statim pauperibus distribuit. Nec multo post saeculi curis absolutus ad monasterium Mailros [...] peruenit, acceptaque tonsura locum secretae mansionis, quam praeuiderat abbas, intrauit, et ibi usque ad diem mortis in tanta mentis et corporis contritione durauit, ut multa illum quae alios laterent uel horrenda uel desideranda uidisse, etiamsi lingua sileret, uita loqueretur.*¹⁵¹

E ele imediatamente se levantou [*i.e.* após ressuscitar] e foi ao oratório da vila, onde permaneceu orando até o amanhecer. Em seguida, dividiu todos os bens que tinha em três partes: uma delas confiou à esposa; a outra aos filhos; a terceira, por sua vez, reservou para si, distribuindo-a imediatamente aos pobres. Não muito tempo depois, já livre das preocupações do mundo, dirigiu-se ao monastério de Melrose [...]. Recebeu então a tonsura e instalou-se em um aposento à parte providenciado pelo abade. E assim, lá permaneceu até o fim de seus dias em tamanha contrição de mente e corpo, que, embora sua língua calasse, sua vida revelava muitas das coisas seja terríveis, seja desejáveis que observara e que ocultava dos outros.

Como dito, são elementos de uma tópica rastreável no interior de uma tradição literária. Por outro lado, deve-se questionar se, entre a morte aparente do visionário e seu retorno ao mundo dos vivos, é possível constatar alguma mudança no que tange à caracterização da geografia que o circunda. Julgamos que a resposta seja afirmativa, embora com condicionantes importantes.

No âmbito das observações de Paul Zumthor acerca da representação do espaço medieval,¹⁵² importa notar que nos deparamos em Beda com uma paisagem particular, orientada segundo coordenadas geográficas precisas (*cf.* Carozzi 1994, p. 454). A descrição do itinerário de Dryhthelm se oferece minuciosa ao leitor. Ele e seu guia não se resumem a percorrer

¹⁵¹ In Colgrave & Mynors (1969, p. 488).

¹⁵² Ao retomar os resultados de seu *La mesure du monde* (1993), o pesquisador suíço aponta para a insuficiência do léxico medieval para exprimir a noção de espaço: “*Aucune des langues médiévales romanes et germaniques [...] ne possède, avant l’époque moderne (XV^e, XVI^e, XVII^e siècles) de mot exprimant notre idée moderne d’espace, étendue illimitée. Le mot *spatium* passa seulement en français (auquel l’emprunteront plus tard d’autres langues), mais jusqu’au XVI^e ou XVII^e siècle il désigne simplement un intervalle topographique (ou, plus souvent, chronologique!) séparant deux repères. En revanche, les langues romanes ont toutes hérité du latin *locus* ou de l’un de ses dérivés: les termes qui en proviennent désignent l’emplacement où se trouve un objet déterminé” (Zumthor 1995, p. 4).*

hierarquicamente o porvir. Num quadro coeso e altamente simbólico, seguem primeiro ao norte,¹⁵³ ponto cardeal cuja tradição veterotestamentária vinculara ao demônio e a suas hostes (e.g. Ier 1.14; Is 14.13); em seguida, voltam-se a sudeste,¹⁵⁴ amálgama da posição do Paraíso Terrestre e dos eleitos (cf. Ahern 2020, p. 198). O Outro Mundo de Beda é quádruplo.¹⁵⁵ Um de seus espaços, o Inferno inferior, ou melhor, a Geena, descortina-se sob inspiração bíblica. Como no *Livro de Jó*, são-lhe distintivas a escuridão e a desordem.¹⁵⁶ À maneira dos evangelhos sinópticos, enfatizam-se ali o fogo e a irrevocabilidade das penas aos que nele descem (e.g. Mc 25.41; Mt 25.41).¹⁵⁷ Imageticamente a Geena é em Beda um “grande poço” (*puteo magno*) (*Hist.* V.12) e, portanto, uma dupla ausência: material, dado que se trata de uma vala escura, e epistemológica, onde impera a dificuldade de sua apreensão. Os sons que de lá provêm tampouco guardam significados ao leitor.¹⁵⁸ Como na “Visão de Máximo”, do anacoreta Valério do Bierzo (séc. VII), e naquela do monge de Wenlock, cujo redator fora São Bonifácio (c. 675 – 754), são inarticulados, animais, produto de uma paisagem velada (cf. Díaz y Díaz 1985, p. 37).¹⁵⁹ Em suma, o Inferno, verdadeiro tabu, para

¹⁵³ No original, *contra ortum solis solstitialem* (“na direção do nascer do Sol no solstício de verão”), expressão cujo sentido é evidenciado na tradução anglo-saxã do texto. Vide Plummer (1896, p. 295).

¹⁵⁴ *i.e. contra ortum solis brumalem* (“na direção do nascer do Sol invernal”). Cf. Plummer (1896, p. 297).

¹⁵⁵ “Bede, it is agreed, was the first to delineate a *fourfold* division of souls at death – and the first to actually describe the interim realms in which these groups were held to reside. According to Bede’s novel model, the very wicked went straight to hell; the saints and martyrs went straight to heaven; those whose sins were not quite great enough to damn them to hell were purified in a purgatorial realm, similar to hell in some respects; and those quite saintly enough to be sent straight to heaven resided in a kind of waiting area outside heaven” (Ahern 2020, p. 175). Em verdade, Beda seria o *primeiro* a dividir com clareza em quatro estâncias o Outro Mundo, mas não seus habitantes, categorização que o precede. Cf. Smyth (2003, p. 92).

¹⁵⁶ “Antes que eu vá para o lugar do qual não voltarei, para a terra das trevas e da sombra da morte,/ terra de tristeza e de trevas, terra da sombra da morte e do caos [...]” (*antequam vadam et non reuertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine./ terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo [...]*) (*Iob* 10.21-22) (Tradução de João Ferreira de Almeida, com alteração).

¹⁵⁷ Ainda em âmbito bíblico, cf. Is 66.24. A título de sumário, tomemos de empréstimo as colocações de Bernstein (1993, p. 228): “Paul and John clearly voice their aspiration for universal salvation and almost audibly avoid mentioning eternal damnation, but other New Testament authors, particularly in the synoptic Gospels, explicitly evoked eternal punishment as the fate of those who persecute the church, behave immorally, or fail to accept the Faith. Some passages explicitly refer to Gehenna. They describe it as as fire, call it eternal, and declare it to be the fate of those found wanting at the Last Judgment”.

¹⁵⁸ Cf. *Bed. Hist.* V.12.6-8.

¹⁵⁹ “Em seguida, conduziu-me à outra extremidade, [lugar] em que a terra findava, e mostrou-me um horrendo e terrível abismo, onde o solo desabara até as profundezas do

usarmos a expressão de Cavagna (2017, pp. 242-248), continua no texto de Beda sob a forma de uma fronteira topográfica e intelectual.¹⁶⁰

Mas não é apenas o Inferno que permanece inacessível ao leitor. Por ora, também o Paraíso Celeste a muito custo se vislumbra. Como em Baronto, permanece inefável, posto que ininteligível à esfera humana (cf. Russell 1997, pp. 6; 90).¹⁶¹ Resume-se a um recurso literário, uma gradação. O Paraíso é qualitativamente “mais luminoso” (*multo maiorem luminis gratiam quam prius*) (*Hist.* V.12), suas melodias são “as mais doces” (*uocem cantantium dulcissimam*) (*ibid.*), seu bom aroma maior do que os anteriores (*odoris flagrantia miri tanta de loco effundebatur, ut is, quem antea desgustans*) (*ibid.*).¹⁶² À semelhança do que ocorrerá com as paragens

inferno. O anjo então me disse: ‘Inclina agora o teu ouvido a este precipício’. Mas me inclinando às aterrorizantes profundezas, nada podia ver, pois uma fumaça espessa subia de lá à semelhança de um muro do paraíso. Voltando-me para baixo, pus-me então a ouvir, mas nada escutei senão uivos, gemidos, lamentos, suspiros e ranger de dentes [cf. Lc 13.28]” (*Post haec perducens me ad extremum deficiente terra et ostendit mihi horrendum atque terribilem abissum: erat autem excisa terra deorsum usque ad profundum inferni. Et dixit ad me: “Inclina modo aurem tuam in hoc precipitio”. Et inclinans me ad illum orridissimum profundum, nichil poteram uidere quia nebula tenebrosa ascendebat inde in altum ut pro muro uideretur eiusdem paradisi. Intendens igitur deorsum auscultabam et nichil aliud audiui nisi ululatum, gemitum, lamentum et luctum atque stridorem dentium*) (*Vis. Max.* 6); “Sob tais poços, mais abaixo nas profundezas – no Inferno inferior, por assim dizer –, escutei o horrendo, aterrorizante e difícil de expressar gemido e choro das almas em lágrimas” (*Sub illis autem puteis adhuc in inferioribus et in imo profundo, quasi in inferno inferiori, audiuit horrendum et tremendum et dictu difficilem gemitum et fletum lugentium animarum*) (*Vis. Wen.* 717).

¹⁶⁰ É verdade que Valério do Bierzo descreve o Diabo, operação inusitada ao gênero. Todavia, concluída a descrição, as profundezas do Inferno continuam impenetráveis: “Em seguida, levaram-me mais abaixo, junto ao mar de chamas, e mostraram-me o poço inferior do abismo, a mais inclemente e cruel de todas as penas. Não ousando olhar para dentro dele, tomado que estava de pavor, inúmeros arqueiros surgiram e começaram a flechar-me” (*Post haec autem perduxerunt me inferius iuxta illum mare igneum et ostenderunt michi inferiorem puteum abissi, qui est grauior atque crudelior omnium penarum. Cum autem pauore perterritus non auderem intus inspicere, insurrexerunt multi arcistes et ceperunt me sagittare*) (*Vis. Bon.* 5).

¹⁶¹ Sua natureza hermética é expressa, por exemplo, na *Primeira Epístola a Timóteo*: “O único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem ninguém jamais viu, nem é capaz de ver” (*qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem quem uidit nullus hominum sed nec uidere potest*) (1 Tim 6.16).

¹⁶² “Continuamos então avançando e, ao passarmos pelas moradas dos espíritos cândidos, vejo à nossa frente uma luz muito maior que antes, onde escutei uma dulcíssima voz de pessoas cantando. A fragrância que emanava deste lugar era tão espantosa, que o aroma de que primeiro provara, e que julgava sublime, parecia-me ínfimo agora. Além disso, a extraordinária luz daquele campo florido parecia com efeito fraquíssima e diminuta, em comparação a esta que agora surgia” (*Cumque procedentes transissemus et has beatorum mansiones spirituum, aspicio ante nos multo maiorem luminis gratiam quam prius, in qua etiam uocem cantantium dulcissimam audiui; sed et odoris flagrantia miri tanta de loco effundebatur, ut is, quem antea degustans quasi maximum rebar, iam permodicus mihi odor uideretur, sicut etiam lux illa campi florentis eximia, in comparatione eius quae nunc apparuit lucis, tenuissima prorsus uidebatur et parua*) (*Hist.* V.12.13).

infernais, deve-se aguardar a *Visão de Túndalo* – e a *Divina comédia* –, para que sua geografia seja-nos detalhada.

Beda também nos fala de um vale onde as almas dos mortos são punidas alternadamente no fogo e no frio. A verdade é que tampouco se trata de representação nova, embora sua função (purgatória?) muito provavelmente o seja. Na versão latina da “Vida de São Pacômio”, por exemplo, Dionísio Exíguo (c. 470 – ante 544) descreve à sua audiência a sorte dos monges pecadores “em um vale bastante profundo e sombrio” (*in ualle quadam satis profunda atque caligosa*) (45.17-18). Nas duas versões da “Visão de Fursa” – uma anônima; a outra, do próprio Beda –, o santo irlandês vê o mundo transfigurado em um “vale tenebroso” (*uallem tenebrosam*) (*Vis. Fur.* 8; *Hist.* III.19). São figurações que, remontando, em última análise, ao *ualles mortis* do Salmo 22, remeteriam o leitor à jornada física e espiritual dos fiéis: “[Senhor] guia-me pelas veredas da justiça por amor de seu nome./ Ainda que eu andasse pelo vale da morte, não temeria mal algum, porque tu estás comigo” ([...] *duxit me per semitas iustitiae propter nomen suum/ sed et si ambulauero in ualle mortis non timebo malum quoniam tu mecum est*) (Ps 22, 3-4).¹⁶³

Por fim, se há uma representação recorrente em toda a história do Ocidente Medieval, trata-se ela do jardim edênico (*cf.* Gn 2.8-19). Sobre ele, lemos em Beda:

*Et ecce ibi campus erat latissimus ac laetissimus, tantaque flagrantia uernantium floscolorum plenus, ut omnem mox fetorem tenebrosi fornacis, qui me peruaserat, effugaret admirandi huius suauitas odoris. Tanta autem lux cuncta ea loca perfuderat, ut omni splendore diei [...] uideretur esse praeclarior.*¹⁶⁴

Havia ali um campo enorme e muitíssimo aprazível, cheio de tamanha fragrância de flores desabrochando, que a suavidade desse maravilhoso aroma dissipou de imediato todo o fedor da tenebrosa fôrnalha o qual me

¹⁶³ A respeito do versículo, comentam Brueggeman & Bellinger Jr. (2014, pp. 123-124): “The imagery shifts in verses 4-5 [...]. More likely, the voice is that of a traveler in a culture where roads were not at all safe [...]; entry into ‘death valley’ is indeed ominous. The phrase, which has been variously translated, clearly refers to a high-risk exposure that makes the traveler exceedingly vulnerable. [...] The remarkable conviction of the psalmist is that the protective presence of YHWH overrides every threat along the way”.

¹⁶⁴ In Colgrave & Mynors (1969, p. 492).

invadira. Sua luz banhava de tal modo todas aquelas paragens, que parecia mais intensa que todo esplendor do dia [...].

Ora, não é preciso ressaltar que suas raízes preservam, na longuíssima duração, muitos dos traços identificáveis nas *Ilhas afortunadas* de Hesíodo;¹⁶⁵ no *Elísio* homérico e virgiliano;¹⁶⁶ no *jardim das Hespérides*, das *Argonáuticas*;¹⁶⁷ ou mesmo, no epodo dezesseis de Horácio¹⁶⁸ (cf. Curtius 1996, pp. 243-258; Delumeau 1992, pp. 15-20).¹⁶⁹

¹⁶⁵ “Lá em verdade [*i.e.* na guerra troiana] a alguns o termo, a morte encobriu,/ e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa/ o pai, Zeus Cronida, e os alocou nos limites da terra./ E eles habitam com ânimo sereno/ nas ilhas dos venturosos junto a Oceano, fundacorrente,/ heróis afortunados, aos quais delicioso fruto,/ que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo” (ἔνθ’ ἧ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφοκάλυψεν,/ τοῖς δὲ δίχ’ ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε’ ὀπάσασα/ Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης./ καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες/ ἐν μακάρων νήσοισι παρ’ Ὠκεανὸν βαθυδίνην./ ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν/ τρεῖς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα) (*Od.* 166-173) (Tradução de Christian Werner).

¹⁶⁶ “Mas, quanto a ti, Menelau, descendente de Zeus, o Destino/ não determina morreres em Argos, nutriz de cavalos;/ para as campinas do Eliseo, limite da terra, te enviam/ os imortais, onde está Radamanto, de louros cabelos,/ e onde a existência decorre feliz para todos os homens./ Lá não cai neve, nem longo é o inverno, nem chove o ano todo” (‘σοὶ δ’ οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφές ᾧ Μενέλαε,/ Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,/ ἀλλὰ σ’ ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης/ ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς / τῆι περ ῥῆϊστη βιοτῆ πέλει ἀνθρώποισιν/ οὐ νιφετός, οὐτ’ ἄρ χειμῶν πολλὸς οὐτέ ποτ’ ὄμβρος) (*Od.* IV.561-566) (Tradução de Carlos Alberto Nunes); “Completo o rito, e já havendo cumprido o mandado da deusa,/ chegam a uns sítios graciosos e a amenos vergéis, também ditos/ Afortunados, moradas das almas felizes, sem manchas/ Nestas paragens é o éter mais puro, e uma luz mais brilhante/ tudo ilumina; sol próprio conhecem, privadas estrelas./ Dos moradores, alguns se exercitam em campos de grama/ ou se divertem de várias maneiras na areia dourada;/ outros em coro volteiam, ao ritmo de belas cantigas. [...]/ Outros avista à direita e à sinistra, deitados na relva,/ a banquetear-se ou em coro a cantar belos hinos a Apolo/ num bosque ameno de odores loureiros que o Eridano sacro/ banha com suas virtudes, ao vir das paragens de cima” (*His demum exactis, perfecto munere diuae, / deuenere locos laetos et amoena uirecta/ fortunatorum nemorum sedesque beatas./ largior hic campos aether et lumine uestit/ purpureo, solemque suum, sua sidera norunt./ pars in gramineis exercent membra palaestris, / contendunt ludo et fulua luctantur harena;/ pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt./ [...]/ conspicit, ecce, alios dextra laeuaque per herbam/ uescentis laetumque choro paeana canentis/ inter odoratum lauris nemus, unde superne plurimus Eridani per siluam uoluitur amnis*) (*Aen.* VI.637-644; 656-659) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

¹⁶⁷ “[...] Chegaram a um campo sagrado no qual Ladão, a serpente ctônica, ainda mesmo ontem protegia as maçãs áureas no território de Atlas, e, ao redor, as ninfas Hespérides diligentemente entoavam amáveis cantos” ([...] ἴξον δ’ ἱερὸν πέδον, ᾧ ἐνὶ Λάδων/ εἰσέτι που χθιζὸν παγγρύσεια ῥύετο μῆλα/ χῶρον ἐν Ἄτλαντος, χθόνιος ὄφις: ἀμφὶ δὲ νύμφαι/ Ἑσπερίδες ποίπνυον, ἐρίμερον ἀείδουσai) (*Argon.* IV. 1396-1399) (Tradução de Fernando Rodrigues Junior).

¹⁶⁸ “[...] busquemos os campos, os bem-aventurados campos, e as fecundas ilhas,/ onde a terra por arar dá frutos todos os anos/ e a vinha prospera sem trégua ou poda,/ [...]/ nem o chão se alteia de serpentes” ([...] *arua, beata/ petamos arua, diuities et insulas, / reddit ubi Cererem tellus inarata quotannis/ et imputata floret usque uinea, / [...]/ nec intumescit alta uiperis humus*) (Hor. *Epod.* XVI.41-44; 52).

¹⁶⁹ A representação, porém, não é apanágio dos classicistas. Para a etimologia meda do vocábulo *paradeisos*, vide Bremmer (1999, p. 1-10).

Por outro lado, uma vez cristianizados os mitos greco-romanos, tamanha será a quantidade de exemplos da tópica na literatura tardia e medieval, que um levantamento, ainda que conciso, deverá concentrar-se mais em uma seleção sumária dos autores cristãos que a empregam do que no esforço de encontrá-los (*cf.* Delumeau 1992, pp. 21-27). O paraíso – sobretudo em sua vertente terrestre – compartilhará com a Antiguidade traços que tenderão a perdurar historicamente.¹⁷⁰ Dos primeiros escritos do cristianismo até, ao menos, o século XVIII¹⁷¹, a imagem do jardim exuberante e luminoso, dotado de clima ameno, aromático e de sons harmoniosos, permanecerá enraizado no imaginário ocidental. Citemos alguns de seus empregos, em ordem cronológica.

No *Liber Cathemerinon*, do poeta cristão Prudêncio (348 – c. 410), o casal primevo habita por entre “amenos vergéis em locais frondosos, onde uma primavera sem fim [a tudo] perfuma, e os velozes arroios regam em quatro cursos prados multicolores” (*amoena virecta frondicomis locis,/ uer ubi perpetuum redolet/ prataque multicolora latex/ quadri fluo celer amne rigat*) (III.101-105).¹⁷²

Anos depois, em uma das versões longas da *Visão/Apocalipse de Paulo* (sécs. V-VI), o apóstolo descreverá, ao retornar do terceiro céu (*cf.* II Cor. 12.1-4), uma “terra sete vezes mais clara que a prata” (*terra clarior argento septiaes*) (*Vis. Pauli XXI*). Ao questionar seu guia sobre o sentido do que observa, a seguinte réplica lhe é dada:

Haec est terra repromissionis. [...] Et circumspexi terram illam et uidi flumen currentem lac et mel. Et erant al litus fluminis ipsius arbores plantate plene fructibus. Vna quoque autem arbor erat adferens fructos xii in anno uarios et diuersos fructos [h]abentes) (*Vis. Pauli XXI-XXII*).

¹⁷⁰ Por exemplo, através da tópica do *locus amoenus*. Neste sentido, *vide* o estimulante artigo de Fonseca Júnior (2015), onde se analisa o seu emprego na poesia de Propércio.

¹⁷¹ Ainda em Lineu o Paraíso servirá de justificativa para explicar a exuberância da fauna e flora: “An orthodox Protestant, Linnaeus amalgamated the story of the Garden of Eden with some elements of the story of Noah’s Ark. He proposed that all living beings, including humanity, were created by God on a high mountain (probably Mount Ararat) at the time when primeval waters were beginning to subside. [...]. He claimed that every species was created as an original pair, so making it probable that parts of the story of the Garden of Eden were true and that all animals had, for a time, shared the same locality. These aboriginal pairs were the ancestors of every living being in existence today, unchanged since the divine hand of the Creator had made them” (Browne 2003, p. 135). *Vide* também Scafi (2006, p. 359).

¹⁷² *Cf. Cath.* V.109-124.

“Esta é a terra prometida”. [...] E olhei aquela terra e vi fluindo um rio de leite e mel. Havia árvores plantadas à margem do rio cheias de frutos. Cada árvore dava doze frutos por ano, sendo eles de grande variedade.

Quando São Isidoro (c. 560 – 636) enumera no décimo quarto livro das *Etimologias* as três partes do mundo – Ásia, África e Europa –, posicionando, como dita a tradição, o Éden a leste, atestam-se ali os mesmos atributos edênicos verificáveis na “Visão de Drythelm”. Para o bispo de Sevilha, como para tantos outros, o Paraíso conserva-se um sítio provido de “toda espécie de árvore frutífera e não frutífera” (*omni genere ligni et pomiferarum arborum*) (XIV.3.2), num “clima eternamente brando” (*perpetua aeris temperies*) (*ibid.*). O religioso faz, entretanto, um alerta, advertência indicativa da ampla convergência entre as representações mitopoéticas pagãs e o Pentateuco:

Fortunatarum insulae uocabulo suo significant omnia ferre bona, quasi felices et beatae fructuum ubertate. Sua enim aptae natura pretiosarum poma siluarum parturiunt; fortuitis uitibus iuga collium uestiuntur; ad herbarum uicem messis et holus uulgo est. Vnde gentilium error et saecularium carmina poetarum propter soli fecunditatem easdem esse Paradisum putauerunt (Etym. XIV.6.8).

As *Ilhas Afortunadas* são chamadas assim, porque produzem todo tipo de benesses, como se fossem felizes e bem-aventuradas pela riqueza de seus frutos. Propícias por sua natureza, produzem frutos de preciosos pomares. Os cimos de suas colinas vestem-se de fortuitas videiras. No lugar de ervas daninhas, há por todo lado searas e hortaliças. Donde o erro dos gentios e os poemas dos autores laicos, [que] imaginaram que essas [ilhas] eram o Paraíso em razão da fertilidade da terra.

Ao cabo, o copista Máximo, um dos monges da presumível comunidade religiosa de *Compludo* na visigótica Leão, enfatiza, segundo Valério do Bierzo (séc. VII), o caráter luminoso do jardim:

[...] susceptus sum ab angelo lucis cuius pulcritudinis conparationem non ualeo enarrare, et perductus sum in amenissimum locum, cuius uenustissimi decoris speciem nulla huius mundi pars nec uerno tempore potest habere similem [...]; preclara lux inenarrabile splendiflui candoris ibidem prefulgurabat claritatem. Precedens etiam ipse et ego subsequens per eiusdem paradisi deliciis; diuersarum namque erbarum totus ille iucundissimus pagus uaria inmarcessibilium florum specie picturatus, [...] cuncta prefulgebant corusco radiante decore. [...]. Vernansque micabat uniuersarum ineffabilis pulchra [sic]: eximiis premicantibus radiabat

*ligustris, atque egregia redolens mulcebat timiama suavitatis nectareoque flamine aromatizans fraglabat ambroseus odor.*¹⁷³

[...] fui recebido por um anjo de luz cuja beleza não sou capaz de descrever. Em seguida, fui levado a uma paragem ameníssima, cujo bellissimo esplendor nenhuma parte deste mundo possui, nem mesmo durante a primavera [...]. Ali uma radiante luz reluzia com o clarão inefável de um brilho esplendoroso. E assim, o anjo ia à frente, e eu o seguia através das delícias do paraíso. Todo esse campo, muitíssimo aprazível com suas diversas plantas, achava-se tingido por diferentes tipos de flores sempre a desabrochar, [...] Tudo refulgia em um radiante e luminoso fulgor. [...] A beleza inefável de todas as coisas brilhava primaveril, cintilando com o fulgor de seus extraordinários ligustros. Além disso, um bálsamo de sublime doçura tocava [a tudo] com seu aroma, e uma fragrância ambrosíaca exalava seu perfume aromatizando [a paisagem] com uma brisa de néctar.

Listados de maneira quase taxonômica tais espaços do porvir, se poderíamos ter a impressão, porém, de que um mesmo significante (o Inferno, o Paraíso Celeste, o Jardim dos eleitos, etc...) pressuporia sempre um significado estático. Arrisca-se, ao colocá-los lado a lado, equipará-los, ou melhor, subtrair aquilo que lhes é singular. Ora, o Outro Mundo, ainda que composto por uma geografia reiterada, não é tão-somente um rol de elementos que formam uma lista, mas também uma função que lhes imprime o movimento. Não se deve perder de vista, por exemplo, que o Paraíso e o Inferno podem eventualmente assumir tarefas que não apenas as de punir ou recompensar (*cf.* Gourevich 1988, p. 143; 148). Como o comprova a “Visão de Drythelm”, o Inferno é capaz de remir.

b) Um excurso, o Purgatório

Alvo ou não de críticas – e muitas lhe são as censuras –,¹⁷⁴ o *Nascimento do Purgatório*, de Jacques Le Goff, continua obra incontornável. Com o risco de incorrer em simplificações, busquemos sintetizar sua tese. Segundo o medievalista, a sociedade do Ocidente medieval passa no século XII por uma transformação de sistemas binários – nobres e servos; clérigos e leigos; Deus e o Diabo – a um sistema ternário,

¹⁷³ *Vis. Max.* 4-5.

¹⁷⁴ Para uma revisão parcial da crítica à obra, *vide* Beyer de Ryke (2003, pp. 13-29) e, mais recentemente, Moreira (2010, esp. 9), Cavagna (2017, pp. 275-306) e Ahern (2020, esp. 175).

que vislumbra a emergência de uma espécie de “burguesia” incipiente¹⁷⁵. Em paralelo, o pensamento escatológico conheceria uma transformação similar: o ambiente citadino (Paris, em especial) em conjunção com os monges de Cister *inventa* o Purgatório, lugar intermediário do além, que romperia com a dialética Inferno/Paraíso (*cf.* Le Goff 1981, esp. 178-179, 227-229). O Purgatório, espaço temporário voltado aos pecados veniais, seria, nas palavras de Le Goff (*ibid.*, p. 179), um *élément de cette expansion dans l’imaginaire social, dans la géographie de l’au-delà, dans la certitude religieuse. C’est une conquête du XII^e siècle.*

Seria impraticável deter-se nas minúcias da argumentação, tampouco nas críticas mais contundentes que lhe são dirigidas nos últimos anos (*e.g.* Bremmer 2002, pp. 64-69; Moreira 2010, esp. 9; Cavagna 2017, esp. 275-276). Embora a tese seja passível de síntese, a obra em si não o é. Neste caso, aproveitamos o ensejo para uma brevíssima reflexão a qual, a partir do *corpus* estudado, talvez possa lançar alguma luz sobre o tema.

De partida, caberia, a nosso ver, a pergunta: não teriam existido, em verdade, purgatórios em detrimento de uma localidade unívoca? As tentativas de datar o século, a década, o ano, a hora de seu pretense *nascimento* não se revelariam um resquício de uma história tradicional preocupada em pontuar o imponderável?¹⁷⁶ Se algo é revelado nas explicações do guia de Drythelm (*cf.* Bed. *Hist.* V.12.5;12) é que não há um imaginário medieval homogêneo, mas múltiplo, em que o viajante não partilha obrigatoriamente da mundividência do alto clero nortúmbrio, que

¹⁷⁵ “Dans le haut Moyen Âge la pensée s’ordonnait volontiers autour de schémas binaires. Pour penser les puissances de l’Univers: Dieu et Satan [...]. Pour penser la société: les clercs et les laïcs, les puissants et les pauvres. Pour penser la vie morale et spirituelle: les vertus et les vices. [...] Le schéma ternaire sur le modèle duquel est né le Purgatoire ne connaît pas un moindre succès à partir de la seconde moitié du XII^e siècle et n’est pas moins lié aux structures en évolution de la société féodale. Il consiste à glisser une catégorie *intermédiaire* entre les deux catégories extrêmes. [...] La plus habituelle application du schéma est faite à la société féodale modifiée par la croissance urbaine: entre les grands [...] et les petits [...], une catégorie intermédiaire est née: le bourgeois – très divers au point que je préfère ne pas parler de bourgeoisie” (Le Goff 1981, pp. 304-306). Em outras palavras, uma “burguesia” que, embora urbana, não se confunde por óbvio com a classe capitalista, proprietária dos meios de produção, de que fala, por exemplo, Engels em nota da edição inglesa de 1888, do *Manifesto Comunista*. *Cf.* Moore (1910, p. 12, n. 1).

¹⁷⁶ Ou seja, a história “esclave de dates, de noms des héros, de faits et gestes des grands personnages” (Braudel 1993, p. 20).

lhe dá voz.¹⁷⁷ Lembremos que, diferentemente do conceito de *mentalidade*, os imaginários comportam-se como “formas próprias de os homens verem o mundo e a si mesmos, criam elos, geram e mantêm grupos, despertam a consciência social” (Franco Júnior 2010, p. 82). Ora, o imaginário medieval dominante não pressupõe uma existência plena, mas concorrente, em cujo âmago se interpenetram a cultura clerical, a que Le Goff privilegia nas fontes de seu estudo, e a vulgar, quase sempre silenciosa, porém latente (*cf.* Franco Júnior 1996, p. 38; Gourevitch 1988, pp. 148-149).

Não menos importante, em toda sua vasta análise acerca do Purgatório, tal paragem – elusiva decerto – nunca é definida com rigor na obra do medievalista francês. Ao correr da argumentação, acompanham-na uma série de adendos providenciais, os quais, até chegarmos ao século XII e, portanto, ao *verdadeiro* Purgatório, visariam a apontar supostos entraves à sua existência definitiva (*cf.* Baschet 1993, p. 120). A título de exemplificação, logo nos capítulos iniciais, quando discorre sobre o cânone védico das primeiras Upaniçadas (séc. VI a. C.), o autor declara: “Ces diverses traditions présentent des éléments qu’on retrouvera dans le Purgatoire: l’idée d’une voie moyenne de salut, le passage à travers le feu, la dialectique entre les ténèbres et la lumière, des améliorations d’état entre la mort et le salut définitif, la fonction de l’au-delà comme réceptacle d’âmes qui seraient autrement vouées à l’errance des revenants. Mais l’absence de jugement, la place de la métempsycose sont très éloignées du système chrétien de l’au-delà” (*ibid.*, p. 33). Ora, excetuada por razões óbvias a metempsicose, o que faltaria ao além de Beda, senão o nome “purgatório”, para confirmar-lhe a existência? Neste sentido, a ponderação de Cardoso (2003, p. 61) mostra-se oportuna:

¹⁷⁷ “If we accept that Bede’s account preserves elements of Drythelm’s personal experience, we may suppose that such ideas may have taken longer to come to the attention of laymen. That we are witnessing the cusp of lay awareness is suggested by Drythelm’s comment that ‘I began to think that perhaps this was hell, of whose intolerable torments I had often heard tell,’ but he is informed by his guide that ‘this is not hell as you imagine.’ For Drythelm visits the otherworld expecting to see heaven and hell but is introduced instead to four regions that include purgatory and a pleasant meadow outside the city of God. Drythelm’s comment suggests that his vision was grappling with an idea that was new – to Drythelm at least – and that the otherworld was not quite as he had expected to find it, that it represented a challenge to what a layman, the recipient of clerical instruction, ‘had often heard tell.’ Still, it is to Bede that we must attribute the vision’s theological consistency and fully articulated system of intercession” (Moreira 2010, p. 156).

Um *locus in quo examinandae et castigandae sunt animae* [Bed. *Hist.* V.12.14], especificando-se que estas almas chegarão ao reino celeste no dia do Juízo Final, ou mesmo antes devido a rezas, penitências, missas, etc., me parece algo extremamente similar, se não equivalente, ao que em outra época seria chamado de Purgatório; e, em termos narrativos e imaginários, ‘existe’ cabalmente na prosa de Beda, ao contar ele a visão de Dritelmo.¹⁷⁸

No mais, a fim de corroborar sua tese, Le Goff lança mão de outro argumento, acrescido ao anterior, a saber, a chamada substantivação do adjetivo *purgatorium* cerca de trinta anos após a morte de Pedro Abelardo (cf. Le Goff 1981, pp. 213-214):¹⁷⁹ “Jusqu’à la fin du XII^e siècle le mot *purgatorium* n’existe pas comme substantif. Le Purgatoire n’existe pas” (*ibid.*, p. 12).¹⁸⁰

E mais à frente, quando traça um longo comentário sobre a contribuição de Agostinho à gênese do espaço:

Ce sont en effet les deux principaux apports d’Augustin. D’une part, une définition très rigoureuse du feu purgatoire à un triple point de vue. Il s’appliquera à un petit nombre de pécheurs, il sera très pénible, ce sera un sorte d’enfer temporaire [...], il infligera des souffrances supérieures à n’importe quelle douleur terrestre. D’autre part, la définition du temps du

¹⁷⁸ E um pouco antes: “[...] Le Goff reconhece na visão de Dritelmo a presença de um ‘lugar especificamente separado para a purgação’, bem como a descrição detalhada desse lugar, o qual é explicitamente separado do Inferno. Reconhece ainda numerosos outros traços pertinentes. Mas, a seguir, diz que falta a palavra ‘purgação’, ou qualquer outro termo derivado de ‘purgar’ – e, acrescenta, ‘um lugar que não é nomeado não existe de todo no sentido pleno da palavra’. Pareceria que um ‘bom’ texto preparatório deveria anunciar o futuro Purgatório e, além de ter características semelhantes a este, *chamar-se* Purgatório!” (*ibid.*, pp. 60-61). Curiosamente, o debate das últimas décadas já se encontra de forma embrionária em Becker (1899, p. 52): “The *Vision of Drihthelm* is of greater importance to our study, since it possesses all the essentials of a late medieval work. Many features of the subsequent English and Irish visions can be traced back to it, and it may therefore be considered the bond which linked perhaps more than any other single work, with the possible exception of *St. Paul’s Vision*, the continental stories with those of England. It is, furthermore, particularly interesting, in that it makes specific mention of purgatory as a place of probation, as distinguished from hell, whence there is no release. Nowhere else throughout Anglo-Saxon literature, outside of Bede, is this doctrine advanced”. Como se pode atestar pela leitura da fonte, o purgatório, porém, *não* é ali mencionado em específico. Cf. Boswell (1908, p. 233). Enfim, agradecemos imensamente à Profa. Adriana Zierer por nos ter apresentado o artigo do historiador Ciro Flamarion Cardoso.

¹⁷⁹ A própria década de 1170, suposta data do “nascimento” do substantivo *purgatorium*, foi refutada, como demonstra Bremmer (2002, p. 67; 163, n. 84) e Beyer de Ryke (2003, p. 24).

¹⁸⁰ Neste aspecto, duas formulações de Le Goff em seu *L’imaginaire médiéval* parecem-nos menos categóricas e, portanto, mais interessantes: “Le Purgatoire s’est constitué comme espace et comme temps *entre* le III^e et la fin du XII^e siècle” (Le Goff 1984, p. 81); “La naissance *définitive* du Purgatoire pendant la période environ 1170-environ 1220 se produit à l’intérieur d’une mutation profonde des cadres mentaux et intellectuels de la Chrétienté” (*ibid.*, p. 83) (grifo nosso). *Vide* ainda Gourevich (1988, p. 143), onde se relativiza, procedimento correto a nosso ver, a importância da substantivação mencionada.

Purgatoire: entre la mort individuelle et le jugement général. Mais Augustin a laissé dans l'ombre deux éléments essentiels du système du Purgatoire. D'abord la définition non seulement des pécheurs (ni tout à fait bons, ni tout à fait mauvais),¹⁸¹ mais aussi des péchés qui conduisent au Purgatoire. Il n'y a pas chez Augustin de doctrine des péchés 'véniels'. Ensuite la caractérisation du Purgatoire comme lieu.¹⁸²

Sob esse ponto de vista, o Purgatório, ao menos até o século XII, deve ser escrito com letra minúscula. Trata-se, segundo o medievalista – e concordamos com ele nesse ponto – de um atributo, reiteradas vezes de um fogo, de um rio, vale, montanha. Dá-se a entender, por conseguinte, que o instrumento de purgação apenas comporia, antes do século XII, uma geografia mais ampla: o Inferno Superior, por exemplo (*cf.* Gourevitch 1982, p. 271). Em síntese, o Purgatório não existe, porque é acessório, um apêndice de algo sobre cuja existência não paira dúvida.

Dito isso, supor que o Outro Mundo seja sempre um composto de espaços vários (prados, abismos, pontes, etc...) parece-nos contradizer inúmeras fontes de que se dispõe. De longa data, constatou-se que o homem medieval entendia o seu entorno por um mecanismo cognitivo-analógico, quer metafórico, quer alegórico-simbólico (*cf.* Franco Júnior 2010, pp. 96-99; 2006, pp. 142-146). Neste sentido, não escasseiam exemplos de viagens extracorpóreas onde o porvir concentra-se em uma imagem isolada. Quando Fursa (*Vis. Fur.* 8), Estêvão (*Greg.-M. Dial.* IV.37.8), bem como Suniulfo (*Greg.-T. Hist.* IV.33) voltam os olhos a este e ao *outro* mundo, enxergam-no sob a figura de poucos ou de um único elemento.¹⁸³ Não há ali uma

¹⁸¹ Segundo Edwards (1985, p. 639), dentre outros, tal divisão partiria de uma leitura equivocada do “Enquirídio” agostiniano.

¹⁸² Le Goff (*ibid.*, pp. 116-117).

¹⁸³ “Então o santo anjo, que estava à sua direita, disse: ‘Olhe o mundo’. E o santo homem [*sc.* Fursa] olhou e viu lá embaixo um vale tenebroso. Viu também ali quatro fogos no ar a certa distância” (*Tunc sanctus angelus, qui a dextris eius erat, dixit: ‘Respice mundum’. Tunc uir sanctus respexit et uidit uallem tenebrosam sub se in imo positam et uidit quattuor ignes ibidem in aëre aliquibus spatiis a se distantes*) (*Vis. Fur.* 8); “Como muitos souberam à época, o soldado [*sc.* Estêvão] dizia existir uma ponte [no porvir], sob a qual corria um rio escuro e sombrio que exalava uma névoa intoleravelmente fétida. Do outro lado da ponte, havia prados amenos e verdejantes, adornados de flores odoríferas [...]” (*Aiebat enim, sicut tunc reas eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foeteris intolerabilis nebulam exhalans fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus exornata, [...]*) (*Dial.* IV.37.8). Na versão de Beda, enfatiza-se a dimensão analógica da visão de Fursa: “E voltando os olhos para baixo, viu lá no fundo o que parecia ser um vale tenebroso sob ele” (*At ille oculos in inferiora deflectens, uidit quasi uallem tenebrosam subtus se in imo positam*) (*Hist.* III.19) (grifo nosso).

geografia pormenorizada em que se lança mão de paisagens múltiplas (como, por exemplo, na *Visão de Túndalo*), onde constatamos um fogo punitivo, purgatório ou ambos. Nestes casos, metonimicamente, o além é o fogo.¹⁸⁴

Em consequência, para nos atermos ao texto de Beda, propõe-se uma pergunta que talvez se mostre mais produtiva. Havia condições no século VIII para a existência do Purgatório, local ultramundano, intermediário e provisório, cujas penas destinam-se não apenas aos pecados veniais, mas a uma divisão implícita dos pecadores, segundo um julgamento individual e imediato após a morte? Os elementos elencados apontam para uma resposta afirmativa.¹⁸⁵ A segmentação dos homens em categorias de pecadores – merecedores ou não de tormentos eternos – já circulava ao menos desde o século IV.¹⁸⁶ Ademais, como Gourevitch (1982, esp. 259) demonstrara, a tese de um julgamento individual dos mortos o qual se acentuaria apenas nos séculos XII-XIII é precipitada (cf. Ariès 1977; Chaunu 1978), além de

¹⁸⁴ Aliás, a “quase” sinonímia nos séculos XII e XIII é apontada por Le Goff (1981, p. 492): “À la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle *purgatorium* et *ignis purgatorius* coexistent comme quasi synonymes et parfois chez les mêmes auteurs”. Cf. Gourevitch (1988, p. 148). Ou o próprio Inferno Superior, conforme demonstrara Cavagna (2017, pp. 279, 282-285, 300-301).

¹⁸⁵ Como o próprio Baschet (1993, p. 120) é obrigado a reconhecer, embora relativize a importância da fonte: “Dans tous les cas [*i.e.* nas visões de Bonelo, Drythelm, Bernoldo], la description s’arrête aux marges du puits: le fond de l’enfer ne saurait être montré. Il est cependant un cas où la distinction entre les lieux de peine et le puits correspond à l’opposition lieux purgatoires/enfer: dans le récit de Drythelm, *la vallée où alternent feu et glace est un lieu de purgation*, tandis que l’enfer, réduit au puits, n’est décrit que de l’extérieur. Ce cas va à l’encontre de notre hypothèse mais il ne peut, à lui seul, l’annuler [!]” (grifos nossos). Cf. Cavagna (2017, pp. 285-286, n. 399). Afirmação semelhante já havia sido feita por Le Goff (1981, pp. 152, 158): “C’est la *Vision de Drythelm*. Elle distingue pour la première fois un lieu de purgation dans l’autre monde que parcourt le héros. [...]. Ce qui y manque d’abord, c’est le mot de purgation et plus largement tout mot de la famille de purger. [...] Mais un lieu innommé n’existe pas tout à fait”. Vide também Bernstein (1984, p. 181).

¹⁸⁶ Sobre tal distinção e suas implicações, escreve Smyth (2003, p. 92): “Attempts to reconcile this doctrine [*i.e.* de um Julgamento Final, como previsto em Mt. 25.31-46; Rm 2.5-16; Apc 20.11-14] with the early Christian assumptions mentioned above regarding saintly and evil people led to a more or less conscious fourfold division of mankind: those who would be judged and those who would not, each category being further subdivided into two subgroups, namely, those who would spend eternity in heaven and those who would spend it in hell. This was the common scheme in the Latin West during late antiquity. It is found in the works of Lactantius (*fl.* 323), Hilary of Poitiers (*ca.* 315 – 367), Zeno of Verona (d. 371/72), Ambrose (*ca.* 334 – 99), and Paulinus of Nola (353 – 431), all of whom assumed that the judgment at the end of time would apply only to the ‘middle’ group of those neither very good nor very bad. Gregory the Great spelled out the fourfold scheme clearly in the *Moralia in Job* [XVI.27.50-51] [...]”. Reforce-se, porém, que, nestes casos, o julgamento se daria na Parusia.

estabelecida a partir de um *corpus* que não levava em conta a literatura de viagens pelo além:

L'hésitation de la conscience et de l'imagination au Moyen Age entre l'idée d'un jugement individuel immédiat [cf. Lc 16.22-31] et celle d'un jugement collectif [cf. Mt 25.31-46] est liée à la conscience très particulière de la personnalité à cette époque. L'homme se situait dans deux plans temporels à la fois: celui de la vie individuelle passagère et celui d'événements décisifs pour le destin du monde – à savoir la création du monde, la Passion du Christ, le second avènement et la fin du monde. La vie éphémère de chacun s'enchevêtre avec le drame historique du monde entier et reçoit de ce fait un sens nouveau, supérieur, éternel. Cette dualité de la perception du temps est un trait irréductible de la conscience de l'homme du Moyen Age. Celui-ci ne vit jamais uniquement dans le seul temps terrestre, il ne peut pas renoncer à la conscience de l'histoire sainte et cette conscience à [sic] une influence fondamentale sur sa personnalité dans la mesure où le salut de son âme dépend de son adhésion à l'histoire sainte. Les scènes eschatologiques représentées sur les portails des cathédrales des XII^e et XIII^e siècles et les scènes que rapportent les voyageurs qui ont erré dans les domaines de l'au-delà, n'appartiennent pas à des phases différentes de la perception de la mort au Moyen Age; elles expriment le statut spirituel de la personnalité dans l'espace culturel du Moyen Age, espace clivé en deux mondes.¹⁸⁷

As paragens do pós-vida (e.g. o vale de Drythelm) ou seus componentes (o fogo e o frio) já purgavam ao mesmo tempo que puniam. Embora não se partilhe aqui da opinião de Moreira (2010, pp. 156-157), isto é, de que o Purgatório se descubra ali em seu *pleno* funcionamento – concordamos, pois, com Le Goff que lhe falta a efetiva individualização das penas –,¹⁸⁸ a autora está correta em identificar os espaços de purgação em Beda e São Bonifácio.¹⁸⁹ Não é isso, aliás, o que faz crer o anjo-guia de Fursa, ao reprimir Satanás?

¹⁸⁷ Vide Gourevitch (1982, p. 273). No caso específico de Drythelm, escreve o autor: “Cette vision est bien plus détaillée que d'autres visions contemporaines. Le tableau du monde de l'au-delà chez Bède ou chez son informateur est bien plus précis que chez leurs devanciers. De pair avec l'Enfer, aux portes duquel le pèlerin est allé, et le Paradis, dont il a été jugé digne de goûter plus loin les sons et les parfums, existent d'autres lieux. L'un d'entre eux pourrait être appelé le purgatoire, quoique chez les théologiens du Haut Moyen Age le concept de purgatoire n'ait pas encore été élaboré. En ce lieu, les âmes subissent des épreuves et se purifient avant d'entrer au Paradis” (*ibid.*, p. 263).

¹⁸⁸ Mas ressaltemos que tampouco o “Tratado do Purgatório de São Patrício” (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*) (séc. XII) detalhará os pecados sujeitos à punição-purgação.

¹⁸⁹ No segundo, diga-se, como parte do Paraíso: “Além disso, vislumbra-se [i.e. no Paraíso] um rio de fogo e pez, borbulhante e ardente, espetáculo espantoso de terror e muitíssimo repulsivo. [...]. Um dos bem-aventurados anjos disse acerca daquelas almas caídas: ‘Estas são as almas que, ao fim da vida mortal, ainda não apagadas por completo alguns de seus pecados veniais a ponto de se tornarem puras, necessitavam de algum piedoso castigo de Deus misericordioso, a fim de que fossem oferecidas merecedoras de Deus’” (*Nec non et*

*Procacissimus daemon dixit: “Quia omne delictum quod non purgatur super terram, in caelo esse vindicandum promisit. [...] Hic homo non purgavit delicta sua in terra, nec uindictam hic recipit. Ubi est ergo iustitia dei?”. Sanctus angelus increpans eos dixit: “Nolite blasphemare, dum nescitis occulta dei iudicia”. Diabolus respondit: “Quid enim hic occultum?”. Sanctus angelus dixit: “Quamdiu speratur penitentia, comitatur homi diuina misericordia”. Satanas respondit: “Sed nullus tamen hic locus penitentiae”. Angelus respondit: “Profunditatem mysteriorum dei ignoratis: fortasse etenim erit”.*¹⁹⁰

O mais insolente dos demônios disse: “[Deus] prometeu que toda falta não purgada [*purgatur*] sobre a terra seria punida no céu. [...]. Esse homem não purgou [*purgavit*] suas faltas na terra e não foi punido aqui! Onde está, portanto, a justiça de Deus?”. O santo anjo então respondeu, reprovando-os: “Não blasfemeis, desconhecedores dos juízos ocultos de Deus!”. E o Diabo perguntou: “[Mas] o que há de oculto aqui?”. E o santo anjo respondeu: “Enquanto se tem esperança no arrependimento, a divina misericórdia não abandona o homem”. E Satanás disse: “Mas não há aqui nenhum local de arrependimento”. E o anjo: “Vós ignorais a profundidade dos mistérios de Deus. Não há dúvida de que talvez exista”.¹⁹¹

Por último, o tempo, componente cabal do Purgatório, principiava a insinuar-se no Outro Mundo, fortalecendo o elo entre uma pena a pagar – ainda indefinida em Dryhthelm – e certo intervalo que a limita. Tal como nas tarifações dos penitenciais irlandeses, literatura que se multiplica no

igneum piceumque flumen, bulliens et ardens, mirae formidinis et teterrimae uisionis cernebat. [...] Et unus ex beatis angelis de illis cadentibus animabus dixit: “Hae sunt animae, quae post exitum mortalis uitae, quibusdam leuibis uitii non omnino ad purum abolitis, aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant, ut Deo dignae offerantur” (*Vis. Wen.* 10).

¹⁹⁰ *Vis. Fur.* 9.

¹⁹¹ Complementa Moreira (2010, pp. 150-151) acerca da apropriação feita por Bonifácio da imagética gregoriana: “It is quite clear from this description that the work of purification was accomplished within the confines of heaven, not hell. [...]. One of the more important innovations of the vision is its appropriation of the ancient bridge imagery for the new purpose of representing purgatory. The immediate model for the monk’s vision was Pope Gregory’s description of the soldier’s vision in the *Dialogues* [*vide Dial.* IV.37.8-10, em anexo]. Gregory had described a bridge crossing a stinking river over which the souls of both sinners and the just attempted to pass. The just souls crossed over the other side, to a heavenly city with dirty suburbs, and the wicked fell into the pitch and remained immersed there. In Boniface’s account of the monk’s vision, by contrast, all the souls that crossed the bridge were destined for heaven: the souls that are holy cross over with ease, and those who have light vices not yet expunged plunge into the infernal river from which they emerge cleansed. The bridge has retained its probative function but now the division is not between those who are saved and those who are damned, but between those who require purification before they enter God’s city and those who can journey there without it. Both the bridge and the river contribute to the sense of motion in this part of the vision. Those who cross the bridge continue their progress toward the city, while those who must be purged are plunged into a flowing river of pitch which temporarily impedes their movement but from which they ultimately emerge. All the souls in this part of the afterlife are moving, whether quickly or slowly, in the direction of their heavenly destination”.

século VII (cf. Dunn 2003, pp. 186-187), as almas dos defuntos (Drythelm, Fursa, o monge de Wenlock, etc...) não aguardam simplesmente o Julgamento no pós-vida. Doravante obtêm a permissão de findar sua paga (sempre aos pecados leves) também na morte (cf. Brown 1997, pp. 1254-1255). É verdade, como argumenta Moreira (2010, pp. 136-137), que não há prova de que as “infrações e compensações listadas nos penitenciais tenham sido reproduzidas nas visões do purgatório” (*infractions and compensations listed in penitentials were replicated in visions of purgatory*). Por outro lado, o mundo enquanto hierofania é concepção demais arraigada ao imaginário medieval, para que se subestime, num período histórico relativamente curto, a existência simultânea entre uma penitência celeste e terrestre, em territórios contíguos.¹⁹² Acima de tudo, o Purgatório não será tão-somente o reflexo de uma prática penitencial terrena introduzida sem modificações no imaginário acerca da morte. Trata-se esse de seu aspecto mais superficial. O tempo das penas (Apc 14.9-11; Mt 12.32) e, conseqüentemente, expressão da perenidade divina, molda-se ao indivíduo a ser purgado: individualiza-o no pós-vida. Neste aspecto, poder-se-ia falar de um tempo (purgatório) em escala humana. Em outras palavras, o Purgatório ajuda a intensificar historicamente a individuação dos fiéis.

Assim, fazemos um único reparo ao livro de Le Goff, obra, como dito, de vastíssima erudição. No lugar de *Naissance du Purgatoire*, optaríamos por “nascimentos”. Ou melhor, seguiríamos a lição reproduzida pouco acima. À questão de haver ou não um lugar de penitência purgatória no Outro Mundo – não necessariamente o Inferno –, responderíamos com a frase do anjo-guia de Fursa: *fortasse etenim erit*.

c) *Frater Drythelmus*

A propósito de Carozzi (1994, p. 279), Eoghan Ahern vê com desconfiança a definição da viagem de Drythelm como um itinerário horizontal, em marcha, ou melhor, “terrestre”.¹⁹³ A crítica do pesquisador é

¹⁹² Vide Gourevitch (1983, pp. 62-63; 70).

¹⁹³ O trecho a que Ahern (2020) faz alusão é o seguinte: “L’organisation générale de l’*Apocalypse de Paul* présentait deux caractéristiques. D’abord une division en deux sections différentes: la première construite suivant une dimension cosmique et verticale, la seconde plaçant l’Enfer et le Paradis au-delà des limites océaniques, à l’Ouest et à l’Est,

esboçada nos seguintes termos: “This characterization of the Drythelm story may be influenced by a desire to link Bede’s story with the apocrypha or with Insular traditions, such as the *Nauigatio sancti Brendani*, but it is artificial and unhelpful” (Ahern 2020, p. 192). Somos de uma opinião diversa deste último.

Como visto, ao homem medieval o ato de caminhar não é intercambiável ou de pouca monta. Deslocar-se pressupõe uma decisão por parte do viajante, ato que é mormente suprimido nos casos de arrebatamento.¹⁹⁴ Seguir os “passos” (*uestigia*) do Cristo, concreta e simbolicamente, insere-se no âmago das atitudes religiosas perante a morte. Exemplifiquemos o que é dito. Aos que desejam adentrar as portas do Outro Mundo, um dos redatores do “Martírio de Policarpo” (séc. II), ou seja, uma das primeiras narrativas desse tipo, explicita o mérito de calcar como o Redentor a via do martírio: “Irmãos, oramos para que fiquem bem, andando, segundo o Evangelho, junto à palavra de Jesus Cristo, [...]. Que possamos ser encontrados seguindo seus passos [*sc.* de Policarpo] no Reino de Jesus Cristo” (Ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὐχόμεθα, ἀδελφοί, στοιχοῦντας τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον λόγῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ, [...], γένοιτο ἐν τῇ βασιλείᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τὰ ἴχνη εὐρεθῆναι ἡμᾶς) (XXII.1).¹⁹⁵ Sete séculos depois, quando Urbano II conclama os fiéis em Clermont, o chamamento dirige-se a uma Cristandade sob a forma do peregrino, o *homo uiator*: “Tomai esta via para a remissão dos vossos pecados! Estejais certos da sempiterna glória do Reino dos Céus!” (*Arripite igitur uiam hanc in remissione peccatorum uestrorum, securi de inmarcescibili gloria regni celorum*) (Rob-Mon. *Hist.* I.729).¹⁹⁶ E acrescenta:

mais dans une dimension horizontale. En outre, Enfer et Paradis, du fait de cette situation, étaient nettement séparés. L’évolution du genre littéraire aux VII^e et VIII^e siècle aménage et transforme ces deux schémas. Avec Bède la dimension horizontale prévaut pour longtemps, mais, en même temps, l’Au-delà s’organise suivant un itinéraire continu, inscrit dans des dimensions uniquement géographiques et non plus cosmiques”.

¹⁹⁴ Cf. Cavagna (2017, pp. 163-168).

¹⁹⁵ Em outras palavras, o “sofrimento mimético” (*mimetic suffering*), sobre o qual discorre Moss (2010, p. 20): “Patient endurance and righteous suffering became part of a set of Christly moral virtues that early Christians were exhorted to emulate. Suffering as Christological imitation was not just a passive interpretative move; it was an active practice to which Christians were constantly encouraged”.

¹⁹⁶ Por óbvio, assim como nos demais excertos, a afirmação papal encontra-se intermediada por uma voz autoral, cuja agenda a modifica.

*Quicumque ergo huius sancte peregrinationis animum habuerit, et Deo sponsonem inde fecerit [...] signum dominice crucis in fronte sua sive in pectore preferat; qui vero inde voti compos regredi voluerit, inter spatulas retro ponat. Tales quippe bifaria operatione complebunt illud Domini preceptum, quod ipse iubet per Evangelium: qui non baiulat crucem suam et venit post me, non est me dignus [cf. Mt 10.38; Lc 14.27].*¹⁹⁷

Todo aquele que tiver a intenção de [ingressar] nesta santa peregrinação e fizer tal promessa a Deus [...] leve na frente ou no peito a cruz do Senhor. Por sua vez, aquele que, feito seu voto, quiser retornar de lá, coloque [uma cruz] nas costas, entre os ombros. Com efeito, tais homens levarão a cabo com esta dupla operação o preceito do Senhor, o qual Ele mesmo ordena no Evangelho: “quem não toma a sua cruz e vem após mim não é digno de mim”.¹⁹⁸

Ora, como se pode atestar, a peregrinação (de *pés no chão*) e a morte estão intrinsecamente ligadas no imaginário do Ocidente medieval. Ao moribundo, recordemos, colocava-se o viático nos lábios,¹⁹⁹ assim como, ao expirar, as almas “migravam”, nas palavras do autor dos *Diálogos*.²⁰⁰

Em seguida, Ahern (*ibid.*, p. 193) afirma que o trajeto de Drythelm projeta-se igualmente nos dois eixos: vertical e horizontal. Para prová-lo, fornece como exemplo a “profundidade” do vale purgatório (*uallum multae profunditatis*), o poço infernal (*puteo magno*), ou ainda, o paraíso posto

¹⁹⁷ Rob-Mon. *Hist.* I.729-730.

¹⁹⁸ Ou ainda, na carta apócrifa do Patriarca de Jerusalém às igrejas do Ocidente: “Da parte de Deus, eu, o Patriarca Apostólico, os bispos e todas as ordens do Senhor oramos determinando-[o], e a nossa mãe espiritual, a Igreja, conclama: “*Vinde, meus caríssimos filhos, tomai dos filhos da idolatria que se insurgem contra Mim a coroa predestinada a vós desde o início do mundo [cf. Mt 25.34]. Vinde, oramos, para servir no exército do Senhor neste mesmo local, onde o Senhor combateu, onde sofreu por nós, deixando-nos o exemplo, para que sigamos os Seus passos [uestigia]” (Ex parte Dei ego apostolicus patriarcha et episcopi omnisque ordo Domini praecipiendo oramus materque nostra spiritualis ecclesia clamat: uenite, filii mei dilectissimi, uenite ad me, suscipite coronam ab insurgentibus in me idolatriae filiis, ab initio mundi uobis praedestinatum. Venite ergo, oramus, militatum in militia Domini ad eundem locum, in quo Dominus militauit, in quo passus est pro nobis, relinquens uobis exemplum, ut sequamini uestigia eius)* (Hagenmeyer 1901, p. 148). *Vide* também Nápoli & Scatolin (2020, p. 95), de onde consta o trecho inicial de “Os feitos dos francos e de outros peregrinos de Jerusalém” (*Gesta francorum et aliorum hierosolimitanorum*) (c. 1099).

¹⁹⁹ “Antes de mais, convém fazer notar que a própria palavra *uiaticum* que, pelo menos desde o século IV, designa a comunhão dada aos moribundos, supõe que ela se considerava um alimento para uma viagem” (Mattoso 2001, pp. 51). No mais, é importante lembrar que o próprio vocábulo *peregrinus* (adv. *peregrini* [adj. ind.-eur. **pero-* “longínquo” ou ainda por meio da prep. lat. *per.* + subst. lat. *ager* “território”]) remete a um indivíduo em contínuo deslocamento pela paisagem que o cerca. *Cf.* Ernout & Meillet 1959 [1932] s.v.

²⁰⁰ Ou ainda em Agostinho (“se partir dessa vida”, *si ex hac uita migrauerit*) (*Enchir.* XXXI.120) e, antes dele, no “Sonho de Cipião” (“antes que eu parta dessa vida”, *ante quam ex hac uita migro*) (*Cic. Rep.* VI.9; *cf. Tusc.* I.41.98; I.34.82). *Vide* também Greg.-M. *Ep.* III.32.10-11; V.13.3. Para outros usos do verbo “migrare” no mesmo contexto, *vide* Schmidt (1998, pp. 5-8).

acima do “gigantesco muro” (*murum permaximum*), todas elas imagens verticalizadas. Uma leitura, ainda que preliminar, da fonte demonstra, porém, que Drythelm nunca chega a adentrar os dois primeiros espaços. A verticalidade que o viajante tem diante de si não é jamais galgada. Ademais, quanto ao *Paraíso-sobre-o-muro*, acaso não nos deparamos com a convencional representação do Éden, inacessível após a Queda, com suas barreiras, representação tão difundida desde Ezequiel 28.12-14? Sua tradição figurativa é relativamente clara na Cristandade latina. Tal como o muro que circunda a Jerusalém Celeste (*cf.* Apc 21.12), bem como a Cidade de Deus, da *Visio Pauli* (23.4; 10), nada levaria a crer que o jardim em Beda localize-se sobre o obstáculo. A ênfase nas dimensões da muralha enfatiza a pequenez de Drythelm, incapaz de transpor a barreira sem o auxílio de seu guia, porta-voz do clero. Melhor dizendo, é porque Drythelm caminha que o muro lhe obsta a via (*cf.* Carozzi 1994, p. 289).

Dito isso, Drythelm tampouco é um simples viajante. Sua caracterização apresenta-se ambígua. Por um lado, no interior do gênero em questão, pouquíssimas vezes um visionário – um laico – dispôs a um só tempo de tantos pormenores.²⁰¹ Sendo nomeado, cria-se-lhe uma identidade. No mais, conta-nos em primeira pessoa sua experiência (*narrabat hoc modo quod uiderat*). Sabemos que tem uma esposa e filhos, habita em Cunningham, entabula uma amizade com um monge de nome Haemgisl, torna-se confidente do rei, recita os salmos e, como asceta, disciplina o corpo. Peregrino efetivo, Drythelm caminha pelo Outro Mundo, enquanto Beda esforça-se por destinar-lhe um percurso interligado (e.g. *apparuit retro uia qua ueneram; ipsa me, qua uenimus, uia reduxit*) (grifos nossos). Atributo notável no gênero, a Drythelm é lícito “pensar” (*cogitare coepi*):

Within Bede's framing comments in the chapter, Drythelm tells his story himself. The first-person point-of-view is a literary technique which gives the story an awe-inspiring dimension appropriate to the unknown; yet,

²⁰¹ Carozzi (1994, p. 584) coloca sob o título “Les voyageurs” também a figura de Curma (*vide* Anexos), acrescentando que Agostinho o “apresentava de forma bastante precisa” (*le présentait d'une façon très précise*). A afirmação não é de todo verdadeira. Como o leitor poderá verificar, sua viagem é mais insinuada do que descrita no bispo de Hipona. À diferença de Drythelm, Túndalo e Owein, Curma é um “viajante” apenas no nome.

*because Drythelm relates his own experience, the tone remains gentle, simple, and personal.*²⁰²

Por outro lado, seria ingênuo, em todo caso, conceber Drythelm como uma personagem autônoma, autossuficiente perante seu guia e paisagem. Agarram-se-lhe aos pés as próprias premissas do gênero que permitem a ele percorrer o porvir. Como pontua Le Goff (1985, p. 110), tais textos provêm de uma cultura clerical cujos fins imediatos voltam-se a ela mesma ou à sua pressuposta primazia na sociedade que integram: “Le caractère savant des textes des *corpus* [*i.e.* de visões] est évident. Leurs auteurs sont des clercs – la langue en est le latin –, la plupart d’entre eux sont bourrés de réminiscences et de citations livresques, en particulier de la littérature apocalyptique judéo-chrétienne. Issus d’un milieu monastique, ils sont d’abord destinés à ce milieu”. Neste sentido, as palavras de Drythelm – sua língua materna, cabe lembrar, é o anglo-saxão dialetal – não lhe pertencem. Ora, quando se diz, por exemplo, que ele e seu guia avançavam “pelas sombras da noite solitária” (*sola sub nocte per umbras*), a alusão ao livro VI da Eneida acena a uma audiência que não a sua.

Não há dúvida de que Drythelm seja um peregrino. Todavia, não está jamais desamparado de seu guia (*e.g. incedebamus; cumque ambularemus; cum intraremus; etc...*). Se empreende a viagem, é graças à condução angelical (*me ducere coepit; cumque me duceret*). No único instante em que se vê só, não sabe como proceder: “Assim, estando ali assustado já por bastante tempo sem saber como eu deveria agir, tampouco aonde prosseguir [...]” (*Et cum diutius ibi pauidus consisterem, utpote incertus quid agerem, quo uerterem gressum*).

A personagem Drythelm de fato *pensa*.²⁰³ Mas apenas para mostrar-se equivocada acerca do que vê: “Ao meu pensamento, porém, respondeu-me o guia à minha frente: ‘Não acredites nisso. Este não é o Inferno que imaginas’” (*Respondit cogitationi meae ductor, qui me*

²⁰² Miller (1971, p. 13).

²⁰³ “[...] comecei a pensar se acaso não seria este o Inferno de cujos intoleráveis tormentos ouvira frequentemente falar” (*cogitare coepi quod hic fortasse esset infernus, de cuius tormentis intolerabilibus narrari saepius audiui*) (Bed. *Hist.* V.12); “[...] comecei a pensar se acaso não seria este o Reino dos Céus de que ouvira falar com frequência nas prédicas” (*cogitare coepi quod hoc fortasse esse regnum caelorum, de quo praedicari saepius audiui*) (*ibid.*).

praecedebat, “Non hoc” inquires “suspiceris; non enim hic infernus est ille, quem putas”); ou ainda: “Ao meu pensamento, porém, [meu guia] respondeu: ‘Não. Este não é o Reino dos Céus que imaginas’” (*Respondit ille cogitatu meo, “Non,” inquires, “non hoc est regnum caelorum quod autumas”*). À pergunta de seu condutor se compreendia aquilo que observava no Outro Mundo, a réplica é categórica: “‘Sabes o que são todas essas coisas que viste?’”. E eu respondi: ‘Não’”. (*“Scis, quae sint ista omnia, quae uidisti?” Respondi ego: “Non”*).

Além disso, detalhe comumente preterido, Drythelm tornava-se, ao fim do relato, mais que um pecador reformado, cujos conhecimentos deveria compartilhar com a comunidade local. Ao dialogar com Aldfrith (†705), soberano da Nortúmbria após o reinado de seu meio-irmão Ecgfrith,²⁰⁴ Drythelm assumia, intratextualmente, o papel de membro de um corpo eclesiástico detentor do poder de pregar a justa disposição do mundo (*cf.* Duby 1978, p. 78). Ora, tratava-se Aldfrith de um monarca exemplar no entendimento de Beda. Douto nas Escrituras e pupilo de Adomnán em Iona, ou seja, daquele que, segundo as determinações do Sínodo de Whitby (664),²⁰⁵ implementara junto aos irlandeses do norte o calendário litúrgico romano,²⁰⁶ Aldfrith apresentava-se como um soberano judicioso, sob cujo patronato Wearmouth-Jarrow desfrutara de relativa paz (*cf.* Blair 2001, pp. 180-181; Plummer 1896, pp. 263-264). Ao retratá-lo em visitas a Drythelm, Beda reafirmava um princípio fundamental. Aldfrith não dera ouvidos a Drythelm o *pater familias* do início da narrativa (um *quidam mortuus*), mas o fazia com *frater* Drythelm, representante religioso

²⁰⁴ E seus sucessores imediatos.

²⁰⁵ Por exemplo, no que tange à correta observância do domingo de Páscoa, cujo cálculo divergia entre a Igreja Celta e Latina. Embora trivial aos olhos modernos, Cowdrey (1981, p. 510) lista algumas de suas implicações político-religiosas: “[...] Bede repeatedly made it clear that for him as for his contemporaries they carried deep and grave implications, and that upon their resolution depended the unity, peace and harmony of the church. They raised questions of authority and jurisdiction: correct paschal observance was enjoined by the apostolic see of Rome; a deliberate refusal of it amounted to a withholding of the obedience that was due from all Christians to St Peter and to the pope as his vicar, and to an obdurate neglecting of the canonical custom of catholic bishops the world over”. *Cf.* Ward (1998, p. 28).

²⁰⁶ Ou seja, estreitando os laços entre as Ilhas e a Sé Romana estabelecidos outrora por Gregório Magno.

nortúmbrio.²⁰⁷ Ao escutar “com muitíssima frequência” (*saepissime*) seu relato, confirmava-se o pressuposto de que cabia ao clero a tarefa de servir de intermediário ao Outro Mundo. Se o anjo-guia, portador de uma mundividência religiosa, era em última análise Beda, o mesmo se aplicava, em menor grau, ao tonsurado Drythelm. Em outras palavras, passava-se à salvação unicamente pela Igreja, a qual, representada pelo corpo eclesiástico local, assumia o papel de punir os fiéis. Não era essa, aliás, a lição de Ecgfrith ao atacar os irlandeses e os pictos nos anos anteriores? Tendo descumprido o conselho de Egbert e São Cuthbert, ambos do clero da Nortúmbria, a retribuição divina o aguardava:

*Siquidem anno post hunc proximo idem rex, cum temere exercitum ad uastandam Pictorum prouinciam duxisset, multum prohibentibus amicis et maxime beatae memoriae Cudbercto, qui nuper fuerat ordinatus episcopus, introductus est simulantibus fugam hostibus in angustas inaccessorum montium, et cum maxima parte copiarum, quas secum adduxerat, extinctus [...] Et quidem, ut dixi, prohibuerunt amici, ne hoc bellum iniret; sed quoniam anno praecedente noluerat audire reuerentissimum patrem Ecgberctum, ne Scottiam nil se laedentem inpugnaret, datum est illi ex poena peccati illius, ne nunc eos, qui ipsum ab interitu reuocare cupiebant, audiret.*²⁰⁸

No ano seguinte, esse rei [*sc.* Ecgfrith], a despeito das muitas advertências de seus amigos e, em especial, de Cuthbert de bem-aventurada memória, ordenado bispo havia pouco, liderou com imprudência seu exército para devastar a província dos pictos [*i.e.* em território da moderna Escócia]. E assim, atraído por seus inimigos, que fingiam bater em retirada, embrenhou-se por caminhos tortuosos em montanhas inacessíveis, vindo a morrer com a maioria das tropas que o seguiam. [...] Com efeito, como mencionei, seus amigos haviam-no advertido para que não levasse a cabo tal contenda. No entanto, porque não quisera ouvir, no ano anterior, o conselho do reverendíssimo pai Egbert de não atacar os irlandeses, que não lhe haviam feito mal algum, recebeu a [devida] pena de seu pecado, por não dar então ouvidos àqueles que desejavam afastá-lo de sua ruína.

Neste sentido, o preceito transmitido por Drythelm, ainda que implícito, revelava-se inequívoco. Representante de Deus na Terra, a Igreja

²⁰⁷ “Tal homem também costumava narrar suas visões ao rei Aldfrith, doutíssimo acerca de tudo, o qual lhe dava ouvidos de tão bom grado e atenção, que, a pedido do rei, foi aceito no monastério mencionado e coroado com a tonsura monástica. O rei ia ouvi-lo com muitíssima frequência, quando se dirigia àquelas partes” (*Narrabat autem uisiones suas etiam regi Aldfrido, uiro undecumque doctissimo; et tam libenter tamque studiose ab illo auditus est, ut eius rogatu monasterio supra memorato inditus ac monachica sit tonsura coronatus est, atque ad eum audiendum saepissime, cum illas in partes deuenisset, accederet.*) (Bed. Hist. V.12).

²⁰⁸ Bed. Hist. IV.26.

nortúmbria ocupava, segundo ela mesma, um lugar de prestígio no plano divino, ao qual o rei deveria submeter-se. Era esse um dos trunfos do gênero medieval de viagens pelo Além. Sob o pretexto de uma descrição fidedigna do Outro Mundo, posto que inspirada, circunscreviam-se o século e o porvir a dioceses locais. Como visto, não era preciso justificá-lo teologicamente, desde o beneplácito de Gregório Magno. Princípio assimilado por Dante, confiavam-se os inimigos ao Inferno (*e.g. Dial. IV.32-3-4*) e à salvação os aliados (os monges de Longoret, por exemplo). No mais, a poética do gênero revela-se formalmente elementar. O Inferno (Inferior e Superior) e o Paraíso (Terrestre ou Celeste) são dispostos de maneira paratática. Desde que preservada certa hierarquia, acrescentam-lhe prêmios e penas. Por sua vez, seus autores, a pretexto da infalibilidade angelical, advogam textualmente pleitos regionais. Ora, na tradição judaico-cristã, os anjos são notoriamente ministros de Deus Todo-Poderoso (Hbr. 1.14), atuam como transmissores da Lei (Act 7.38; Gal 3.19), guiam nações (Dn 12.1) e indivíduos (Gn 48.16; Tb 3.25; Act 12.15), assumem junto a eles a função de psicopompo (*cf. Danielou 1953*).²⁰⁹ Segundo tal perspectiva, não haveria saber humano sem a intervenção dos anjos e do Cristo:

*Ainsi, pour certains des anciens Pères tout la part de vérité que les peuples païens ont connue et que le christianisme d'ailleurs reconnaîtra en l'assumant, la sagesse du droit romain, les vérités philosophiques atteintes par Platon et par Aristote, tout ceci leur est venu de la Providence du Dieu unique, agissant par le ministère des anges: "La Providence universelle de l'unique Très-Haut avait confié pour leur salut tous les peuples à des anges, chargés de les conduire vers lui" [cf. Dion. Ar. C.H. 261c].*²¹⁰

²⁰⁹ Sobre essa última função, escreve o teólogo: "Après avoir assisté les hommes durant le cours de leur vie terrestre, les anges jouent un rôle éminent au moment de leur mort. La tradition biblique et la tradition grecque se rejoignent ici encore pour l'enseigner. Le Nouveau Testament nous montre le pauvre Lazare 'porté par les anges dans le sein d'Abraham' (Luc. 16.22). Les Grecs connaissaient ces anges 'psychopompes' qui accompagnent l'âme, après sa mort, vers sa demeure céleste. La liturgie chrétienne conserve dans la liturgie des morts cette référence aux anges" (Danielou 1953, p. 127)

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 29-30. E em Faure (2004, pp. 23-24): "Les plus vieilles traditions de l'Ancien Testament, contenues dans le Pentateuque et dans les livres historiques, sont dominées par la figure de l'ange de YHWH, qui révèle aux hommes la volonté divine. Il délivre son message à la première personne, apparaissant ainsi comme la manifestation divine la plus directe, le prolongement visible, 'l'âme extérieure' de la divinité". Evidentemente, a importância da figura angelical não implica uma unidade dogmática: "Convém assinalar que se apresenta certa oscilação na Teologia Dogmática acerca da crença em anjos tutelares. Em primeiro lugar, o próprio Concílio de Niceia, em 325 da Era Comum, ao definir uma fórmula preliminar de ortodoxia cristã, a fé nicena, considerou a crença em anjos um dogma da Igreja Cristã. Já em 343, no Concílio de Sardes, definiu-se que acreditar

Enfim, repetido aqui o nome de Drythelm, o efeito de tal iteração é, porém, impreciso. À exceção de um único passo, nas últimas linhas da narrativa, o visionário não é jamais nomeado. Assim como o anjo-guia que o acompanha, seu nome – o que o individualiza – não se dá de maneira isolada. Drythelm só o é, quando se lhe aplica o designativo *frater*.²¹¹ *Frater* e *Drythelmus* são vocábulos indissociáveis. Da mesma forma que a existência dos ingleses/anglos – sua unicidade – dependera da aceitação e profissão da fé cristã segundo o modelo da Sé Romana (*cf.* Blair 2001, p. 13), criava-se igualmente para Drythelm uma exigência indispensável. Para destacar-se, ocultava-se, em nome do Criador, no interior de uma ordem.

Com raríssimas exceções,²¹² as jornadas pelo Outro Mundo serão, até o século XI, efetuadas ou por membros do clero ou por indivíduos em via de se tornar parte dele. Do século XII em diante, porém, uma mudança é notada. Os grupos a que pertencem os visionários tendem a se expandir. São eles agora condes (Leofric), viscondes (Ramón de Perellós), feitores (Ailsi), rústicos (Thurkill; Gottschalk) e, não é preciso dizê-lo, poetas.²¹³ Sua entrada em comunidades religiosas não é mais um pré-requisito ao desfecho do relato. Seria um truísmo dizer que o corpo eclesiástico continuaria a tentar guiá-los, torná-los modelares, segundo valores próprios. A Igreja decerto continua a fazê-lo, todavia, mantendo-os entre os seus. Mais

e reverenciar os anjos equivalia ao pecado da idolatria e que os anjos do Velho Testamento eram, na verdade, demônios. Enfim, o Segundo Concílio de Niceia, epitetado Sétimo Sínodo Ecumênico, em 787, consagrou a crença apenas nos arcanjos Gabriel, Rafael, Miguel e Uriel” (Baccega 2022, p. 56).

²¹¹ Compare-se, por exemplo, a caracterização de Drythelm com a dos visionários de Bed. *Hist.* V.13-14, ambos maus cristãos. Em relação ao segundo, Beda afirma: “eu poderia mencionar o seu nome [o que nunca chega a fazer], caso isso fosse de algum proveito” (*cuius nomen si hoc aliquid prodesset dicere possem*). E, em seguida, quando da sua morte: “Ao dizer tais palavras, expirou sem o viático da salvação. O seu corpo foi então enterrado nas extremidades do monastério. Ninguém ousava celebrar missas, cantar os salmos ou mesmo rezar por ele” (*Talia dicens, sine uiatico salutis obiit, et corpus eius in ultimis est monasterii locis humatum, neque aliquis pro eo uel missas facere, uel psalmos cantare, uel saltem orare praesumebat*).

²¹² *e.g.* a *Vis. Carol.* III.21 e *Sym. LDE* IV.9 (*sc. a Visio Bosonis*).

²¹³ Entenda-se, os protagonistas da *Vis. Leof.* 2; *VT* 1; *Lib. Reu.* I.6.2; *Vis. Thurk.* I.1.1-4, e da *Divina Comédia*. Para a visita de Ramón, visconde de Perellós, ao Purgatório de São Patricio (Lough Derg) em setembro de 1397, *vide* a edição de Miquel y Planas (1917, pp. 3-43). No caso de Gottschalk, o autor o descreve como “um homem simples e correto, pobre de espírito e de bens, [...], não um eremita, mas um camponês” (*uir simplex et rectus, pauper spiritu et rebus, [...], non heremita, sed agricola*). *Cf.* Puleio (2018, p. 70).

relevante para os nossos fins, daqui a quatro séculos, a cavalaria, também ela, descerá aos infernos. E falhará.

“Mais en même temps [...] les institutions chevaleresques et la culture qui, entre le XI^e et le XVIII^e et peut-être au-delà, leur a conféré leur prestige se sont révélées un des moteurs les plus vigoureux du processus d’identification et de conquête de la conscience de soi de l’homme occidental”.

Franco Cardini. *Le guerrier et le chevalier*. 1989

3 A Visão de Túndalo e seu contexto histórico

3.1 Século XII: transições e embates

O século XII é o século da ampliação dos espaços urbanos, cujas populações e comércio expandem-se, embora a paisagem como um todo permaneça rural. Para nos atermos a alguns exemplos, em 1106, a área citadina de Colônia vê um crescimento de 122 para 223 hectares, extensão ampliada para 403 hectares, a partir de 1180 (Keene 2004, pp. 51-52).²¹⁴ A área compreendida pelas muralhas dos Torresotti, erigidas em meados do século XII em Bolonha, somava à época 100 hectares, quatro vezes a superfície atestada no século V (*cf.* Bocchi & Smurra 2020, p. 91). Por sua vez, Bristol, importante entreposto comercial, totalizaria, ao final do referido século, 64 hectares em comparação a suas dimensões no século X, período de sua fundação.²¹⁵

Por um lado, o resultado advindo de tais transformações não produz um Ocidente Medieval em plena urbanização, fenômeno bastante posterior. A Idade Média Central, como dito, permanece campesina. Por outro lado, se os espaços urbanos modificam apenas paulatinamente a topografia, a influência que exercem sobre o imaginário do período não deve ser desprezada. Tais centros mostram-se um local de coexistência, ou melhor, de uma alteridade entre grupos postos à frente em um novo cenário. Ora, o espaço citadino é, a um só tempo, *Babilônia* e *Jerusalém Celeste*, a depender de quem a observa: homens de armas, mercadores, clérigos, a realeza. Sobre a percepção, por exemplo, do primeiro grupo na literatura

²¹⁴ Sobre algumas das dificuldades inerentes ao estudo do crescimento demográfico e econômico do período, *vide* Wickham (2016, pp. 121-123). Uma discussão minuciosa acerca das transformações socioeconômicas da cidade de Colônia pode ser encontrada em Strait (1974, pp. 7; 129-131).

²¹⁵ Keene (2004, p. 51).

francesa do século XII, Le Goff (1991, pp. 238-239) traça uma imagem tripla, cujos pontos-de-vista se confundem. Os guerreiros, diz ele, não desdenham os espaços urbanos, mas almejam acima de tudo as suas riquezas materiais. A “cobiça” (*convoitise*), não obstante motriz do pecado segundo o clero, incita-os à conquista da cidade convertida em butim.²¹⁶ Neste aspecto, a cidade oporia um sistema moral guerreiro a outro mercantil – Le Goff emprega o termo *bourgeois* – cujas práticas alimentares, indumentárias, técnico-profissionais criam-lhes antagonismos, ainda que efêmeros. Em outras palavras, a experiência citadina, decerto única, embora incipiente, obriga os homens a se dar conta não apenas do outro, a que criticam ou elogiam, mas doravante do que poderão eles mesmos tornar-se em meio à obra de Deus. Trata-se, muito antes de 1492, de um “novo mundo”, como observa Jérôme Baschet:

*La ville est incontestablement, à partir du XII^e siècle, un monde neuf. S’y développent des activités nouvelles et s’y esquissent des mentalités singulières [...]. La ville suppose bien une façon de vivre spécifique, marquée par la densité et la diversité de ses habitants, et un paysage propre [...]. La ville, c’est encore un état d’esprit nouveau et, s’il est anachronique d’y faire régner “l’esprit d’entreprise”, du moins s’y font sentir l’omniprésence de l’argent, la valorisation du labeur et l’esprit comptable qu’enseignent les manuels de marchands et les écoles de commerce. La ville, c’est aussi, dans quelques cas remarquables, une activité intellectuelle animée, qui se concentre autour des écoles cathédrales, des collèges, puis des universités, et que vient soutenir une production croissante de livres manuscrits dans des ateliers laïques qui surpassent bientôt les scriptoria monastiques.*²¹⁷

²¹⁶ O exemplo não é apenas francês, como aponta Butler (1976, p. 39): “The late 12th century is a period of considerable economic expansion [*sc.* na Inglaterra] and new boroughs are founded to profit from trade flowing along existing routes, to develop new routes and to establish new ports. Royston, Baldock, and Market Brough are placed on existing routes of Roman origin, widening the road to create a market place; Boroughbridge, Bawtry, and New Alresford establish a new alignment for an ancient road to make the market place more attractive to merchants. At Stockbridge a new causeway or ‘Street’ is built across the Test valley to improve the market facilities. At Alnmouth and Wyke-upon-Hull new ports are established”. *Vide* também Keene (1976, pp. 76-77) e Schofield & Vince (1994, pp. 133-135).

²¹⁷ Baschet (2006, pp. 199, 202). A colocação de Duby (1978, p. 259) acerca do norte francês da primeira metade do século XII não é menos acertada neste aspecto: “Dans les premières décennies du XII^e siècle, la croissance économique en était arrivée, dans le Nord de la France, à rendre à la monnaie, c’est-à-dire aux transactions commerciales, donc aux villes, un rôle comparable à celui qu’elles avaient tenu un millénaire plus tôt, dans les rapports de société. Pour cette raison, les systèmes de classement qui forment le soubassement des idéologies sociales durent faire place à une catégorie nouvelle. De la masse des hommes destinés à entretenir les autres, à les nourrir, à les servir, des ‘esclaves’ comme disait Adalbéron de Laon [...] un groupe s’était dégagé. [...] On les voyait peu à peu

Não será uma coincidência que o momento histórico de certa afirmação do “indivíduo” esteja vinculado à mobilidade social nascente do meio urbano da Idade Média Central. Pedro Abelardo, segundo ele próprio nos informa, preferirá o “estudo das letras” (*in studio litterarum profeci*) (*Hist. calam.* II.11), tornando-se posteriormente mestre em Paris, à “pompa da glória militar” (*militaris glorie pompam*) (2.12), isto é, priorizará o magistério de seu algoz Guilherme de Champeaux²¹⁸ à cavalaria paterna, ambos ofícios típicos do século XII.²¹⁹ Ainda nesta perspectiva, o biógrafo de Tomás Becket, Guilherme fitz-Stephen († c. 1191), destacará, ao comparar a Londres de seu tempo à Roma e Atenas antigas, os diferentes tipos de mercadores em suas oficinas. Afirma ele: “Os praticantes de todo tipo de ofício, os vendedores de todo tipo de mercadoria, os negociantes de todo tipo de serviço distribuem-se diariamente pela manhã por zonas e especialidade” (*Singulorum officiorum exercitores, singularum rerum uenditores, singularum operarum suarum locatores, quotidiano mane [...] sunt locis distincti, ut officiis*) (Guill. Fil. Steph. *Lond.* 10). Não é preciso dizer que a cidade, espaço concreto e simbólico, não concentra em si todas as possibilidades surgidas àqueles que vivem no século em questão. Ao longo da Idade Média Central, um religioso que desejasse escolher sua ordem de ingresso teria também diante de si uma variedade nunca antes vista. Segundo sua escolha, adentrará a Cartuxa (1084), Cister (1098); tornar-se-á um frade menor (1209) ou um dos *domini canes* (1220), ou seja, como chamam a si os membros da ordem de São Domingos. A cidade exacerba um fenômeno que a ultrapassa. Ela evidencia aos indivíduos que

s’émanciper, ne plus remplir la troisième fonction, pourvoyeuse, pour satisfaire seulement leur seigneur”.

²¹⁸ sc. o teólogo e mestre da escola-catedral de Paris.

²¹⁹ Sobre o advento das escolas catedralícias no século XII, escreve Baldwin (1999, p. 138): “The twelfth-century renaissance, it has long been agreed, was the product of an educational revolution. At the beginning of the century, numerous urban schools appeared in Western Europe to challenge the supremacy the monastic schools had enjoyed since the early Middle Ages. These new schools dominated the intellectual scene until the beginning of the next century, when those at Bologna and Paris were transmuted into universities. The first half of the twelfth century, therefore, was the pioneer age, epitomized by heroes such as Imerius and Gratian at Bologna, Anselm at Laon, and Peter Abelard, Gilbert of Poitiers, Hugh of St Victor, and Peter Lombard, all at Paris, who by genius, inventiveness, and improvisation drew crowds of students to their classes”. Cf. também Southern (1999, p. 115).

ali habitam (ou que por lá passam) a noção de pertencimento e, portanto, da aceitação ou rejeição dos grupos e papéis sociais observados:

*A new sense of self, of inner change and inner choice, is precipitated by the necessity to choose among roles, among groups. A new sense of becoming part of a group by conforming one's behavior to an external standard is necessitated by a new awareness of a choosing and interior self. If twelfth-century authors were more aware of their motives for acting, of the process of making a choice, of interior change, it was not only because there were in fact a wider variety of social roles and a new diversity of religious groups which made choice necessary. It was also because people now had ways of talking about groups as groups, roles as roles, and about group formation. Therefore they could be conscious of choosing.*²²⁰

O século XII é o século em que o abade de Saint-Denis, o célebre Suger, não apenas reformará a abadia dos reis capetíngios, dando origem ao que se convencionaria chamar de estilo gótico,²²¹ mas alardeará – por escrito e pictoricamente – tratar-se de um feito pessoal, ainda que sob ordem do Espírito Santo (*dictante Spiritu Sancto*) (*Consecr. Dion.* 7). No Capítulo Geral, ao vigésimo terceiro ano de seu abaciado (c. 1144), os irmãos suplicam-lhe (*supplicare ceperunt*) (*Adm.* I) que não guarde silêncio acerca dos trabalhos realizados durante sua administração. É preciso registrá-los à posteridade (*posteritati memoriae*) (*ibid.*), afirmam. Suger não recusa o pedido, tampouco deixa de lançar mão – mas quanta vezes a repete! – da tópica da “falsa modéstia” (*cf.* Curtius 1996, pp. 126-128). Conta-nos que, ao expandir e reconsagrar o altar-mor da basílica, não ambicionara a vanglória (*nullo inanis gloriae appetitu*) (*ibid.*) ou “qualquer retribuição

²²⁰ Bynum (1980, p. 15).

²²¹ Ou seja, dentre cujas marcas arquitetônicas destaca-se o uso de abóbadas ogivais e arcobotantes, permitindo uma maior verticalização e luminosidade da nave através de amplos vitrais: “The Saint-Denis choir to the east was begun on July 13, 1140, and was finished in the remarkably short time of three years and three months. Its dedication took place on June 14, 1144, in the presence of King Louis VII, Eleanor of Aquitaine, and a multitude of archbishops, bishops, abbots, and other dignitaries. This choir, with its nine adjoining chapels open to the entire church by an audacious use of a relatively new structural device, the rib-vault, and lit by the sixteen great stained-glass windows, whose colored beams of light were reflected from the bright tesserae of the mosaic floors and the gold, enameled, and jeweled decorations of the altars, was the first truly Gothic structure. It must have amazed and delighted Suger's contemporaries, who returned to their own domains eager to emulate his example. Within the next thirty years most of the Early Gothic cathedrals of the Île-de-France had been begun and a new style proclaimed that was so unlike anything from the past that it was called *opus modernum*, modern architecture, and so French that it came to be known as *opere francigena*. It was not until the fifteenth century that the new humanists, men of the Renaissance, dubbed it barbarian and called it Gothic” (Crosby 1981, p. 19).

advinda do louvor humano ou recompensa passageira” (*nullam laudis humanae aut retributionis transitoriae [...] retributionem*) (*ibid.*). Ainda assim, faz-se representar ao menos 17 vezes nas paredes e objetos do edifício (Little 1981, p. 51). No pórtico oeste, por exemplo, o principal da abadia, ordena escrever os seguintes versos em “letras douradas” (*litteris deauratis*) (*Adm.* II.4):

*Ad decus ecclesiae, quae fouit et extulit illum,
Suggerius studuit ad decus ecclesiae [...].
Annus millenus et centenus quadragenus
Annus erat Verbi quando sacrata fuit.*

Pela glória da igreja que o acolheu e dignificou,
Suger zelou pela glória dessa igreja [...]!
Era o ano mil cento e quarenta,
Ano do Verbo, quando foi consagrada.

E sobre o lintel da mesma fachada:

*Suscipe vota tui, iudex districte, Suger,
Inter oves proprias fac me clementer haberi.*

Recebe as preces do teu Suger, severo Juiz,
Faz com clemência que eu seja acolhido em teu rebanho.

As inscrições, porém, multiplicam-se. Na cabeceira (*chevet*) do edifício, acrescentam-se à fórmula da primeira consagração alguns versos, cujo arremate reproduz-se:

*Et quod perfundit lux nova, claret opus
Nobile quod constat auctum sub tempore nostro;
Qui Sugerus eram, me duce dum fieret.*

Banhada de nova luz, brilha a obra
Nobre e ampliada em nosso tempo;
À sua frente eu, Suger, enquanto era feita.²²²

E nos painéis de ouro do altar-mor, local do início da vida monástica do autor (*cf.* II.12):

²²² Lê-se em outra parte do *chevet*: “Excelso Dionísio, abre as portas do Paraíso,/ Protege Suger com tua piedosa assistência./ Tu que, *por meio de nós*, construístes a ti uma nova morada” (*Magne Dyonisi, portas aperi Paradisi, Suggestumque piis protege praesidiis./ Quique novam cameram per nos tibi constituisti*) (*Adm.* II.9, vv. 1-3) (grifos nossos).

*Has arae tabulas posuit Sugerius abbas,
Preter eam quam rex Karolus ante dedit.*

O abade Suger mandou instalar os painéis deste altar,
Exceto aquele antes ofertado pelo rei Carlos.²²³

Ou ainda em dois vasos sacramentais, o primeiro um presente da rainha Eleanor a seu então marido Luís VII:

*Hoc vas sponsa dedit Aanor regi Ludovico,
Mitadolus avo, mihi rex, sanctisque Sugerus.*

Este vaso deu sua esposa Leonor ao rei Luís,
Mitádolo, ao avô dela,²²⁴ o rei, a mim; e Suger, aos santos.

E no segundo:

*Dum libare Deo gemmis debemus et auro,
Hoc ego Sugerius offero vas Domino.*

Visto que devemos fazer libações a Deus com pedras preciosas e ouro,
Eu, Suger, ofereço este vaso ao Senhor.

Seria, contudo, um expediente simplificador atribuir meramente a Suger uma postura soberba diante de seus contemporâneos. Ignora-se, dessa maneira, uma das facetas mais singulares dos homens do período. De fato, o século XII vê uma intensificação da autoexpressão do “indivíduo”, ainda que sob uma profusão de *tópoi* e gêneros literários.²²⁵ No entanto, a própria ortodoxia nicena (325), esteio à Cristandade, torna nuançada tais tentativas de particularização. Aos cristãos, a divindade é a um só tempo singular (Deus) e múltipla (a Trindade). No contexto da heresia cátara (sécs. XII-XIII), ou melhor, contra ela, o IV Concílio de Latrão (1215), assembleia, recordemos, que tornará obrigatória a confissão anual – doravante individual e privada –, reafirma o credo mencionado no que tange ao Deus uno e trino: “Cremos firmemente e confessamos sinceramente que um só é o

²²³ Entenda-se, Carlos o Calvo, um dos netos de Carlos Magno e filho de Luís o Piedoso.

²²⁴ *Sc.* ao avô da rainha, Guilherme IX da Aquitânia. Acredita-se que *Mitadolus* seja a forma latinizada do nome do soberano muçulmano de Saragoça Imad al-dawla. *Cf.* Beech (1993, pp. 5-6).

²²⁵ *Cf.* Morris (2012 [1972], p. 7); Curtius (1996, pp. 631-632); e Schmitt (2013 [2001], pp. 255, 261 e 291), este último com ressalvas importantes.

verdadeiro Deus [...], Pai e Filho e Espírito Santo: três pessoas, mas uma só essência, substância ou natureza absolutamente simples” (*Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus [...], Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*) (I).²²⁶ Tal fundamento não se limita à concepção de Deus, mas se estende à comunidade de fiéis. Na *Segunda Epístola aos Coríntios*, o apóstolo explicita uma quase fusão da essência somática do mártir com a do Cristo: “levamos sempre no corpo o morrer de Jesus, para que também a vida dele se manifeste em nosso corpo./ Porque nós, que vivemos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal” (*semper mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes ut et vita Iesu in corporibus nostris manifestetur/ semper enim nos qui vivimus in mortem tradimur propter Iesum ut et vita Iesu manifestetur in carne nostra mortali*) (2 Cor 4.10-11). Citada por Morris (1987, p. 11), a formulação é praticamente a mesma de Gálatas 2.20: “Logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. E esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (*Vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus quod autem nunc vivo in carne in fide vivo Filii Dei qui dilexit me et tradidit se ipsum pro me*). Por fim, tratando da ressurreição do Senhor, afirma novamente Paulo: “mas, pela graça de Deus, sou o que sou” (*gratia autem Dei sum id quod sum*) (1 Cor 15.10).²²⁷ Ora, para Suger, a basílica também o era. Em outras palavras, como pastor de seu *rebanho*, a unicidade do abade mostra-se o produto da correta interpretação do plano divino. Neste aspecto, Suger conta-nos que, pela dádiva de Deus

²²⁶ Tradução de Marino & Konings (2007, p. 283).

²²⁷ Não menos interessantes são as observações de Ullmann (1967, pp. 8-9) sobre o papel (ou a ausência dele) desempenhado pelos fiéis na esfera pública: “This is not merely a doctrinal point of view but also one with fundamental repercussions in the public sphere, for as a Christian the individual was held to stand a level quite diferente from that of a mere man. Not only did he become a member of the Church, but he was also designated as *fidelis*, with the important consequence that the individual no longer was considered to have shaped his life in accordance with his natural, human insight, a fact which in theory and practice meant that he no longer was endowed with autonomous, indigenous functions insofar as they related to the management of public affairs. As a member of the corporation of the Church, the *fidelis* was now subjected, as far as his social and public life went, to the law [*sc. a mosaica e a do Cristo*] as it was *given* to him, not the law as it was made by him. The consequence of the incorporation was that his *fidelitas*, his faithfulness, consisted precisely in his obeying the law of those who were instituted *over* him by divinity”.

(*donante Deo*), pedras jamais vistas naquelas partes foram encontradas, as quais auxiliariam na construção do novo prédio.²²⁸ Pela mesma dádiva, continua ele, ocorreu à obra “um grande número de hábeis pedreiros, mineiros, escultores e outros operários” (*Cementariorum, lathomorum, sculptorum, et aliorum operariorum solers frequentia*) (Suger. *Consecr. Dion.* 3), prova de que a Divindade indicava a sua vontade (*Divinitas [...] voluntatem suam [...] ministraret*) (*ibid.*). Ao perpetuar-se pela nave central de Saint-Denis, Suger individualizava-se, portanto, pelo prisma de uma coletividade monástica, beneditina, materializada pela basílica que a hospeda e não em detrimento dela.

*He expanded himself until he had become identical with the Abbey. In spreading his inscriptions and portraits all over the church, he took possession of it but at the same time divested himself, to some extent, of his existence as a private individual.*²²⁹

Segundo essa lógica, qualquer individualidade que se desgarrasse do corpo eclesiástico incorreria no pecado da vaidade.

O século XII é aquele em que dois importantíssimos autores: Pedro Abelardo (1079 – 1142), o ilustre teólogo parisiense, e Guiberto de Nogent (†1129), abade beneditino além de cronista da primeira cruzada, escreverão sobre si,²³⁰ ainda que sob inegável influência de modelos como as *Confissões* agostinianas e a literatura hagiográfica (cf. Schmitt 2013 [2001], p. 250). Como diz Morris acerca de tais escritos:

The interest in self-exploration led to a further development: autobiography. This was almost unknown in the ancient world. Classical self-expression did not take this form until the Confessions of Saint Augustine, which deserve to be called the first autobiography, if by that

²²⁸ i.e. “uma nova pedreira de tal tipo e extensão nunca havia sido encontrada nestas partes” (*nova quadraria qualis et quanta nunquam in partibus istis inventa fuerat*) (*Consecr. Dion.* 3).

²²⁹ Panofsky (1955, p. 139). De acordo com o biógrafo de Suger, o benfeitor de Saint-Denis era, por um lado, “César no espírito [e] Cícero na fala” (*Cesar in animo, sermone Cicero*) (*Guill. S. Dion. Suger.* II; cf. Gasparri 2008, pp. 372-373). Por outro, o comunicado acerca de sua morte não faz pairar dúvidas sobre o aspecto coletivo por detrás de sua conduta. Suger era a cabeça cujos membros revelavam-se por meio de seus monges. Sua existência, ou melhor, aquela do clero (e dos cristãos, de modo geral), dependia da compaixão mútua e devida entre si (*qui enim unius capitis omnes simul et singuli membra sumus, constat quia mutue compassionis inuicem debitores existimus*) (*Guill. S. Dion. Suger. Legenda*).

²³⁰ O que não pressupõe

word we understand an account of the author's life written to illuminate the development of his beliefs and character. For a long time Augustine had no successors, except for some brief accounts written by monks of their conversion to the monastic life [...]. From the late eleventh century there is a great increase in the autobiographical content of books on a wide variety of subjects. Suger, abbot of Saint-Denis (1122-51), left descriptions of his political activity, his administration as abbot, and his rebuilding of the abbey church; Aelred of Rievaulx drew on his memories of his friends and of former conversations. The rapidly growing popularity of letter-collections is significant in this connection, for, while they served various purposes, an important reason for their preparation was the opportunity which they gave to the writer or his friends to present his character and opinions to the world. Autobiography was therefore not an isolated phenomenon, but part of general tendency to examine, and publish, one's personal experiences.²³¹

Na verdade, chamar seus escritos pura e simplesmente de autobiográficos, pressupondo, com olhos à sua vertente moderna, uma subjetividade autoral consciente de sua individualidade e expressão, resultaria anacrônico (Fleming 2014, p. 35). Assim como caberão ressalvas ao emprego do vocábulo “indivíduo” no período, algo semelhante ocorrerá à nomenclatura “autobiografia”.²³² Trata-se de textos que apontam mais para o caráter exemplar de seus protagonistas do que a uma unicidade à revelia do grupo a que pertencem. Como destaca Bynum (1980, p. 9), quando Abelardo – mas o mesmo se aplica a Guiberto – descreve-nos sua vida, o teólogo o faz, em grande medida, tendo em vista grupos sob a figura de um modelo. Em outras palavras, assim como a inveja dos romanos levava Jerônimo ao Oriente, Abelardo, aspirante a douto santo, conta-nos ter sido impelido ao Ocidente por seus concidadãos (*sicque me Francorum inuidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem*) (*PL Hist. calam.* col. 165).²³³ No caso de Guiberto, o paralelismo com outro autor, Santo Agostinho, mostrava-se ainda mais patente. Suas *Monodiae* – também intituladas *De uita sua*, nome que lhe é atribuído em meados do

²³¹ Morris (2012 [1972], p. 79). Acrescentaríamos à lista ao menos três exemplos, dois deles do século XII: a passagem autobiográfica que Beda faz de si no capítulo 25, livro V, de sua *Historia Ecclesiastica* (cf. Greg.-T. *Hist.* X.31; Eus. *H. E.* X.4); o *De rebus a se gestis*, do conselheiro de Henrique II Plantageneta, Geraldo de Barri (1146 – 1223); e o epílogo (XIII.45), da *História eclesiástica*, do cronista beneditino Orderico Vital (1075 – c. 1143).

²³² Talvez termo mais apropriado fosse *confessio*, haja vista seu modelo agostiniano.

²³³ Cf. *ibid.* col. 132

século XVII –, principiavam com um aceno à “autobiografia” agostiniana, conciliando a imagem do pecador à do viajante:

Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad te miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Confiteor pueritiae ac iuuentutis meae mala, adhuc etiam in matura hac aetate aestuantia, et inueterata prauitatum studia [...].

Confesso à Tua majestade, Deus, o descaminho de meus infinitos erros e os frequentíssimos retornos de minha angústia interna a Ti, os quais me inspiraste. *Confesso* os malfeitos de minha infância e juventude – ainda vivos em minha vida adulta –, bem como meu inveterado zelo pelo que é errado [...] (grifos nossos).²³⁴

Ademais, em ambos, isto é, Abelardo e Guiberto, condenam-se, embora parcialmente (Parsons 2015, p. 8), os castigos sofridos na infância sob o jugo de seus mestres-escolas (cf. *Conf.* I.9.14; *Vita* I.5-6). Seus espíritos teriam sido “tentados” pela poesia pagã – Ovídio e os poetas bucólicos, segundo Guiberto –,²³⁵ cujos versos, para desagrado de Deus, atrevem-se a emular. Queixa-se o autor das *Monodiae*: “Esquecida minha mente da devida disciplina e deixado de lado o pudor de meu voto monástico, regozijava-me com os encantos dessa virulenta liberdade” (*Oblita igitur mens debiti rigoris, et professionis monasticae pudore rejecto, talibus uirelentae hujus licentiae lenociniis la[e]tabatur*) (*Vita* I.17).²³⁶ Em ambos ainda, suas mães contribuirão, por meio de um sonho, para a conversão definitiva dos filhos: Mônica, afastando Agostinho da seita maniqueísta (cf. *Conf.* III.11.19-20); a progenitora de Guiberto, por sua vez,

²³⁴ *Vita* I.1. Em outras palavras, “Guibert begins his work, written probably in 1121, with a clear allusion to the *Confessiones*. [...] Like Augustine, Guibert addresses God directly and declares his intention to look back from the present moment of writing upon his past wanderings. [...] Through such a revelation, as Guibert states, he is able to ‘know himself’ – to realize his inherent wickedness – and is thus inspired to alter his ways and devote himself completely to God. [...] The very writing of his confession is for him – as it was for Augustine – a spiritual exercise aimed to strengthen his self-denial and secure his attachment to God” (Zak 2012, p. 493).

²³⁵ “Neste interim, ao afundar meu espírito sobremaneira no estudo da composição poética, deixando de lado a seriedade de toda santa escritura em prol de tão risível vaidade, cheguei a este ponto, guiado por minha leviandade, [ou seja], coloquei à frente de tudo os versos de Ovídio e dos [poetas] bucólicos [...]” (*Interea cum uersificandi studio ultra omnem modum meum animum immersissem, ita ut uniuersae diuinae paginae seria pro tam ridicula uanitate seponerem, ad hoc ipsum, duce mea leuitate, jam ueneram, ut Ouidiana et Bucolicorum dicta praesumerem [...]*) (*Vita* I.17).

²³⁶ Cf. Aug. *Conf.* I.13.20-22.

levando o futuro abade a permanecer no mosteiro de *Saint-Germer de Fly*²³⁷ (cf. *Vita* I.16).

Quando Abelardo, por sua vez, afirma querer tornar-se não um “filósofo do mundo, movido pela glória e riquezas” (*pecuniae uel laudis cupiditate [...] mundi philosophus*) (*PL Hist. calam.* col. 136), mas o “filósofo de Deus” (*Dei uere philosophus*) (*ibid.*), isto é, universal, sua unicidade se afiguraria um paradoxo ao leitor moderno, ao enfatizar a própria consciência, apenas na medida em que esta se revela capaz de interpretar a razão de um outro, seu Criador. Como Agostinho e Jerônimo haviam feito – o primeiro através de sua conversão; o segundo, ao retirar-se ao deserto – Abelardo e Guiberto abdicam de si, a fim de que, unidos ao máximo com Deus, tornem-se, por assim dizer, únicos.

Distinguir-se implica, sobretudo no século XII, defrontar-se com suas faltas e preveni-las, humilhar-se assiduamente perante o Senhor, reconhecer-se como pecador que, a despeito da *Queda*, continuaria em constante alerta, à imagem e semelhança divina (cf. Wilkins 1929, p. 78). Decerto, é possível criar para si uma identidade e externá-la ao mundo, desde que sempre em comunhão com Deus. Deve-se perscrutar um íntimo cujo início e termo são delimitados pelo Criador: “Le christianisme créa la situation contradictoire dans laquelle se trouve la personne. D’une part, l’homme se proclamait à l’image de Dieu [...]. D’autre part, l’homme était l’esclave de Dieu. Servir Dieu n’avait rien d’humiliant mais, bien au contraire, élevait et sauvait l’individu” (Gourevitch 1983, p. 300). Em consequência, as palavras de Guiberto reproduzidas abaixo não provocam surpresa com sua “humilde vaidade”:

Quia igitur utrumque constat, ut per mei notitiam tuam petam et, fruens tua, illico mea non caream, dignum ac singulariter salutare est, ut obscuritas rationis meae per hujusmodi confessiones crebra tui luminis inquisitione tergatur, quo stabiliter illustrata nunquam dehinceps a se nesciatur.

Logo, há uma dupla certeza: conhecendo-me, busco conhecer a Ti; e, ao desfrutar do teu conhecimento, não careço então do meu. É merecido e salutar que, por meio de tais confissões, as sombras de minha razão se

²³⁷ *i.e.* tanto a abadia quando o mosteiro encontram-se na atual *Hauts-de-France*, junto à fronteira belga.

dissipem pela contínua procura por Tua luz, a fim de que [aquela], sempre iluminada, nunca mais seja desconhecida de si.²³⁸

Enfim, o século XII é o século da cavalaria. Mas qual delas?

3.2 “Não milícia, mas malícia!”

Trata-se de consenso que a “cavalaria” (*militia*) do século XII seja o resultado de transformações técnicas, literárias, heráldicas, bem como religiosas dos contingentes militares do Ocidente medieval.²³⁹ Embora a Reforma Pontifical tente, desde o século XI, apregoar um *éthos* cavalheiresco cristão, instaurando “uma Teocracia Pontifícia sobre toda a Cristandade Latina” (Baccega 2022, p. 61), os cavaleiros que ali vivem pendem, por vezes, mais ao combate terreno e vassálico do que à tropa pacífica dos *milites Christi* paulinos ou ao monasticismo militante da “Regra de São Bento”.²⁴⁰ Como dito na “Epístola aos Efésios”, os fiéis

²³⁸ *Vita* I.1. A expressão “humble vanity” é originalmente empregada por Erwin Panofsky em referência a Suger. Diz ele: “Yet there is a fundamental difference between the Renaissance man’s thirst for fame and Suger’s colossal but, in a sense, profoundly humble vanity. The great man of the Renaissance asserted his personality centripetally, so to speak: he swallowed up the world that surrounded him until his whole environment had been absorbed by his own self. Suger asserted his personality centrifugally: he projected his ego into the world that surrounded him until his whole self had been absorbed by his environment” (Panofsky 1946, p. 29).

²³⁹ Para fins metodológicos, adotamos a definição de cavalaria proposta por Flori (2012, ebook loc. 136-144): “Elle [*i.e.* a concepção defendida pelo autor] considère la chevalerie comme résultant de la fusion lente et progressive, dans la société aristocratique et guerrière qui se met en place entre la fin du 10ème et la fin du 11ème siècle, de nombreux éléments d’ordre politique, militaire, culturel, religieux, éthique, idéologique. Ces éléments fournissent peu à peu, à l’entité essentiellement guerrière qu’elle est à l’origine, les traits caractéristiques de ce qu’elle devient aux yeux de tous dans le courant du 12ème siècle: la chevalerie, la noble corporation des guerriers d’élite, en passe de se transformer en corporation des nobles chevaliers, pourvue d’une éthique qui lui est propre, avant de devenir une institution morale, une idéologie, voire un mythe”. Cf. Keen (2010 [1984], pp. 19-20).

²⁴⁰ Ou seja, numa espécie de “desmilitarização” do verbo *militare*, como apontado por Flori (2012, ebook loc. 174). Neste sentido, o vocábulo é empregado reiteradamente com o sentido de “servir/militar”, quase sempre acompanhado do substantivo *oboedientia* na regra beneditina: “A ti, pois, se dirige agora a minha palavra, quem quer que sejas que, renunciando às próprias vontades, empunhas as gloriosas e poderosíssimas armas da obediência para militar [*militaturus*] sob o Cristo Senhor, verdadeiro Rei” (*Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis uoluntatibus, Domino Christo uero regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis*) (*Prol.* 1); “É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, o monasterial, dos que militam [*militans*] sob uma Regra e um Abade” (*Monachorum quattuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula uel abbate*) (I.1); ou ainda, a respeito dos deveres do abade: “Que não seja feita por ele distinção de pessoas no mosteiro. Que um não seja mais amado que outro, a não ser aquele que for reconhecido melhor nas boas ações ou na obediência. [...] Servo ou livre, somos todos um em Cristo e sob um só Senhor caminhamos submissos na mesma milícia de

devem portar “a armadura de Deus [...] e, vestidos com a lorica da justiça e calçados os pés na preparação do Evangelho da paz, tomar em todas as coisas o escudo da fé e o elmo da salvação e o gládio do Espírito, que é a palavra de Deus” (*armaturam Dei [...] et induiti lorica iustitiae et calciati pedes in praeparatione euangelii pacis in omnibus sumentes scutum fidei [...] et galeam salutis [...] et gladium Spiritus quod est verbum Dei*) (Eph 6.13-17). Ora, como é sabido, as armas dos cavaleiros do século XII não se resumem às espirituais, muito ao contrário.

No campo militar, como já o mostra o *Bordado de Bayeux* (c. 1080), ainda que de forma incipiente, a cavalaria normanda investia em Hastings (1066) por meio de uma técnica militar a qual se tornará parte da iconografia cavalheiresca a partir do século XII. Colocava-se fixa a lança sob as axilas (figuras II e III abaixo), projetando contra o adversário o peso do cavaleiro e do cavalo, procedimento cujo pressuposto é, por óbvio, a evolução da selagem e estribamento da montaria (cf. Keen 2010 [1984], p. 25; Barber & Barker 1989, p. 14). O impacto psicológico – e físico! – da tática chama a atenção, por exemplo, dos cronistas contemporâneos, que, dali em diante, tentam descrevê-la nas obras. Citado por Smail (1995, p. 114), Walter o Chanceler (*fl.* 1115 – 1119), um dos oficiais do principado de Antioquia após a Primeira Cruzada, recorda em tom laudatório a violência da carga franca contra as tropas muçulmanas ao norte da Síria. O cronista distingue com clareza o que chama de “ofício cavalheiresco” (*militis officium*) (cf. *Bell. Antioch.* I.5.4), vinculando a técnica a uma elite militar montada, cujo louvor pela proeza encontra nos torneios – outro marco dos séculos XI-XII – um escape enquanto não se guerreia de fato:

II.2.5. *Nostri uero uirili audacia freti illorum et audaciam et ingenium postponentes, adstrictis lateri clipeis, palpatis lanceis, pressis calcaribus, ut decet milites, [...] in medios hostes se conferunt, ictibusque asperis militarie agentes quosdam prosternunt humi, uicissim effuso sanguine, quosdam compellunt ad tartara deuehi letali uulnere.*

II.2.5. Os nossos, confiantes em sua destemida audácia e desdenhando da audácia e engenhosidade deles [*i.e.* de seus adversários], apertam os

servidão” (*Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia inuenerit meliorem. [...] Siue seruus, siue liber, omnes in Christo unum sumus et sub uno Domino aequalem seruitutis militiam baiulamus [...]*) (II.4) (Tradução de Dom João Evangelista Enout).

escudos contra o peito, brandem as lanças,²⁴¹ esporeiam [os cavalos] [e], como convém a um cavaleiro, lançam-se [...] no meio do inimigo. Portando-se como cavaleiros, arrojam uns ao chão com ásperos golpes; outros, derramado seu sangue, fazem-nos descer ao Inferno feridos mortalmente.



Bordado de Bayeux. Detalhe: seção 52. (c. 1080). Fonte: *Bayeux Museum*.



Bordado de Bayeux. Detalhe: seção 54. (c. 1080). Fonte: *Bayeux Museum*.

Contudo, não basta à cavalaria do século XII tão-somente o elogio externo tal qual o dos *Bella antiochena*. Doravante indissociáveis da cavalgadura – ou seja, à diferença da acepção clássica do substantivo –, os *milites* que a compõem fazem questão de reconhecer seus pares em campo

²⁴¹ Cf. Du Cange s.v. *palpare lanceam*.

de batalha. Pelo uso contínuo da coifa de malha e da proteção nasal dos elmos, o homem de armas da primeira metade do século XII se vê diante de um impasse. Pelo próprio equipamento que o distingue e que o torna praticamente invulnerável, como salienta Ana Comnena (*cf. Alex. XIII.8.1-3*), torna-se ele irreconhecível. O desenvolvimento da heráldica, também atestado à época, busca remediar essa espécie de autoimposto anonimato. Conforme observa Barthélemy (2010, p. 254), o sistema de brasões naquele momento reside numa tentativa cada vez mais normatizada de destacar o indivíduo e conseqüentemente a linhagem de quem os exhibe. Assim como a coloração das vestes monásticas apontava para uma “*héraldisation nouvelle du costume monastique*” (Pastoureau 2004, p. 221), a armaria, de acordo com o mesmo medievalista, não deixa de se inserir nos modos de percepção do indivíduo ao longo da Idade Média Central:

La naissance des armoiries, en effet, n'est en rien un événement isolé. Elle s'inscrit dans un vaste ensemble de mutations qui pendant près de deux siècles ont bouleversé la société occidentale. De l'effondrement de l'empire carolingien et des troubles qui l'ont suivi est sorti un ordre social nouveau, que l'on qualifiait autrefois de féodal et que les historiens préfèrent aujourd'hui appeler seigneurial. Ce nouvel ordre seigneurial se caractérise par un “encellulement” de l'ensemble des classes et des catégories sociales. Chaque individu – noble ou roturier, clerc ou laïque, paysan ou citadin – est désormais placé dans un groupe et ce groupe, dans un groupe plus large. La société tend ainsi à devenir une mosaïque de cellules, inscrites les unes dans les autres. Les armoiries me semblent être nées de ces nouvelles structures sociales. À structures nouvelles, étiquettes nouvelles: il faut pouvoir s'identifier, se reconnaître, se proclamer.²⁴²

Por conseguinte, vislumbra-se ali uma força dupla que, atuando sobre os homens da época – e mais sobre aqueles de armas –, ora os antagoniza, ora procura tornar harmônica sua convivência. Por um lado, segundo quer a Igreja, o indivíduo medieval destaca-se somente por Deus,

²⁴² Pastoureau (2004, p. 220). Ou ainda, nas palavras de Keen (2010 [1984], pp. 149): “Military forces have, from the earliest times, used insignia of one sort or another for purposes of recognition in the field. Heraldry seems to have originated in response to a particular medieval need in this regard. When in the history of the development of medieval personal armour the point was reached where a mounted warrior was encased from head to foot in mail and wore a helmet over his mail coif which completely concealed his features, the problem of recognition, especially of individuals in a *mêlée*, became newly acute. From a chivalrous point of view, it was particularly acute in a particular kind of *mêlée*, that of the tournament, at which it was specially important to know who it was that one had unhorsed and might hope to take prisoner – and at which a special significance was attached to the individual performance in the field of particular knights, whom judges and spectators must therefore be able to recognise”. *Vide* também Keen (*ibid.*, p. 157).

cuja organização hierofânica do mundo é passível de interpretação, mas não de debate; por outro, a *militia* undecentista, ciente dos perigos que o clero lhe imputa acerca da soberba, vê uma sociedade que não apenas enaltece seus feitos e belos gestos por meio da literatura (arturiana, de gesta, etc...), mas forçosamente os indivíduos que os praticam.²⁴³ Bastam dois exemplos famosos do século XII, para que se permita entrever o dilema. Ao coroar o jovem Erec ao término de suas andanças, Chrétien de Troyes (c. 1135 – 1183) coloca em primeiro plano o imaginário de uma sociedade cortesã zelosa de seu status (Barthelemy 2010, p. 459). É prudente, segunda ela, separar dos outros homens os cavaleiros:

*Ot adobez li rois Artus/ Quatre cenz chevaliers et plus,/ Toz filz de contes et de rois:/ Chevax dona a chascun trois/ Et robes a chascun trois peire,/ Por ce que sa corz mialz apeire./ Mout fu li rois puissanz et larges:/ Ne dona pas mantiax de sarges,/ Ne de conins ne de brunetes,/ Mes de samiz et d'erminetes,/ De veir antier et de diapres,/ Listez d'orfrois roides et aspres.*²⁴⁴

O rei Artur havia armado/ Mais de 400 cavaleiros/ Todos filhos de condes e reis./ A cada um deu três cavalos,/ A cada um, três pares de túnicas,/ Para que sua corte se sobressaísse./ O rei era muito poderoso e generoso:/ Não deu mantos de sarja,/ Tampouco de coelho ou de delgada lã,/ Mas de seda e arminho,/ De perfeito veiro e trama floral,/ Bordada de ouro robusta e hirta.

Ora, cinquenta anos antes, a regra latina dos templários (1129) vetava peremptoriamente (*omnino... unquam*) qualquer ensejo de diferenciação por parte de seus cavaleiros. Diz o artigo 37 da regra do Concílio de Troyes:

²⁴³ Neste aspecto, escreve Flori (2012 [2004], ebook loc. 2586-2596) sobre a “Canção de Rolando”: “Sa véritable motivation semble vassalique plus que chrétienne, lignagère plus que vassalique. En refusant de sonner du cor pour appeler à la rescousse les armées de son oncle, Roland ne cherche pas la victoire de la chrétienté, ni la sécurité de son roi, moins encore celle de ses compagnons qu’il met en péril. Il est préoccupé par la seule gloire de son nom, sa réputation de chevalier qui ne connaît pas la peur. [...] L’honneur chevaleresque, dans la *Chanson de Roland*, se confond avec le mépris de la mort. Il faut éviter que quiconque puisse, sur soi-même ou l’un quelconque de son lignage, ‘chanter mauvaise chanson’. [...] Cette conception de l’honneur liée au courage se maintient dans toutes les épopées et ne disparaît pas dans les romans. Elle constitue le fondement principal de l’idéologie chevaleresque et se retrouve dans la conception de l’honneur que revendique la noblesse tout au long de son histoire”.

²⁴⁴ *Érec et Énide*, vv. 6653-6664. Agradecemos ao Prof. Mattia Cavagna (*Université Catholique de Louvain*) pelas diversas sugestões na tradução do excerto.

*Nolumus ut omnino aurum vel argentum que sunt diuiciae peculiare in frenis et pectoralibus nec calcaribus, vel in streuis umquam appareat, nec alicui fratri remanenti emere liceat. Si uero caritative talia vetera instrumenta data fuerint, aurum vel argentum taliter coloretur, ne splendidus color vel decor ceteris arrogantia uideatur.*²⁴⁵

Não queremos em hipótese alguma que ouro e prata, que são riquezas pessoais, sejam vistos em rédeas, peiteiras, esporas e estribos, tampouco seja permitido que algum irmão os adquira. Se, porém, tal equipamento lhe for oferecido por caridade já velho, que seu ouro e prata sejam tingidos de tal maneira, que sua cor resplandecente ou beleza não sejam vistos pelos demais como [um sinal de] arrogância.

Não causa estranhamento que a exaltação máxima da cavalaria, isto é, destas “detestáveis feiras” (*detestabiles [...] mundinas*) (IX), conforme se classificam os torneios pelo Concílio de Clermont (1130),²⁴⁶ provoquem a indignação da Igreja (*cf.* Cardini 1989, pp. 113-114). Pondo as almas dos cavaleiros em risco, posto que lhes interdita a sepultura em campo sagrado, almeja-se limitar a prática. Os torneios, adverte o clero, promovem o derramamento de sangue cristão, ao mesmo tempo que as façanhas de seus participantes levam-nos a incorrer no pecado da soberba (Barber & Barker 1989, p. 139).²⁴⁷ Por exemplo, após o torneio de Pleurs, ao norte de Troyes,

²⁴⁵ Curzon (1886, pp. 54-55).

²⁴⁶ *Vide* Leclercq & Rochais (1977, p. 339).

²⁴⁷ O clérigo Jacques de Vitry (†1240) atribuiria aos torneios a origem não de dois, mas dos sete pecados capitais: “Eu, porém, comecei a mostrar-lhe que os sete pecados capitais são praticados nos torneios. Não lhes falta a soberba, pois pelo louvor dos homens e pela vanglória, os ímpios e vãos acham-se ao redor deles. Não lhes falta a inveja, pois um sente inveja do outro quando este é julgado mais vigoroso nas armas [...]. Não lhes faltam o ódio e a ira, pois um golpeia o outro, causa-lhe dano, fere muitos mortalmente e os mata. Em seguida, incorrem no quarto pecado mortal, que é a indolência ou o desalento, pois são a tal ponto tomados pela vaidade, que tudo o que é espiritual parece-lhes insípido. E assim, não saindo vencedores contra um adversário, mas fugindo com frequência ultrajados, afligem-se grandemente. Não lhes falta tampouco o quinto pecado capital, isto é, a avareza ou a rapina, posto que um captura o outro e não o põe em liberdade; ou toma do vencido em combate seu cavalo, o qual desejava. Por ocasião dos torneios, praticam vultosas e intoleráveis extorsões, furtam sem misericórdia os bens de homens honrados, pisoteiam e destroem as plantações nos campos, lesam e atormentam enormemente os pobres camponeses. Não lhes falta o sexto pecado mortal, ou seja, a gula, posto que, em razão da pompa do mundo, convidam e são convidados uns pelos outros para banquetes, despendendo não apenas os seus próprios bens em fúteis festins, mas os dos pobres [...]. Não lhes falta o sétimo pecado mortal, que é chamado de luxúria, pois, ao serem tidos como exímios nas armas, desejam agradar a mulheres impudicas. Além disso, tinham o costume de portar, como uma espécie de estandarte, algumas de suas insígnias. E assim, em razão das maldades e crueldades que lá ocorrem, bem como dos assassínios e do derramamento de sangue, a Igreja determinou que aqueles que morrem nos torneios seja negada a sepultura cristã” (*Ego autem cepi illi ostendere quod 7 criminalia peccata comitantur in torneamentis. Non enim carent superbia cum, propter laudem hominum et gloriam inanem, in circuitu illo impii ambulant et vani non carent invidia, cum unus alii inuideat, eo quod magis strennus in armis reputetur [...]. Non carent odio et ira cum unus*

quando Guilherme o Marechal encontra-se com a cabeça sobre a bigorna, e um ferreiro arranca-lhe a marteladas o elmo danificado em combate, os cavaleiros que o recebem dão uma boa medida das atitudes mentais dos homens de armas dos sécs. XII e XIII:

A tant de l'ostel s'en issirent,/ A la forge vindrent; cil virent/ Qu'il out sor l'anclume sa teste;/ Molt i avoit mauveise feste,/ Quer li fevres o ses martels,/ O tenailles e o pincels,/ Li alout son hiealme esrachant/ [...] E quant li healmes fu forferjez/ Qui a grant peine en fu tirez,/ Li cheval[i]er qui venu érent/ O bel semblant le saluérent,/ E distrent: "A vos venu sumes/ De par contes, de par hauz homes/ Qui sunt venu d'estrangle terre/ Por pris e por enor conquere".²⁴⁸

Então do alojamento [do Marechal] partiram/ E à forja vieram e viram/ Que tinha sobre a bigorna a testa/ Era uma mui infausta festa,/ Pois o ferreiro com seus martelos,/ Com suas tenazes e pinças,/ Ia arrancando seu elmo/ [...] E quando o elmo foi desatado/ Que a duras penas foi retirado/ Os cavaleiros que haviam vindo/ Saudaram-no com alegria/ E disseram: "Até vós viemos/ Da parte de condes, da parte de nobres homens,/ Que vieram de terra estrangeira,/ Para fama e honra conquistar"(grifos nossos).

A título de comparação, lemos, por sua vez, em um dos cânones do concílio citado:

9. Detestabiles autem illas nundinas uel ferias in quibus milites ex conducto conuenire solent & ad ostentationem uirium suarum & audaciae temerarie congregiuntur, unde mortes hominum & animarum pericula saepe proueniunt, omnimode fieri interdiciamus. Quod si quis eorum ibidem mortuus fuerit, quamuis ei poscenti poenitentia & uiaticum non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura.²⁴⁹

alium percutit, et male tractat, et plerum letaliter vulnerat, et occidit; sed et inde quartum mortale peccatum incurrunt quod est accidia vel tristitia. Adeo enim vanitate occupantur quod omnia bona spiritualia eis insipida redduntur, et quia non prevalent contra partem aliam, sed cum vituperio sepe fugiunt, valde contristantur. Non carent quinto criminali peccato id est avaricia vel rapina, dum unus alium capit, et non redimit, et equum quem cupiebat cum armis aufert illi contra quem pugnando prevaluit, sed occasione torneamentorum graves et intollerabiles exactiones faciunt et hominum morum bona sine misericordia rapiunt, nec segetes in agris conculcare et dissipare formidant, et pauperes agricolas valde dampnificant et molestant. Non carent torneamenta mortali peccato vi quod est castrimargia [i.e. gulae concupiscentia. Cf. Du Cange s.v.] dum mutuo, propter mundi pompam, invitant ad prandia et invitantur non solum bona sua sed et bona pauperum in superfluis commensationibus [Cf. Latham s.v. commensationibus] expendunt [...]. Non carent 7 mortali peccato quod dicitur luxuria, cum placere volunt mulieribus impudicis, si probi habeantur in armis, et etiam quedam earum insignia quasi pro vexillo portare consueverunt. Unde propter mala et crudelitates que ibi fiunt atque homicidia et sanguinis effusiones, instituit ecclesia ut qui in torneamentis occiduntur sepultura Christiana eis denegetur) (Crane 1890, pp. 62-63).

²⁴⁸ In Meyer (1891, pp. 113-114). Como anteriormente, agradecemos ao Prof. Mattia Cavagna (Université Catholique de Louvain) pelas sugestões na tradução do excerto.

²⁴⁹ In Labbe & Cossart (1776, col. 439).

9. Proibimos terminantemente a realização destas detestáveis feiras e festas em que os cavaleiros costumam reunir-se de comum acordo e pelejam para ostentar de forma temerária sua força e audácia, de onde provêm frequentemente a morte dos homens e os perigos da alma. Se algum deles morrer nesses locais, embora não sejam negados ao suplicante a penitência e o viático, que careça da sepultura cristã!²⁵⁰

Como se sabe, a censura, embora se repita por todo o século XII, não surtirá um efeito pleno (cf. Keen 2010 [1984], pp. 87-88). Aliás, as origens da proibição são, na longa duração, muito mais profundas. Trata-se não de uma causa contemporânea arraigada ao imaginário cruzadista, que a amplifica, porém, de um processo longínquo, quase lendário, vinculado à legitimação dos exércitos cristãos e, neste caso, à sacralização de uma elite militar a cavalo. Os fiéis não devem, em princípio, derramar sangue, como reforça o evangelista, segundo o preceito veterotestamentário: “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; mas qualquer que matar será réu de juízo” (*audistis quia dictum est antiquis non occides qui autem occiderit reus erit iudicio*) (Mt 5.21). Mas como não o justificar, quando o próprio Constantino, vendo cruces no céu, arma um exército com o símbolo do Cristo?²⁵¹ Ou quando Agostinho avaliza a guerra dita justa?²⁵² Desde a conversão de Clóvis, um “novo Constantino” (*nouos [sic] Constantinus*),²⁵³ como o designa Gregório de Tours, os reis merovíngios eram chamados a defender os interesses da Igreja contra seus inimigos, expectativa transmitida a seus sucessores (cf. Barthélemy 2010, pp. 81-82; 95;

²⁵⁰ Repetida quase à letra no III Concílio de Latrão (1179), há uma adição importante na fórmula deste último: “detestáveis feiras e festas que o vulgo chama de *torneios*” ([...] *detestabiles nundinas uel ferias, quas uulgo torneamenta uocant* [...]) (III Concil. Later. 20) (grifo nosso).

²⁵¹ “Dizia ter visto com os próprios olhos no céu sobre o sol um troféu cruciforme feito de luz e junto dele uma frase dizendo: ‘Vence com ele!’” (αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτὸς συνιστάμενον, γραφὴν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν τούτῳ νῖκα) (Euseb. *Vit. Const.* I.28.2).

²⁵² Para as diversas fontes agostinianas acerca do tema, vide Mattox (2006, pp. 44-45). O pensamento do teólogo é explicitado, entre outros, em seu *Contra Faustum*: “Por outro lado, não é correto duvidar que uma guerra realizada tendo Deus como origem seja justa, quer para causar temor, quer para arruinar ou para subjugar a soberba dos mortais [...]. Com que infinita inocência comporta-se no manejo das guerras aquele que guerreia sob o comando de Deus [...]!” (*Bellum autem, quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est, vel ad terrendam vel ad obterendam vel ad subiugandam mortalium superbiam* [...]. *quanto magis in administratione bellorum innocentissime diversatur, qui Deo iubente belligerat* [...]) (*Faust.* XXII.75).

²⁵³ “Um novo Constantino dirige-se à fonte batismal para destruir a doença dessa antiga lepra [i.e. o paganismo] e apagar com esta nova água as sórdidas máculas praticadas num passado distante” (*Procedit nouos Constantinus ad lauacrum, deleturus leprae ueteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus*) (*Hist.* II.31).

McKitterick 2008, p. 295). Na mesma direção, Carlos Magno reitera – as palavras são de Alcuíno – as obrigações suas (temporais) e do pontífice (voltadas à alma) em carta ao sucessor do Papa Adriano I: “O nosso [dever] é: com o auxílio da divina piedade, defender externamente, em armas e onde quer que seja, a Santa Igreja de Cristo contra o ataque dos pagãos e a devastação promovida pelos infiéis; bem como fortalecê-la internamente pela propagação da fé católica. O vosso, Santíssimo Padre, é: erguidas com Moisés as mãos a Deus, ajudar o nosso exército, para que, através de vossas preces junto a Deus, Nosso Guia e Criador, o povo cristão obtenha sempre e em todo lugar a vitória sobre os inimigos de Seu santo nome, e o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo resplandeça em todo o mundo” (*Nostrum est: secundum auxilium diuinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium deuastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: eleuatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuuare militam, quatenus uobis intercedentibus Deo ductor[i] et dator[i]*²⁵⁴ *populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat uictoriam, et nomen domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe*) (*Epist.* 93).²⁵⁵ Enfim, o mesmo princípio é seguido, quando, pouco antes de sua investida em Hastings, Guilherme o Conquistador recebe do papa o estandarte de São Pedro, autorizando-lhe perante Deus o ataque: “Ao buscar a anuência desse papa [Alexandre II], o duque [*sc.* Guilherme, duque da Normandia] recebeu um estandarte com seu beneplácito, [ou seja], como uma aprovação de São Pedro, para que sem demora atacasse seu adversário com mais convicção e segurança” (*Huius apostolici fauorem petens dux [...] uexillum accepit eius benignitate uelut suffragium sancti Petri, quo primo confidentius ac tutius inuaderet aduersarium*) (*Guill. Pictau. Gesta* II.3).²⁵⁶

Assim, quando Urbano II e, depois dele, Bernardo de Claraval fazem convergir os esforços da cavalaria contra os inimigos do Cristo, propondo-

²⁵⁴ Adotou-se aqui a lição de Dümmler (1895, p. 137, nota g.).

²⁵⁵ Ou ainda no biógrafo de Carlos Magno, Einhard: “Durante todo o seu reinado, ele considerava que nada era melhor do que zelar e defender a Igreja de São Pedro, bem como orná-la e propagá-la com riquezas mais do que todas as demais” (*neque ille toto regni sui tempore quicquam duxit antiquius quam ut [...] ecclesia sancti Petri per illum non solum tuta ac defensa sed etiam suis opibus prae omnibus ecclesiis esset ornata atque dilata*) (*Carol.* 27).

²⁵⁶ Vide Ullmann (2003 [1972], pp. 142-143).

lhe uma nítida diferenciação entre uma *militia* do século e outra de Deus, nada mais fazem do que, em contexto cruzadista, perpetuar a domesticação de uma ordem guerreira que os deve apoiar. Princípio reforçado pelo papado hildebrandino, os laicos, em especial os príncipes e seus exércitos, são atraídos para a esfera pontifícia, a qual se empenha, dentre outros propósitos, em combater a simonia e o nicolaísmo. Não é empecilho que a cavalaria nunca se torne de fato uma “instituição cristã” (*cf.* Barthélemy 2010, p. 304). A mera tentativa de mantê-la sob a égide da Santa Sé é, por si só, reveladora, principalmente em uma conjuntura onde a *militia* secular já tomava consciência de seu papel social como corporação de guerreiros de elite sob uma moral específica. Era preciso subverter o princípio da cavalaria como agente opressivo da exploração senhorial na lógica feudo-vassálica do período (Duby 1978, pp. 190-192).²⁵⁷ Em outras palavras, se talvez seja um exagero afirmar que o chamado de Urbano II se manifeste enquanto uma “great chivalrous adventure” (Keen 2010 [1984], p. 66), tampouco se deve diminuir as tensões coevas as quais se acentuam nessa peregrinação *sui generis* chamada Cruzada. Não era essa, pois, a lição do terceiro guia de Dante, ao separar a cavalaria leiga e a religiosa, em seu elogio aos templários?

Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? [...] Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi

²⁵⁷ Onde, por óbvio, os movimentos de concórdia da Paz e Trégua de Deus se fizeram valer num passado recente: “The Truce of God, which spread soon after the Peace of God in neighbouring regions, tried to go one step further; no longer only to shield people from war, so attempting to reserve it to warriors, but now to protect them, to limit violence by declaring it inadmissible during certain periods, to make certain key times sacred, to make them taboo for primarily liturgical reasons: first Sunday, so that people could properly observe the day of rest which the church had long ago transferred from the seventh day of the week (Saturday or the Sabbath) to the first, and during which all professional activity should cease, that of the peasants and that of the warriors. This obligation of abstinence from war appeared by 1027 at the council of Toulouges, near Perpignan. Not long after, in 1033, the council of Vich (Catalonia) tried to extend the length of this restraint to three days, from Thursday night to Monday morning. The idea then spread widely throughout the southern regions. In 1042, at the council of Saint-Gilles-du-Gard, Peace of God and Truce of God came together, forbidding the *milites* [...] from taking up arms during these periods. In 1054, the council of Narbonne extended the truce to a number of religious festivals. It then covered 285 days in the year, allowing legal warfare only eighty scattered days. Violations were liable to excommunication and a fine of 40 *sous*. But these were merely pious hopes; the very large number of councils and assemblies of peace simply testifies to the innumerable violations of the peace” (Flori 2004, p. 166).

*aut mortis, aut criminis?/ Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. [...] Non sane aliud inter vos bella movet litesque suscitatur, nisi aut irrationalibus iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrena qualiscumque possessionis cupiditas.*²⁵⁸

Qual é, portanto, o propósito ou o fruto, não digo dessa milícia, mas dessa malícia do século, se, quando mata, peca mortalmente; e quando é morta, sofre por toda a eternidade? [...]. Ó cavaleiros, que equívoco tão digno de espanto é este, que furor tão intolerável [*non ferendus*], combater com tanto dispêndio e labor, e sem nenhum ganho, senão a morte e o pecado?/ Cobris vossos cavalos com seda; vestis não sei que fitas esvoaçantes sobre vossas cotas de malha; tingis vossas lanças, escudos e selas; ornais com ouro, prata e pedras preciosas vossas rédeas e esporas; precipitais-vos com toda pompa à morte, [cheios] de furor infame e torpe estupidez! [...] Com efeito, nada provoca guerras entre vós ou suscita a discórdia senão o impulso da irracional ira, ou o apetite pela vanglória, ou ainda um desejo de quaisquer posses terrenas.

De acordo com o cisterciense, cumpre à Ordem do Templo tanto salvaguardar os peregrinos que se dirigem à Terra Santa, quanto dar as costas ao mundo, a que se compromete proteger. Para legitimar seus cavaleiros, Bernardo traveste-os de monges, ainda que nunca venham a sê-lo de fato.²⁵⁹ À semelhança dos cânones regulares, cabem-lhes a castidade, a pobreza e a obediência (Emery 1990, p. 39). À diferença deles, é-lhes permitido o assassinio dos infiéis, pecado de que serão absolvidos por Deus.²⁶⁰ Além disso, suas proezas são coletivas, mas de uma coletividade que não dá margem a notabilizar-se no interior do grupo. Nas palavras de Bernardo, os membros da nova *militia* suscitam o medo ao inimigo, porque se encontram *armati et non ornati* (IV.8). E acrescenta:

²⁵⁸ Bernard. *Laud. milit.* II.3.

²⁵⁹ Melhor dizendo, a solução é providencial: “Si Bernard a donc justifié ou même loué l’institution des moines-chevaliers, il n’a, en revanche, absolument pas justifié la chevalerie tout court, ni projeté sa christianisation intégrale. Au contraire, en proposant la solution des bellatores parmi les oratores, et même, en avançant une solution (si difficile, et dans un certain sens si paradoxale, soit-elle) de guerre elle-même en termes de prière et d’expérience ascétique, il a formulé à l’encontre de la profession chevaleresque, comme fait existentiel et comme ‘genre de vie’, une condamnation totale” (Cardini 1989, p. 103).

²⁶⁰ Entenda-se, o famigerado *homicidium/malecidium*, eventual sustentáculo da guerra santa: “Quando [o cavaleiro do Cristo] mata um malfeitor, não se trata de um homicídio, mas, diria eu, de um *malecidio* [...]” ([...] *cum occidit malefactorem, non homicidia, sed ut ita dixerim, malicidia* [...]) (Bernard. *Laud. milit.* III.3).

*At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum [...]. Vivitur in communi, plane iucunda et sobria conversatione, absque uxoribus et absque liberis./ Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo sua, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicis universae multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi satagit imperanti.*²⁶¹

Os cavaleiros de Cristo, porém, combatem com segurança os combates de Seu Senhor, jamais temendo o pecado ao dizimar seus inimigos ou o perigo de sua própria destruição. [...]. Vivem juntos num convívio de todo alegre e regrado, sem esposas ou crianças./ E para que nada falte em sua perfeição evangélica, sem qualquer posse habitam em concordância²⁶² em sua morada [cf. Ps 67.7], “zelosos por guardar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” [Eph 4.3]. Dir-se-ia que um só era o coração, uma era a alma de toda aquela multidão [cf. Act 4.32]. Assim, todos se empenham por completo não em seguir a própria vontade, mas, sim, sujeitar-se às ordens do Senhor [*imperanti*].²⁶³

Dito isso, a despeito do empenho pontifício e de alguns de seus principais clérigos em reafirmar um fim espiritual à profissão dos cavaleiros, a promessa de salvação de suas almas contribuiria, sobretudo, para uma diminuição momentânea dos contingentes militares no Ocidente Medieval (cf. Barber 2006, p. 254). Se Urbano II e, depois dele, Bernardo de Claraval aplicavam-se em aproximar de si os cavaleiros tementes da própria perdição, a *militia* do século XII dificilmente se dissociaria a partir dali de alguns de seus atributos: a montaria, a lança, o escudo brasonado, isto é, elementos que lhe fomentam um *éthos* característico.²⁶⁴ Em suma, enaltecida por uma literatura cortesã que a justifica e praticamente a

²⁶¹ Bernard. *Laud. milit.* III.4; IV.7.

²⁶² *unius moris*. Para o sentido adotado, vide Smith (2019, pp. 52-53).

²⁶³ E na “Regra de São Bento”, comparativamente: “Ninguém no monastério siga a vontade de seu próprio coração [...]” (*Nullus in monasterio proprii sequatur cordis uoluntatem [...]*) (III.8); “o primeiro passo da humildade é a pronta obediência. [...] Assim que algo for ordenado por um superior, que sejam incapazes de demorar em fazê-lo, como se fosse ordenado por Deus” (*primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. [...] Mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si diuinitus imperetur moram pati nesciant in faciendo*) (V.1;4). E ao parafrasear Io 6.38: “Não vim para fazer a minha vontade, mas daquele que me enviou” (*Non ueni facere uoluntatem meam, sed eius qui misit me*) (V.13). Cf. Emery (1990, p. 68) e Southern (1953, pp. 223-224)

²⁶⁴ Neste aspecto, comenta Huizinga (2010, p. 173): “Mas o cavaleirismo não teria sido o ideal de vida durante séculos se nele não estivessem presentes valores elevados para o desenvolvimento da vida em sociedade, se não tivesse sido social, ética e esteticamente necessário. A força desse ideal repousava justamente nesse seu exagero do belo. É como se o espírito medieval, com sua paixão sangrenta, só pudesse ser conduzido se o ideal fosse posto num plano elevado demais, assim como fazia a Igreja, e como fazia o pensamento cavaleiresco” (Tradução de Francis Petra Janssen).

confunde com a nobreza, ainda que não sejam sinônimos, sua domesticação resulta impraticável:

*L'appel d'Urbain II à la première croisade, adressé directement aux chevaliers sans passer par le truchement des rois ou des princes, participe de la même mentalité nouvelle. Enfin, comme l'appel à la croisade, cette élaboration liturgique exprime la tentative de l'Église de prendre en main les destinées de la société occidentale et en particulier de maîtriser et diriger les forces vives de cette société, la chevalerie. Cette tentative, on le sait, ne réussit que très partiellement.*²⁶⁵

Era neste tempo, quando Suger reconsagrava a abadia dos reis capetúgios; e Guiberto traçava a sua linhagem e a dos bispos de Laon; e Abelardo lecionava em Paris, sob o ataque de seus detratores; e os torneios multiplicavam-se no norte da França para o desagrado do clero; e São Bernardo vituperava a cavalaria secular em prol dos templários; e os cristãos haviam perdido há pouco Damasco, gerando parte das bases da Terceira Cruzada; que um monge irlandês de nome Marcos escrevia a “Visão de Túndalo”.

²⁶⁵ Flori (2012 [2004], ebook loc. 722-732).

Misit namque angelum suum in occursum ejus, quem respiciens a longe venientem quasi stellam lucidissimam infatigabiles fecit in eum intuitus, sperans per eum aliquod consilium sibi dandum. Qui cum ei appropinquasset, proprio vocans nomine salutavit eum dicens: Ave, inquit, Thugdale, quid agis? Videns autem ille miser speciosum juvenem [...] audiensque semet ipsum proprio nomine ab eo nominatum, pre timore simul et pre gaudio cum lacrimis talem prorupit in vocem

“Deus enviou então um de seus anjos ao encontro da alma, o qual lhe parecia à distância uma estrela muitíssimo brilhante. Túndalo olhou-o fixamente na esperança de que ele lhe desse algum conselho. O anjo aproximou-se e saudou-o pelo nome, dizendo: “Olá, Túndalo, como estás?”. Quando Túndalo viu o esplendoroso jovem [...] e ouviu ser chamado pelo próprio nome, irrompeu em lágrimas e disse tomado por temor e alegria”.

Marcos da Ratisbona. *A Visão de Túndalo*. 1148/49

4 *Anima dixit*

4.1 Bernardo de Claraval: guia de Dante e Túndalo

É preciso enfatizar algo que nos parece fundamental. Não há, antes da *Comédia* de Dante, em toda a história do Ocidente Medieval, uma tentativa tão sistemática de descrever o Outro Mundo e seus habitantes quanto aquela verificada na “Visão de Túndalo” (séc. XII).²⁶⁶

Pouco se sabe acerca de seu autor, a despeito de importantes elementos históricos que tradicionalmente balizam a produção do texto e a sua difusão. Ao que tudo indica, trata-se de um monge irlandês – *frater Marcus*, como nos informa o prólogo da obra – que, dirigindo-se a Roma por volta de 1149,²⁶⁷ teria se detido ao sul da Alemanha, na Ratisbona (*Regensburg*, antiga capital da Baviera), onde verteria a *uisio* do vernáculo ao latim (*de barbarico in latinum*) (*VT* 24-25).²⁶⁸ Tampouco o nome de seu dedicatário resta em silêncio, tendo sido identificado como Gisela, abadessa do convento de freiras de São Paulo, também na Ratisbona, entre 1140 e

²⁶⁶ Cavagna (2008, p. 8) chamou-a com razão de um *véritable best-seller* medieval. Para os diversos manuscritos do texto, *vide* Palmer (1982, p. 1).

²⁶⁷ Para uma discussão sobre a datação da obra, *vide* Cavagna (2017, pp. 31-35).

²⁶⁸ A origem da fonte é confirmada pela tradição manuscrita, uma vez que “[...] tous les témoins les plus anciens proviennent de la région de Ratisbonne” (*ibid.*, p. 29).

1160.²⁶⁹ No mais, acredita-se que Marcos, ao situar no ponto mais elevado do Paraíso três contemporâneos seus (*VT* 137rb-137va), a saber, Celestino, bispo de Armagh, São Malaquias, o sucessor deste último, e Cristiano, arcebispo de Louth, mostre-se um simpatizante da reforma da Igreja irlandesa, cuja agenda, especialmente a partir do Sínodo de Cashel (1101), procurava aproximá-la do direito canônico romano e da chamada Reforma Gregoriana, embora muitos dos seus objetivos não se confundam.²⁷⁰

Por outro lado, é inegável que uma figura se destaque com um sem-número de alusões mais ou menos explícitas ao longo do texto. Assim como fizera Gregório Magno com Agostinho em seus *Diálogos*, a presença de São Bernardo praticamente condiciona a existência da obra. Quando o monge irlandês data a sua visão, seus limites temporais são-nos fornecidos quase como o fundamento teológico – e, portanto, de uma mundividência – do que se dirá a seguir. Escreve-nos ele: “Esta visão foi tida no ano de 1149 da Encarnação de Nosso Senhor, que foi o segundo ano da expedição a Jerusalém de Conrado, rei dos romanos, e o quarto ano do pontificado do Papa Eugênio II [sic] [...]. Também nesse ano, Malaquias, bispo de Down e legado dos irlandeses, cuja vida e doutrina fizeram brilhar toda a Igreja

²⁶⁹ A identificação é feita pelo monge bávaro Alber de Windberg († c. 1200), um dos tradutores da *uisio*. Cf. Cavagna (*ibid.*, pp. 28-29) e Pontfarcy (1989, pp. 11-12). Dito isso, Pontfarcy (2010, pp. xxxix-xl), na esteira de Spilling (1975, p. 15), acredita que a estada de Marcos tenha se dado não no convento de São Paulo, mas no mosteiro de São Tiago, cujo abade fora Cristiano Mac Carthy: “C’est dans le prologue de la traduction allemande de la *Visio Tnugdali* du moine bavarois Alber von Windberg, à la fin du XII^e siècle que l’on apprend que Marcus est venu à Ratisbonne et demeura dans le couvent des nonnes de St Paul. Cependant tout concorde pour suggérer que Marcus ne résidait pas chez les bénédictines, mais au monastère de St Jacques dont le troisième abbé était Christianus Mac Carthy. La possibilité que Christianus ait confié son monastère à l’abbesse durant l’expédition en Irlande qu’il conduisit pour recueillir des fonds et au cours de laquelle il mourut (après le 29 nov. 1148), explique le silence de Marcus à l’égard de son abbé”.

²⁷⁰ Escreve Watt (1970, p. 12) a respeito de seus decretos: “The eight decrees of the first council of Cashel [1101] are partly of a type familiar enough to students of the Gregorian reform on the Continent and partly of a type to remind us that in certain ways, Irish society and the Irish Church had features that were *sui generis*. Thus the decrees forbidding simony, prohibiting clerical marriage, insisting on clerical immunity from lay financial or equivalent exactions and from trial before a lay judge, are of the first category. The decree concerned with marriage between near-relations recalls the strictures of Lanfranc and Anselm about the laxity of the Brehon law [*i.e.* o conjunto de leis irlandesas que versava, dentre outros tópicos, sobre questões maritais] in this respect. The erenagh or abbot, that figure of unique importance in the unreformed constitution of the Irish Church, figured prominently in the condemnation of lay usurpation of clerical office and of clerical marriage. But most surprising to anyone unfamiliar with the Celtic world was the position accorded to the professional class of poets. Like the clergy itself, it was a privileged caste, exempt from the ordinary lay courts”. Para algumas das diferenças entre as reformas irlandesa e gregoriana, cf. Gwynn (1992, pp. 165-167).

ocidental, faleceu em Clavaraal ao dirigir-se a Roma. Sua vida repleta de milagres Bernardo, abade de Claravala, pôs por escrito com palavras bastante eloquentes. Deste ainda faremos menção no momento apropriado, caso o Senhor nos permita. Além disso, Neemias, bispo de Cloyne, homem ilustre por sua sabedoria, estirpe e santidade, um santo e venerável ancião de 95 anos ainda no assento episcopal, partiu, nesse mesmo ano, da árdua luta desta vida às bem-aventuranças da vida eterna” (*Visa namque est millesimo centesimo quadragesimo nono ipsa visio ab incarnatione anno domini, qui est annus secundus Chönradi regis romanorum expeditionis Ierosolimorum quique est quartus annus Eugenii pape secundi apostolatus [...]. Ipso etiam eodem anno Malachias Dunensis episcopus Hiberniensium legatus, cuius vita et doctrina tota occidentalis fulsit ecclesia, Romam veniens in Claravalle defunctus est, cuius vitam miraculis plenam Bernhardus Clarevallis abbas satis luculento sermone transcribit. De quo mentionem loco suo domino concedente facturi sumus. Nemias etiam Cluensis episcopus, vir sapientia et genere et sanctitate preclarus, sanctus ac venerabilis senex nonaginta quinque annorum in propria cathedra eodem anno de laborioso huius vite certamine ad gaudia migravit perpetue vite*) (VT 117vb-118ra). Ora, como salienta Carozzi (1994, pp. 498-499), as quatro referências cronológicas listadas não se dão à revelia, mas se apresentam, sob a figura de Bernardo, como uma verdadeira chave de leitura da obra. Em outras palavras, ao mencionar a campanha cruzadista de Conrado III Hohenstaufen,²⁷¹ o papado do cisterciense Eugênio III,²⁷² ou

²⁷¹ Sobre a indecisão do imperador em partir para a Oriente, escreve um dos biógrafos de São Bernardo: “Terminada a fala [sc. do abade de Claravala] ao fim do sermão, dirigiu-se com toda franqueza ao rei, não como a um rei, mas como a um homem. Começou a descrever o Juízo Final, o homem diante do tribunal do Cristo, o Cristo soberano dizendo: ‘Oh homem, o que deveria ter feito a ti e não fiz?’. Em seguida, listou sua chegada ao trono [culmen regni], suas riquezas, suas vontades, seu governo e força física. Com essas e palavras similares, comoveu o homem a tal ponto, que ele exclamou em lágrimas no meio do sermão: ‘Reconheço as divinas benesses da graça! Doravante, se Ele assim permitir [ipso praestante], não mais serei tido como ingrato. Estou pronto para servir-Lhe, sempre que por Ele for alistado’. Ao terminar, eis que o povo, tomando a palavra daquele que fala, brada em louvor a Deus e a terra retumba ao som dos seus gritos. Imediatamente o rei foi assinalado e, pela mão do Pai, tomou do altar o estandarte, para levá-lo com as próprias mãos no exército do Senhor” (*Locutus est et, in fine sermonis, regem, non ut regem, sed ut hominem tota libertate convenit. Proponebat enim futurum iudicium, hominem ante tribunal Christi astantem, imperantem Christum et dicentem: “O homo! Quid debui tibi facere et non feci?”. Ex hoc autem numerans regni culmen, divitias, consilia, virilem animum et corporis robur, his et hujusmodi verbis commovit hominem, ut in medio sermone non sine lacrymis exclamaret: “Agnosco prorsus divina munera gratiae. Nec deinceps, ipso*

ainda, São Malaquias, um dos principais responsáveis pela expansão de Cister em território irlandês,²⁷³ claro está que a figura do abade de Claraval subjaz ao texto.²⁷⁴

Além disso, quando Marcos, partidário da causa reformista, opta por representar seu protagonista como um membro da cavalaria, o leitor do século XII, leitor familiarizado com o gênero de visões do Outro Mundo, identificará prontamente que a sua tópica sofrera uma transformação (*cf.* Dinzelbacher 1992, p. 112; 114). O inusitado da escolha é observado com acerto por Cavagna (2017, p. 49), embora, diferentemente do que diz o autor, não se trate de sua primeira ocorrência: “Notre texte semble en somme ouvrir un véritable cycle visionnaire dont le protagoniste est un chevalier. Pour la première fois dans l’histoire de ce genre littéraire, un chevalier se voit déléguer une mission de médiateur entre le monde et l’au-delà, une mission qui, auparavant, n’était destinée qu’aux représentants de la vie monastique”.²⁷⁵

No entanto, a escolha do monge teria, a nosso ver, implicações mais profundas, que não apenas o inusitado de sua personagem. Ao permitir em

praestante, ingratus inveniar. Paratus sum servire ei, quandoquidem ex parte ejus submoneor”. *Dixit et ecce populus, rapiens verbum de ore loquentis, exclamat in laudem Dei et resonabat terra in voces eorum. Continuo signatus est rex et vexillum ab altari per manum Patris suscepit, quod ipse in exercitu Domini manu propria deportaret*) (PL 385 col. 382) (A pontuação é nossa).

²⁷² *i.e.* Bernardo Pignatelli de Pisa (†1153). Antes de tornar-se papa em 1145, fora pupilo de seu homônimo em Claraval.

²⁷³ Lê-se na *vida* que leva o nome do reformador: “Algum tempo depois, quando o santo já se achava em sua terra, enviou outros e foi feito deles o mesmo [Mt 21.36]. Instruídos durante certo tempo e formados na sabedoria do coração [*cf.* Ps 89.12], foi-lhes dado como pai o santo irmão Cristiano, que era um deles. Nós então os enviamos, incluindo quantos dos nossos fossem necessários para a criação de uma abadia. A abadia [*i.e.* Mellifont] gestou e deu à luz cinco filhas [*i.e.* as casas de Bective, Baltinglass, Boyle, Monasteranenagh e Inishlounaght], e assim, multiplicada a semente, o número de seus monges aumenta dia a dia, conforme o desejo e o vaticínio de Malaquias” (*Post aliquod tempus, cum iam sanctus esset in terra sua, misit alios, et factum est de illis similiter. Quibus per aliquantum tempus instructis et eruditis corde in sapientia, dato eis in patrem sancto fratre Christiano, qui erat unus ex ipsis, emisimus eos, adiungentes de nostris, quanti sufficerent ad numerum abbatiae. Quae concepit et peperit filias quinque, et sic, multiplicato semine, augetur in dies numerus monachorum, iuxta desiderium et vaticinium Malachiae*) (*Mal. V. XVI.39*).

²⁷⁴ Curiosamente dois manuscritos franceses do texto atribuem-no a São Bernardo: BnF fr.763 (séc. XIV) e BnF fr.12555 (séc. XV). *Vide* Cavagna (2017, esp. 424-425) e Seymour (1926, p. 91).

²⁷⁵ O próprio medievalista admite na sequência (*ibid.*, n. 67) que haja algumas poucas exceções. *Cf.*, por exemplo, a *Visio Bosonis*, como consta do *Libellus de exordio Dunhelmensis Ecclesie* (*cf. LDE IV.9*), de Simeão de Durham (1060 – c. 1130). Por razões históricas, evidentemente o *miles* de Gregório Magno (*cf. Dial. IV.37.5-14*) não é um membro da ordem cavaleiresca, mas um simples soldado.

pleno século XII, ou seja, ao fim de outra frustrada campanha militar no Oriente Próximo, que um cavaleiro pecador tivesse acesso ao além, sugeriria-se à audiência da obra uma comparação entre uma cavalaria do século e o modelo do *miles* cristão preconizado por São Bernardo. Por influência do *De laude nouae militiae* (vide n. 258), Túndalo configura-se a antítese da *militia Christi*, centrada esta, a rigor, na renúncia às gestas e, invariavelmente, ao triunfo privado. Diferentemente de Túndalo – negligente para com a “eterna salvação de sua alma” (*de anime sue eterna salute*) (VT 118vb) e preocupado com sua aparência física (*forma corporis*) (*ibid.*) –, o verdadeiro cavaleiro deve, segundo a lógica bernardina, colocar-se sob a condução incondicional de Deus (*cf.* Cavagna 2017, p. 45). É o que se explicita, por exemplo, na carta de Guigo (1083 – 1136), prior da Grande Cartuxa, ao primeiro grão-mestre templário, Hugo de Payns († c. 1136). Diz ele:

*5. In hoc bello tanto erit quisque robustior, tantoque, regente et protegente Deo, numerosis prostratis hostibus triumpho gloriosiori sublimior, quanto per omnia satagerit esse humilior; tantoque e contra ad omnia bona infirmior et inconstantior, quanto uoluerit esse superbior. Deus enim resistit superbis.*²⁷⁶

5. Nesta guerra, cada um será tanto mais forte e será também, sob o comando e a proteção de Deus, tanto mais sublime no glorioso triunfo sobre seus numerosos inimigos vencidos, quanto mais se esforçar em tornar-se humilde em todas as coisas. Por outro lado, será tanto mais fraco e vacilante em tudo o que é bom, quanto mais quiser tornar-se soberbo: “Deus resiste aos soberbos [Iac 4.6; 1 Pt 5.5]”.

Ora, em possível sermão de Bernardo, exprimia-se em termos similares o retorno de Luís VII, recém-chegado do Oriente (Constable 1971, p. 49). Se o desígnio divino era, em última análise, imperscrutável, fato que o próprio monge apontava a Eugênio III, justificando-lhe o insucesso da expedição de 1147, ao menos duas razões poderiam ser aventadas (*Cf. Consid.* II.2-3). A soberba, sobretudo, havia tolhido aos cruzados o êxito militar:

²⁷⁶ In Laporte (1962, p. 158).

Quod cum audiret beatus Bernardus occurrit eis et cepit eis predicare [...] et asseruit ipsos tunc fuisse fugatos a saracenis, duplici demonstrata, una causa est quia plus sperabant de uiribus suis, quam de dei adiutorio, et frangit deus omnem superbum (Is 2.12), alia causa est quia repulit eos dominus in terra, ut ex hoc attendent sola celestia esse querenda.

Ao ouvir essas palavras, o bem-aventurado Bernardo foi ao seu encontro [*i.e.* do rei Luís e seus barões] e começou sua prédica [...], declarando que os sarracenos os haviam botado em fuga por duas razões: uma, porque confiavam mais em sua força do que no auxílio de Deus, e Deus destrói todos os soberbos [*cf.* Is 2.12]. A outra, porque o Senhor rejeitou-os na terra, para que atentassem dali em diante a apenas buscar as coisas celestes.

Não há dúvida de que se trataria de exagero supor que a *Visio Tnugdali* encerre em si unicamente uma “logique de propagande”, haja vista sua complexidade (Cavagna 2017, p. 45). Mas como ignorá-la, no instante em que o próprio Marcos reservaria um dos assentos paradisíacos ao autor do *De laude nouae militiae*?²⁷⁷ No mais, a conjuntura recentíssima da produção do relato pedia por uma reação da cúria romana. Desacreditado por parte da cristandade, Bernardo recuperava naqueles anos o prestígio com que pregara a reconquista dos locais santos (*cf.* Constable 1953, pp. 266-267). Nesta perspectiva, a “Visão de Túndalo” contribuía, a seu modo, para a reabilitação do religioso, sobretudo, na eventualidade de uma nova campanha, o que se confirmará no Sínodo de Chartres, um ano após a redação da obra. Aos sessenta e três anos, Bernardo, idealizador de uma cavalaria *monástica* da qual Túndalo afastava-se, era escolhido o líder – militar! – da Terceira Cruzada:

De cetero verbum illud quod iam, ni fallor, audistis: quomodo uidelicet in Carnotensi conuentu, – quonam iudicio satis miror –, me quasi in ducem et principem militiae elegerunt, certum sit uobis nec consilii mei, nec uoluntatis meae fuisse uel esse, sed nec possibilitatis meae, quantum metior uires meas, peruenire usque illuc. Quis sum ego, ut disponam castrorum acies, ut egrediar ante facies armatorum?

²⁷⁷ “Perto deles se achava um assento ricamente ornado, onde não havia ninguém. Perguntou então a alma: ‘De quem é este assento e por que está vago?’. Responde-lhe Malaquias: ‘Este assento pertence a um de nossos irmãos que ainda não migrou da vida. Assim que o fizer, se sentará nele’” (*Erat quoque juxta illos unum sedile mirabiliter ornatum, in quo nemo sedebat. Dixit autem anima: cuius est istud sedile, aut quare sic uacat? Respondit ei Malachias, dicens: ista sella est cuiusdam de fratribus nostris, qui nondum migravit a corpore, set, dum migraverit, in tali sede sedebit*) (VT 137va).

Além disso, se não me engano, já chegou aos vossos ouvidos [*sc.* do papa] como fui eleito no sínodo de Chartres [*i.e.* em maio de 1150] líder e chefe dos exércitos, deliberação que me causou grande espanto. Estejais certo de que não foi nem é meu propósito, ou minha vontade, tampouco sou capaz (do quanto julgo de minhas forças) de fazer isso. Quem sou eu para organizar acampamentos ou marchar à frente das tropas?²⁷⁸

Como ocorrera, porém, com a “Visão de Drythelm” (Bed. *Hist.* V.12), deve-se indagar quão significativa textualmente seja a suposta unicidade do *miles* Túndalo. O resultado será mais nuançado do que se poderia crer à primeira vista.

4.2 A palavra omitida: *miles*

Talvez a dificuldade maior na tentativa de subtrair a importância de um indivíduo, grupo ou episódio histórico, seja – efeito este contrário ao esperado – acabar por enfatizá-lo. Em outras palavras, torna-se inerente ao processo de qualquer *damnatio memoriae* a ênfase no próprio objeto que se busca olvidar. A nosso entender, tal é o caso da “Visão de Túndalo”.

Quando Claude Carozzi, por exemplo, informa-nos que a narrativa em questão “raconte la vision d’un *chevalier* irlandais qui se serait déroulée en 1148” (grifo nosso), sua afirmação revela-se, a um só tempo, precisa e problemática.²⁷⁹ Nas mais de mil e cem linhas da versão latina da fonte, a palavra *miles* (“cavaleiro”) aparece uma única vez no corpo do texto (*vide* passagem a seguir), três ao máximo, caso se atente para os *incipit* que acompanham alguns de seus testemunhos mais antigos.²⁸⁰

²⁷⁸ Benard. *Epist.* cclvi.4.

²⁷⁹ Carozzi (1994, pp. 497-498). No caso de Cavagna (2017, p. 128): “Par rapport à la plupart des visionnaires qui l’ont précédé, le protagoniste de notre texte se distingue par une caractéristique fondamentale: Tondale est laïc, un chevalier qui mène une vie dissolue, consacrée au péché, alors que la plupart de ses prédécesseurs appartenaient à des ordres monastiques et se distinguaient par leurs vertus”. *Cf.* Pontfarcy (1989, p. 11) e o próprio Cavagna (*ibid.*, p. 49). Becker (1899, p. 82) chama Túndalo de “wealthy land-owner”!

²⁸⁰ *e.g.* München, Bayerisch Staatsbibliothek. Clm 22254 (séc. XII – *ante* 1191); Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek. Cod. 11 (séc. XII – *post* 1189); München, Bayerische Staatsbibliothek. Clm 4569 (sécs. XII-XIII); Troyes, Bibliothèque municipale. Ms. 946 (séc. XII – prov. posterior a 1174) (fol. 50r-68v). *Vide* ainda o *explicit* de Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Ms. Lat. Oct. 100 (séc. XII) (fol. 67r). Para um inventário completo dos respectivos manuscritos, *cf.* Pfeil (1999, pp. *ix-xxv).

Currit familia, tollitur cibus, clamant armigeri, plorat hospes, corpus extenditur, pulsantur signa, accurrit cleros, miratur populus et tota civitas cita boni militis morte turbatur (grifos nossos).²⁸¹

A criadagem então vem às pressas, e a comida é retirada! Em meio aos gritos dos escudeiros, o anfitrião lamenta-se, e o corpo é estendido. Os sinos plangem, o clero se avizinha e o povo fica admirado. Toda a cidade é turbada pela súbita morte do *bom cavaleiro*.

Se tanto, deve-se incluir ali o emprego medieval do adjetivo *militaris* em passagem do início da obra:

Erat namque vir prefatus etate juvenis, genere nobilis, vultu hilaris, aspectu decorus, curialiter nutritus, vestibus compositus, mente magnanimus, militari arte non mediocriter instructus, habilis, affabilis atque jocundus (grifos nossos).²⁸²

Tnugdál era jovem e de linhagem nobre, sua feição era jovial, e bela sua aparência. Educado nas maneiras da corte, vestia-se com compostura. Era sagaz, bastante instruído nas armas [na “arte cavaleiresca”?], habilidoso, gentil e cortês.

No entanto, do momento em que a viagem de Túndalo inicia-se (*VT* 119vb), Marcos jamais se referirá ao protagonista pelo vocábulo “cavaleiro”. No Outro Mundo, Túndalo reduz-se à sua condição fundamental de alma e assim permanecerá até o final.²⁸³ Segue um levantamento das menções que lhe são feitas:

1. Emprego do vocábulo <i>miles</i> em referência a Túndalo ²⁸⁴
<i>incipit prefatio. in visionem cuiusdam militis</i> [117ra]; <i>incipit visio cuiusdam militis Hiberniensis</i> [118va]; <i>boni militis morte</i> [119va].
Total de ocorrências: 3
2. Emprego do vocábulo <i>anima</i> em referência a Túndalo
<i>de exitu anime</i> [119vb]; <i>cum inquit anima mea corpus exueret</i> [<i>ibid.</i>]; <i>et sic miserima volutabatur anima</i> [120ra]; <i>ut autem ipsam miseram circumvenerunt animam</i> [120ra]; <i>tunc illa anima ultra modum perterrita</i> [120vb]; <i>dixit ad animam</i> [121ra]; <i>illa passa est anima</i> [121rb]; <i>his visis</i>

²⁸¹ *VT* 119va.

²⁸² *VT* 118vb. Vide Niermeyer (1976, s.v.).

²⁸³ À diferença, por exemplo, de algumas versões francesas do texto, onde um qualificador liga-se ao termo: “l’ame de Tondal” (e.g. fol. 10vb; 13ra; 13rb; 14rb), “l’ame du chevallier” (e.g. fol. 16rb; 18rb), “l’esperit du chevallier” (e.g. fol. 16vb; 17va), “l’ame du chevallier Tondal” (e.g. fol. 15ra; 15rb; 15va; 16ra); “l’esperit du chevallier Tondal” (e.g. fol. 16va). Cf. Pontfarcy (2010, pp. 2-151) e Dinzelsbacher (1992, p. 116).

²⁸⁴ O presente inventário baseia-se em Pfeil (1999, pp. *1-*57), cujo texto-base é München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 22254, cotejado com outros 15 testemunhos, todos dos sécs. XII-XIII.

anima illa multum perterrita dixit [121va]; anima videre non poterat [122ra]; tunc illa anima videns artam semitam [122rb]; dixit ad angelum anima leta [122rb]; cumque diu vidisset anima [122vb]; ad quem anima [123ra]; anima vero licet nolens sequebatur eum [123rb]; anima vero videns [124rb]; tunc anima quid ait vocas sacrilegium? [124va]; tunc anima plorans [ibid.]; cum respexisset angelus animam [124vb]; anima vero cum cepisset iter agere [125ra]; cum stabat anima [ibid.]; anima cadebat [ibid.]; anima autem ista dum pertransiit [125rb]; sed illa anima [125va]; cumque vidisset anima [125vb]; anima vero tota tremens [126ra]; demones autem videntes animam [ibid.]; his et similibus illa anima [126rb]; sed anima illa resumptis viribus [126vb]; tunc anima si inquit [127rb]; tunc dicit anima [128ra]; demones rapuerunt animam [128rb]; devorata autem anima [ibid.]; tanto minus anima reditum ad vitam sperabat [128va]; et anima cum inquit [128va]; dixit anima [128vb]; et anima [ibid.]; et anima numquid ait [ibid.]; ceperunt animam [129ra]; anima autem illa [129rb]; tribulatio et angustia animam pariter invasarunt [129va]; volebat se anima retro retrahere [130ra]; o misera anima penis et cruciatibus digna [ibid.]; appropians [sic] autem anima [130va]; que vidit anima [ibid.]; videns hec anima [131rb]; tunc anima cum inquit [131vb]; et anima vellem inquit [ibid.]; et anima sic ego inquit [132ra]; o felix anima [132rb]; conversa ergo anima sequebatur [ibid.]; anima repleta est gaudio [ibid.]; interrogans autem anima [132va]; anima vero post talem [132vb]; cum autem illa anima in talibus [133rb]; tunc anima dixit ad angelum [133vb]; vellem ait anima scire [ibid.]; cumque illa anima sequeretur [134ra]; ait autem anima ad angelum [ibid.]; et anime quidem nulla in ea apparebat porta [134rb]; tunc ait anima [134va]; et anima domine ait [ibid.]; et anima domine inquit [134vb]; stetit igitur anima in illo loco [135rb]; verum cum anima curiosius circumspiceret [135va]; et ait anima [135vb]; cum igitur anima his delectata visionibus [136rb]; anima autem ad angelum conversa est [136va]; tunc dixit angelus ad animam [136vb]; dixit autem anima [137va]; sed cum in his omnibus anima esset valde delectata [137vb]; de reditu anime ad corpus [ibid.]; et respondens anima dixit [ibid.]; et cum hox dixisset angelus conversa est anima [138ra].

Total de ocorrências: 73

3. Outras referências

ostensum fuerat Tugdalo cuidam Hibernigeno [117rb]; vir nobilis nomine Tugdalus [118vb]; ave inquit Tungdale [120va]; et eam proprio vocantes nomine salutabant [134vb].

No mais, o ato de seguir seu guia angelical encontra-se, como de praxe no gênero, ligado estreitamente à capacidade de inteligência do Outro Mundo (cf. Cavagna 2017, p. 169). Túndalo (sua alma) compreende o pós-vida, porque compõe um séquito. É preciso deixar de lado a vaidade com

que os demônios (e o discurso bernardino indiretamente) o confrontam.²⁸⁵ *Seguir e compreender* convertem-se paulatinamente numa condicionante intelectual.²⁸⁶ Lê-se, por exemplo, ao se falar da figura do Diabo, no Inferno inferior:

*Veni ergo, inquit, et ostendam tibi pessimum humani generis adversarium. Et precedens venit ad portas inferi et dixit ei: Veni et vide! [...] Videns hec anima angelo domini dixit: Rogo, domine mi, istud monstrum quod nomen habet?*²⁸⁷

“Vem – diz o anjo – e te mostrarei o pior adversário do gênero humano”. E indo à frente, chegou às portas do Inferno e falou à alma: “Vem e vê” [...]. Quando viu estas coisas, a alma perguntou ao anjo: “Rogo, meu senhor, qual é o nome deste monstro?”.

Ou ainda, diante de um dos muros que dão acesso ao Paraíso:

*Per aliam enim viam debemus redire in regionem nostram. Tu ergo benedic deum et sequere me. Euntes autem viderunt murum nimis altum et infra murum [...] erat plurima multitudo virorum ac mulierum pluviam ac ventum sustinentium. [...] Interrogans autem anima: Qui sunt isti qui in tali morantur requie?*²⁸⁸

“Devemos, porém, voltar à nossa terra por outra via. Tu, bendiz a Deus e segue-me”. Prosseguindo, viram então um muro altíssimo. Havia em sua base [...] uma gigantesca multidão de homens e mulheres que suportava a chuva e o vento. [...] A alma então perguntou: “Quem são esses que aguardam nesta paragem?”.

Assim como Drythelm, tão logo a alma de Túndalo vê-se sozinha, seu itinerário e cognição do além cessam. A tópica do indizível, outrora empregada pela poesia homérica (*Il.* II.488) e por Virgílio (*Aen.* VI.625-627) acaba por enfatizar a ininteligibilidade da experiência:

²⁸⁵ “Nutriz do escândalo e amante da discórdia, por que não és soberba agora? [...]. Onde está tua vaidade e vão prazer?” (*Nutrix scandali, amatrix discordie. quare non superbis? [...] Ubi est uanitas tua. et uana leticia*) (120rb).

²⁸⁶ Ou ainda, na formulação de Gregório Magno acerca do Evangelho de Lucas: “Com efeito, segue a Jesus aquele que o imita. Por isso ele diz: ‘Segue-me, e deixai os mortos enterrar seus mortos [cf. Lc 9, 59-60]’. *Seguir* significa *imitar*. Por isso Ele adverte uma segunda vez: ‘Se alguém me serve, siga-me’ [Io 12.26]” (*Iesum enim sequitur qui imitatur. Hinc namque dicit: “Sequere me et dimitte mortuos sepelire mortuos suos”. Sequere enim dicitur imitare. Hinc rursus admonet dicens: “Si quis mihi ministrat, me sequatur”*) (*Hom. eu.* 2.8). A passagem é citada pela *Visão de Baronto* (séc. VII). *Vide* n. 434.

²⁸⁷ *VT* 130va; 131rb.

²⁸⁸ *VT* 132va.

*Cumque stando prestolaretur angeli responsum [...], angelus cito disparuit et eum amplius videre non. potuit. [...] Non enim, ut Salomon ait, sapientia aut scientia erant apud inferos, quo illa properabat et ideo non habebat consilium, quando deerat sibi dei auxilium. Facta itaque mora dum esset sola in tantis periculis, audivit clamores et ululatus mire [multitudinis et] tonitruum quoque ita horribile, ut nec parvitas nostra possit capere nec lingua eius, ut fatebatur, valeat enarre.*²⁸⁹

E esperando pela resposta do anjo [...], esse desapareceu, e ela não pôde mais vê-lo. [...] Como afirma Salomão, não há sabedoria nem conhecimento nos infernos para onde ela se dirige e, por isso, não sabia como proceder, ao lhe faltar o auxílio de Deus. E assim, algum tempo depois, a alma, sozinha em meio a tantos perigos, ouviu os gritos e os lamentos de uma assombrosa multidão e também um trovão tão assustador, que nem nossa pequenez pode imaginar, nem sua língua, como confessava, é capaz de descrever.

Por outro lado, todas as vezes em que Túndalo é incumbido de superar por si só um obstáculo, sua incapacidade de fazê-lo soa como um rebaixamento de uma cavalaria secular que de nada lhe serve no pós-vida.²⁹⁰ Se alma de Túndalo é abandonada com frequência às próprias forças, é apenas para que se prove impedida de prosseguir. No instante, por exemplo, em que deve pagar pelo roubo de uma vaca, seu guia faz-lhe um alerta:

*Tu quidem [...] per divinam potentiam transire poteris, me vero tecum, ut reor, conducere nequaquam valebis. Non ego, inquit angelus, tecum transibo, set tu ipsa per te transibis [...].*²⁹¹

“Pela divina potência tu poderás atravessá-la [sc. a ponte] sem perigo. Como creio, porém, de modo algum serás capaz de levar-me contigo”. “Não a atravessarei contigo” – diz o anjo –, “mas tu sozinha o farás [...]”.

Entretanto, quando o cavaleiro encontra-se já em meio à pena, diante de outra alma pecadora, é necessário que a misericórdia divina interceda em favor de ambas.

²⁸⁹ VT 129va-129vb.

²⁹⁰ Um expediente similar é verificável no chamado “Tratado do Purgatório de São Patrício” (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*) (séc. XII), cuja personagem principal, outro *miles*, terá de exercer uma “nova e incomum cavalaria” (*nouam et inusitatum militiam*) (*Tractatus* 236). Afirma-se ali: “Instruído em um novo tipo de cavalaria, aquele que outrora lutava corajoso contra os homens; agora se encontra pronto para combater com coragem os demônios” (*ad noui generis militiam instructus, qui quondam uiriliter oppugnabat homines, iam presto est uiriliter certare contra demones*) (*ibid.* 295-297). Note-se, porém, que, diferentemente de Túndalo, Owein não será acompanhado por um guia.

²⁹¹ cf. *Tractatus* 385-388; 424-427; 505-506, *passim*.

*Cumque diutius starent et criminum reatum ibi plangerent, nescientes quomodo, sed unaqueque alteram pertransisse cognoscebat. Anima autem ista dum pertransiit, angelum suum, quem retro reliquerat, vidit eamque blandis alloquitur verbis: Bene, inquit, venias [...].*²⁹²

Por muito tempo permaneceram assim, lamentando suas faltas. E então, cada uma, sem saber como, percebeu ter ultrapassado a outra. Em seguida, a alma [do cavaleiro] viu seu anjo, o qual deixara para trás, e ele lhe falou com brandas palavras: “Sejas bem-vinda [...]”.

Túndalo, à diferença de Odisseu e Eneias, nunca interpelará diretamente os espíritos que observa. A possibilidade conferida a Dante, por exemplo, de dirigir-se a Francesca da Rimini no segundo círculo do Inferno, jamais seria concedida à personagem de Marcos. Entre Túndalo e os habitantes do porvir, acha-se a ortodoxia do guia.²⁹³ Somente ele ilumina a geografia, somente ele a interpreta e dá voz as almas.²⁹⁴

É bem verdade que, ao término da narrativa, diante das nove ordens angelicais, Túndalo compreendia tudo aquilo que contemplara (*sed omnia sciebat aperte et integre*) (137rb). No entanto, identificava-se, poucas linhas acima, o requisito de sua inteligência. Como de costume, Deus lá se achava, isto é, a condicionante máxima dos fiéis: “Nada pode turvar a visão da criatura a quem uma vez foi *concedido* ver o Criador de tudo” (*Non enim quicquam poterat creature uisum obtundere cui semel concessum est omnium creatorem uidere*) (137ra) (grifos nossos).²⁹⁵

A partir de tais observações, poder-se-ia concluir que, dentro do gênero literário de viagens pelo Além, pouco ou nada se alterou nas relações entre o clero regular, mediador entre Deus e os homens, e o restante da sociedade medieval. De fato, desde Gregório Magno as personagens do

²⁹² VT 125rb.

²⁹³ Cf. *Inf.* V.73-78; 115-120.

²⁹⁴ A própria fusão entre as pessoas gramaticais do texto trairia o ocultamento de uma voz autoral: “On voit que la narration de Tnugdál commencée à la première personne se poursuit à la troisième, l’âme prenant la parole. A la fin, on passe à nouveau de Tnugdál au narrateur, puis à Marc. [...] La succession des deux rédacteurs est indiquée, mais d’une manière telle qu’un lecteur superficiel pourrait confondre les deux. Par ailleurs, Tnugdál lui-même n’a parlé à la première personne qu’un très court moment, avant de laisser la parole au premier rédacteur anonyme qui conduit tout le récit du point de vue de l’âme du visionnaire” (Carozzi 1994, p. 499).

²⁹⁵ Ou ainda, ao interpelar o anjo, no final da narrativa: “*Se esta for a tua vontade, não desejo ir mais alto*” (*Nolo enim altius, si tua fuerit uoluntas, ascendere [...]*) (VT 134vb) (grifos nossos).

corpus de visões sofriam um lento desenvolvimento. Se, até o século XI, limitavam-se a figuras eclesíásticas, o século seguinte verá uma diversificação de seus ofícios, cuja imagem sempre presente do *homo uiator* intensifica-se com a Cruzadas (cf. Carozzi 1994, pp. 584-585, 637). Neste aspecto, Túndalo surgia com traços menos caricatos. O espaço que se lhe dedica excede, por vezes, toda a extensão das narrativas precedentes. Muito nos informam os capítulos da *uisio* acerca de seus modos e origem,²⁹⁶ seu séquito²⁹⁷, armas,²⁹⁸ afiliações feudovassálicas,²⁹⁹ faltas,³⁰⁰ patronos³⁰¹. O anjo que o guia, seu condutor e guardião, é neste caso inalienável, instrumento indireto de identificação do conduzido, já a partir do século XI:

De fait, au moins à partir du XI^e siècle, deux entités sont associées de manière personnelle et indéfectible à toute vie chrétienne. Chaque être reçoit, de sa naissance à sa mort, un « ange propre » qui le guide, l'inspire

²⁹⁶ Vide n. 282. Porém, cf. Pontfarcy (2010, p. xxix).

²⁹⁷ “Negligenciara a Igreja de Deus e não queria olhar pelos pobres de Cristo. Tudo o que tinha distribuía por vanglória a bufões, mimos e menestréis” (*Ecclesiam dei neglexerat, pauperes autem Christi etiam videre nolebat. Scurris, mimis et ioculatoribus pro vana gloria distribuerat quicquid habebat*) (VT 118vb-119ra).

²⁹⁸ “Pôs de lado o machado que levava e começou a comer com seu companheiro. [...] Começou então a gritar horripelmente e confiou à esposa de seu companheiro o machado que colocara de lado, dizendo: ‘Toma conta de meu machado, pois estou morrendo!’” (*Et securi deposita, quam manu tenebat, cibos cum socio sumere cepit. [...] Tunc terribiliter clamare cepit suamque securim quam antea deposuerat uxori socii sic commendauit: Custodi, inquiens, meam securim nam ego morior*) (VT 119rb). Sobre a simbologia do machado no imaginário medieval, vide Cavagna (2017, p. 142). Geraldo de Barri censura, a seu tempo, o costume dos irlandeses de portar consigo um machado, com o qual levam a cabo “seu desejo de iniquidade” (*iniquitatis affectum*) (Girald. *Topogr.* III.21). Cf. Pontfarcy (2010, p. 15, n. 2).

²⁹⁹ “No tempo que ali permaneceu admirando [a cena], muitos vieram com presentes àquela casa e todos ofereciam-nos jubilosos ao rei [*i.e.* Cormac Mac Carthy, um dos soberanos de Munster no séc. XII]. E assim, depois de permanecer bastante tempo diante de seu soberano o rei – era, de fato, seu senhor, quando ambos viviam –, chegaram muitos sacerdotes e diáconos vestidos solenemente como se à missa com casulas de seda e outros ornamentos muito belos” (*Dum igitur ipse ammirans aliquantulum staret, uenerunt plurimi in illam domum cum muneribus ad regem et offerebant illi singuli cum gaudio munera sua. Et cum diutius ante dominum suum regem staret – erat enim dominus eius dum uterque uiueret –, uenerunt multi sacerdotes et leuite uestiti sollempniter sicut ad missam cum sericis casulis et ceteris ornatibus ualde bonis*) (VT 133va).

³⁰⁰ “Respondeu-lhe o anjo: ‘Estes são os homicidas, os parricidas e os fraticidas’. [...]. Pergunta então a alma: ‘Também eu terei de suportá-la?’. E o anjo: ‘Decerto és merecedora, mas não a suportarás’” (*Ad quam angelus: Isti sunt, ait, homicide, parricide, fraticide. [...] Et ego quidem, inquit, numquit patior istam? Et angelus ad eam: Mereris quidem, sed non patieris*) (VT 121va); “Disse-lhe o anjo em resposta: ‘Esta pena é particularmente apropriada a ti e a teus semelhantes que praticam o furto [...]’. Responde o anjo: ‘Lembra-te de que, ainda no corpo, furtaste uma vaca de um de teus conhecidos’” (*At ille respondens dixit ad eam: Ista pena est specialiter tibi condigna et tuis consimilibus furtum perpetrantibus. [...] Tunc angelus: Reduc, inquit, ad memoriam quod, cum in corpore fueras, uaccam compatris tui furata fueras*) (VT 124ra; 124va).

³⁰¹ “Eu sou Rúadán, teu patrono, a quem deves de direito a sepultura” (*Ego sum, ait, Ruadanus, patronus tuus, cui iure debitor es sepulture*) (VT 137rb).

*et le protège des dangers qui le menacent; mais lui est aussi adjoint, on le sait moins, un diable personnel qui déploie ses ruses pour le tromper et le tenter. Sans doute ces deux esprits sont-ils extérieurs à la personne, mais ils lui sont si étroitement attachés que les actions de l'individu et sa vie entière seraient incompréhensibles si l'on ne prenait en compte l'intervention de ces représentants des forces divines et maléfiqes. Ange gardien et diable personnel peuvent ainsi être considérés comme des appendices externes de la personne chrétienne, et leur rôle dans le processus de l'individuation mérite d'être évalué à sa juste mesure.*³⁰²

Por óbvio, não se tem ainda o desenvolvimento de uma personagem esférica nos moldes de Forster (1927, p. 78). Túndalo concentra-se na união de dois elementos: sua soberba e sua cavalaria cortesã. Por outro lado, ainda que toda a caracterização pareça incipiente a um leitor moderno, não há risco em afirmar que por meio de Túndalo definia-se com maior clareza um tipo de personagem. O resultado de tais desdobramentos conhece-se, aliás, bastante bem: a *Divina Comédia*. Por fim, se os guias abandonavam com maior frequência os seus conduzidos, sublinhando de maneira categórica sua inaptidão como indivíduos autônomos, não se estaria sub-repticiamente indicando o oposto, a progressiva autossuficiência dos viajantes, cuja condução deveria em princípio caber ao clero? Ora, o tempo histórico da “Visão de Túndalo” é “caracterizado pela afirmação da Igreja Católica como instituição, [...] um momento de desenvolvimento do sentimento de livre arbítrio, considerado fundamental na salvação dos indivíduos” (Zierer 2015, p. 94). Pouco antes, Gregório VII, na reforma que leva seu nome, justificava, em plena querela das investiduras, a excomunhão de Henrique IV com repreendas bastante similares àquelas imputadas por São Bernardo à cavalaria. Trata-se do mesmo pontífice que, anos antes de Urbano II, almejava ser o líder espiritual de uma expedição a qual libertaria o Santo Sepulcro, “em defesa da lei do Cristo” (*defendendo legem Christi*) (Greg. VII Reg. II.31).³⁰³ Em 1076, o papa dizia a Hermano, bispo de Metz:

³⁰² Baschet (2016, pp. 44-45). E na *Visio Tnugdali*: “Ao que disse o anjo: ‘Agora me chamas de senhor e pai, eu que sempre estava contigo em todo lugar e que nunca julgaste digno de tal nome’. [...] Respondeu-lhe o anjo: ‘Desde o teu nascimento, sempre te seguia aonde quer que fosses, e nunca quiseste aceitar os meus conselhos’” (*Cui angelus: Modo, inquit, inuocas me dominum et patrem, quem semper et ubique tecum habebas et numquam me tali nomine dignum iudicabas. [...] Respondens angelus dixit ei: Ego te semper sequebar a natiuitate tua quocumque ibas et numquam meis consiliis obtemperare uolebas*) (VT 120va-120vb).

³⁰³ Cf. Ullmann (2003 [1972], p. 150).

*Sed forte putant, quod regia dignitas episcopalem precellat. Ex eorum principiis colligere possunt, quantum a se utraque differunt. Illam quidem superbia humana repperit, hanc diuina pietas instituit. Illa uanam gloriam incessanter captat, hec ad celestem uitam semper aspirat.*³⁰⁴

Talvez [os soberanos] imaginem que a dignidade real seja superior à episcopal. No entanto, podem depreender quanto diferem entre si a partir de suas origens. A soberba humana engendra aquela, a devoção divina instaura esta. Aquela persegue incessantemente a vanglória, esta sempre aspira à vida celeste.

Os termos da excomunhão do imperador foram lidos em fevereiro do mesmo ano no sínodo romano da Quaresma:

*Et ideo ex tua gratia non ex meis operibus credo, quod placuit tibi et placet, ut populus christianus specialiter tibi commissus michi obediat specialiter pro uice tua michi commissa. Et michi tua gratia est potestas a Deo data ligandi et soluendi in celo et in terra.*³⁰⁵

Assim, a partir da tua graça [*i.e.* de São Pedro] e não de minhas obras, acredito que foi e é do teu agrado que o povo cristão, confiado especialmente a ti, obedeça a mim, a quem a tua dignidade foi especialmente confiada. A mim, pela tua graça, foi dado o poder divino de ligar e desligar no céu e na terra [*cf.* Mt 16.19].

³⁰⁴ Greg. VII *Reg.* IV.2.

³⁰⁵ Greg. VII *Reg.* III.10a. *Vide também ibid.* VII.14a. A exata medida dos embates pode ser constatada pela resposta do monarca ao papa: “Henrique, não por usurpação, mas rei pela santa ordenança de Deus, a Hildebrando, não mais papa, mas falso monge. [...] Oprimindo as pessoas, obtiveste da boca do povo o seu apoio. Julgaste que eles todos nada sabiam, mas que apenas tu conhecesses todas as coisas. Com efeito, não cuidaste em empregar a tua sabedoria para edificar, mas para destruir. Acreditamos com razão que o bem-aventurado Gregório [*sc.* Gregório Magno], cujo nome usurpaste, tenha profetizado a teu respeito quando disse: ‘Frequentemente o espírito dos poderosos assoberba-se com a abundância de súditos; julga seu saber maior do que todos, quando maior do que todos vê ser o seu poder’ [*cf.* Greg.-M. *Reg.* II.6]. [...] Mas tu tomaste nossa humildade por medo. Não receaste insurgir-te contra o poder real que nos foi concedido por Deus, o qual tiveste a ousadia de ameaçar tomar-nos! Como se tivéssemos recebido de ti o nosso reino, como se o reino e o império estivessem nas tuas e não nas mãos de Deus! [...] Eu, Henrique, rei pela graça de Deus, digo-te com todos os nossos bispos: desça, desça [do assento apostólico], para que sejas condenado pela eternidade!” (*Henricus non usurpatiuē, sed pia Dei ordinatione rex Hildebrando iam non apostolico, sed falso monacho. [...] In quorum conculcatione tibi favorem ab ore vulgi comparasti. Quos omnes nichil scire, te autem solum omnia nosse iudicasti, qua utique scientia non ad aedificationem, sed ad destructionem uti studuisti; ut iure hoc beatum Gregorium, cuius nomen tibi usurpasti, de te prophetasse credamus sic dicentem: “Ex affluentia subiectorum plerumque animus praelati extollitur et aestimat se plus omnibus nosse, cum se uidet plus omnibus posse”. [...] Sed tu humilitatem nostram timorem fore intellexisti ideoque et in ipsam regiam potestatem nobis a Deo concessam exurgere non timuisti, quam te nobis auferre ausus es minari: quasi nos a te regnum acceperimus, quasi in tua et non in Dei manu sit uel regnum uel imperium. [...] Ego Henricus Dei gratia rex cum omnibus episcopis nostris tibi dicimus: descende, descende, per secula dampnande!*) (Henr. IV *Const.* 62).

A contenda poderia afigurar-se muito distante temporal (e espacialmente) da “Visão de Túndalo”. Não é verdade. Apenas 20 anos antes da redação do texto, a disputa assistia a uma nova etapa de seus embates na Concordata de Worms (1122), pouco menos de 300 quilômetros de Regensburg. Doravante se investiam em território alemão, espiritual e temporalmente, bispos e abades, assegurando à Igreja sua consagração, ainda que obrigatoriamente na presença do imperador. Não se pode perder de vista que a reforma outrora dita *gregoriana* e, em sua esteira, a irlandesa reafirmavam, antes de tudo, os deveres e responsabilidades de cada grupo social dentro de uma harmonia de base divina. Ao distanciar o clero do restante da sociedade, seus grupos diferenciavam-se (*cf.* Morris 1989, p. 99). Túndalo (entenda-se, Marcos) acha-se historicamente em um momento em que se preza cada vez mais pela definição de papéis sociais, seja pela ótica eclesiástica ou laica, os quais negociam entre si suas particularidades. Se a cavalaria de Túndalo culmina no ato de falhar repetidas vezes diante das dificuldades probatórias e intelectivas do Outro Mundo, não menos digno de nota é que há ali um autor que vê a necessidade de que ela fracasse reiteradamente.

Para que falhasse com tamanha amplitude, colocava-se, ao fim e ao cabo, um elemento adicional de mesma grandeza: um itinerário.

4.3 *Grandis nobis restat uia*

Ao menos desde o precursor trabalho de Boswell (1908) acerca do gênero aqui tratado, considerou-se a “Visão de Túndalo” uma tentativa rudimentar de dispor o Outro Mundo, cuja deficiência, na opinião do crítico, de um esquema definitivo contribuiria para certa depreciação da obra. Comparando-a à *Fis Adamnáin* (séc. X),³⁰⁶ Boswell conferia um valor decisivo à suposta ausência de sistematização dos espaços ultramundanos na narrativa de Marcos, a despeito de certa importância histórica que reconhecia à fonte. Em seu entender: “From a literary point of view, the work [*sc.* “A Visão de Túndalo”] is decidedly inferior to the *Fis*; it is retrograde, too, in the absence of a definite scheme of the Otherworld;

³⁰⁶ *i.e.* texto visionário gaélico o qual pesquisador traduz no mesmo livro

historically, however, it marks a forward step in the development of the purgatorial idea, of which, perhaps, it affords the most complete example which religious fiction contains, prior to its final perfection by Dante” (1908, p. 225). Dito isso, Boswell não chegava a desenvolver a crítica para além de brevíssimos paralelismos entre a fonte irlandesa e a latina, sempre em favor da primeira. Incontestavelmente a *Visio Tnugdali* era, para ele, um texto inferior, posto que “grotesco e obsceno” (*grotesque [...] and obscene*), de mau gosto, como se diria, a quem a Europa havia se rendido antes de conhecer Dante. São palavras que, embora sub-reptícias no século seguinte, dizem respeito mais à formação intelectual e religiosa do teórico do século XIX do que à narrativa medieva (*cf.* Dinzelbacher 1992, p. 113). Enfim, não deixa de ser instrutivo reproduzir outra consideração sua: “But perhaps, in all the repulsive literature of the Christian Inferno, there is no instance equal to the present of the length to which the mediæval imagination could go in its conception of the grotesque and horrible, the cruel and obscene. It displays nothing of the higher qualities which the author of the *Fis Adamnáin* possessed” (1908, p. 226). Não se trata de ponto-de-vista isolado.

Tão ou mais assertivo, Le Goff (1981, p. 258) afirma, por sua vez, identificar no porvir de Túndalo uma geografia desconexa, fragmentária (*morcelée*), ou melhor, dissonante frente às suas diferentes heranças.³⁰⁷ Em trecho do já mencionado *La Naissance du Purgatoire*, o cavaleiro de Marcos se encontraria, segundo o medievalista, às voltas com um Outro Mundo que, semelhante a um pastiche temático, encontra-se próximo da antologia: “Tnugdál” – diz ele – “a tenté *maladroitement* d’ordonner en une vision un ensemble d’héritages littéraires et théologiques qu’il n’a pas su unifier” (*ibid.*) (grifo nosso).³⁰⁸ Le Goff observa a esse respeito que o Além como ali se verifica – seu tempo e espaço – permanece “confuso” (*encore confuse*), carente de uma “racionalização” de suas paragens, assim como de uma cronologia que lhe permita, no caso principalmente do Purgatório, redimir os pecadores. Tal como Boswell, acredita-se, em termos sobretudo literários, que falta a Marcos o que sobraria a Dante, isto é, uma

³⁰⁷ Para um resumo do plano da obra, *vide* Becker (1899, pp. 82-85) e, em maior detalhe, Pontfarcy (1989, pp. 48-67) e Cavagna (2017, p. 219-275). Para uma tentativa de rastreamento de muitos de seus componentes, *vide* Patch (1980 [1950], pp. 80-174).

³⁰⁸ *Cf.* D’Ancona (1874, p. 56).

configuração coesa do pós-vida associada a um apuro de estilo: “Si Tnugdál ne l’a pas fait, c’est probablement que non seulement sa conception de l’espace était encore confuse mais surtout que sa conception du temps (inséparable, je le répète, de l’espace) l’en empêchait” (*ibid.*, p. 259; *cf.* Ariès 1983, p. 152).

No mesmo ano, Gourevitch (1981)³⁰⁹ reitera a tese de que o pós-vida de Túndalo careceria de uma “unidade espacial” (*spatial integrity*), impressão que o autor repetirá no ano seguinte em artigo dos *Annales*.³¹⁰ Na lógica seguida, estaria presente na *uisio* apenas o que poderíamos chamar de uma microgeografia (o vale, a montanha, o pântano, etc...) que, apesar de extensa comparativamente ao *corpus* de visões precedente, permanece episódica, tal como no *Apocalypse de Paulo* ou nas ilhas da *Viagem de São Brandão*. Em outras palavras, não haveria ali traços da macrogeografia da *Comédia*, tornada célebre, por exemplo, pelo fosso infernal, local da queda de Lúcifer. Tudo se encontraria representado na obra de Marcos, mas por aglutinação, sem a existência de um conector. Para o estudioso russo, não se verifica ao longo da visão um itinerário, a paisagem pouco diferindo em sua natureza daquela de Gregório Magno: “Following an angel guide Tnugdál ‘comes upon’ various ‘places’ that are connected by nothing except the logic of the increasing punishments or rewards. Hell and paradise are no more than an aggregate of disconnected places [...]; they are divided by unexplained voids unevenly surmounted in the narrative” (Gourevitch 1988, p. 133).³¹¹

Listados esses três exemplos,³¹² haverá, contudo, um segundo grupo de estudiosos – aos quais caberia a denominação *organizacionistas* – que tentará justificar a topografia de Marcos, legitimando as escolhas do monge.

³⁰⁹ A versão inglesa do original russo data de 1988.

³¹⁰ “Entre les deux [*i.e.* o Inferno e o Paraíso] se trouvent des endroits où les âmes ‘pas très mauvaises’ (*non ualde malorum*) sont soumises à des ‘châtiments modérés’, et des champs où séjournent des âmes ‘pas très bonnes’ (*non ualde bonorum*); d’une certaine façon, il s’agit de Purgatoire et de Limbes. Et cependant, l’idée d’unité de l’espace du monde d’outre-tombe manque toujours dans cette vision” (Gurevič 1982, p. 266).

³¹¹ Ou seja, a geografia em Marcos da Ratisbona não se diferenciaria, neste aspecto, das visões que a precedem: “Dans la vision qui reste, le monde de l’au-delà se présente comme un conglomérat de points isolés, sans organisation entre eux. Seule les relie la voie par laquelle un ange conduit l’âme errante du visionnaire d’un endroit à un autre” (Gourevitch 1982, p. 265).

³¹² *sc.* Boswell (1908), Le Goff (1981) e Gourevitch (1981).

Na esteira de Becker (1899, p. 85), por exemplo, Pontfarcy (1989, p. 58) argumenta, em franca discordância com Le Goff (1981), que os 27 capítulos da *Visio* seguem um programa harmônico em sua divisão do Inferno e Paraíso:

The careful plan of the text has already been noted but it is worth pointing out that the four different parts of the otherworld are amazingly well balanced. The textual space allocated to inferior hell (178 lines), to the lower part of the World of Light (177 lines) and to the superior part of the World of Light (178 lines) is practically of the same length, while the textual space allocated to superior hell (553 lines [...]) has three times the length of the space given to any of the three other groups.

Ainda de acordo com Pontfarcy (*ibid.*, p. 66), os 27 capítulos espelhariam o calendário lunar celta, cuja divisão em meses de três semanas, cada uma delas com 9 dias, totalizaria o número inicial (*cf.* Rees & Rees 1961, pp. 194-195; Pontfarcy 2010, p. xxxv). No mais, assim como Bran – *i.e.* o herói da célebre narrativa irlandesa que leva seu nome³¹³ – guiara três companhias de 9 membros em busca de terras fantásticas além-mar, Marcos levava sua audiência a descobrir o Outro Mundo, através do mesmo número de capítulos. Enfim, o número remeteria à metade das “cinquenta e quatro congregações” (*quingenta quattuor congregationum*) (VT 137va) fundadas por Malaquias, a reboque da expansão cisterciense do século XII. Beirando certo determinismo, Pontfarcy (*ibid.*, p. 65) introjeta no Outro Mundo de Marcos a imagem alegorizante da Irlanda e de sua literatura. Seu porvir não se diferencia do mundo dos vivos, mas, como uma faceta que se lhe agrega, sublinharia seus atributos: “Marcus’ otherworld is a creation which *coincides perfectly* with his conception of the universe. [...] Indeed Marcus reproduces in his otherworld the same multiplicity, complexity and totality that he perceives around him. One must remember that Ireland was and still is divided into four provinces – Connacht, Ulster, Leinster and Munster [...]” (grifos nossos).

Em linha argumentativa similar, Cavagna (2017, p. 168) dedica grande parte de seu extenso estudo a demonstrar que, tendo em conta a literatura visionária prévia, o pós-vida descrito por Marcos “semble assumer

³¹³ *i.e.* a “Viagem de Bran, filho de Febal” (*Imram Brain maic Febail*) (séc. VII-VIII). Para uma tradução do texto em língua inglesa, *cf.* Meyer (1895, pp. 2-35, esp. 16).

une plus grande cohérence au niveau spatial, si bien que le chemin de Tondale est constamment déterminé par des éléments réalistes, comme des vallées, des montagnes, des fleuves, des étangs et des ponts”. Neste sentido, praticamente não há aspecto literário da *visio* deixado de lado pelo autor. Partindo dos apócrifos da tradição apocalíptica judaico-cristã, sobretudo *IV Esdras* (sécs. I-II) e o *Apocalipse de Paulo* (séc. III)³¹⁴, assim como de breves comentários acerca de possíveis pontos de contato entre o relato de Marcos e a literatura greco-latina antiga (e.g. *Aen.* VI.576-577), Cavagna acredita identificar *différences profondes* entre as visões medievais e os escritos escatológicos que as antecedem. Tendo como um de seus agentes Gregório Magno (*vide* seção 2.3a desta tese), o Outro Mundo medieval não se constituiria, a seu ver, em uma realidade transcendente, apenas acessível aos profetas bíblicos, mas paulatinamente um espaço franqueado aos cristãos de modo geral, cujos elementos, cada vez mais concretos, atuariam “como uma extensão do mundo terrestre” ([...] *comme une extension du monde terrestre*) (Cavagna 2017, p. 121)³¹⁵. No entender de Cavagna, ao promover de forma determinante uma “percepção geográfica” (*perception géographique*) cada vez mais precisa e linear do Além (*ibid.*, pp. 215-216), a “Visão de Tundalo” e as demais narrativas visionárias do período “organizam uma cosmografia que estrutura o universo inteiro e fornece a cada elemento seu lugar num todo” ([...] *mettent en place une cosmographie qui structure l’univers entier et donne à chaque élément sa place dans l’ensemble*) (*ibid.*). Assim, conclui-se – constatação indispensável – que o texto de Marcos, ao mesmo tempo em que consolida literariamente uma tópica longeva já expressa pela “Visão de Baronto” (*vide* seção 2.3a), amplia um imaginário medieval – imaginário da morte, para ser mais preciso – por meio de um espaço que encerra geográfica e socialmente paisagens e indivíduos diversos. Em suma, trata-se de uma obra de viés holístico, o que explicaria, ao menos em parte, sua ampla difusão.

³¹⁴ Ou melhor, a partir da tradição engendrada por ambos os textos, entre eles, a redação IV da revelação paulina (séc. IX) e a *Visio beati Esdrae* (séc. XII). *Vide* Cavagna (2017, pp. 118-121, 131-132).

³¹⁵ *Cf.* Le Goff 1989, pp. 35-36.

De nossa parte, não adotamos a premissa de valorar o escrito de Marcos com base em sua maior ou menor capacidade de organizar a matéria literária – mas também teológica – de que dispõe. No afã de comprovar um dos respectivos modelos, perde-se de vista o fato – aceito pelas duas vertentes teóricas – de que o autor busca representar, até então de forma inaudita, boa parcela da sociedade medieval. A despeito da *Divina Comédia*, a qual naturalizaria tal expediente, seu intuito de agregar em uma única obra, em uma geografia ampla, todo tipo de indivíduos não é um fato dado. O século XII, lembremos, é aquele das grandes sumas, ou melhor, da visão global tão bem exemplificada na teologia, com as *Sentenças* (c. 1150), de Pedro Lombardo; no direito canônico, com o *Decretum* (c. 1140), de Graciano; no comentário bíblico, por meio da *Glossa ordinaria* (c. 1120), com Anselmo de Laon; enfim, na gramática, com a *Summa super Priscianum* (c. 1140), de Pedro Elias (cf. Southern 1953, p. 205). Ora, reunir um corpo de saberes pressupõe uma tentativa de diferenciação epistemológica, ainda que, ao longo de toda a Idade Média, suas diferentes matérias harmonizem-se perante a imagem do Criador. Por que não associar a este grupo, sob outro gênero, a “Visão de Túndalo”? Se Marcos organiza seu pós-vida de maneira “atabalhoada” ou não, não nos compete julgar. Não se deve tampouco ter a pretensão de apontar, *a posteriori*, possíveis equívocos de um autor do século XII, haja vista sua suposta dificuldade em caracterizar um purgatório em via de distinguir-se do Inferno (cf. Le Goff 1981, p. 259). No mais, se o pós-vida de Marcos não responde às expectativas (modernas) de uma geografia unificada (cf. Gourevitch 1988, p. 133), não se deve omitir que Túndalo, embora os intervalos de sua viagem permaneçam velados, calque com os próprios pés uma paragem múltipla. Ora, a ausência de conectivos explícitos na geografia ultramundana de tais textos não implica o isolamento de seus elementos. Dá-se o contrário, em verdade. Esses, no mínimo, relacionam-se pelo estreito laço de uma hierarquia, ou melhor, pelo grau de bem-aventurança ou aflição de seus habitantes. Estão estreitamente ligados. Ademais, Boswell (1908) e Le Goff (1981) reclamam ao texto uma concepção espacial que possivelmente lhe é alheia (cf. Zumthor 1995, p. 4). Até a primeira metade do século XV – pensa-se aqui, por exemplo, na tradução

latina da *Geografia*, de Ptolomeu – a cartografia medieval pertence ao âmbito da história e não da geografia: “Two kinds of maps familiar to modern map users, charts for navigation and maps for land travel, do not feature prominently or – in the case of the later – even at all in the medieval map corpus. From time immemorial, the standard aid for travel by land or sea was the itinerary, a simple written list of names of point of departure to destination with intervening places, possibly with the distances between them included” (Scafi 2006, p. 85).³¹⁶ Bem entendida, a natureza do itinerário de Túndalo não difere substancialmente daquela de Drythelm. Como seu análogo nortúmbrio, Túndalo empreende uma viagem cuja ênfase recai no deslocamento do visionário (cf. Cavagna 2017, p. 169). Nesta perspectiva, a mudança é mais quantitativa do que qualitativa. Desde o início, reforçam-se os aspectos materiais da via e, por consequência, do viajante.³¹⁷ Antropomorfizada por Marcos, não há aspecto corpóreo da alma de Túndalo mais enfatizado do que os pés. Nas palavras do autor, o cavaleiro, diante do vale dos soberbos, segue com morosidade, “passo a passo” (*pedetemptim*).³¹⁸ Por sua vez, ao ver-se desobrigado da pena dos avaros – falta a qual perpetrara –, o protagonista consegue a muito custo colocar-se de pé (*surgens quasi languida debiles temptans firmare gressus*) (VT 123vb). Suas solas são perfuradas (*plantas clavis ferreis perforatas*) (VT 124rb), quando busca percorrer a ponte destinada aos ladrões.³¹⁹ Por fim, à entrada do Inferno inferior, prestes a colocar-se diante do Demônio, sua alma “não consegue mover os pés” (*non ualebat pedem a terra leuare*)

³¹⁶ Sobre o advento do manuscrito ptolomaico em Veneza no ano de 1406, cf. Scafi (2013, pp. 100-101).

³¹⁷ e.g.: “E acrescentou: ‘Prossigamos, pois *longo* é o caminho à frente’” (*Et adiunxit: Proficiscamur, grandis enim nobis restat uia*) (VT 121va); “Com o anjo à frente, prosseguiram por *uma longa, tortuosa e árdua* via.” (*Precedente autem angelo, profecti sunt per longam ac tortuosam et ualde difficilem uiam*) (VT 122ra); “E então, tomou a alma, confortou-a como de costume e ordenou que retomassem o caminho” (*Et apprehendens eam more solito confortauit. Et reliquum iter arripere iussit*) (VT 129va) (grifos nossos).

³¹⁸ “Seguindo cautelosos e cheios de temor, chegaram a um vale muito profundo, pútrido e tenebroso [...]” (*Sed illis pre timore pedetemptim pergentibus, uenerunt ad uallem ualde profundam, putridam nimis ac tenebrosam*) (VT 122ra).

³¹⁹ Descreve-se a ponte nestes termos: “Além disso, achavam-se fixados nela pregos de ferro extremamente pontiagudos, os quais, perfurando os pés de todos os caminhantes, faziam com que ninguém, ao pisar ali uma única vez, conseguisse escapar com as solas ilesas” (*Erat etiam ista tabula inserta clavis ferreis acutissimis, qui omnium transeuntium pedes solebant penetrare, ut nullius pes, si eum semel tangeret, illesus posset evadere*) (VT 124ra).

(VT 130ra). São marcas textuais representativas, repositório de um imaginário medieval voltado à peregrinação – alegórica e material –, bem como ao seu aspecto salvífico:

*L'expérience de Tondale assume, aux yeux du fidèle, une valeur exemplaire et universelle; le voyage de son âme correspond à un chemin de connaissance et de purification qui porte à la conversion définitive. [...] Le visionnaire représente ainsi tout fidèle chrétien, l'homo viator, qui accomplit son parcours à travers la souffrance et le tourment [...] pour gagner le salut éternel, le Paradis, et pour être finalement admis à la contemplation suprême.*³²⁰

Em consonância com a geografia que se expande,³²¹ Marcos apõe à paisagem também indivíduos de grupos distintos. Ao fazê-lo, dá vazão a uma Idade Média Central ciosa de representatividade, cujos exemplos máximos são seus já mencionados Sugers, Guibertos, Abelardos, ou ainda, uma cavalaria do século, não apenas discriminada diante a ordens semi-religiosas – os templários, hospitalários, teutônicos, etc. –, mas posta à frente de uma alteridade reafirmada entre cruzados e muçulmanos em ambiente levantino. Em outras palavras:

*The period [sc. o séc. XII] felt an urgency, unlike anything we see in the early Middle Ages, about defining, classifying and evaluating what they termed 'orders' or 'lives' or 'callings' (which includes what we would term both voluntary religious associations and social roles). Throughout the period there was both intense competitiveness (and sometimes virulent invective) between organised religious groups and a growing sense of the positive value to be given to 'diversity with unity'. But the competition was not merely competition for resources and influence; it was also an effort by each of the competing groups to define itself.*³²²

Para além dos “prelados e poderosos do mundo” (*prelati et potentes seculi*) (VT 131va), cuja identidade Dante revelará quase dois séculos depois, Marcos não hesita em nomear seus contemporâneos. Junto ao *campus laetitia* (VT 132va-133rb) – faceta cristã do *locus amoenus* e do Éden veterotestamentário –,³²³ acham-se dois reis inimigos, Conchobhar

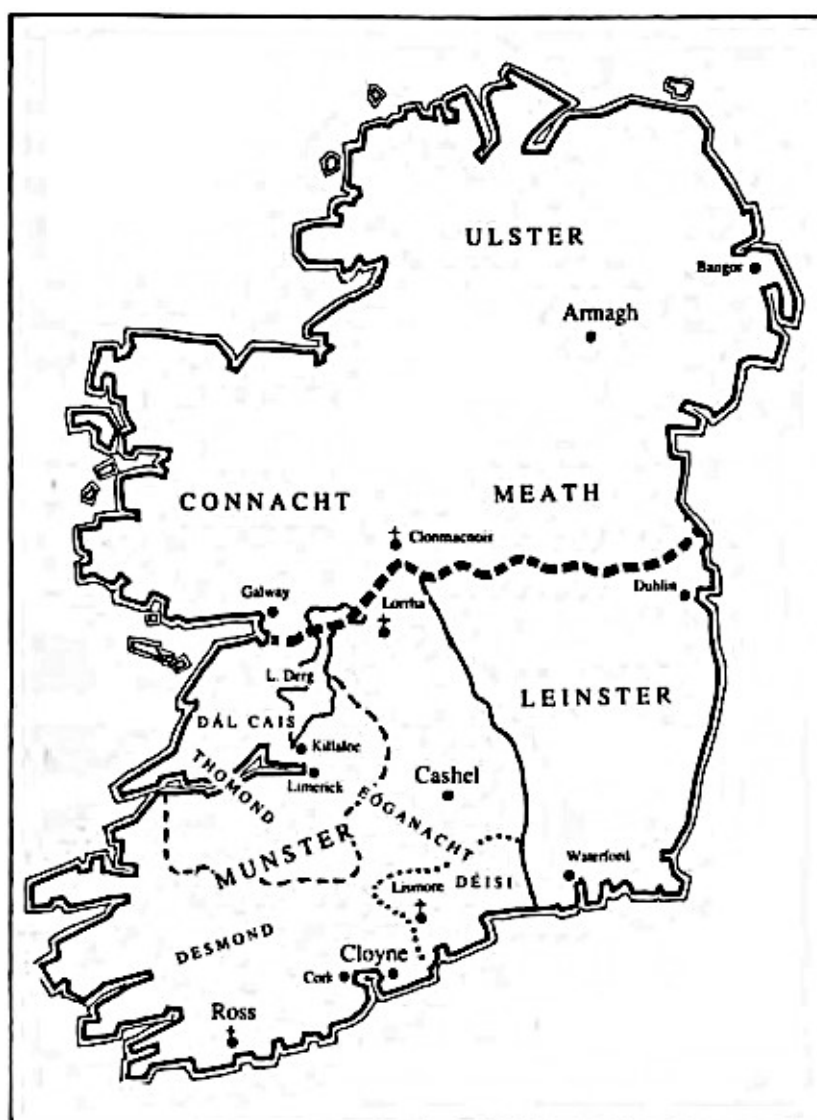
³²⁰ Cavagna (2017, pp. 175-176). *Vide* também Zierer (2013, esp. 101-102, 105-108).

³²¹ Segundo a divisão de Pontfarcy (1989, p. 50), são mais de catorze espaços onde as almas são punidas e recompensadas.

³²² Bynum (1980, p. 5). A expressão “diversity with unity” é tomada de Constable (1978).

³²³ *i.e.* “[...] viram um campo belo e perfumado, cheio de flores, luminoso e bastante ameno, onde havia uma multidão de almas, que ninguém seria capaz de enumerar” (*viderunt campum pulchrum, odoriferum, floribus insitum, lucidum et satis amenum in quo erat*

O'Brien (1118 – 1142) e Donnchadh Mac Carthy (†1144), isto é, os soberanos de Thomond (ao norte de Munster), e Desmond (na parte sul da mesma província), os quais, ambos benfeitores da comunidade irlandesa da Ratisbona, são reconciliados por Marcos no Outro Mundo (Pontfarcy 1989, pp. 29-30; 49).



Irlanda (séc. XII). Fonte: Pontfarcy, Yolande de (introd.). *The Vision of Tnúgdal*. 1989.

Tratamento semelhante é conferido ao irmão de Donnchadh, Cormac Mac Carthy, a quem São Bernardo exaltara pela generosidade demonstrada

multitudo animarum quam dinumerare nemo poterat (VT 132va-132vb). No mais, vide seção 2.4a desta tese.

a Malaquias, quando da vinda do santo à Irlanda meridional por volta de 1127. Mantendo o monarca sob o jugo clerical (*vide* excerto abaixo), Bernardo contemplava as relações entre o clero e o poder real com palavras que poderiam atribuir-se a Aldfrith ou ao recém-converso Drythelm:

*Ibi occurrit ei Cormarcus rex. Ipse est, qui olim regno pulsus, sub cura Malachiae de misericordia Dei consolationem accepit. [...] Gavisus est rex viso Malachia, se et sua omnia exponens ei et his qui cum eo erant, utpote non ingratus nec immemor beneficii. Adducta incontinenti animalia multa ad usus fratrum, multa insuper in auro et argento ad sumptus aedificiorum pro regia liberalitate collata. [...], habitu quidem rex, sed animo discipulus Malachiae.*³²⁴

O rei Cormac foi ao seu encontro [*sc.* de Malaquias] naquele lugar [possivelmente, *Ui Braccain*, a leste de Cashel]. Trata-se do [soberano], que, depois de expulso de seu reino, recebeu, sob o zelo de Malaquias, o auxílio da misericórdia de Deus. [...] Alegre ao ver Malaquias, o rei colocou tanto a si mesmo quanto os seus bens à disposição dele e dos que o acompanhavam, visto que não era ingrato tampouco havia esquecido a benesse [recebida]. Sem demora diversos animais foram trazidos para proveito dos irmãos. Além disso, em razão da generosidade real, contribuiu com muito ouro e prata para as despesas das edificações. [...] No trajar, era decerto um rei; no coração, porém, um discípulo de Malaquias.³²⁵

Se Marcos punia textualmente o soberano por três horas todos os dias (*VT* 134ra), vestindo-o com o cilício tal qual o penitente do Salmo 68, é porque, acima de tudo, era preciso observar com rigor os laços conjugais, um dos ditames da reforma irlandesa (Gwynn 1992, p. 177-178).³²⁶

³²⁴ Bernard. *Vit. Mal.* IX.18.

³²⁵ Por sua vez, na *Visão de Túndalo*: “Todos esses que vêm são os pobres de Cristo e peregrinos a quem o rei distribuiu em vida seus bens temporais, e, por esta razão, recebe aqui de suas mãos a recompensa eterna” (*Isti enim, quos tu uides, omnes sunt pauperes Christi et peregrini, quibus ipse rex largiebatur bona temporalia, dum illic esset in corpore et ideo per manus ipsorum retribuitur ei merces eterna hic sine fine*) (*VT* 133vb). No mais, *cf.* seção 2.4c, desta tese.

³²⁶ Lê-se, neste sentido, na *Vita Malachiae*, escrita por São Bernardo. Por meio da prédica de Malaquias, campeão da reforma, “a rudeza [na Irlanda] cessou e a barbárie aplacou-se. A casa rebelde [Ez 2.5] aos poucos principiou a ceder, aos poucos a aceitar sua correção, recebendo a disciplina. Deixam-se de lado as leis bárbaras [*cf.* 2 Th 2.7] e introduzem-se as romanas. Adotam-se as práticas eclesiásticas, e as contrárias [a elas] são repelidas. Reconstroem-se as basílicas, e ordena-se o clero em seu interior. Celebram-se as solenidades pelo rito sacro, ocorrem as confissões, o povo dirige-se à igreja e a celebração das núpcias retifica o concubinato. Ao cabo, de tal modo tudo mudara para melhor, que se pode afirmar daquela gente o que o Senhor dissera através do profeta: ‘Vós que antes não éreis o meu povo, agora sois o meu povo’” (*Cessit duritia, quievit barbaries, et domus exasperans [Ez 2.5] paulatim leniri coepit, paulatim correptionem admittere, recipere disciplinam. Fiunt de medio barbaricae leges [cf. 2 Th 2.7], romanae introducuntur; recipiuntur ubique ecclesiasticae consuetudines, contrariae reiciuntur; reaedificantur basilicae, ordinatur clerus in illis. Sacramentorum rite sollemnia celebrantur, confessiones*

Conforme as *visões* de um Heito (séc. IX), o autor outorga-se o direito de castigar a realeza: Carlos Magno, no clérigo de Reichenau; Cormac, naquele da *Visio Tnugdali*, ambos por sua concupiscência.³²⁷ Em outras palavras, à máxima da complementariedade das ordens medievais, Marcos repetia com os reis o que levava a efeito com a cavalaria. Na lógica de um imaginário sócio-religioso pouco a pouco não mais trifuncional, procurava-se submeter ao clero todo grupo nascente. Citado por Duby (1978, pp. 273-274), Godofredo de Auxerre († c. 1200), com base em sermão de São Bernardo à comunidade eclesiástica de Colônia em 1147, mostra-se paradigmático da sociedade do período. Forçosamente no século XII, acrescentam-se grupos – *milites e negotiatores* – a um monasticismo (cisterciense, principalmente) que deve retirar-se do mundo, porém que se obriga a conhecê-lo, ou ainda, incluí-lo em seus escritos, a fim de evitar as faltas das ordens as quais o integram (cf. Gaufrid. Autiss. *Colloq.* X.10-11). Neste sentido, quando Marcos censura os glutões, afirmando que “nenhum sexo, nenhum hábito [secular ou religioso]” (*nullus sexus nullus habitus*) (VT 126rb) poderia

fiunt, ad ecclesiam conveniunt plebes, concubinatus honestat celebritas nuptiarum. Postremo sic mutata in melius omnia, ut hodie illi genti conveniat quod Dominus per prophetam dicit: Qui ante non populus meus, nunc populus meus [cf. 1 Pt 2.10] (Bernard. *Vita Mal.* VIII.17).

³²⁷ Escreve Heito na *Visão de Wetti*: “No mesmo lugar disse ter visto um príncipe [sc. Carlos Magno], que portara outrora o cetro da Itália e do povo romano. Suas partes íntimas eram dilaceradas pelas mordidas de uma besta, embora o restante do corpo permanecesse incólume” (*Illic etiam quendam principem, qui Italiae et populi Romani scepra quondam rexerat, uidisse se stantem dixerat, et uerenda eius cuiusdam animalis morsu laniari, reliquo corpore inmuni ab hac lesione manente*) (Wett. 11). Curiosamente o nome do imperador revela-se por um acróstico na versão versificada do texto, escrita por Valafrido Estrabão (c. 808 – 849): “Observa também um homem nos campos à vista./ Outrora soberano da Ausônia e da augusta/ Gente romana, completamente imóvel;/ Defronte uma besta dilacera sua genitália./ Afortunados, os membros do resto do corpo estão livres de mácula./ Wetti viu a cena e, aturdido de grande terror, profere:/ ‘Pelo destino dos homens, este, enquanto vivia no corpo,/ Era o provedor da justiça e no tempo presente/ Fez vingar os mais altos testemunhos por Deus./ Protegeu com piedosa defesa o sacrossanto povo./ Atingiu, por assim dizer, distintas alturas no mundo/ Desejando o certo, adejava os reinos em doce triunfo./ Mas quão atroz é aqui a condição que o prende/ Tanto mais suporta com sua triste ruína a severa desonra. Imploro! Diz-me a razão!’. Responde então o guia: ‘Nesses tormentos/ Reside, porque maculou seus belos feitos com a torpe luxúria [...]’” (*Contemplatur item quendam lustrata per arua, / Ausoniae quondam qui regna tenebat et altae / Romanae gentis, fixo consistere gressu, / Oppositumque animal lacerare uirilia stantis / Laetaque per reliquum corpus lue membra carebant. / Viderat haec, magnoque stupens terrore profatur: / “Sortibus hic hominum, dum uitam in corpore gessit, / Iustitiae nutritor erat saecloque moderno / Maxima pro domino fecit documenta uigere / Protexitque pio sacram tutamine plebem. / Et uelut in mundo sumpsit speciale cacumen. / Recta uolens dulcique uolans per regna fauore. / Ast hic quam saeua sub conditione tenetur, / Tam tristisque notam sustentat peste seueram, / Oro, refer” Tum ductor: “In his cruaciatibus”, inquit / “Restat ob hoc, quoniam bona facta libidine turpi / Fedauit [...]*) (Walahfr. *Wett.* 446-461).

escapar das penas que os afligem, é preciso entender sua crítica de forma mais ampla, isto é, como um índice de que o Outro Mundo, no século XII, mais especificamente, na *Visão de Túndalo*, principia a englobar não apenas todo tipo de indivíduo e pecado, mas também de penitência.³²⁸ Ora, na escatologia cristã, lembremos, o pecado é, a um só tempo, elemento de aglutinação e diferenciador dos homens. Ainda que toda a humanidade seja pecadora, peca-se e penitencia-se individualmente:

*L'homme pénitent, dans ces conditions, n'est autre qu'une première ébauche de la conscience de soi de l'individu en Occident. L'introspection, exigée par la discipline monastique et étendue ensuite aux laïques, est le premier pas essentiel et décisif qui mène au triomphe de l'individu. C'est par la souffrance que l'homme se connaît lui-même.*³²⁹

Mas listemos um exemplo final da maneira como Marcos da Ratisbona concebe o mundo dos mortos.

Ainda no início da narrativa, colocam-se diante dos avaros duas figuras do paganismo irlandês, Fergus mac Róich (lat. *Fergusius*) e Conall Cernach (lat. *Connallus*), isto é, heróis do chamado *Ciclo de Ulster* (séc. XII), compilação de lendas orais acerca dos feitos dos *Ulaid*, antiga dinastia do norte da Irlanda.³³⁰ À maneira do Minos dantesco (*Inf.* V.4), ambos cumprem a função de receber as almas pecadoras. A cena é paradigmática do que se tenta demonstrar. Como um pórtico (*quasi columne*) (VT 122va), os dois encontram-se à boca de uma criatura de nome Aqueronte, alusão, por óbvio, ao rio infernal (ou, por metonímia, ao próprio Inferno) com que

³²⁸ Lê-se na íntegra: “As criaturas penetravam com tamanha crueldade as genitálias não só de homens e mulheres seculares, mas também, algo mais grave e que não posso dizer sem grande pesar, daqueles sob o hábito religioso, que não restavam forças às almas, exauridas pelas torturas por toda parte. Nenhum sexo, nenhum grupo foi poupado daquela aflição e – o que temia dizer, mas a caridade obriga-me a fazê-lo –, homens e mulheres em hábito monástico achavam-se em meio aos castigos” (*Et in ipsa uerenda uirorum ac mulierum non solum secularium, uerum etiam, quod est grauius, quod non sine graui dolore possum dicere, sub religionis habitu conuersantium, quam dire intrabant bestie, ita ut ex omni parte cruciatibus fessis nulle sufficere uires ad tolerantiam possent. Nullus sexus, nullus habitus immunis extitit ab his plagis et, quod dicere uerebar ipsa me cogit karitas, monasticus ipse habitus uirorum et feminarum his intererat cruciatibus*) (VT 126rb).

³²⁹ Carozzi (1994, p. 638). Neste aspecto, lembremos novamente que, a partir do IV Concílio de Latrão (1215), deve-se confessar as faltas em privado, fato capital às práticas penitenciais no Ocidente medieval.

³³⁰ As duas personagens citadas perdem a vida em consequência da relação adúltera entre Fergus, soberano exilado, e a rainha Medb, cujo marido dera abrigo ao primeiro (*i.e.* Fergus). Para uma tradução de seus respectivos episódios, *vide* Meyer (1906, pp. 32-33; 1897, pp. 107-108).

Virgílio, a reboque de Homero, caracteriza o mundo dos mortos (cf. *Aen.* VI.107, 296; *Od.* X.13).³³¹ No entanto, não se descreverá o monstro, a partir da hidrografia do Orco, tampouco de seus habitantes. Aqueronte, espécie de inferno dentro do inferno, provém, em particular, do *Livro de Jó*.³³² Assim como o Behemot (cf. Iob 40.18), a criatura jacta-se de que o Jordão poderia fluir para dentro de sua boca (*VT* 123ra).³³³ Tal qual o Leviatã (*ibid.* 41.19), por sua vez, uma chama inextinguível emana de seu interior (*flamma inextinguibilis ex ore eius eructuabat*) (*VT* 122vb).³³⁴ Ora, ao elencar, numa mesma cena, duas personagens de extração céltico-politeísta, um *miles* pecador, uma criatura cujo nome é tomado em alusão à poesia épica latina, embora com características veterotestamentárias, bem como um anjo que, na condição de representante do Deus cristão, assume a função de guia do protagonista, Marcos opera uma visão totalizante da história humana, segundo a ótica de um monge hispânico do século XII.³³⁵ Por outro lado, não basta aplicar-lhe a nomenclatura *interpretatio christiana*, sem que lhe seja feito qualquer adendo. Em pleno século III, como visto (cf. nota 63), Clemente de Alexandria propunha uma leitura alegorizante da nau de Odisseu enquanto retrato da Igreja. É a escala com que o autor da *Visão de Túndalo* o faz que importa enfatizar.

Diante de tais elementos, busquemos, assim como feito com as demais obras, definir de maneira sucinta a importância da *Visão de Túndalo*, no âmbito de seu gênero literário, assim como de algumas das transformações sócio-religiosas dos séculos XI-XII nela implicadas.

³³¹ Ainda no âmbito da poesia latina, vide Stat. *Theb.* IV.520-524.

³³² “En esta leyenda [*i.e.* da *Visão de Túndalo*], el infierno es un animal con otros animales adentro” (Borges & Guerrero 2005, p. 156).

³³³ “Dessa besta falam as Escrituras: ‘Engolirá um rio e não ficará admirada e tem a confiança de que o Jordão poderia fluir para dentro de sua boca’” (*De hac bestia scriptura loquitur: Absorbebit fluium et non mirabitur et habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius*) (*VT* 123ra).

³³⁴ “[...] e uma chama sai de sua boca” ([...] *et flamma de ore eius egreditur*) (Iob 41.13). Como lembra Cavagna (2017, p. 235), a criatura poderia ser também uma reminiscência da Hidra, em Virgílio. Cf. *Aen.* 576-577.

³³⁵ O procedimento, aliás, é típico da *Divina Comédia*: “Marcus, in giving the name of Acheron to the flaming mouth of the beast, betrays a slight tendency towards that importation of classical ideas into Christian eschatology which Dante afterwards developed to such an extent” (Boswell 1908, p. 227).

No plano literário, trata-se, como antes dito, do mais popular escrito visionário da Idade Média Central (cf. Palmer 1982, p. 1; 15; Dinzelbacher 1992, p. 112), cuja ampla espacialização do Outro Mundo, a partir de tópica esboçada na *Visão de Baronto* (séc. VII) (cf. Ciccarese 1987, pp. 231; 234) e desenvolvida por Beda em sua *História Eclesiástica* (séc. VIII) (Carozzi 1983, p. 454), não encontra paralelos até o advento da *Comédia* dantesca.³³⁶ No mais, como apontara Cavagna (2017, p. 129), seu protagonista, um leigo, se distingue fundamentalmente dos visionários anteriores, haja vista sua condição de membro da cavalaria.

No plano das práticas político-religiosas do período, suas contribuições não são menos reveladoras das profundas mudanças do século XII. Redigida em período cruzadista, a viagem de Túndalo afigura-se uma efetiva peregrinação pelo Outro Mundo (*ibid.* pp. 168-169; Zierer 2015, p. 164), cujo escopo, tal qual o dos contingentes cristãos, situa-se na expectativa escatológica de redenção (cf. Riley-Smith 2003, p. 22, 27-29).³³⁷ Assim, ao identificar sua personagem com um *miles*, Marcos exacerba as tensões contemporâneas entre o clero e uma cavalaria que, pouco a pouco, assumirá um “statut socio-professionnel à caractère international pourvu d’une dignité et d’une éthique reconnue” (Flori 2012 [2004], ebook loc. 347). Ao corpo eclesiástico, a ordenação cavaleiresca tão-somente não conduz o cavaleiro a seu verdadeiro ofício. No máximo o insere em uma ordem nascente. A elite armada cristã deve assimilar-se aos *oratores*,

³³⁶ Decerto se poderá contestar afirmando que as versões longas (pensa-se especialmente em *St Gall MS 317 Kantonsbibliothek*) do *Apocalipse de Paulo* não eram menos minuciosas já a partir dos séculos IX-X (Silverstein & Hilhorst 1997, pp. 88-162). Mas assim como Eneias não se confunde com Er (*vide* seção 2.1 desta tese), tampouco o apóstolo o fará com Túndalo.

³³⁷ Tal disposição cruzadista é exemplificada por Guiberto de Nogent: “Com a proximidade do fim do mundo, [...] é necessário, segundo as profecias, que, antes da vinda do Anticristo, o império da Cristandade seja renovado naquelas regiões ou por vós ou por aqueles que aprouverem a Deus, de modo que a cabeça de todos os males, a qual há de ocupar ali o trono do reino, depare-se com algum sustentáculo da fé contra o qual venha defrontar-se. [...] Se as palavras das Escrituras não vos instigam, nem meus conselhos penetram em vossos espíritos, que ao menos vos instigue o grande tormento daqueles que desejam dirigir-se aos locais santos. Levai em consideração esses que peregrinam e que vão até lá através das terras” ([...] *Et fine seculi iam propinquo [...], tamen necesse est iuxta prophetias ante adventum Antichristi in illis partibus aut per vos aut per quos deo placuerit renovari Christianitatis imperium, ut omnium malorum caput, qui ibidem thronum regni habiturus est, fidei aliquod contra quod pugnet repperiat nutrimentum. [...] Si Scripturarum vos non excitant dicta nec nostra vestros animos penetrant monita, excitet saltem vos eorum qui sancta loca adire desiderant magna miseria: perpendite eos qui peregrinantur et per mediterranea illuc vadunt [...]*) (*Gesta franc.* 218-229; 240-244).

tornando-se, ao fim, um paradoxo: não é monge nem combatente regular. Mas para que se confundam é preciso de antemão diferenciá-los.

Em período que preza pela tomada de consciência do indivíduo no interior de grupos seculares e religiosos, Túndalo introjeta a necessidade vigente de pertencer a uma ordem (cf. Bynum 1980, pp. 2-3). Se seus atributos cavaleirescos lhe são negados no decorrer da narrativa, parte-se, no entanto, de uma caracterização insólita ao gênero. Neste âmbito, discute-se se, ao término do texto, a conversão de Túndalo remeteria a um possível voto monástico – como Drythelm e Baronto (Colgrave & Mynors 1969, pp. 496-499; Levison 1910, p. 48) – ou à condição de cruzado, eventualmente assumida pelo cavaleiro (cf. Pontfarcy 2010, p. 149, n. 2). Lê-se na fonte: “A alma abriu então seus débeis olhos. Aos suspiros, olhou em silêncio os clérigos à volta. Tomando com uma ação de graças o corpo do Senhor, distribuiu tudo o que tinha aos pobres e ordenou que as roupas que vestia fossem assinaladas com o santo sinal da cruz” (*Tunc debilis corporales aperuit oculos et, suspirans nichilque dicens, respexit circumstantes clericos. Sumens igitur corpus domini cum gratiarum actione, omnia que habuit pauperibus dispersit et signum sancte crucis suis uestimentis, quibus uestiebatur, superponi iussit*) (VT 138ra). É crucial, porém, sabê-lo de forma terminante? Para Marcos, o itinerário de Túndalo culmina em uma definição identitária. Caso mantenha-se cavaleiro, obriga-se a exercer uma *militia* dita acertada, a da guerra santa (cf. Jesus & Zierer 2021, pp. 259-260). Por outro lado, se ingressa no corpo religioso, arroga-se em vida a tarefa que no porvir cabe aos anjos: guiar os homens. Com Túndalo, cria-se, no gênero literário de visões, a possibilidade de *ser* externamente ao clero, ainda que se trate de uma existência a contragosto deste último. Como é notório, quase dois séculos depois da *Visio Tnugdali*, a mudança será quase total. Um leigo será guiado por um poeta pagão, descreverá sem intermediações sua jornada pelo mundo dos mortos, desaprovará o papado e não se converterá ao fim da narrativa: Dante.³³⁸

³³⁸ Cf. *Inf.* XIX. 52-57; *Par.* XXVII.16-27

“Nel mezzo del cammin di nostra vita”.

Dante Alighieri. *Inferno*. I.1

“Le ‘voyage’ met en œuvre notre capacité à franchir une limite pour affronter une alterité. L’idée (autant que le fait même) du voyage manifeste notre tendance innée au déplacement, donne une perspective à cette mobilité qui est la première conquête spatiale de l’enfant: perspective qui est celle d’un désir de connaissance”.

Paul Zumthor. *La mesure du monde. Représentation de l’espace au Moyen Âge*. 1993

5 Conclusão

Impressiona que aquilo que o século XII levava toda a sua duração para expressar, Dante o fazia em um único verso. Em chave alegorizante, o possessivo do célebre *incipit* do poema já mimetizava tanto a pessoa histórica do poeta florentino, à época com 35 anos, quanto a humanidade. Assim como o rei de Judá, Ezequias, Dante deslocava-se combalido às portas do Inferno, identificando-se com a figura do penitente rumo a Deus.³³⁹ Não menos importante, definiam-se, na abertura do poema, limites precisos acerca da consciência do autor em relação ao seu “eu poético”. Quando o florentino questiona Virgílio sobre a empresa que se lhes apresenta, a saber, confrontar-se com o caminho por vir e com a piedade divina (*sì del cammino sì de la pietate*) (*Inf.* II.4), lê-se ali um dado indispensável, cujo efeito acaba por balizar sua personagem homônima frente ao gênero medieval de visões. Diz a personagem: “Mas eu, por que devo ir? Quem mo concede? Não sou Eneias; Paulo não sou” (*Ma io, perché venirvi? O chi ’l concede?/ Io non Enëa, io non Paulo sono*) (*Inf.* II.32).³⁴⁰ De acordo com o poeta, era fundamental diferenciá-lo do filho de Afrodite,

³³⁹ Cf. Is 38.10. Sobre o uso do versículo em São Bernardo, cf. Émery & Callerot (2006, pp. 110-117). Para a imagem do viajante no poema dantesco, vide Risset (1982, pp. 111; 135-138). No caso de Dante e Odisseu, seria a ausência da imagem do Criador no segundo aquilo que fundamentalmente os diferenciaria: “Dante et Ulysse sont ‘deux personnages qui se meuvent en ligne droite’. Leur mouvement est à tous les deux un parcours ouvert, un élan vers l’infini. Mais la différence tient à ceci, que l’élan de Dante est tourné, à chaque instant, vers le haut (vers Dieu), alors que le voyage d’Ulysse se déroule sur une ligne strictement horizontale, sur la mer, vers l’horizon inconnu mais *terrestre*” (Risset 1982, p. 137).

³⁴⁰ Tradução de Hernâni Donato.

exemplo máximo dos viajantes antigos pelo porvir, tampouco confundi-lo com o apóstolo de Tarso, contrapartida apócrifa cristã à literatura clássica. Atingia-se na *Comédia* um ponto intermediário. Por um lado, assumia-se o anonimato expresso pela tópica do poeta indigno (*degno a ciò né io né altri 'l crede*) (*Inf.* II.33).³⁴¹ Por outro, como afirma Gourevitch (1988, p. 144), se intensificaria a percepção de um autor consciente de sua unicidade criadora:

It is unlikely that for Dante hell, purgatory and paradise were mere poetic metaphors, nevertheless, this impressive picture of otherworldly reality was created precisely by Dante, and the poet realized his role as its creator, a creator in the sense that no one except him was able to see it thus and to celebrate it in such verses.

Acima de tudo, equiparavam-se nos versos iniciais do poema dantesco, por paronomásia, os vocábulos *vita* e *via*,³⁴² ecoando o ideário de uma existência terrena transitória, dentre cujos formuladores achava-se Gregório Magno: “Com efeito, a vida presente” – afirmava o papa – “é uma peregrinação” (*Peregrinatio quippe est uita praesens*) (*Epist.* IX.218.9-10).³⁴³ Um longo processo, contudo, fora necessário para que Dante, ao mesmo tempo em que criava sua narrativa, se colocasse como seu agente.

Embora as consequências do expediente não fossem percebidas senão na longa duração, a possibilidade de um laico anônimo ter acesso ao Outro Mundo fora a segunda maior contribuição de Gregório Magno à literatura cristã de visões. A primeira residia em certa legitimação que, na condição de pontífice, o autor dos *Moralia* conferia a tais relatos, empregando-os doutrinalmente (*e.g. Dial.* III.38.5; *ibid.* IV.7.1).³⁴⁴ Dali em

³⁴¹ Sobre ela, diz Curtius (1996, pp. 126-128): “A referência do orador [antigo] a suas deficiências [...], a sua falta de preparo [...] procede do discurso forense, em que forçoso é ‘captar’ a benevolência dos juizes. [...] Concorreu a autoridade da Bíblia para que o antigo *topos* se combinasse frequentemente com fórmulas de auto-humilhação, oriundas do Velho Testamento. Davi designa-se, em face de Saul, como cão morto e como pulga (I Reis, 24:15 e 26:20). [...]. Vemos, pois, que na Roma pagã dos tempos imperiais eram correntes as fórmulas de rebaixamento pessoal, que puderam ser adotadas pelos cristãos; *mediocritas*, por exemplo, encontra-se, entre outros, em Arnóbio, Lactâncio e Jerônimo. Estão comprovadas, nos tempos carolíngios, fórmulas como: ‘minha insignificância, exiguidade, pouquidade’ (*mea exiguitas, pusillitas, paruitas*). Temos aqui, pois, uma fórmula pagã de rebaixamento pessoal, transferida para o uso cristão” (tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai).

³⁴² *i.e.* “Nel mezzo del cammin di nostra vita/ mi ritrovai per una selva oscura,/ che la diritta via era smarrita” (*Inf.* I.3).

³⁴³ Ideia similar era expressa nos *Moralia* (VIII.54.92). Cf. Ladner (1967, pp. 235-236) e Kelly (2009, p. 43).

³⁴⁴ *Vide* Cavagna (2017, p. 122).

diante, como destaca Ciccarese (1987, pp. 115-116; 119), todo autor validará sua narrativa a partir da obra gregoriana, em especial os *Diálogos*. Se a geografia do pós-vida e seus visitantes apresentavam-se ainda pouco desenvolvidos, o fato devia-se à brevidade dos *exempla* de que o papa lançava mão, suporte doutrinal às indagações de seu interlocutor Pedro. Não lhes era concedida uma existência literária autônoma à tese teológica sob exame.

No entanto, o precedente fornecido por Gregório Magno não surtirá maiores efeitos a não ser a partir do século XII. Até a Idade Média Central, os viajantes permanecerão atrelados sobremaneira ao clero, como no caso da “Visão de Baronto” (séc. VII), inseridos em comunidades monásticas específicas (Contreni 2003, pp. 674-675). Com efeito, expandiam-se em Baronto os elementos constituintes de um itinerário cujo percurso o redator anônimo principia a destacar, enfatizando as ações que levam à sua transposição (Carozzi 1983, pp. 453-454). Por outro lado, a expansão é mais numérica do que qualitativa. Em termos diversos, as paragens associam-se ali por uma hierarquia de maior ou menor bem-aventurança, abstrata, ainda desprovida de uma figuração extensa à maneira de Túndalo ou Dante. No que tange a Baronto, nada se sabe a seu respeito, salvo tratar-se de um “recém converso” (*nuper conuersus*), um adúltero, do mosteiro de Longoret, a sudoeste de Bourges. São todos eles elementos – geográficos principalmente – que se ampliarão com Beda no século VIII.

Não há dúvida de que a tópica do gênero já se consolidara quando da escrita da *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, de Beda. Uma doença repentina acometia um pecador (Drythelm), o qual, guiado por um anjo, visitava o Inferno e o Paraíso, etapas fundamentais à sua conversão. Por outro lado, a contribuição de Beda se dava em bases mais amplas do que a mera propagação de lugares-comuns literários. Ao longo da narrativa, seu viajante convertia-se em andarilho, obrigando o autor a dispor-lhe coordenadas geográficas contínuas, cujos elos, à diferença de Gregório Magno, acham-se explicitados (Carozzi 1994, p. 545). Com Beda, estes dois componentes tornam-se, aliás, inseparáveis. A geografia (com ou sem o Purgatório) e o indivíduo que a percorre desenvolvem-se em paralelo. Serão doravante indissociáveis, embora Drythelm, enquanto *homo uiator*, assumia

funções clericais ao término de seu itinerário. Neste aspecto, pode-se afirmar que, mais no nortúmbrio do que em Túndalo, sejam estabelecidas as condições fundamentais à existência da *Divina Comédia*. Em suma, há em ambos, no poema dantesco e em Beda, um percurso tornado claro, bem como uma individualidade que, embora nascente, percorre-o. Trata-se de elementos que se acentuarão no século XII.

Quando Marcos da Ratisbona redige em 1148/49 a “Visão de Túndalo”, sua conjuntura histórica difere substancialmente daquela das visões anteriores. De um lado, o crescimento urbano e o incremento econômico que o acompanha promovem o surgimento de grupos mercantis, cuja mera existência teria como consequência certa diferenciação social. De outro, o próprio corpo eclesiástico diversifica-se, individualiza-se em suas premissas, com a fundação nos séculos XI a XIII de uma série de ordens monásticas: cartuxos, cistercienses, franciscanos, dominicanos. No mais, testemunha-se, em paralelo, o aumento de escritos, se não autobiográficos, termo demasiado moderno, ao menos assentados sobre uma tendência da época ao exame e difusão da experiência pessoal como índice do grau de afastamento do homem perante Deus (*cf.* Morris 1987, pp. 79, 84-85; Bynum 1980, p. 4). Conforme indicado, os autores do período falam progressivamente mais a seu respeito, ainda que, por óbvio, se deva ter com cautela as informações que nos fornecem a respeito de sua figura histórica. São indivíduos na medida em que prezam pela exemplaridade de suas obras, a qual os destaca nos grupos de que fazem parte (Bynum *ibid.*, p. 5). Enfim, trata-se do momento histórico onde à palavra “cavaleiro” (*miles*) se acrescerão “novas colorações de caráter honorífico, por vezes ético” ([...] *colorations nouvelles à caractère honorifique, parfois éthique*) (Flori 2012 [2004], ebook loc. 336), as quais extrapolam a acepção básica de combatente a cavalo. A cavalaria do período figura-se doravante uma verdadeira ordem provida de uma literatura e iconografia que a exaltam, justificando sua existência, a despeito das contínuas censuras clericais.

Ora, como se poderia supor, boa parcela das transformações elencadas acima confluem na obra de Marcos. Ainda que seus principais atributos lhe sejam negados, a cavalaria acha-se representada pelo protagonista do texto, fato incomum ao gênero, como apontado por Cavagna

(2017, p. 128). Em certa medida, ao apagar os traços cavaleirescos de Túndalo, sublinha-se-lhe, paradoxalmente, o vínculo com a respectiva ordem, sobretudo, se pensado o modelo de *miles* proposto por Bernardo de Claraval, figura onipresente no texto. Em uma conjuntura histórica singular, onde o espírito peregrinatório, por meio das “Cruzadas”, abarca grande parte do Ocidente medieval, Túndalo revela-se por excelência um *homo uiator*, cuja remissão dos pecados – a soberba principalmente, isto é, ofensa vinculada à exaltação do indivíduo em detrimento do grupo – dependerá da superação de uma topografia ultramundana suplantada apenas pela *Divina Comédia*. Decerto falta a Túndalo uma caracterização que rompa totalmente ao estereótipo, assegurando-lhe a individualidade (literária, histórica...) de um homem de armas do período tal qual Guilherme o Marechal. Dito isso, os muitos pormenores a seu respeito principiam a apartá-lo do tipo.

Diante de tudo o que se falou, poder-se-ia, sem grandes riscos, circunscrever na longa duração o desenvolvimento da personagem Túndalo a um fenômeno meramente literário. A nosso ver, as transformações sócio-políticas da Idade Média Central permitem uma hipótese mais categórica. Embora seja necessário precaver-se de qualquer determinismo histórico, não há em período medievo conjuntura mais propícia ao desenvolvimento do “indivíduo” (com todas as ressalvas feitas ao termo) do que o século XII. Em outras palavras, vislumbra-se na *Visão de Túndalo* uma das etapas fundamentais desse processo. A *Divina Comédia* será outra. Em termos diversos, no instante da reafirmação da Santa Sé perante uma sociedade laica que se diversifica no Ocidente medieval, a personagem de Túndalo ganha destaque ao ensejar uma representatividade que lhe é negada. Como se pode imaginar, trata-se de um processo que se intensificará nos séculos subsequentes. Em 1411, por exemplo, Laurêncio de Pasztho, um cavaleiro húngaro cuja existência histórica se comprovou, pedirá autorização ao clero ibérico para que acesse em Lough Derg, no norte da Irlanda, uma caverna que conteria uma passagem ao Purgatório (Easting 1991, pp. xvii-xviii). Sua justificativa, todavia, chama a atenção. De posse de um salvo-conduto real, Laurêncio manifesta, junto com as motivações remissórias habituais, uma segunda razão para a visita, próxima, ironicamente, àquelas das justas do século XII. Sem qualquer embaraço, o monarca afirma que seu súdito deseje

adentrar o Outro Mundo para se provar nas armas, exaltando assim seus feitos (*pro actibus militaribus exercendis et augendis*) (Delehaye 1908, p. 46). De forma categórica, afastava-se de uma fórmula como aquela de Máximo, ao descrever seu itinerário pelo pós-vida: “Ele [*sc.* o anjo] ia à frente, e eu o seguia” (*Precedens etiam ipse et ego subsequens*) (Val. *Vis. Max.* 4).

São mudanças que, embora talvez pareçam de pouca importância, permitirão séculos depois a um poeta como William Blake subverter boa parte da tópica aqui listada. Ao enfatizar um *eu* que se desloca pelo porvir, diz ele em seu *The Marriage of Heaven and Hell*:

*But I arose, and sought for the mill & there I found my Angel, who surprised asked me how I escaped? I answer'd, All that we saw was owing to your metaphysics. [...] But now we have seen my eternal lot, shall I shew you yours? he laugh'd at my proposal; but I by force suddenly caught him in my arms, and flew westerly thro' the night [...]. Here, said I! is your lot, in this space.*³⁴⁵

Mas eu me levantei e procurei o moinho, e lá achei meu anjo, que, surpreso, perguntou-me como eu havia escapado. Respondi: “Tudo o que observamos é devido a tua metafísica. [...] Mas agora que vimos o meu eterno destino, posso mostrar-te o teu?”. Ele riu de minha proposta. Mas eu, à força, tomei-o subitamente em meus braços e voei ao ocidente pela noite [...]. “Aqui” – disse eu – “está o teu destino, neste espaço!”.

³⁴⁵ Blake, William. *The marriage of Heaven and Hell*. New York: Dover, 1994 [1790], p. 39.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias pelo nome do editor ou tradutor

ADRIAEN, Marcus (ed.). *Moralia in Iob. Libri XXIII-XXXV*. In: *CCSL S. Gregorii Magni Opera*, v. 143b. Turnholti: Brepols, 1985.

ALBERIGUS, Josephus [Giuseppe Alberigo] *et al.* (eds.). *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Freiburg: Herder, 1962.

ALMEIDA, João Ferreira de (trad.). **Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Corrigida**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009 [1898].

_____. **Bíblia Sagrada. Nova Almeida Atualizada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017 [1959].

ANDERSON, John D.; KENNAN, Elizabeth T. (trads). **Bernard of Clairvaux. Five Books on Consideration. Advice to a Pope**. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2004.

ANDRÉ, Carlos Ascenso (trad.). **Ovídio. Amores & Arte de amar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARCHAMBAULT, Paul J. (trad.). **A Monk's Confession. The Memoirs of Guibert of Nogent**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

ARNDT, Wilhelm (ed.). "II.17. *Sigebertus III, rex edoctus [...]*". In: *MGH Epp. III. Epistolae merovingici et karolini aevi*. Berolini: Apud Weidmannos, 1892, p. 212.

ASBRIDGE, Thomas S.; EDGINGTON, Susan B. (trads.). **Walter the Chancellor's The Antiochene Wars**. London: Routledge, 1999.

AUSTIN, Roland G. (ed.). *P. Vergili Maronis Aeneidos. Liber Sextus*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BACHRACH, Bernard S. *et al.* (trads). **Deeds of the Bishops of Cambrai, Translation and Commentary**. New York: Routledge, 2018.

BAILEY, Cyril (ed.). *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, vols. 2. Oxford: Clarendon Press, 1947.

BARBER, Malcolm; BATE, Keith. **The Templars. Selected Sources Translated and Annotated**. Manchester: Manchester University Press, 2002.

BARNEY, Stephen A. *et al.* (trads.). **The Etymologies of Isidore of Seville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- BARRETO FEIO, José V. (trad.). **Virgílio. Eneida**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BARTELINK, Gerhardus J. M. (ed.). **Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- BETHMANN, Ludwig Konrad (ed.). *Gesta episcoporum cameracensium*. In: **MGH SS**, v. 7. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1846, pp. 402-489.
- BLAKE, William. **The marriage of Heaven and Hell**. New York: Dover, 1994.
- BOURGIN, Georges (ed.). **Guibert de Nogent. Histoire de sa vie (1053 – 1124)**. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils, 1907.
- BUTTERWORTH, G. W. (trad.). The Exhortation to the Greeks. In: **Clement of Alexandria**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1960 [1919], pp. 2-263.
- CAMPANHOLO, Priscila de Oliveira. **Os Comentários de Sérvio Honorato ao “Canto VI” da Eneida**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008 (Dissertação de Mestrado).
- CASPAR, Erich (ed.). *Gregorii VII Registrum lib. I-IV*. In: **MGH Epistolae selectae**, II, fasc. 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1920
- CAVAGNA, Mattia (ed.). **La Vision de Tondale. Les versions françaises de Jean de Vignay, David Aubert, Regnaud Le Queux**. Paris: Honoré Champion, 2008.
- CENTI, Tito Sante *et al.* (trads.). **Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica**. Testo latino dell'Edizione Leonina, 4 vols. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- CHARLES, Robert Henry (ed.). **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Volume II: Pseudepigrapha**. Berkeley: The Apocryphile Press, 2004 [1913].
- CHIBNALL, Marjorie (ed.). **The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis**, v. VI. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- CICCARESE, Maria Pia. **Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi**. Firenze: Nardini Editore, 1987.
- CLINE, Ruth Harwood (trad.). **Chrétien de Troyes. Erec and Enide**. Georgia: The University of Georgia Press, 2000.
- COLGRAVE, Bertram (ed.). **Two Lives of Saint Cuthbert. A life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1940].

COLGRAVE, Bertram; MYNORS, R. A. B. (eds.). **Bede's Ecclesiastical History of the English People**. Oxford: Clarendon Press, 1969.

COMBÈS, Gustave (trad.). *De cura gerenda pro mortuis*. In: **Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin, Problèmes Moraux**, v. II. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.

CONTE, Gian Biaggio (ed.). *P. Vergilius Maro Aeneis*. Berlin: De Gruyter, 2009.

COOGAN, Michael D. (ed.). **The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with the Apocrypha**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

COXE, Henricus [Henry]. *De quadam uisione purgatorii et poenis malorum gloria beatorum*. In: **Rogeri de Wendover Chronica siue Flores historiarum**, v. 3. Londini: Sumptibus Societatis, 1841, pp. 190-209.

CRANE, Thomas Frederick (ed.). **The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry**. London: The Folk-lore Society, 1890.

CRANENBURGH, Henri van. (ed.). *La Vie latine de Saint Pachome*. Traduite du grec par Denys le Petit. In: **Subsidia hagiographica**, n. 46. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1969.

CRUCIANI, Federico (trad.). *Sulla cura dovuta ai morti*. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. In: **Sant'Agostino. Morale e ascetismo cristiano**, v. VII/2. Roma: Città Nuova Editrice, 2001, pp. 609-661.

CUMONT, Franz. *Lux perpetua*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

CUNNINGHAM, Mauricius. *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. In: **CCSL**, 126. Turnholti: Brepols, 1966.

CURZON, Henri de (ed.). **La Règle du Temple**. Paris: Librairie Renouard, 1886.

DAVIS, Ralph H. C.; CHIBNALL, Marjorie (eds.). **The Gesta Guillelmi of William of Poitiers**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

DELAGE, Marie-José (trad.). **Césaire d'Arles. Sermons au peuple**. Tome II. Sermons 21-55. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

DELEHAYE, Hippolyte. **Pèlerinage de Laurent de Pasztho au Purgatoire de S. Patrice**. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1908.

DEKKERS, Eligius (ed.). *Aduersus Marcionem*. In: **Tertulliani opera, Pars 1, CCSL**. Turnholti: Brepols, 1954.

DEMBOWSKI, Peter F. (ed.). Érec et Énide. In: *Chrétien de Troyes. Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 1-169.

DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. (ed.). **Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media**. Santiago de Compostela: Bibliófilos Gallegos, 1985.

DÜMMLER, Ernestus [Ernst]. “93. *Karolus gratia Dei rex francorum...*”. In: *MGH Epp. II. Epistolae karolini aevi*. Berolini: Apud Weidmannos, 1895, p. 136-138.

DUTTON, Paul E. (ed.). **Charlemagne’s Courtier. The Complete Einhard**. Canada: University of Toronto Press, 2009.

EASTING, Robert (ed.). *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. In: **St. Patrick’s Purgatory. Two versions of Owayne Miles and The Vision of William of Stranton together with the long text of the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii**. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 121-154.

ELLIOTT, James K. (ed.). The Apocalypse of Paul (*Visio Pauli*). In: **The Apocryphal New Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 616-644.

EMERTON, Ephraim (trad.). **The Correspondence of Pope Gregory VII**. New York: Columbia University Press, 1990.

ÉMERY, Pierre-Yves (trad.). Sermo III. In: **Bernard de Clairvaux. Sermons divers. Tome I (Sermons 1-22)**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 110-137.

ÉMERY, Pierre-Yves; CALLEROT, Françoise. Sermon 3. Le Cantique d’Ézéchias (Commentaire d’Is.38,1-20). In: **Sermons divers. Tome I. Sermons 1-22**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

FALLON, Peter (trad.). **Virgil. Georgics**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FASTIGGI, Robert; NASH, Anne E. (eds.). Fourth Lateran Council (Twelfth Ecumenical): November, 1215. In: **Heinrich Denzinger. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. 43. ed. San Francisco: Ignatius Press, 2012, pp. 265-271.

FÁVARO, Aline M.; NÁPOLI, Tiago A.; LIMA, Ricardo da Cunha. “A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*): tradução anotada”. In: **Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, v. 7, n. 2, 2019, pp. 37-68.

FELLIN, Armando (trad.). **La natura, di Tito Lucrezio Caro**. Torino: Utet, 1997.

FERNANDES, Marcelo Vieira. **Manílio. Astronômicas: tradução, introdução e notas**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. (Dissertação de Mestrado).

FOSTER, Benjamin O. (trad.). **Livy. Books 1 and II.** Cambridge: Harvard University Press, 1967 [1919].

FOWLER, Harold N. (trad.). **Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.** Cambridge: Harvard University Press, 2005 [1914].

FRANCESCHINI, Ezio; WEBER, Robert (eds.). *Itinerarium Egeriae.* In: *Itineraria et alia geographica, CCSL*, v. 175. Turnholti: Brepols, 1965, pp. 27-90.

FRANCO, Laura (trad.). **Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino.** Milano: Bur, 2009.

FRIEDEL, Victor-Henri; MEYER, Kuno (orgs.). **La Vision de Tondale (Tnugdál). Textes français, anglo-normand et irlandais.** Paris: Librairie Honoré Champion, 1907.

GAMBERINI, Roberto (ed.). **Visio Anselmi. Il racconto di Anselmo Scolastico e dell'Anonimo sulla visione infernale di Odone di Auxerre.** Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2008.

GANDILLAC, Maurice de (trad.). **Denys L'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

GARDINER, Eileen (ed.). **Visions of Heaven & Hell before Dante.** New York: Italica Press, 1989.

GASPARRI, Françoise (ed.). **Suger. Œuvres.** 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1996-2008.

GÉRAUD, Hercule (ed.). **Chronique latine de Guillaume de Nangis**, v. 1. Paris: Jules Renouard, 1843.

GERSON, Paula *et al.* (eds.). **The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Critical Edition**, 2 vols. London: Harvey Miller Publishers, 1998.

GODMAN, Peter (ed.). **Alcuin. The Bishops, Kings, and Saints of York.** Oxford: Clarendon Press, 1982.

GOOLD, George P. (trad.). **Manilius. Astronomica.** Cambridge: Harvard University Press, 1977.

GRYSON, Roger (ed.). *Bedae Presbyteri Expositio Apocalypseos.* In: *CCSL*, v. 121A. Turnhout: Brepols, 2001.

_____. *Biblia Sacra Vulgata.* 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 [1969].

GUY, Jean-Claude (ed.). **Jean Cassien. Institutions cénobitiques.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

HAGENMEYER, Heinrich (ed.). *Epistula Patriarchae Hierosolymitani et aliorum episcoporum ad occidentales*. In: **Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088 – 1100**. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1901, pp. 146-149.

HAGENMEYER, Heinrich (ed.). *Galterii Cancellarii Bella Antiochena*. Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1896.

HALPHEN, Louis (ed.). **Éginhard. Vie de Charlemagne**. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1923.

HARMON, Austin Morris (trad.). Charon, or the Inspectors. In: **Lucian**, v. 2. London: William Heinemann, 1953.

HARTMANN, Ludovicus (ed.). Appendix I. In: **MGH Epp. Gregorii I papae Registrum Epistolarum. Tomus II**. Berolini: Apud Weidmannos, 1899, pp. 437-439.

HEFFERNAN, Thomas J. (ed.). **The Passion of Perpetua and Felicity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HEIL, Günter; RITTER, Adolf M. (eds.). *De Coelesti Hierarchia; De Ecclesiastica Hierarchia*. In: **Corpus Dionysiacum**, v. II. Berlin: De Gruyter, 2012.

HELM, Rudolfus [Rudolf]. *Expositio uirgilianae continentiae secundum philosophos morales*. In: **Fabii Planciadis Fulgentii Opera**. Stuttgartiae: In Aedibus Teubneri, 1970, pp. 81-107.

HENRIET, Patrick; ELFASSI Jacques; GALLON, Florian; MARTIN, Céline; MARTÍN-IGLESIAS José Carlos. **Valère du Bierzo. Écrits Autobiographiques et Visions de L'Au-delà**. Paris: Les Belles Lettres, 2021.

HILLGARTH, Jocelyn N. (ed.). The Future Life. *Visio Baronti monachi longoretensis*. In: **Christianity and Paganism. The Conversion of Western Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986, pp. 195-204.

HORSFALL, Nicholas (ed.). **Virgil. Aeneid 6. A commentary**, v. 1. Berlin: De Gruyter, 2013.

HOUSMAN, Alfred E. (ed.). **M. Manilii Astronomicon**, vols. 5. Londinii: Grant Richards, 1903-1930.

HÜMNERMANN, Peter; FASTIGGI, Robert; NASH, Anne Englund (eds.). **Henrici Denzinger. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. 43. ed. San Francisco: Ignatius Press, 2012.

_____. *Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Trad. José Marino & Johan Konings. São Paulo: Paulinas, 2007 [1991].

HURST, David (ed.). *Homelia in Aduentu*. In: *CCSL Bedae Opera. Pars III/IV*, v. 122. Turnholti: Brepols, 1955, pp. 7-13.

HUYGENS, Robert B. C. (ed.). Guibert de Nogent. *Dei gesta per francos et cinq autres textes*. In: *CC Continuatio Mediaevalis*, v. 127A. Turnholti: Brepols, 1996.

JONES, William H. S. (trad.). **Pausanias. Description of Greece**, v. 1. London: William Heinemann, 1918.

KEMPF, Damien; BULL, Marcus (eds.). **The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk**. Woodbridge: The Boydell Press, 2013.

KENNEY, Edward John (ed.). *Ars amatoria*. In: *P. Ouidi Nasonis Amores, Medicamina faciei feminae, Ars amatoria, Remedia amoris*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1965, pp. 109-200.

KRUSCH, Bruno (ed.). *Vita Sulpicii Episcopi Biturigi*. In: *MGH SS rer. Merov.*, v. 4. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902, pp. 364-380.

KRUSCH, B. & LEVISON W. (eds.). *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*. In: *MGH SS rer. Merov 1.1*. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951, pp. 1-537.

KÜBEL, Wilhelmus [Wilhelm] (ed.). *De Resurrectione*. In: *Alberti Magni Opera omnia*, v. 26. Münster: Aschendorff, 1958.

KULIK, Alexander. **3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch**. Berlin: De Gruyter, 2010.

LABBE, Philippe [Philippus Labbeus]; COSSART, Gabriel [Gabriele Cossartius] (eds.). *Concilium Claromontanum*. In: *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, v. 21. Venetiis: Apud Antonium Zatta, 1776, cols. 437-440.

LAKE, Kirsopp (trad.). **The Apostolic Fathers: The Shepherd of Hermans, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus**, v. II. Cambridge: Harvard University Press, 1965 [1913].

LAPORTE, Maurice (ed.). *Ad Hugonem sanctae militiae priorem*. In: **Lettres des premiers chartreux**, v. 1. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962, pp. 154-161.

LATOUCHE, Robert (trad.). **Grégoire de Tours. Histoire des Francs**, vols. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1963-1965.

LECLERCQ, Jean; ROCHAIS, Henri (eds.). *Epistolae. I. Corpus epistolarum 181-310. II. Epistolae extra corpus 311-547*. In: **S. Bernardi Opera**, v. 8. Romae: Editiones Cistercienses, 1977.

LEIB, Bernard (ed.). **Anne Comnène. Alexiade**. Tome III. Livres XI-XV. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

LEONARDI, Anna M. C. (org.). **Dante Alighieri. La Divina Commedia**, 3 vols. Milano: Oscar Mondadori, 2012.

LEVISON, Wilhelm (ed.). *Visio Baronti monachi Longoretensis*. In: **MGH SS rer. Merov. 5**. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1910, pp. 368-394.

LINDSAY, Wallace M. (ed.). **Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum siue Originum Libri XX**. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1911.

LIZERAND, Georges (ed.). **Le dossier de l'affaire des templiers**. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

LOPES, Daniel R. N. (trad.). **Górgias, de Platão**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MAGUEIJO, Custódio (trad.). Caronte ou os visitantes. In: **Luciano**, v. 4. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 117-140.

MAMMÌ, Lorenzo (trad.). **Santo Agostinho. Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARCOVICH, Miroslav (ed.). **Clementis Alexandrini Protrepticus**. Leiden: E. J. Brill, 1995.

MARENBNON, John; ORLANDI, Giovanni (ed.). **Peter Abelard. Collationes**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MARTIN, Lawrence T.; HURST, David (trads.). **Bede The Venerable. Homilies on the Gospels. Book One. Advent to Lent**. Michigan: Cistercian Publications, 1991.

MAURO, Italo Eugenio (trad.). **Dante Alighieri. A Divina Comédia**, 3 vols. São Paulo: Editora 34, 1999.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017.

MAY, James M.; WISSE, Jakob (trads.). **Cicero. On the Ideal Orator (De oratore)**. New York: Oxford University Press, 2001.

MEARNS, Rodney. **The Vision of Tundale. Ed. from B.L. MS Cotton Caligula A II**. Heidelberg: Carl Winter, 1985.

MELVILLE, Ronald (trad.). **On the Nature of the Universe**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

MENDES, Manuel Odorico (trad.). **Virgílio. Geórgicas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

MEYER, Kuno (ed.). Goire Conaill Chernaig i Crúachain agus aided Ailella agus Conaill Chernaig. In: **Zeitschrift für celtische Philologie**. Halle, 1897, pp. 106-113.

_____. **The Death-Tales of the Ulster Heroes**. Dublin: Hodges, Figgis, & Co., Ltd, 1906.

_____. **The Voyage of Bran, Son of Febal**. London: David Nutt, 1895.

MEYER, Paul (ed.). **L'Histoire de Guillaume le Maréchal**. Paris: Librairie Renouard, 1891.

MIGNE, J.-P. (ed.). *Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem francorum*. In: **PL**, v. 141, 1853, cols. 771-786.

_____. *Epistola prima quae est historia calamitatum Abælardi ad amicum scripta*. In: **PL**, v. 178, 1855, cols. 115-182.

MIQUEL y PLANAS, Ramón (ed.). **Viatge al Purgatori de Sant Patrici per Ramón de Perellós seguit de les Visions de Tundal y de Trictelm y del Viatge d'en Pere Portes a l'Infern**. Barcelona: Fidel Giró, 1917.

MOMMSEN, Theodorus [Theodor Mommsen] (ed.). XXXVIII. Damasus. In: **Gestorum Pontificum romanorum. Vol. 1: Libri pontificalis**. Berolini: Apud Weidmannos, 1898, pp. 82-84.

MOORE, Samuel (trad.). **Manifesto of the Communist Party**. Authorized English Translation. Edited and Annotated by Frederick Engels. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1910.

MOOS, Maria Fabianus [Marie-Fabien] (ed.). **S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi**, v. 3. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, 1933.

MORESCHINI, Claudio (ed.). **Tertullien. Contre Marcion**. Tome IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

MOST, Glenn W. (ed.). Theogony. In: **Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

MUSURILLO, Herbert (ed.). The Martyrdom of Polycarp. In: **The Acts of the Christian Martyrs**. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 2-21.

MYNORS, Roger Aubrey Baskerville (ed.). *Georgicon*. In: **P. Vergili Maronis Opera**. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1969, pp. 29-101.

NÁPOLI, Tiago; SCATOLIN, Adriano. Livro I, dos *Gesta francorum et aliorum hierosolimitanorum* (“Os feitos dos francos e de outros peregrinos de Jerusalém”): versão bilíngue. In: **Revista Translatio**, n. 19, 2020, pp. 93-112.

NENCI, Francesca (trad.). **Marco Tullio Cicerone. La Repubblica**. Milano: BUR, 2008.

NORBERG, Dag (ed.). *S. Gregorii Magni Registrum epistularum libri VIII-XIV*, Appendix. In: **CCSL**, 140 A. Turnholti: Brepols, 1982.

NUNES, Carlos Alberto (trad.). **Ilíada**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____. **Odisseia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PFEIL, Brigitte. **Die ‘Vision des Tnugdalus’ Albers von Windberg. Mit einer Edition der lateinischen ‘Visio Tnugdali’ aus Clm 22254**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.

PICARD, J.-C. (ed.). *Apocalypsis Baruchi Graece*. In: **Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece**. Leiden: Brill, 1967, pp. 63-96.

PICHERY, Eugène (ed.). **Jean Cassien. Conférences I-VII**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.

_____. **Jean Cassien. Conférences XVIII-XXIV**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1959.

PIZZANI, Ubaldo *et al.* (trads). **Sant’Agostino. Contro Fausto Manicheo**. Libri 20-33. Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Roma: Città Nuova Editrice, 2004.

PLUMMER, Carolus [Charles] (ed.). **Venerabilis Baedae Opera Historica**. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1896.

PULEIO, Giorgia. **Le due redazione della visione di Godescalco: analisi e traduzione**. 2018 (Tesi di Laurea Triennale in Lettere).

REGALI, Mario (ed.). **Macrobio. Commento al Somnium Scipionis. Libro I**. Pisa: Giardini Editori e Stampatori, 1983.

ROBERTSON, James C. (ed.). *Descriptio nobilissimae ciuitatis Londoniae*. In: **Materials for the History of Thomas Becket**, v. 3. London: Longman & Co., 1877, pp. 2-13.

RODRIGUES JUNIOR, Fernando (trad.). **Argonáuticas**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

ROLLASON, David (ed.). **Symeon of Durham. *Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis, ecclesie*. Tract on the origins and progress of this the Church of Durham**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

RUDD, Niall (ed.). Epode 16. In: **Horace. Odes and epodes**. Cambridge: Harvard University Press, 2004, pp. 306-311.

SANDBACH, F. H. (ed.). **Plutarch's *Moralia*. Vol. XV: Fragments**. Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 316-325.

SCATOLIN, Adriano (trad.). **Salústio. A conjuração de Catilina**. São Paulo: Hedra, 2018.

SEYMOUR, St. John D. Studies in the Vision of Tundal. In: **Proceedings of the Royal Irish Academy**, v. 37, 1924-1927, pp. 87-106.

SCHMIDT, Paul Gerhard. Otloh von St. Emmeram. *Liber uisionum*. In: **MGH *QQ* zur Geistesgesch.** Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1989.

SILVERSTEIN, Theodore. ***Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with nine texts***. London: Christophers, 1935.

SILVERSTEIN, Theodore; HILHORST, Anthony (eds.). **Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions**. Genève: Patrick Cramer Éditeur, 1997.

SOT, Michel; VEYRARD-COSME, Christiane (eds.). **Éginhard. Vie de Charlemagne**. Paris: Les Belles Lettres, 2019.

SWEETENHAM, Carol (trad.). **Robert the Monk's History of the First Crusade. *Historia Iherosolimitana***. New York: Routledge, 2016.

TANGL, Michael (ed.). *Beatissime uirgini, immo dilectissime domine Eadburge, monastice normule conuersationis emerite, Uuynfrethus exiguus in Christo Iesu intimae caritatis salutem* [sc. a "Visão de Wenlock"]. In: **MGH *Epp. sel.*** Berolini: Apud Weidmannos, 1916, pp. 8-15.

TARDIOLA, Giuseppe (ed.). **I viaggiatori del Paradiso: mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante**. Firenze: Le Lettere, 1993.

THILO, Georgius [Georg]; HAGEN, Hermanus [Hermann] (eds.). *Seruii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentari*, v. 2. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1884.

TRÉHOREL, E.; BOUISSOU, G. (trads.). Les Confessions. In: **Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin**, v. 13. Bruges: Desclée de Brouwer, 1962.

VOGÜÉ, Adalbert de (ed.). **Grégoire Le Grand. Dialogues**, 3 vols. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978-1980.

_____. **Grégoire Le Grand. La Règle de Saint Benoît**. 6 vols. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971-1972.

WAGNER, Albert (ed.). *Visio Tnugdali, lateinisch und altdeutsch*. New York: Olms, 1989.

WAITZ, Georg (ed.). *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri auctore Einhardo*. In: **MGH SS**, v. 15.1. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1887, pp. 238-264.

WATTENBACH, Wilhelm. *Visio cuiusdam pauperulae mulieris*. In: **Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur mitte des dreizehnten Jahrhunderts**, v. 1. Berlin: Wilhelm Hertz, 1885, pp. 260-261.

WEILAND, Ludewicus [Ludwig] (ed.). 62. *Heinrici IV. epistola Gregorio VII. missa*. In: **MGH Leges Const.**, I. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893.

WERNER, Christian (trad.). **Odisseia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

_____. **Hesíodo. Trabalhos e dias**. São Paulo: Hedra, 2013.

WEST, Martin L. (ed.). *Homerus. Odyssea*. Berlin: De Gruyter, 2017.

WHITBREAD, Leslie George (trad.). The Exposition of the Content of Virgil according to Moral Philosophy. In: **Fulgentius the Mythographer**. USA: Ohio State University Press, 1971, pp. 103-153.

WILKINS, David. *Litterae prioris et capituli Cantuar. pro orationibus faciendis per prouinciam Cantuar. propter mortalitatem hominum*. In: **Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae ab anno MCCLXVIII ad annum MCCCXLIX**, v. 2. Londini: 1737.

ZANGEMEISTER, Carolus [Karl] (ed.). *Pauli Orosii Historiarum aduersum paganos libri VII*. In: **Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum**, v. 5. Vindobonae: Apud. G. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1882.

ZETZEL, James E. G. (ed.). **Cicero. On the Commonwealth and On the Laws.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ZIEGLER, Konrat (ed.). *De Re Publica*. In: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 39. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1958.

Estudos modernos

ACHCAR, Francisco. Gênero e Tópica. In: **Lírica e Lugar-Comum: Alguns Temas de Horácio e sua Presença em Português**. São Paulo: Edusp, 1994.

AHERN, Eoghan. **Bede and the Cosmos. Theology and Nature in the Eighth Century**. New York: Routledge, 2020.

ALBINUS, Lars. **The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology**. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.

ALTIERI, Charles. A Procedural Definition of Literature. In: **What is Literature ?** Bloomington: Indiana University Press, 1978, pp. 62-78.

ARIÈS, Philippe. **L'homme devant la mort**. Paris: Seuil, 1977.

_____. Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà. In: **Annales**, n. 1, 1983, pp. 151-157.

ASTIN, Alan E. **Scipio Aemilianus**. Oxford: Clarendon Press, 1967.

AUNE, David E. **The New Testament in its Literary Environment**. Philadelphia: The Westminster Press, 1989.

BACCEGA, Marcus. O Além antes de Dante: a inquietante *Visão de Tíndalo*. In: **Revista Territórios & Fronteiras**, v. 15, n. 2, 2022, pp. 46-62.

BALDWIN, John W. Masters at Paris from 1179 to 1215: A Social Perspective. In: **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 138-172.

BARBER, Richard. **Pilgrimages**. Woodbridge: The Boydell Press, 1991.

_____. **The Knight and Chivalry. Revised Edition**. Woodbridge: The Boydell Press, 1995.

BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria. Da Germânia antiga à França do século XII**. Trad. Néri de Barros Almeida & Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BASCHE, Jérôme. **Corps et âmes: une histoire de la personne au Moyen Âge**. Paris: Éditions Flammarion, 2016.

_____. **La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique.** Paris: Éditions Flammarion, 2006.

_____. **Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e – XV^e siècle).** Roma: École Française de Rome, 1993.

BATTAGLIA, Salvatore. L'esempio medievale. In: **La coscienza letteraria del medioevo.** Napoli: Liguori, pp. 447-485.

BECKER, Ernest J. **A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell, with Special Reference to the Middle-English Versions.** Baltimore: John Murphy Company, 1899.

BEECH, George T. The Eleanor of Aquitaine vase, William IX of Aquitaine, and Muslim Spain. In: **Gesta**, v. 32, n. 1, 1993, pp. 3-10.

BERNSTEIN, Alan. **The formation of Hell.** London: UCL Press, 1993.

_____. Reviews. Jacques Le Goff. *La naissance du purgatoire.* In: **Speculum**, v. 59, n. 1, 1984, pp. 179-183.

BEYER de RYKE, Benoît. *La naissance du Purgatoire... vingt ans après.* In: **Villers**, n. 25, 2003, pp. 13-29.

BINCHY, Daniel A. The Irish Benedictine Congregation in Medieval Germany. In: **Studies: An Irish Quarterly Review**, v. 18, n. 70, 1929, pp. 194-210.

BLAIR, Peter Hunter. **The World of Bede.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BOCCHI, Francesca; SMURRA, Rosa. Bologna and its porticoes: a thousand years' pursuit of the "common good". In: **Quart**, v. 57, n. 3., 2020, pp. 87-104.

BOLTON, Brenda M. The Cistercians and the Aftermath of the Second Crusade. In: **The Second Crusade and the Cistercians.** New York: Palgrave Macmillan, 1992, pp. 131-140.

BONNER, Stanley F. **Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the younger Pliny.** Berkeley: University of California Press, 1977.

BOSWELL, C. S. **An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eighth-century Irish Saint Adamnán.** London: Long Acre, 1908.

BOYANCÉ, Pierre. Sur le Songe de Scipion. In: **L'Antiquité Classique**, v. 11, n. 1, 1942, pp. 5-22.

BRAUDEL, Fernand. **Grammaire des civilisations.** Paris: Flammarion, 1993.

_____. "Histoire et Sciences sociales. La longue durée". In: **Annales**, n. 4, 1958, pp. 725-753.

BREMMER, Jan N. Paradise: from Persia, via Greece, into the *Septuagint*. In: **Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity**. Leiden: Brill, 1999.

_____. **The Rise and Fall of the Afterlife**. London: Routledge, 2002.

BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. L'exemplum. In: **Typologie des sources du Moyen Âge occidental**, fasc. 40. Turnhout: Brepols, 1996.

BROWN, Peter. Vers la naissance du purgatoire: amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age. In: **Annales**, n. 6, 1997, pp. 1247-1261.

BROWNE, Janet. Noah's Flood, the Ark, and the Shaping of Early Modern Natural History. In: **When Science & Christianity Meet**. Chicago: Chicago University Press, 2003, pp. 111-138.

BRUEGGEMAN, Walter; BELLINGER JR., William H. **New Cambridge Bible Commentary: Psalms**. New York: Cambridge University Press, 2014.

BURKERT, Walter. **Greek Religion. Archaic and Classical**. Trad. John Raffan. Oxford: Blackwell, 1985.

BUTLER, Lawrence. The Evolution of Towns: Planned Towns after 1066. In: **The Plans and Topography of Medieval Towns in England and Wales**. The Council for British Archaeology, 1976, pp. 32-48.

BYNUM, Caroline Walker. Did the Twelfth Century Discover the Individual? In: **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 31, 1980, pp. 1-17.

CAMERON, Alan. Macrobius and the "Pagan" Culture of his Age. In: **The Last Pagans of Rome**. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 231-271.

CANCIK, Hubert. The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity. In: **The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1: the Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity**. New York: Continuum, 2003, pp. 84-125.

CARDINI, Franco. Le guerrier et le chevalier. In: **L'homme médiéval**. Paris: Éditions du Seuil, 1989, pp. 87-128.

CARDOSO, Ciro F. O Purgatório no mundo de Beda. In: **Signum**, n. 5, 2003, pp. 47-71.

CAROZZI, Claude. Le géographie de l’Au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge. In: **Popoli e Paesi nella Cultura Altomedievale**, v. 2. Spoleto: CISAM, 1983, pp. 423-481.

_____. **Le voyage de l’âme dans l’Au-delà d’après la Littérature Latine (V^e – XIII^e siècle)**. Roma: École Française de Rome, 1994.

CARTAULT, Augustin. Le sixième livre de l’Énéide. In: **L’art de Virgile dans l’Énéide**. Première partie. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1926, pp. 429-530.

CAVAGNA, Mattia. La maladie dans les récits visionnaires médiévaux. In: **Médiévales**, n. 30, 2004, pp. 36-45.

_____. *Visio Pauli*. Traductions médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e – XV^e siècles). In: **Étude et Répertoire**, v. II.2. Turnhout: Brepols, 2011, pp. 850-855.

_____. Ancora sulla mancata ricezione della *Divina Commedia* in Francia: il purgatorio alla fine del Medioevo secondo quattro fonti francesi. In: **Atti del IX Convegno SIFR**. Bologna: Aracne, 2012, pp. 229-245.

_____. **La Vision de Tondale et ses versions françaises (XIII^e – XV^e siècles). Contribution à l’étude de la littérature visionnaire latine et française**. Paris: Honoré Champion, 2017.

CAVAGNA, Mattia; NÁPOLI, Tiago. A “Visão de Drythelm” entre história, teologia e hermenêutica. In: **Rónai: Revista de estudos clássicos e tradutórios**, v. 9, n. 2, 2021, pp. 58-88.

CHASE, Steven (trad.). **Angels Spirituality. Medieval Perspectives on the Ways of Angels**. New York: Paulist Press, 2002.

CICCARESE, Maria Pia. La *Visio Baronti* nella tradizione letteraria delle *Visiones* dell’aldilà. In: **Romanobarbarica**, v. 6. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 25-52.

COLLINS, John J. From Prophecy to Apocalypticism: the expectation of the end. In: **The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1: the Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity**. New York: Continuum, 2003, pp. 129-161.

_____. **The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature**. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

COMPARETTI, Domenico. **Virgilio nel Medio Evo**, 2 vols. Firenze: Bernardo Seeber, 1896.

CONSTABLE, Giles. A Report of a Lost Sermon by St Bernard on the Failure of the Second Crusade. In: **Studies in Medieval Cistercian History**. Massachusetts: Cistercian Publications, 1971, pp. 49-54.

_____. The Second Crusade as Seen by Contemporaries. In: **Traditio**, v. 9, 1953, pp. 213-279.

CONTE, Gian Biagio. **Generi e lettori**. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1991.

CONTRENI, John J. "Building mansions in Heaven": The Visio Baronti, Archangel Raphael, and a Carolingian King. In: **Speculum**, v. 78, n. 3, 2003, pp. 673-706.

COURCELLE, Pierre. Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens. In: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, v. 22, 1955, pp. 5-74.

CROSBY, Sumner McKnight. Abbot Suger, the Abbey of Saint-Denis, and the New Gothic Style. In: **The Royal Abbey of Saint-Denis in the time of Abbot Suger (1122 – 1151)**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1981, pp. 13-23.

CURTIUS, Ernst R. **Literatura europeia e Idade Média latina**. Trad. Teodoro Cabral & Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec, 1996.

DANIELOU, Jean. **Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église**. Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1953.

DELUMEAU, Jean. **Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices**. Paris: Fayard, 1992.

_____. **Une histoire du Paradis. Mille ans de bonheur**. Paris: Fayard, 1995.

DINZELBACHER, Peter. The Latin Visio Tnugdali and its French Translations. In: **Margaret of York, Simon Marmion, and the Visions of Tondal**. Malibu: The J. Paul Getty Museum, 1992, pp. 111-118.

DRUHAN, David R. **The Syntax of Bede's *Historia Ecclesiastica***. Washington: Catholic University Press, 1938.

DUBY, Georges. **Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme**. Paris: Gallimard, 1978.

DUCHESNE, Louis. **Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule**. Tome II. Paris: Fontemoing et cie, 1910.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne**. Paris: Seuil, 1993 [1983].

DUNN, Marilyn. A Monastic and Penitential Theology: the Emergence of Purgatory. In: **The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Oxford: Blackwell, 2003.

EASTING, Robert. The Date and Dedication of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. In: **Speculum**, v. 53, n. 4, 1978, pp. 778-783.

EDWARDS, Graham N. Purgatory: 'Birth' or Evolution?. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. 36, n. 4, 1985, pp. 634-646.

ELSNER, Jas; RUBIÉS, Joan-Pau. Introduction: Travel and Problem of Modernity. In: **Voyages and Visions. Towards a Cultural History of Travel**. London: Reaktion Books, 1999, pp. 1-56.

EVANS, Gillian R. **The thought of Gregory the Great**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FAURE, Philippe. **Les anges**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

FEENEY, Denis C. History and Revelation in Vergil's Underworld. In: **The Cambridge Classical Journal**, v. 32, 1986, pp. 1-24.

FLEMING, John V. Medieval European Autobiography. In: **The Cambridge Companion to Autobiography**. New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 35-48.

FLORI, Jean. Knightly Society. In: **The New Cambridge Medieval History. Vol. IV c. 1024 – c. 1198**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 148-184.

_____. **La chevalerie**. Paris: Éditions Jean-Paul Gisserot, 2012 [2004] [versão *ebook*].

FONSECA JÚNIOR, Adir de Oliveira. O cenário do desejo amoroso: o *locus amoenus* em Propércio I.20. In: **Nuntius Antiquus**, v. 11, n. 1. Belo Horizonte, 2015, pp. 1-18.

FONTINOY, Charles. Les anges et les démons de l'Ancien Testament. In: **Anges et démons**. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve. 25-26 novembre 1987. Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 117-134.

FORBES, Helen F. *Diuiduntur in quattuor*: The interim and judgement in Anglo-Saxon England. In: **The Journal of Theological Studies**, v. 61, n. 2, 2010, pp. 659-684.

FORSTER, Edward M. **Aspects of the Novel**. New York: Harcourt, Inc., 1927.

FOSSIER, Robert. **Ces gens du Moyen Âge**. Paris: Fayard/ Pluriel, 2007

FOWLER, Don. The Didactic Plot. In: **Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp. 205-219.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre um problema historiográfico. In: **A Eva barbada**. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 31-44.

_____. **A Idade Média. Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

_____. **As Cruzadas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

_____. **As utopias medievais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. **Os três dedos de Adão. Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 2010.

FRANK, Georgia. **The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 2000.

FREEMAN, Charles. **Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe**. New Haven: Yale University Press, 2011.

GEE, Emma. **Mapping the Afterlife. From Homer to Dante**. New York: Oxford University Press, 2020.

GENETTE, Gérard. Genres, “types”, modes. In: **Poétique**. Paris: Seuil, 1977, pp. 389-421.

GOFFART, Walter. **The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

GOLDHILL, Simon (ed.). **The End of Dialogue in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GOUREVITCH, Aaron J. Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l’Au-delà. Trad. Joanna Pomian. In: **Annales**, n. 2, 1982, pp. 255-275.

_____. **La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale.** Paris: Seuil, 1997.

_____. **Les catégories de la culture médiévale.** Trad. Hélène Courtin & Nina Godneff. Paris: Gallimard, 1983.

_____. The *Divine Comedy* before Dante. In: **Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception.** Trad. János M. Bak & Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 104-152.

GWYNN, Aubrey. **The Irish Church in the Eleventh and Twelfth Centuries.** Dublin: Four Courts Press, 1992.

HAAS, Alois M. Otherworldly Journeys in the Middle Ages. In: **The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture.** New York: Continuum, 2000, pp. 442-466.

HEN, Yitzhak. The Structure and Aims of the *Visio Baronti*. In: **Journal of Theological Studies**, v. 47, 1996, pp. 477-497.

_____. Visions of the Afterlife in the Early Medieval West. In: **Imagining the Medieval Afterlife.** Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

HERNADI, Paul. **Beyond Genre. New Directions in Literary Classification.** Ithaca: Cornell University Press, 1972.

HIMMELFARB, Martha. **Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média. Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos.** Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

INNOCENTI, Antonella degl'. *Dialogorum libri IV*. In: **Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno.** Firenze: Sismel, 2005, pp. 253-267.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego.** Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Paideia: die Formung des griechischen Menschen.** Berlin: De Gruyter, 1973.

JAUSS, Hans R. Littérature médiévale et théorie des genres. In: **Théorie des genres.** Paris: Les Éditions du Seuil, 1986.

JESUS, Ricardo Marques de; ZIERER, Adriana. O modelo ideal de um *bellator*: a construção do “bom cavaleiro” no manuscrito da *Visão de Túndalo*. In: **Mythos**, n. 4, 2021, pp. 246-267.

KEEN, Maurice. **Chivalry**. London: The Folio Society, 2010 [1984].

KEENE, Derek. Suburban Growth. In: **The Plans and Topography of Medieval Towns in England and Wales**. The Council for British Archaeology, 1976, pp. 71-82.

_____. Towns and the Growth of Trade. In: **The New Cambridge Medieval History. Volume IV: c. 1024 – c. 1198**. New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 47-85.

KELLY, Christopher J. Cassian’s hermeneutics: purity of heart and the vision of God. In: **Patristic Theories of Biblical Interpretation**. New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 109-132.

KELLY, Molly R. **The Hero’s Place. Medieval Literary Traditions of Space and Belonging**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

KENNEY, Edward John. The manuscript tradition of Ovid’s *Amores*, *Ars amatoria*, and *Remedia amoris*. In: **The Classical Quarterly**, v. 12, n. 1, 1962, pp. 1-31.

KESKIAHO, Jesse. **Dreams and Visions in the Early Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KIRK, Geoffrey Stephen. On Defining Myths. In: **Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth**. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 53-61.

KREIDER, Alan. Changing Patterns of Conversion in the West. In: **The Origins of Christendom in the West**. Edinburgh: T&T Clark, 2001, pp. 3-46.

LADNER, Gerhart B. *Homo Viator*: Mediaeval Ideas on Alienation and Order. In: **Speculum**, v. 42, n. 2, 1967, pp. 233-259.

_____. Terms and Ideas of Renewal. In: **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 1-33.

LANCEL, Serge. Études sur la Numidie d’Hippone au temps de Saint Augustin. In: **Mélanges de l’École française de Rome**, v. 96, n. 2, 1984, pp. 1085-1113.

LAUSBERG, Heinrich. **Elemente der literarischen Rhetorik**. Ismaning: Hueber, 1990 [1963].

_____. **Elementos de retórica literária**. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

LE GOFF, Jacques (ed.). L'homme médiéval. In: **L'homme médiéval**. Paris: Éditions du Seuil, 1989, pp. 7-43.

_____. **L'imaginaire médiévale. Essais**. Paris: Gallimard, 1985.

_____. **La naissance du Purgatoire**. Paris: Gallimard, 1981.

LEMOINE, Michel. **Théologie et platonisme au XII^e siècle**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

LITTLE, Charles T. Monumental Sculpture at Saint-Denis Under the Patronage of Abbot Suger: The West Facade and The Cloister. In: **The Royal Abbey of Saint-Denis in the time of Abbot Suger (1122 – 1151)**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1981, pp. 25-59.

MARENBO, John. **The Philosophy of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARKUS, R. A. **Gregory the Great and his world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARROU, Henri-Irénée. **Histoire de l'éducation dans l'Antiquité**. Paris: Seuil, 1981.

MATTOSO, José. Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI). In: **Poderes invisíveis. O imaginário medieval**. Lisboa: Temas e Debates, 2013, pp. 47-70.

MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum, 2006.

McKITTERICK, Rosamund. **Charlemagne. The Formation of a European Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MESSIAS, Bianca Trindade; ZIERER, Adriana. Escatologia e Salvação: o tempo futuro na *Visão de Túndalo*. In: **Revista Labirinto**, v. 30, 2019, pp. 105-128.

MEWS, Constant J.; RENKIN, Claire. The Legacy of Gregory the Great in the Latin West. In: **A Companion to Gregory the Great**. Leiden: Brill, 2013, pp. 315-339.

MILLER, Linda L. Drythelm's Journey to the Other World: Bede's Literary Use of Tradition. In: **Comitatus**, n. 2, 1971, pp. 3-15.

MORA, Francine. Réceptions de l'Énéide au Moyen Âge. In: **Cahiers de l'Association internationale des études françaises**, n. 53, 2001, pp. 173-189.

MOREIRA, Isabel. **Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MORRIS, Colin. **The Discovery of the Individual 1050 – 1200**. Toronto: University of Toronto Press, 2012 [1972].

MOSS, Candida R. **The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom**. New York: Oxford University Press, 2010.

MOST, Glenn W. Generating Genres: The Idea of the Tragic. In: **Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp. 15-35.

_____. Plato's Exoteric Myths. In: **Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths**. Leiden: Brill, 2012, pp. 13-24.

NAPIER, Arthur Sampson (ed.). An Old English Vision of Leofric Earl of Mercia. In: **Appendix to the Philological Society's Transactions**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1908, pp. 180-188

NEWTON, Arthur Percival (ed.). **Travel and travelers of the Middle Ages**. London: Routledge, 1968.

NORWOOD, Frances. The Tripartite Eschatology of *Aeneid* VI. In: **Classical Philology**, v. 49, n. 1, 1954, pp. 15-26.

OLIVEIRA, Solange Pereira. **A salvação como um itinerário no Além Medieval: a viagem imaginária da *Visão de Tündalo* (séculos XIV-XV)**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2019. (Tese de Doutorado).

ORME, Nicholas. **Medieval Schools. From Roman Britain to Renaissance England**. New Haven: Yale University Press, 2006.

OTIS, Brooks. **Virgil. A Study in Civilized Poetry**. Oxford: Clarendon Press, 1963.

OURSEL, Raymond. **Pèlerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaires**. Paris: Fayard, 1978.

PALMER, Nigel. **"Visio Tnugdali". The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages**. München: Artemis Verlag, 1982.

PANOFSKY, Erwin. Abbot Suger of St.-Denis. In: **Meaning in the Visual Arts**. New York: Anchor Books, 1955, pp. 108-145.

_____. **Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures.** Princeton: Princeton University Press, 1956.

PASTOUREAU, Michel. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.** Paris: Éditions du Seuil, 2004.

PATCH, Howard Rollin. **The Other World. According to descriptions in Medieval Literature.** New York: Octagon Books, 1980.

PETERSEN, Joan Margaret. **The Dialogues of Gregory The Great in their Late Antique Cultural Background.** Toronto: PIMS, 1984.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga.** Trad. Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

RABIN, Andrew. Bede, Dryhthelm and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the *Historia ecclesiastica*. In: **Modern Philology**, v. 106, n. 3, 2009, pp. 375-398.

REES, Alwyn; REES, Brinley. The World of Meaning. Numbers. In: **Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales.** New York: Thames and Hudson, 1961, pp. 186-204.

RICHES, Theo M. Bishop Gerard I of Cambrai-Arras, the Three Orders, and the Problem of Human Weakness. In: **The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages.** New York: Routledge, 2016, pp. 122-136.

RILEY-SMITH, Jonathan. **The First Crusade and the Idea of Crusading.** London: Continuum, 2003.

RISSET, Jacqueline. **Dante écrivain ou l'intelleto d'amore.** Paris: Seuil, 1982.

ROSE, Paula J. **A Commentary on Augustine's *De cura pro mortuis gerenda*. Rhetoric in Practice.** Leiden: Brill, 2013.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **A History of Heaven.** Princeton: Princeton University Press, 1997.

SCAFI, Alessandro. **Mapping Paradise. A history of Heaven on Earth.** Chicago: University of Chicago Press, 2006.

_____. **Maps of Paradise.** Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SEGRE, Cesare. **Fuori del mondo: i modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà.** Torino: Einaudi, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. **Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale.** Paris: Gallimard, 2013 [2001].

SCHMIDT, Victor. A Humanist's Life Summarized – Leonardo Bruni's Epitaph. In: **Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies**, v. XLVII. Leuven: Leuven University Press, 1998, pp. 1-14.

SCHOFIELD, John; VINCE, Alan. **Medieval Towns.** Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1994.

SIGAL, Pierre André. **Les marcheurs de Dieu: pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge.** Paris: Armand Colin, 1974.

SMAIL, Raymond Charles. The Latin armies. In: **Crusading Warfare, 1097 – 1193.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 88-137.

SMITH, Innocent. Scriptural Plurality in the Writings of Thomas Aquinas: The Case of Psalm 67,7. In: **European Journal for the Study of Thomas Aquinas**, n. 37, 2019, pp. 49-64.

SMYTH, Marina. The Origins of Purgatory through the Lens of Seventh-Century Irish Eschatology. In: **Traditio**, v. 58, 2003, pp. 91-132.

SOUTHERN, R. W. **The making of the Middle Ages.** New Haven: Yale University Press, 1953.

_____. The Schools of Paris and the School of Chartres. In: **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.** Canada: University of Toronto Press, 1999, pp. 113-137.

SPRANDEL, Rolf. Der Begriff 'humanitas' in den Schriften des Investiturstreites. In: **Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte.** Stuttgart: Anton Hiersemann, 1962, pp. 24-28.

STRAIT, Paul. **Cologne in the Twelfth Century.** Gainesville: University Presses of Florida, 1974.

THACKER, Alan. Bede and history. In: **The Cambridge Companion to Bede.** United Kingdom: Cambridge University Press, 2010, pp. 170-189.

TROUSSON, Raymond. **Thèmes et mythes. Questions de méthode.** Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981.

TRUMBOWER, Jeffrey A. **Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity.** New York: Oxford University Press, 2001.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. **Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.** New York: Columbia University Press, 1978.

ULLMANN, Walter. **A Short History of the Papacy in the Middle Ages**. New York: Routledge, 2003 [1972].

_____. **The Individual and Society in the Middle Ages**. Great Britain: Methuen & Co Ltd, 1967.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. **Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio**. São Paulo: Humanitas, 2001.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIRTANEN, Tuija. Issues of text typology: narrative – a “basic” type of text? In: **Text: An Interdisciplinary Journal of Language, Discourse & Communication Studies**, v. 12, n. 2. New York: De Gruyter, 1992, pp. 293-310.

VOGEL, Cyrille. Le pèlerinage pénitentiel. In: **Revue des Sciences Religieuses**, v. 38, fasc. 2, 1964, pp. 113-153.

VOLK, Katharina. “Heavenly Steps”: Manilius 4.119-121 and its Background. In: **Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **The Poetics of Latin Didactic**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WARD, Benedicta. Relics and the medieval mind. In: **International Journal for the Study of the Christian Church**, v. 10, n. 4, 2010, pp. 274-286.

_____. The Theory of Miracles. In: **Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000 – 1215**. Aldershot: Wildwood House, 1987, pp. 3-19.

_____. **The Venerable Bede**. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988.

WATERS, Claire M. The labor of *aedificatio* and the business of preaching in the thirteenth century. In: **Viator**, v. 38, n. 1, 2007, pp. 167-189.

WATT, J. A. **The Church and the Two Nations in Medieval Ireland**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

WELTER, Jean-Thiebaut. Période d’origine et de développement de l’Exemplum dans la littérature religieuse et didactique jusqu’à la fin du XII^e siècle. In: **L’exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age**. Paris: E.-H. Guitard, 1927, pp. 1-61.

WHITTAKER, Thomas. **Macrobius or Philosophy, Science and Letters in the year 400**. Cambridge: Cambridge University Press, 1923.

WICKHAM, Chris. **Medieval Europe. From the Breakup of the Western Roman Empire to the Reformation**. New Haven: Yale University Press, 2017.

WILKINSON, Lancelot Patrick. **The Georgics of Virgil. A Critical Survey**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

WILKINS, Eliza Gregory. **The Delphic Maxims in Literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.

ZAK, Gur. Modes of Self-Writing from Antiquity to the Later Middle Ages. In: **Medieval Latin Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 485-505.

ZALESKI, Carol. **Otherworld journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times**. New York: Oxford University Press, 1987.

ZIERER, Adriana. A Visão de Túndalo: da danação à salvação numa viagem imaginária medieval. In: **O imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura visionária medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

_____. A *Visão de Túndalo* no contexto das viagens imaginárias ao Além Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo. In: **Notandum**, n. 32, 2013, pp. 101-124.

_____. Além. In: **Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer**. Porto Alegre: Casalettras, 2022, pp. 23-30.

_____. Os monges e a Visão de Túndalo como meio educativo da salvação cristã. In: **O poder do imaginário: diálogos com a Antiguidade, o Medievo e outras temporalidades**. Imperatriz: Ethos, 2016, pp. 208-236.

_____. Um monge irlandês e suas concepções de Inferno e Paraíso: A Visão de Túndalo. In: **Brathair**, v. 19, n. 1, pp. 52-75, 2019.

ZIERER, Adriana; OLIVEIRA, Solange P. Diabo versus Salvação na Visão de Túndalo. In: **Opsis**, v. 10, n. 2, 2011, pp. 43-58.

_____. Poder e controle eclesiástico através dos castigos infernais na *Visão de Túndalo*. In: **História Helikon**, v. 2, n. 2, 2014, pp. 37-54.

ZUMTHOR, Paul. **La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge**. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

_____. Lieux et espaces au Moyen Âge. In: **Dalhousie French Studies**, v. 30, 1995, pp. 3-10.

Obras de referência

BLAISE, Albert. **Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens**. Turnhout: Brepols, 1954.

_____. **Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge**. Turnhout: Brepols, 1975.

BJORK, Robert E. **The Oxford Dictionary of the Middle Ages**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BONNET, Max. **Le latin de Grégoire de Tours**. Paris: Librairie Hachette, 1890.

BOURGAIN, Pascale. Le latin médiéval. In: **L'atelier du médiéviste**, v. 10. Turnhout: Brepols, 2005.

CROSS, Frank Leslie. **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. Oxford: Oxford University Press, 1997 [1957].

DE VAAN, Michiel. **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**. Leiden: Brill, 2008.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. **Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1959 [1932].

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire latin-français**. Paris: Hachette, 1934.

GLARE, Peter G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012 [1949].

KLEIN, Josef. "Exemplum". In: **Historisches Wörterbuch der Rhetorik**, v. 3. Tübingen: Max Niemeyer, 1996, cols. 60-70.

LAMPE, Geoffrey W. H. **A Patristic Greek Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1961.

LATHAM, Ronald E. **Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources**. London: The Oxford University Press, 2008 [1965].

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**, 2 vols. Trad. Hilário Franco Júnior (coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1958 [1879].

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MACHADO, José Pedro. **Dicionário onomástico da Língua Portuguesa**, 3 vols. 3. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

MONTANARI, Franco. **Vocabolario della lingua greca**. Torino: Loescher, 1995.

NIERMEYER, Jan F. **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**. Leiden: Brill, 1976.

PINKSTER, Harm. **The Oxford Latin Syntax. Volume 1: The Simple Cause**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. **The Oxford Latin Syntax. Volume 2: The Complex Sentence and Discourse**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

REYNOLDS, Leighton D. (ed.). **Texts and Transmission. A Survey of Latin Classics**. Oxford: Clarendon Press, 1983.

REYNOLDS, Leighton D.; WILSON, Nigel G. **Scribes & Scholars. A Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

SOUTER, Alexander. **A glossary of later Latin: to 600 A.D.** Oxford: University Press, 1957.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

Fontes eletrônicas

A Regra de São Bento. Tradução de Dom João Evangelista Enout. Disponível em: www.osb.org. Acesso em: setembro de 2023.

Anglo-Norman Dictionary. Disponível em: www.anglo-norman.net. Acesso em: fevereiro de 2023.

Du Cange. Glossarium mediae et infimae latinitatis. Disponível em: www.ducange.enc.sorbonne.fr. Acesso em: fevereiro de 2023.

La Tapisserie de Bayeux. Bayeux Museum. Disponível em: www.bayeuxmuseum.com/la-tapisserie-de-bayeux. Acesso em: fevereiro de 2023.

Novum glossarium mediae latinitatis. Index scriptorum. Disponível em: www.glossaria.eu/scriptores. Acesso em: fevereiro de 2023.

Thesaurus linguae latinae (TLL). Index librorum scriptorum inscriptionum. Disponível em: www.thesaurus.badw.de/tll-digital/index. Acesso em: fevereiro de 2023.

TRADUÇÕES

“SOBRE O CUIDADO A SER TIDO PARA COM OS MORTOS” (*DE CURA PRO MORTUIS GERENDA*)

Agostinho de Hipona (354 – 430)

Nesta obra, Santo Agostinho, a partir de consulta feita a ele por Paulino de Nola, procura responder se os mortos obtêm algum benefício ao serem sepultados próximo ao túmulo dos mártires. A chamada “Visão de Curma” compõe uma das seções do texto, mais especificamente, aquela que versa sobre os diferentes tipos e significados de aparições aos vivos.

Edição: COMBÈS, Gustave (trad.). “*De cura gerenda pro mortuis*”. In. *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin, Problèmes Moraux*, vol. II. Paris: Desclée de Brouwer, 1948, pp. 496-502.

Visio Curmae

A visão de Curma³⁴⁶

XII.15.1. *Huic rei simile est etiam illud, cum homines altius quam si dormirent subtrahuntur corporis sensibus et occupantur talibus uisis. Et his enim apparent imagines vivorum atque mortuorum. Sed cum fuerint sensibus redditi, quoscumque mortuos vidisse se dixerint vere cum eis fuisse creduntur. Nec attendunt, qui haec audiunt similiter ab eis absentium atque nescientium quorumdam etiam imagines visas esse vivorum.*

2. *Homo quidam Curma nomine, municipii Tulliensis, quod Hipponi*

XII.15.1. Algo similar ocorre quando os homens, de maneira mais profunda do que se dormissem, perdem os sentidos e são tomados por tais visões. A eles surgem imagens tanto de pessoas vivas quanto mortas. No entanto, quando recobram os sentidos, acredita-se que tenham estado de fato com todos os mortos que dizem ter observado. Ora, os ouvintes do relato não se dão conta de que algumas das imagens vistas pertencem a pessoas vivas, as quais não estavam presentes nos locais descritos, tampouco tinham conhecimento daquilo.

2. Certo homem chamado Curma, do município de Túlio³⁴⁷, próximo a

³⁴⁶ À exceção dos subtítulos presentes nos excertos de Valério do Bierzo, todos os demais são de nossa autoria, não constando dos originais consultados.

³⁴⁷ Possivelmente a moderna *Kef Beni Feredj*, na Argélia. Cf. Lancel (1984, pp. 1089-1092).

proximum est, curialis pauper, vix illius loci duumviralicus et simpliciter rusticanus, cum aegrotaret ablatus a sensibus pene mortuus jacuit aliquot diebus. Tenuissimus flatus in naribus qui manu admota utcumque sentiebatur et erat exiguum viventis indicium sepeliri ut exanimem non sinebat. Nullos artus movebat, nulla sumebat alimenta, nihil oculis, nihil ullo alio sensu corporis qualibet impacta molestia sentiebat. Videbat tamen multa velut in somnis, quae tandem aliquando post dies plurimos quasi evigilans, visa narrauit.

Hipona,³⁴⁸ um pobre conselheiro comunitário³⁴⁹ que, a duras penas, exercia a função de magistrado,³⁵⁰ ou melhor, um mero camponês, perdeu os sentidos ao ficar doente e jazeu à beira da morte por alguns dias. Um suspiro fraquíssimo que saía de suas narinas – suspiro sentido ao aproximar dele as mãos e que se revelava um indício mínimo de que continuava vivo – impedia de enterrá-lo como defunto. Ele não movia nenhum membro, tampouco se alimentava. Qualquer que fosse o estímulo, não esboçava nenhuma reação com os olhos, nenhuma reação com o corpo. No entanto, viu, como nos sonhos, várias coisas, que por fim narrou muitos dias depois como que despertando.

3. *Ac primum mox ut aperuit oculos: eat aliquis, inquit, ad domum Curmae fabri ferrarii et uideat quid ibi agatur. Quo cum itum esset, inuentus est mortuus eo momento quo iste fuerat sensibus redditus et pene a morte revixerat. Tunc intentis qui aderant, illum exhiberi iussum esse quando ipse dimissus est indicauit seque illic unde redierat dixit audisse quod non Curma curialis, sed Curma faber ferrarius ad loca illa mortuorum praeceptus fuisset adduci.*

3. Suas primeiras palavras ao abrir os olhos foram: “Alguém vá à casa do ferreiro Curma e veja o que ocorre por lá!”. Quando chegaram à casa, descobriram que o ferreiro havia morrido no exato momento em que o outro Curma recobrou os sentidos, ressuscitando, por assim dizer. O conselheiro declarou então aos curiosos que se achavam à sua volta que, tão logo fora ordenada a presença [do ferreiro], ele próprio foi dispensado. Além disso, disse ter ouvido no lugar de onde voltara que a ordem fora para que Curma, o ferreiro, e não Curma, o conselheiro, fosse levado ao mundo dos mortos.

³⁴⁸ Ou seja, a célebre cidade da província romana de Zeugitana, onde Agostinho se tornaria bispo em 395. Hoje *Annaba*, também na Argélia.

³⁴⁹ Literalmente, um curial. Segundo Rose (2013, pp. 381-382), o cargo, ao contrário do que se poderia imaginar, não granjeia qualquer notoriedade nos séculos IV-V.

³⁵⁰ No original, *duumviralicus*, um dos dois magistrados (*duúnviro*; lat. *duumviri*) a quem cabia a organização municipal.

4. *In illis ergo uisis, tanquam somniis suis, inter eos defunctos, quos videbat pro meritorum diversitate tractari, agnouit etiam nonnullos quos noverat vivos. Ipsos autem vere forsitam credidissent si non inter illa quasi somnia sua vidisset etiam quosdam qui nunc usque adhuc vivunt, clericos videlicet aliquos regionis suae a quorum ibi presbytero audivit ut apud Hipponem baptizaretur a me quod et factum esse dicebat. Viderat itaque in illa visione presbyterum, clericos, me ipsum, nondum scilicet mortuos in qua postea vidit et mortuos.*

5. *Cur non etiam illos sicut nos vidisse credatur, utrosque scilicet absentes atque nescientes; ac per hoc non ipsos, sed similitudines eorum sicut etiam locorum? Nam et fundum vidit ubi erat ille cum clericis presbyter et Hipponem ubi a me quasi baptizatus est, in quibus locis profecto non erat quando illic sibi esse videbatur. Nam quid ibi ageretur eo tempore nesciebat, quod procul dubio sciret si vere ibi esset. Visa sunt igitur ista quae non praesentantur in ipsis rebus ut sunt sed in quibusdam rerum imaginibus adumbrantur.*

4. Nessas visões, como em um sonho, Curma reconheceu, entre os mortos que via serem julgados segundo seu mérito, várias pessoas que sabia continuarem vivas. Ora, eu teria acreditado que de fato os mortos ali estavam, caso Curma não tivesse também visto naquela espécie de sonho indivíduos que ainda hoje se acham vivos, por exemplo, alguns clérigos de sua região, de cujo presbítero ele ouvira que seria batizado por mim em Hipona: o que o [próprio Curma] confirmou ter ocorrido depois. Em suma, ele observara naquela visão um presbítero, clérigos, até a mim mesmo, todos obviamente ainda vivos, na mesma visão em que observou os mortos!

5. Assim, por que não deveríamos crer que Curma viu os mortos da mesma maneira que nos viu, ou seja, sem que uns e outros estivessem lá ou soubessem [o que ocorria]? [Não devemos crer], em razão disso, que Curma observara apenas uma imagem de tais indivíduos e daqueles lugares, e não as coisas em si? Curma viu, com efeito, a propriedade onde estava o presbítero com seus clérigos e também Hipona, onde teria sido batizado por mim, lugares em que evidentemente ele não estava quando parecia estar. Ora, Curma não sabia o que lá ocorria nesse ínterim, o que sem dúvida saberia, caso tivesse estado de fato no lugar! Em consequência, aquilo que foi visto não se apresentava tal como era, mas como uma sombra das coisas.

6. *Denique post multa quae vidit, etiam in paradisum se introductum esse narravit dictumque sibi esse cum inde dimitteretur rediturus ad suos: Vade, baptizare, si vis esse in isto loco beatorum.*

7. *Deinde ut a me baptizaretur admonitus, jam factum esse respondit. Cui rursus ille qui cum eo loquebatur: Vade, inquit, vere baptizare, nam illud in visione vidisti. Post ista convaluit, perrexit Hipponem. Pascha jam propinquabat, dedit nomen inter alios competentes, pariter cum plurimis incognitus nobis nec illam mihi visionem nec cuique nostrorum indicare curavit.*

8. *Baptizatus est, peractis diebus sanctis remeavit ad propria. Biennio vel amplius transacto ego cuncta haec cognovi, primo per quemdam meum ejusque amicum, in conuiuio meo, dum quaedam talia*

6. Por fim, depois de muito observar, contou ainda ter sido introduzido no Paraíso e ter-lhe sido dito isto, ao ser liberado para retornar aos seus: “Vai! Sê batizado, se queres estar neste local dos bem-aventurados!”.

7. Advertido para que fosse batizado por mim, respondeu, porém, que já havia sido. Aquele que lhe falava então repetiu: “Vai e sê de fato batizado! Tiveste [apenas] uma visão!”. E assim, recobrou as forças e dirigiu-se a Hipona. A Páscoa já se aproximava, e Curma deu seu nome junto aos outros catecúmenos.³⁵¹ Como se ocorria com a maioria, não o conhecíamos, e ele não se preocupou em relatar-me sua visão, tampouco a qualquer um dos nossos.

8. Ele foi então batizado e, ao fim daqueles dias santos, retornou aos seus afazeres. Decorridos dois ou mais anos, tomei conhecimento de toda a história. Primeiro, através de um amigo em comum, enquanto

³⁵¹ No original, *competentes*. De acordo com Kreider (2001, pp. 32-34), trata-se de uma das etapas preparatórias ao batismo: “[...] they [*sc.* os catequistas] were to deliver to the long-suffering candidates [...] a sixty-minute narration of salvation history from creation to judgement day, culminating in exhortations to good behavior. If candidates assented to this they received the salt and signing with the cross, thereby entering an open-ended period as catechumens. They could now call themselves ‘Christians’ and attend the prayers and sermons in the churches. The catechumens were not, of course, yet converted. So each year, as Easter approached, Augustine applied rhetorical pressure to get them to enter the final stage of preparation for baptism. [...] Those who were moved by this ‘entered their names’ and became *competentes* – ‘people seeking together’ – who would share with another the ‘ritual process of conversion’ (S216.1). A scrutiny of the candidates’ lives and professions ensued. [...] For those who withstood the scrutiny of professions there was an intensive period of pre-Easter preparation. [...] All this was accompanied by strong spiritual medicine – fasting, abstinence and exorcism. In the Easter vigil the ritual process came to a climax. An awesome final scrutiny determined, not whether the candidates had been good to the poor, but whether they were free of demonic possession. Those who withstood these exorcisms were, at long last, immersed in what Augustine called ‘the bath of amnesty’ (S223.1). The immensely impressive process had come to its goal. The candidates were now reborn, enlightened, dead to the powers of darkness, and reclad in Christ, ready to ‘tread in their Master’s footsteps’ (S37.16). Finally they were converted”. Cf. também Rose (2013, p. 400).

loqueremur, deinde institi ac feci ut haec mihi praesens ipse narraret, attestantibus honestis civibus suis, et de mirabili ejus aegritudine ut jacuerit pene mortuus per dies plurimos, et de illo alio Curma fabro ferrario, quod commemoravi superius, et de his omnibus quae cum mihi diceret, etiam tunc ab illo se audisse recolebant atque firmabant. Quamobrem sicut vidit baptismum suum et meipsum et Hipponem et basilicam et baptisterium, non in rebus ipsis sed in quibusdam similitudinibus rerum, ita et alios quosdam vivos eisdem nescientibus vivis; cur non ergo ita et illos mortuos eisdem nescientibus mortuis?

conversámos à mesa a respeito do tema. Em seguida, insisti para que Curma me narrasse em pessoa [todas] essas coisas, tendo como testemunha seus honrados concidadãos. Deste modo, à medida que me contava tudo, ou seja, sobre sua espantosa doença, como jazeu por muitos dias praticamente morto, ou ainda sobre o ferreiro Curma, cuja história mencionei acima, [todos] recordavam-se [dos fatos], confirmando terem-nos ouvido da boca dele próprio. Consequentemente, assim como ele viu seu batismo, a mim mesmo, Hipona, a basílica e o batistério não em si mesmos, mas como que uma imagem desses, por que não teria observado os mortos, desconhecedores [de tudo aquilo], assim como fizera com os vivos, tampouco cientes [do que ocorrera]?

“OS DEZ LIVROS DE HISTÓRIAS” (*LIBRI HISTORiarUM X*)

Gregório de Tours (538/539 – 594)

Escrita por Gregório, bispo de Tours a partir de 573, trata-se de uma das mais importantes fontes históricas acerca da nobreza e clero merovíngios. As duas visões que seguem, ambas de figuras eclesiásticas, constam de seus livros 4 e 7 respectivamente.

Edição: KRUSCH, B. & LEVISON W. (eds.). “*Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*”. In: *MGH SS rer. Merov I.I.* Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951, pp. 166; 324-326.

Visio Sunniulfi

A visão de Suniulfo

•

IV.33.1 *Transiet tunc et abba monasterii ipsius, cui Sunniulfus successit, vir totius simplicitatis et caritatis. Nam plerumque hospitem pedes ipse abluebat manibusque ipse tergebat: unum tantum, quod gregem commissum non timore, sed supplicatione regebat.*

2. *Ipse quoque referre erat solitus, ductum se per visum ad quoddam flumen igneum, in quo ab una parte litoris concurrentes populi ceu apes ad alvearia mergebantur; et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascillas, nonnulli usque mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri. Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit.*

•

IV.33.1. À época, partiu desta vida o abade do mesmo monastério,³⁵² o qual foi sucedido por Suniulfo, homem da mais completa simplicidade e caridade. Ele próprio lavava amiúde os pés dos hóspedes e secava-os com as próprias mãos. [Seu defeito] era somente um: guiava o seu rebanho pelo temor, mas por meio de súplicas.

2. O próprio Suniulfo costumava contar que fora conduzido em uma visão a um rio de fogo, onde uma multidão reunida como abelhas em uma colmeia era submergida em uma das margens. Uns achavam-se imersos até a cintura, outros até as axilas, muitos ainda até o queixo, gritando aos prantos que eram queimados com inclemência. Havia sobre o rio também uma ponte tão estreita, que mal media um pé de largura.

³⁵² i.e. o monastério de Randan (*Puy-de-Dôme, Auvergne*), mencionado no capítulo precedente.

3. *Apparebat autem et in alia parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata. Tunc his qui cum eo erant, quid sibi haec velint, interrogat. At illi dixerunt: “De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad dstringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicis ultra”. Haec audiens, a somno excutitur, multo deinceps monachis severior apparens.*

3. Via-se na margem oposta uma grande morada, branca na parte exterior. Suniulfo perguntou então àqueles que o acompanhavam qual era o significado daquilo. E eles responderam: “É lançado desta ponte aquele que for tido como brando na punição de seu rebanho. Aquele, porém, que se mostrar resoluto, poderá cruzá-la sem perigo e será introduzido em júbilo na casa que vês do outro lado”. Ao ouvir essas palavras, Suniulfo despertou, sendo doravante muito mais severo para com seus monges.

Visio Saluii

A visão de Sálvio

•

•

VII.1.1. *Quodam autem tempore, febre nimia exhaustus, hanillus iacebat in lectulo, et ecce! subito magno lumine cellola clarificata contremuit. Ad ille, extensis ad caelum manibus, cum gratiarum actione spiritum exalavit. Mixto quoque ululatu monachi cum ipsius genetrice corpus defuncti extrahunt, aqua diluunt, vestimentis induunt et feretro superponunt, adque in psallentio fletuque labentem exegunt noctem. Mane autem facto, funeris officio praeparato, corpus mouere coepit in feretro. Et ecce! malis robiscentibus, uir, quasi de graui somno suscitatus, excutitur, apertisque oculis, manibus eleuatis, ait: “O Domine misericors, quid fecisti mihi, ut me in hunc*

VII.1.1. Certa vez, consumido por uma febre intensa, [Sálvio]³⁵³ jazia sem forças em seu leito. Eis então que sua cela estremeceu iluminada por uma forte luz! Estendidas as mãos ao céu, ele exalou seu [último] suspiro em uma ação de graças. Junto com sua mãe, aos prantos os monges removem o corpo do falecido, lavam-no com água, põem-lhe roupas e depositam-no em um caixão. Passam a noite a cantar os salmos e a chorar. Ao alvorecer, no entanto, com o ofício fúnebre já preparado, o corpo começou a mover-se no esquife. Um milagre! Sua face se reaviva, e o homem, como se acordasse de um sono profundo,³⁵⁴ agita-se, abre os olhos, eleva as mãos e diz: “Ó Senhor

³⁵³ A personagem é identificada como Sálvio, bispo de Albi (*Salvio Albigense episcopo*). Vide Greg.-T. *Hist.* V.43.

³⁵⁴ Gn 45.26.

tenebrosum mundanae habitationis locum redire permetteris, cum mihi melior esset in caelo tua misericordia quam istius mundi uita nequissima?”.

2. *Stupentibus autem suis et interrogantibus, quid fuerit tale prodigium, nihil interrogantibus ille respondit. Surgens autem de feretro, nihil mali sentiens de incommodo quod laborauerat, triduo absque cibi ac poculi perstetit alimento. Die autem tertio conuocatis monachis et matrem, ait: “Audite, o dilectissimi, et intellegite, quia nihil est, quod cernitis in hoc mundo; sed sunt iuxta id quae Salomon propheta cecinit: Omnia uanitas. Felix est enim qui ea agere potest in saeculo, ut gloriam Dei cernere mereatur in caelo. Et cum haec dixerit, dubitare coepit, utrum loqueretur amplius an sileret.*

3. *Quo tacente, implicitus fratrum praecibus, ut quid uidisset exponeret, ait: “Cum me ante hos quattuor dies, contremiscente cellola, exanimem uidistis, adpraehensus a duobus angelis in caelorum excelsa sublatus sum, ita ut non solum hunc squalidum saeculum, uerum etiam solem ac lunam, nubes et sidera sub pedibus habere potarem. Deinde per portam luce ista clariorem introductus sum in illud habitaculum, in quo omne pauimentum erat quasi aurum argentumque renitens, lux*

Misericordioso, o que me fizeste, deixando-me retornar às trevas dessa morada mundana, quando melhor seria a mim a Tua misericórdia no céu do que a vida torpíssima deste mundo?”.

2. Estupefatos, os seus Ihes perguntaram acerca daquele prodígio, mas ele nada Ihes respondeu. Ao levantar-se do esquife, não sentia qualquer tormento da indisposição de que padecera e permaneceu por três dias sem comida e água. No terceiro dia, porém, convocou os monges e sua mãe, e Ihes falou: “Escutai, caríssimos, e sabei que aquilo que observais no mundo não é de nenhuma valia, mas, como cantou o profeta Salomão: ‘Tudo é vaidade’.³⁵⁵ Feliz é aquele capaz de viver no mundo, merecendo dividir a glória de Deus no céu”. E, ditas essas palavras, começou a refletir se deveria prosseguir ou calar-se.

3. Em silêncio e aturdido pelas súplicas de seus irmãos para que expusesse o que havia visto, acabou então dizendo: “Quatro dias atrás, quando me vistes sem vida após o abalo de minha cela, fui arrebatado por dois anjos e levado ao ponto mais alto dos céus, de modo que julgava ter sob os pés não apenas este mundo sombrio, mas o sol, a lua, as nuvens e as estrelas. Em seguida, fui introduzido por uma porta mais radiante que a luz [do mundo] em uma morada onde todo o pavimento brilhava como ouro e

³⁵⁵ Ps 38.6; Ecl 1.2, 12.8.

ineffabilis, amplitudo inenarrabilis; quam ita multitudo promiscui sexus obtexerat, ut longitudo ac latitudo cateruae prorsus peruidere non possit. Cumque nobis uia inter conpraementes ab his qui praecedebant angelis pararetur, peruenimus ad locum, quem iam de longinquo contemplabamus; in quo superpendebat nubs omne luce lucidior, in quo non sol, non luna, non astrum cerni poterat, sed super his omnibus naturali luce splendidius effulgebat, et uox procedebat e nubis, tamquam uox aquarum multarum. Ibi etiam me peccatori humiliter salutabant uiri in ueste sacerdotali ac saeculari; quos mihi praecedebant enarrauerunt esse martyres ac confessores, quos hic summo excolemus famulatu. Stans igitur in loco in quo iussus sum, operuit me odor nimiae suauitatis, ita ut, ab hac suauitate refectus, nullum adhuc cybum potumque desiderarem. Et audiui uocem dicentem: “Reuertatur hic in saeculo, quoniam necessarius est aeclesiis nostris. Vox enim audiebatur; nam qui loqueretur, paenitus cerni non poterat. Et ego prostratus super pauimentum cum fletu dicebam: “Heu, heu, Domine, quur mihi haec ostendisti, si ab his frustrandus eram! Ecce hodie eiecisti me a facie tua, ut reuertar ad saeculum fragilem et hic ultra redire non ualeam. Ne, queso, Domine, auferas misericordiam tuam a me, sed depraecor, ut

prata. Sua luz era inefável; sua extensão, indescritível. Uma multidão de ambos os sexos a ocupava de tal forma, que não se podia divisar as dimensões daquelas fileiras. E assim, enquanto os anjos iam à frente franqueando-nos o caminho por aquela multidão compacta, chegamos a um local que já observávamos à distância. Ali pairava uma nuvem mais radiante que toda luz. Ali não se viam o sol, a lua nem estrelas, mas, acima de todos eles, refulgia mais esplêndida que a luz natural. Uma voz provinha dela à *semelhança do som de muitas águas*.³⁵⁶ Ali homens em veste sacerdotal e secular saudavam-me humildemente, pecador que eu era. Aqueles que iam à minha frente explicaram-me que se tratava de mártires e confessores, os quais honramos aqui³⁵⁷ com enorme devoção. Assim, parado onde me fora ordenado, fui invadido por um aroma tão doce, que, refeito por tal doçura, não mais desejava alimento algum. E ouvi uma voz que dizia: ‘Ele deve retornar ao mundo, pois se faz necessário às nossas igrejas’. Embora a voz fosse ouvida, era impossível identificar quem falava. Eu então me prostrei ao chão e disse chorando: “Ai de mim, ai de mim, Senhor, por que me mostraste essas coisas, se devem ser-me negadas? Eis que hoje me apartas da Tua face, para que eu retorne ao frágil mundo e não possa mais voltar aqui. Imploro, Senhor, não afastes de mim a Tua misericórdia, mas

³⁵⁶ Apc 1.15.

³⁵⁷ i.e. em vida.

permittas me hic habitare, ne illic decidens peream”. Et ait uox, quae loquebatur mihi: “Vade in pace. Ego enim sum custos tuus, donec reducam te in hoc loco”. Tunc relictus a comitibus meis, discedens cum fletu, per portam quam ingressus fueram hic sum regressus.

4. *Haec eo loquente, stupendibus cunctis qui aderant, coepit iterum sanctus Dei cum lacrimis dicere: “Vae mihi, quia talem misterium ausus sum reuelare. Ecce enim odor suauitatis, quam de loco sancto hauseram, et in quo per hoc triduum sine ullo cybo potuque sustentatus sum, recessit a me. Sed et lingua mea grauibus est operta uulneribus et ita tumefacta, ut omne os meum uideatur implere. Et scio, quia non fuit bene placitum domino Deo meo, ut haec arcana uulgarentur. Sed tu nosti, Domine, quia in simplicitate cordis haec feci, non in iactantia mentis. Sed, quaeso, indulgeas et non me derelinquas iuxta pollicitationem tuam”. Et haec dicens siluit et accepit cybum potumque.*

5. *Ego uero haec scribens uereor, ne alicui legenti sit incredibile, iuxta id quod Salustius historiam scribens ait: Ubi de uirtute adque gloriam bonorum memores, quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accepit; supra ea ueluti ficta pro falsis ducit. Nam testor Deum omnipotentem, quia ab ipsius ore omnia quae rettuli audita cognoui.*

suplico que me permitas aqui habitar, para que, baixando ao mundo, eu não pereça”. E disse a voz que me falava: “Vai em paz. Serei o teu protetor, até reconduzir-te a este local”. Então fui deixado pelos meus companheiros e afastei-me em lamentos, tornando aqui pela porta por onde entrara.

4. Ao término dessas palavras, todos os presentes ficaram maravilhados, e o santo [homem] de Deus recomeçou a falar com lágrimas nos olhos: “Pobre de mim, pois ousei revelar tal mistério. Abandonou-me o bom aroma do qual me embebi naquele santo local onde fui mantido por três dias sem qualquer alimento. Além disso, minha língua está coberta por graves feridas e, de tal maneira inchada, que parece ocupar toda a minha boca. Sei que não foi do agrado de Deus, meu Senhor, que eu anunciasse esses segredos. Mas tu sabes, Senhor, que o fiz na simplicidade de meu coração e não com espírito soberbo. Imploro, perdoa-me, não me desampares, conforme a Tua promessa”. E dizendo isso, calou-se e aceitou alimento.

5. Eu, porém, temo que, ao escrever estas coisas, pareçam elas inverossímeis a algum leitor, assim como afirmara Salústio ao escrever seus textos de história: “Quando se rememoram o grande valor e a glória dos homens de bem, cada qual recebe com indiferença o que julga fácil fazer; o que lhe está acima, toma por falso, como

forjado”.³⁵⁸ Juro pelo Deus Onipotente que tudo aquilo que narrei tomei conhecimento ouvindo-o da boca do próprio [Sálvio].

³⁵⁸ *Cat.* 3.2. Tradução de Scatolin (2018, p. 18). Como informado pelo próprio autor, trata-se de um excerto da obra *A conjuração de Catilina*, do historiador romano Gaio Salústio Crispo (86 a. C. – c. 35 a. C.).

**“OS QUATRO LIVROS DE DIÁLOGOS, DO PAPA GREGÓRIO,
ACERCA DOS MILAGRES DOS PADRES ITALIANOS”
(*DIALOGORUM GREGORII PAPAE LIBRI QUATUOR DE
MIRACULIS PATRUM ITALICORUM*)**

Gregório Magno (c. 540 – 604)

Obra de cunho didático-edificante, cujos principais temas podem ser divididos em três grupos: a) diversas narrativas acerca dos feitos dos monges taumaturgos da Península Itálica à época do pontífice (livros I e III); b) uma vida de Bento de Núrsia (livro II); c) apresentação e exemplificação de questões doutrinárias diversas relacionadas ao pós-vida (livro IV).

Edição: VOGÜÉ, Adalbert de (ed.). *Grégoire Le Grand. Dialogues*, 3 vols. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978-1980, pp. 242-244 (vol. II); 18-22; 92-94; 106-108; 124-138 (vol. 3).

Visio duorum fratrum

A visão de dois irmãos

•

•

II.37.1. *Eodem uero anno, quo de hac uita erat exiturus, quibusdam discipulis secum conuersantibus, quibusdam longe manentibus sanctissimi sui obitus denuntiauit diem, praesentibus indicens ut audita per silentium tegerent, absentibus indicans quod uel quale eis signum fieret, quando eius anima de corpore exiret.*

II.37.1. No mesmo ano em que partiria desta vida, [São Bento] revelou a alguns discípulos que viviam com ele, bem como a outros que se achavam distantes, o dia de sua santíssima morte. Aos presentes pediu que silenciassem sobre o que ouviram; aos que estavam longe indicou que tipo de sinal ocorreria quando sua alma saísse do corpo.

2. *Ante sextum uero sui exitus diem, aperiri sibi sepulturam iubet. Qui mox correptus febribus, acri coepit ardore fatigari. Cumque per dies singulos languor ingrauesceret, sexto die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione muniuit, atque inter discipulorum manus inbecilla*

2. E assim, seis dias antes de morrer, ordenou que lhe preparassem a sepultura. Foi tomado então por uma febre repentina e começou a perder as forças devido ao calor intenso. Definindo dia após dia, fez com que seus discípulos o levassem ao oratório no sexto dia, onde resguardou sua morte com o corpo e o sangue do Senhor. Apoiando então

membra sustentans, erectis in caelum manibus stetit et ultimum spiritum inter uerba orationis efflauit.

seu débil corpo nas mãos dos discípulos, ele se levantou, ergueu as mãos ao céu e exalou seu último suspiro ao som das orações.

3. *Qua scilicet die duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, reuelatio unius atque indissimilis uisionis apparuit. Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus uia recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui uenerando habitu uir desuper clarus adsistens, cuius esset uia, quam cernerent, inquisiuit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait: “Haec est uia, qua dilectus Domino caelum Benedictus ascendit”. Tunc itaque sancti uiri obitum, sicut praesentes discipuli uiderunt, ita absentes ex signo, quod eis praedictum fuerat, agnouerunt.*

3. No mesmo dia, dois irmãos seus – um no próprio monastério; o outro, distante – tiveram uma única e mesma visão. Viram um caminho coberto de tapetes, brilhante com inúmeras luzes, que se estendia do monastério até os céus na direção do Oriente.³⁵⁹ No alto estava um homem resplandecente e de aspecto venerável. Ele perguntou se sabiam a quem pertencia o caminho que observavam. Quando os irmãos responderam que não, ele lhes falou: “Esta é a via pela qual Bento,³⁶⁰ o amado de Deus, subiu aos céus”. Deste modo, assim como os discípulos que estavam presentes viram a morte do santo homem, também aqueles que se achavam distantes souberam [do ocorrido] pelo sinal que lhes fora anunciado.

4. *Sepultus uero est in oratorio beati Baptistae Iohannis, quod, destructa ara Apollinis, ipse*

4. Bento foi sepultado na capela de São João Batista, a qual ele próprio mandara construir após a destruição

³⁵⁹ Isto é, a posição tradicional do Paraíso Terrestre, segundo possível leitura do Gênesis: “A tradução da palavra Éden como sendo um lugar provocou inevitavelmente, cedo ou tarde, a pergunta: onde se localizava esse jardim? Uma confusão adicional resultou da tradução de outras palavras do texto, as quais poderiam ser interpretadas como relativas à sua localização geográfica. O hebraico qualifica גַּן־בְּעֵדֶן (*gan-beEden*), ‘um jardim no Éden’, com o termo מִיְקֵדֶם (*miqedem*) (2.8), palavra que possui dois significados distintos: um espacial e outro temporal. Em face da ambiguidade, os tradutores tiveram de escolher entre expressar o termo hebraico espacialmente – ‘longe no leste’ – ou temporalmente – ‘antes do início’. Jerônimo adotou a última para a *Vulgata*, traduzindo מִיְקֵדֶם (*miqedem*) como *a principio*, a fim de transmitir a ideia de que o Paraíso Terrestre fora uma parte essencial da criação primeira de Deus. Contrariamente, os tradutores da *Septuaginta*, da *Vetus Latina* e da *English Authorized Version* escolheram, todos eles, dar à expressão um sentido espacial: κατὰ ἀνατολὰς (*kata anatolas*) em grego, *in oriente* em latim e ‘a leste’ nas versões em inglês respectivamente” (Scafi 2006, p. 35).

³⁶⁰ sc. Bento de Núrsia (c. 480 – c. 550), autor da Regra que leva seu nome e a cuja vida Gregório Magno dedica o segundo livro dos “Diálogos”. Foi sepultado em Monte Cassino, localidade daquele que viria a ser o principal mosteiro da ordem beneditina.

construxit.

do altar de Apolo.³⁶¹

Prologus

Prólogo

•

IV.1.1. *Postquam de paradisi gaudiis, culpa exigente, pulsus est primus humani generis parens, in huius exilii atque caecitatis quam patimur aerumnam uenit, quia peccando extra semetipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, uidere non potuit. In paradiso quippe homo adsueuerat uerbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine uisionis interesse. Sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit.*

•

IV.1.1. Depois de o pai do gênero humano ser expulso das bem-aventuranças do Paraíso em razão do pecado, sobrevieram-lhe as agruras do exílio e da cegueira – também suportadas por nós –, pois, lançado para fora de si ao pecar, o homem não pôde mais ver as dádivas da pátria celeste antes contempladas. No Paraíso, o homem acostumara-se a usufruir das palavras de Deus, a estar com coração puro e visão sublime entre os espíritos dos bem-aventurados anjos. No entanto, após a queda, apartou-se da luz espiritual que o preenchia.

2. *Ex cuius uidelicet carne nos in huius exilii caecitate nati, audimus quidem esse caelestem patriam, audimus eius ciues angelos Dei, audimus eorundem angelorum socios spiritus iustorum perfectorum, sed carnales quique, quia illa inuisibilia scire non ualent per experimentum, dubitant utrumne sit quod corporalibus oculis non uident. Quae nimirum dubietas primo parenti nostro esse non potuit, quia et exclusus a paradisi gaudiis, hoc quod amiserat, quoniam uiderat, recolebat. Hi autem sentire uel recolere audita non possunt, quia eorum nullum, sicut ille, saltem de*

2. Nascidos de sua carne neste cego exílio, ouvimos falar sobre a existência da pátria celeste, ouvimos sobre seus habitantes, os anjos de Deus, ouvimos sobre os companheiros desses mesmos anjos, ou seja, os espíritos dos completamente justos. Porém, por serem carnais, os homens duvidam da existência do que os olhos do corpo não enxergam, incapazes de conhecer pela experiência o que é invisível. Sem dúvida, essa incerteza não existia ao nosso primeiro pai, pois, expulso das bem-aventuranças paradisiacas, lembrava-se do que perdera, porque as vira. Por outro lado, os homens não podem

³⁶¹ Cf. *Dial.* II.8.10-11.

praeterito experimentum tenent.

compreender ou recordar-se daquilo de que apenas ouviram. Diferentemente de nosso pai, não experimentaram em absoluto esse passado.

3. *Ac si enim praegnans mulier mittatur in carcerem ibique puerum pariat, qui natus puer in carcere nutriatur et crescat; cui si fortasse mater, quae hunc genuit, solem, lunam, stellas, montes et campos, uolantes aues, currentes equos nominet, ille uero qui est in carcere natus et nutritus nihil aliud quam tenebras carceris sciat, et haec quidem esse audiat, sed quia ea per experimentum non nouit, ueraciter esse diffidat; ita in hac exilii sui caecitate nati homines, dum esse summa et inuisibilia audiunt, diffidunt an uera sit, quia sola haec infima, in quibus nati sunt, uisibilia nouerunt.*

3. Ora, se uma mulher grávida for lançada em uma masmorra e lá der à luz uma criança provida e criada neste local; se esta mesma mulher que a gerou mencionar-lhe o sol, a lua, as estrelas, os montes, os campos, as aves do céu e os cavalos a correr, a criança que nasceu e cresceu nessa masmorra – e que nada conhece exceto as trevas da prisão – duvidará da veracidade daquilo que, embora tenha ouvido, não conhece por experiência própria. Do mesmo modo, nascidos na cegueira de seu exílio, os homens desconfiam se são verdadeiras as coisas sublimes e invisíveis de que ouvem falar, por conhecer apenas a insignificância visível de onde nasceram.³⁶³

4. *Vnde factum est, ut ipse inuisibilium et uisibilium creator ad humani generis redemptionem Unigenitus Patris ueniret, et sanctum Spiritum ad corda nostra mitteret, quatenus per eum uiuificati crederemus, quae adhuc scire experimento non possumus. Quotquot ergo hunc Spiritum, hereditatis nostrae pignus, accepimus, de uita inuisibilium non dubitamus.*

4. Tal é a razão para que o próprio Criador do invisível e do visível, o Unigênito do Pai, tenha vindo [ao mundo] para redimir a humanidade e insuflar o Espírito Santo em nossos corações, fazendo com que, vivificados por Ele, acreditemos naquilo que não somos ainda capazes de conhecer pela experiência. Desta forma, todos nós que recebemos o Espírito Santo, penhor de nossa herança, não mais duvidamos da vida dos seres invisíveis.

5. *Quisquis autem in hac credulitate adhuc solidus non est, debet procul*

5. Todos aqueles, porém, que ainda não estão seguros em sua crença,

³⁶³ Cf. Pl. R. 514a-517a.

dubio maiorum dictis fidem praeberere, eisque iam per Spiritum sanctum inuisibilium experimentum habentibus credere. Nam stultus est puer, si matrem ideo aestimat de luce mentiri, quia ipse nihil aliud quam tenebras carceris agnouit.

devem confiar plenamente nos ditos dos mais velhos, acreditando naqueles que já experimentaram o invisível por meio do Espírito Santo. Ora, tola é a criança, se julga que sua mãe profere mentiras sobre a luz, pelo [único] motivo de nada conhecer senão as trevas de sua prisão.

Visio Armentarii

A visão de Armentário

•

•

IV. 27. 9. *Sicut itaque hii reuelationibus potuerunt uentura cognoscere, ita nonnunquam egressurae animae possunt etiam mysteria caelestia non per somnium, sed uigilando praelibare. Ammonium namque monasterii mei monachum bene nosti. Qui dum esset in saeculari habitu constitutus, Valeriani huius urbis aduocati naturalem filiam in coniugo sortitus, eius obsequiis sedule atque incessanter adhaerebat, et quaeque in eius domo agebantur nouerat.*

IV. 27. 9. Assim como esses puderam conhecer o futuro por meio de revelações, as almas que se encontram às portas da morte podem por vezes experimentar de antemão os mistérios celestes não em sonho, mas acordadas. Tu bem conhecestes Amônio³⁶⁴, um dos monges de meu monastério. À época em que vivia em hábitos seculares, casou-se com a filha biológica de Valeriano,³⁶⁵ advogado desta cidade. Amônio era bastante próximo de Valeriano, obedecia-lhe com zelo incansável e, assim, tinha conhecimento de tudo o que se passava em sua casa.

10. *Qui mihi iam in monasterio positus narrauit, quod in ea mortalitate, quae patricii Narse temporibus hanc urbem uehementer adflixit, in domo praedicti Valeriani puer Armentarius fuit praecipuae simplicitatis et humilitatis. Cum uero eiusdem aduocati domus*

10. [Certa vez], já residindo no monastério, Amônio contou-me que, durante a doença que afligiu violentamente esta cidade nos tempos do patricio Narsés,³⁶⁶ um jovem servo chamado Armentário,³⁶⁷ notoriamente íntegro e humilde, vivia na casa de Valeriano. Quando a casa

³⁶⁴ Não se têm maiores notícias de quem seja a personagem.

³⁶⁵ Assim como com Amônio, nada se sabe acerca de Valeriano.

³⁶⁶ Ou seja, Narsés (c. 479 – c. 574), um dos principais generais do imperador Justiniano. O surto de peste a que se refere teria ocorrido por volta de 565. Cf. P.-Diac. *Hist. Lang.* II.4.

³⁶⁷ Como ressalta Vogüé (1980, p. 93, n. 10), o substantivo pode designar aqui simplesmente um “pastor” (*armentarius*) e não o nome da personagem.

eadem clade uastaretur, isdem puer percussus est et usque ad extremum deductus.

do advogado foi devastada pela calamidade, o rapaz também foi acometido, ficando entre a vida e a morte.

11. *Qui subito sublatus a praesentibus, rediit sibi que dominum suum uocari fecit. Cui ait: "Ego in caelo fui, et qui de hac domo morituri sint agnouit. Ille, ille atque ille morituri sunt. Tu uero ne timeas, quia hoc tempore moriturus non est. Vt uero scias quod me in caelo fuisse uerum fateor, ecce accepi illic ut linguis omnibus loquar. Numquid tibi incognitum fuit Graecam me linguam omnino nescisse? Et tamen Graece loquar, ut cognoscas an uerum sit quod me omnes linguas accepisse testificor.*

11. Após ser bruscamente arrebatado dos presentes, retornou à vida e fez com que lhe chamassem seu senhor. Disse-lhe então: “Estive no céu e tomei conhecimento de quem morrerá nesta casa. Este, esse e aquele irão morrer! Mas não tenhas medo, pois ainda não chegou a tua hora. Para que saibas que falo a verdade quando afirmo que estive no céu, [digo] que aprendi lá a falar todas as línguas. Acaso ignoras que nada sei de grego? Ainda assim, falarei em grego, para que saibas se é verdade o que acabo de dizer”.

12. *Cui tunc graece dominus suus locutus est, atque ita ille in eadem lingua respondit, ut cuncti qui aderant mirarentur. In ea quoque domo praedicti Narse spatarius Bulgar manebat. Qui festine ad aegrum deductus, ei Bulgarica lingua locutus est. Sed ita puer ille, in Italia natus et nutritus, in eadem barbara locutione respondit, ac si ex eadem fuisset gente generatus. Mirati sunt omnes qui audiebant, atque ex duarum linguarum experimento quas eum antea scisse non nouerant, crediderunt de omnibus quas probare minime ualebant.*

12. Eis então que seu senhor o interpelou em grego, e ele respondeu nesse idioma, deixando todos os presentes atônitos! Na residência de Narsés, encontrava-se ainda um escudeiro da Bulgária. Levado de imediato ao doente, falou em búlgaro com Armentário. O jovem, nascido e criado na Itália, respondeu nessa mesma língua bárbara, como fosse originário daquela gente! Todos os ouvintes ficaram espantados. E assim, ao testar essas duas línguas – as quais sabiam que lhe eram desconhecidas –, acreditaram em toda a história, [embora] não fossem capazes de colocar à prova todas as demais línguas.

13. *Tunc per biduum mors eius dilata est, sed die tertio, quo occulto iudicio nescitur, manus ac brachia lacertosque suos dentibus*

13. Por dois dias, o jovem permaneceu vivo. No entanto, no terceiro, não se sabe por que juízo oculto, dilacerou com os dentes as

laniauit, atque ita e corpore exiit. Quo mortuo, omnes illi quos praedixerat ex hac protinus luce subtracti sunt, nullusque in illa domo eadem tempestate defunctus est, qui uoce illius denuntiatus non est.

mãos e o braço, vindo a falecer. Após sua morte, todos aqueles que Armentário havia mencionado perderam a vida pouco depois. Por outro lado, ninguém naquela casa que não havia sido apontado por ele perdeu a vida durante a mesma calamidade.

Visio Reparati

A visão de Reparato

•

•

IV. 32. 1. *Eo quoque tempore quo primum remotae uitae desiderii anhelabam, quidam honestus senex, Deusdedit nomine, ualde huius urbis nobilibus amicus, mihi quoque in amicitiiis sedule iungebatur.*

IV. 32. 1. À época em que primeiro aspirei cheio de desejo à vida monástica, vivia um honrado ancião de nome Deusdedit,³⁶⁸ grande aliado dos nobres dessa cidade e diligente amigo meu.

2. *Qui mihi narrabat, dicens: “Gothorum tempore quidam spectabilis uir, Reparatus nomine, uenit ad mortem. Qui dum diu iam mutus ac rigidus iaceret, uisum est quod ab eo funditus flatus uitalis exisset atque exanime remansisset corpus. Cumque et multi qui conuenerant, et eum iam mortuum familia lugeret, subito rediit, et cunctorum plangentium in stuporem uersae sunt lacrimae”.*

2. Ele me contava a seguinte história: “No tempo dos godos, um alto dignatário³⁶⁹ chamado Reparato³⁷⁰ veio a falecer. Jazendo por bastante tempo em silêncio e hirto, constatou-se que não mais respirava, restando sem vida. Quando, porém, muitos dos seus conhecidos e sua família choravam o morto, eis que retornou à vida, e as lágrimas de todos aos prantos transformaram-se em estupor.

3. *“Qui reuersus ait: ‘Citius ad ecclesiam beati Laurentii martyris, quae ex nomine conditoris Damasi*

3. O ressuscitado então disse: “Enviem imediatamente um servo à Igreja de São Lourenço Mártir!”³⁷¹

³⁶⁸ Talvez o “honrado notário e representante” (*Deusdedit viro honesto notario rogatarioque meo*) mencionado por Gregório Magno em missiva de 587. *Vide* Hartmann (1899, p. 438).

³⁶⁹ No original, *spectabilis*, um dos títulos designativos da ordem senatorial no período. *Vide* Vogüé (1978, p. 107) e Du Cange s.v.

³⁷⁰ Nada se sabe sobre a personagem.

³⁷¹ Segundo o *Liber Pontificalis*, uma das duas basílicas construídas em Roma a mando do papa Dâmaso (c. 304 – 384). *Cf.* Mommsen (1898, p. 83).

uocatur, puerum mittite, et quid de Tiburtio presbitero agatur uideat et renuntiare festinet'. Qui uidelicet tunc Tiburtius carnalibus desideriis subiacere ferebatur, cuius adhuc uitae morumque bene quoque Florentius eius nunc ecclesiae presbiter meminit”.

[isto é], aquela que é chamada [Igreja] de Dâmaso em razão de seu fundador. “Ele deve obter notícias do padre Tibúrcio. E que volte rapidamente com a resposta!”. Esse Tibúrcio, diziam, era dado aos desejos carnis. Florêncio, hoje padre dessa igreja, lembra-se bem de sua vida e comportamento.³⁷²

4. *“Cum uero puer pergeret, narrauit isdem Reparatus, qui ad se reuersus fuerat, quid de illo ubi ductus fuerat agnouit, dicens: ‘Paratus fuerat rogos ingens. Deductus autem Tiburtius presbiter in eo est superpositus atque subposito igne concrematus. Alius autem parabatur rogos, cuius a terra in caelum cacumen tendi uidebatur. Qui emissa uoce clamatum est cuius esset...’. His igitur dictis, statim Reparatus defunctus est. Puer uero, qui transmissus ad Tiburtium fuerat, iam eum mortuum inuenit”.*

4. Logo que o servo partiu, Reparato, recobradas as forças, contou o que soubera acerca de Tibúrcio naquele lugar aonde fora levado. Ele disse: “Uma enorme fogueira fora preparada. O padre Tibúrcio foi levado até ela, sendo ali colocado. Acenderam então o fogo, e Tibúrcio foi queimado. No entanto, uma outra fogueira estava sendo preparada, cuja altura estendia-se da terra ao céu. Uma voz então vociferou: ‘A quem pertence...?’”. Mas ao fim dessas palavras, Reparato morreu. No mais, o servo que fora enviado a Tibúrcio encontrou-o também já sem vida.

5. *Qui uidelicet Reparatus, ductus ad loca poenarum, dum uidit, rediit, narrauit et obiit, aperte monstratur quia nobis illa, non sibi uiderit, quibus dum adhuc concessum est uiuere, licet etiam a malis operibus emendare. Rogum uero construi Reparatus uidit, non quod apud infernum ligna ardeant ut ignis fiat, sed narraturus haec uiuentibus, illa de incendio prauorum uidit, ex quibus nutriri apud uiuentes corporeus ignis solet, ut per haec adsueta audientes discerent, quid de insuetis timere debuissent.*

5. Ora, levado aos locais das penas, demonstra-se claramente pela visão, retorno, narração e morte de Reparato que aquilo que observara não se destinava a ele, mas a nós, aos quais, enquanto ainda é permitido viver, podemos emendar nossas más obras. Reparato viu uma fogueira ser preparada, não porque seja necessário queimar madeira no Inferno para que haja fogo, mas para que essas coisas [pudessem] ser narradas aos vivos. Ele viu os maus serem queimados com a [mesma] madeira com que os vivos alimentam o fogo material, a

³⁷² Para as escassas notícias acerca de Tibúrcio e Florêncio, *vide* Vogüé (1980, p. 109, n. 4).

fim de que os ouvintes aprendessem por meio do que é rotineiro aquilo que deveriam temer de insólito.

Visio Petri

A visão de Pedro

•

IV. 37. 1. *PETRVS. Ad inquisitionem meam responsionis satisfactione patuit causa rationis. Sed quidnam est, quaeso te, quod nonnulli quasi per errorem extrahuntur e corpore, ita ut facti exanimis redeant, et eorum quisque audisse se dicat quia ipse non fuerit qui erat iussus deduci.*

2. *GREGORIVS. Hoc cum fit, Petre, si bene perpenditur, non error sed admonitio est. Superna enim pietas ex magna misericordiae suae largitate disponit, ut nonnulli etiam post exitum repente ad corpus redeant, et tormenta inferi, quae audita non crediderant, saltem uisa pertimescant.*

3. *Nam quidam Illiricianus monachus, qui in hac urbe mecum in monasterio uiuebat, mihi narrare consueuerat quia quodam tempore, cum adhuc in heremo moraretur, agnouerit quod Petrus quidam*

•

IV. 37. 1. PEDRO.³⁷³ Tua resposta à minha pergunta esclareceu plenamente a questão. No entanto, gostaria de saber por que alguns, como que por erro, são arrebatados de seus corpos e, depois de mortos, retornam à vida, dizendo ter ouvido [no Além] que não eram eles que deveriam ter sido levados.

2. GREGÓRIO. Quando isso ocorre, Pedro, não se trata de um erro, mas de uma advertência, caso se considere devidamente o fato. Ao dispensar Sua imensa misericórdia, a piedade divina deseja, de fato, que alguns retornem rapidamente ao corpo após morrer e que, pelo menos ao vê-los, passem a temer os tormentos do Inferno, em que não acreditaram, quando haviam apenas ouvido falar deles.

3. [Por exemplo], um monge ilírio³⁷⁴ que vivia comigo no monastério desta cidade costumava contar-me uma história que, à época em que habitava o deserto, soube de um monge ibérico chamado Pedro³⁷⁵, o qual se juntara a

³⁷³ Ao que tudo indica, a personagem baseia-se em um dos membros homônimos da comitiva papal: “[...] ce personnage [sc. Pedro] s’identifie avec le sous-diacre du même nom, ancien défenseur de l’Église romaine à Ravenne, dont Grégoire, au début de son pontificat, fit le recteur du patrimoine de saint Pierre et son propre vicaire en Sicile, puis le recteur du patrimoine en Campanie. Encore à ce poste en juin 593, on le trouve à Rome le mois suivant, promu diacre et dans l’entourage du pape” (Vogüé 1978, p. 44).

³⁷⁴ *i.e.* a antiga região às margens do Adriático atualmente em território sobretudo albanês.

³⁷⁵ Nada se sabe sobre a respectiva personagem.

monachus ex regione ortus Iberiae, qui ei in loco uastae solitudinis cui Euasa nomen est inhaerebat, sicut ipso narrante didicerat, priusquam heremum peteret, molestia corporis interueniente defunctus est, sed protinus corpori restitutus, inferni se supplicia atque innumera loca flammaram uidisse testabatur. Qui etiam quosdam huius saeculi potentes in eisdem flammis suspensos se uidisse narrauit.

4. *Qui cum iam deductus esset, ut in illo et ipse mergeretur, subito angelum corusci habitus apparuisse fatebatur, qui eum in igne mergi prohiberet. Cui etiam dixit: “Egrederere, et qualiter tibi post haec uiuendum sit cautissime adtende”. Post quam uocem paulatim recalescentibus membris ab aeternae mortis somno euigilans, cuncta quae circa illum fuerant gesta narrauit, tantisque se postmodum uigiliis ieiuniisque constrictis, ut inferni eum uidisse et pertimuisse tormenta, etiam si taceret lingua, conuersatio loqueretur, quippe cui omnipotentis Dei mira largitate in morte actum est, ne mori debuisset.*

Visio Stephani

•

IV. 37. 5. *Sed quia humanum cor grauis ualde duritiae est, ipsa quoque poenarum ostensio aequae omnibus utilis non est. Nam*

ele no vasto ermo chamado Evasa.³⁷⁶ Como soubera do próprio Pedro, este, antes de dirigir-se ao deserto, morrera em decorrência de uma enfermidade, mas retornou imediatamente ao corpo, declarando que havia visto os suplícios do Inferno e os incontáveis locais das chamas. Contou também que vira alguns poderosos do mundo suspensos nelas.

4. No entanto, quando foi levado ao fogo, afirmava que um anjo de vestes brilhantes³⁷⁷ surgira de repente e proibiu que aquilo ocorresse. O anjo lhe disse: “Vai e cuida com extremo zelo da tua maneira de viver daqui em diante!”. Após ouvir essas palavras, o calor retornou lentamente a seu corpo e, despertando do sono da morte, narrou tudo o que lhe acontecera. Tamanha foi sua contrição com vigílias e jejuns, que, ainda que sua língua calasse, sua nova conduta revelava ter visto e temido os tormentos do Inferno. Com efeito, a extraordinária generosidade do Deus Onipotente fez com que morresse [uma vez], para que não devesse morrer [para sempre].

A visão de Estêvão

•

IV. 37. 5. Mas porque o coração dos homens está repleto de teimosia, a mera mostra das penas não é igualmente proveitosa a todos. Ora, o

³⁷⁶ Melhor dizendo, na mod. ilha de Ibiza, na costa leste da Espanha.

³⁷⁷ Vide n. 443.

inlustris uir Stephanus, quem bene nosti, de semetipso mihi narrare consueuerat quia in Constantinopolitana urbe pro quadam causa demoratus, molestia corporis superueniente, defunctus est. Cumque medicus atque pigmentarius ad aperiendum eum atque condiendum esset quaesitus et die eodem minime inuentus, subsequenti nocte iacuit corpus inhumatum.

ilustre Estêvão,³⁷⁸ que bem conheceste, costumava contar-me que, estando em Constantinopla em meio a seus afazeres, acabou falecendo em decorrência de uma doença. Quando, porém, um médico e um embalsamador foram procurados para preparar o cadáver, [nenhum] foi encontrado naquele dia. E assim, o corpo permaneceu insepulto até a noite seguinte.

6. *Qui ductus ad inferni loca uidit multa, quae prius audita non credidit. Sed cum praesidenti illic iudici praesentatus fuisset, ab eo receptus non est, ita ut diceret: "Non hunc deduci, sed Stephanum ferrarium iussi". Qui statim reductus in corpore est, et Stephanus ferrarius, qui iuxta eum habitabat, eadem hora defunctus est. Sicque probatum est uera fuisse uerba quae audierat, dum haec effectus mortis Stephani demonstrauit.*

6. Estêvão foi levado ao Inferno e viu muitas coisas em que antes não acreditara ao ouvi-las. Ao ser apresentado ao juiz do lugar, não foi, porém, recebido por ele, que disse: "Dei ordens para que me fosse trazido Estêvão, o ferreiro! E não este!".³⁷⁹ E imediatamente retornou ao corpo, e Estêvão, o ferreiro, o qual morava perto dele, morreu no mesmo instante. Deste modo, mostraram-se verdadeiras as palavras que ouvira, como revelou a morte do [segundo] Estêvão.

7. *Ante triennium quoque in hac pestilentia quae hanc urbem clade uehementissima depopulauit, in qua*

7. Dito isso, há três anos,³⁸⁰ durante a pestilência que assolou esta cidade com uma devastação violentíssima,

³⁷⁸ Como se poderá atestar, o relato que segue guarda uma série de semelhanças com a visão do curial Curma (cf. *Cur.* 12.15), narrada por Agostinho de Hipona.

³⁷⁹ Por sua vez, no *De cura pro mortuis gerenda*: "Suas primeiras palavras ao abrir os olhos foram: 'Alguém vá à casa do ferreiro Curma e veja o que está acontecendo por lá!' Quando isso ocorreu, descobriu-se que esse havia morrido no exato momento em que o outro [Curma] recobrou os sentidos, ressuscitando, por assim dizer. [O conselheiro] declarou então aos curiosos presentes que, tão logo fora ordenada a presença [do ferreiro Curma], ele próprio foi dispensado. Além disso, dizia ter ouvido no lugar de onde viera que a ordem fora para que Curma, o ferreiro, e não Curma, o conselheiro, fosse levado ao mundo dos mortos" (*Ac primum, mox ut aperuit oculos: eat aliquis, inquit, ad domum Curmae fabri ferrarii, et uideat quid ibi agatur. Quo cum itum esset, inuentus est mortuus eo momento, quo iste fuerat sensibus redditus, et pene a morte reuixerat. Tunc intentis qui aderant, illum exhiberi iussum esse quando ipse dimissus est, indicauit; seque illic unde redierat dixit audisse, quod non Curma curialis, sed Curma faber ferrarius ad loca illa mortuorum praeceptus fuisset adduci*) (XII.15.3).

³⁸⁰ i.e. no ano de 590.

etiam corporali uisu sagittae caelitus uenire et singulos quosque ferire uidebantur, sicut nosti, Stephanus isdem defunctus est. Quidam uero miles in hac eadem nostra urbe percussus ad extrema peruenit. Qui eductus e corpore exanimis iacuit, sed citius rediit et quae cum eo fuerant gesta narrauit.

na qual os olhos corporais viram flechas cair do céu e ferir a todos, Estêvão veio a morrer, como sabes. [Nesse mesmo período], certo soldado [também] foi acometido em nossa cidade, ficando entre a vida e a morte. Levado de seu corpo, jazeu sem vida, mas voltou rapidamente e narrou o que lhe sucedera.

8. *Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foeteris intolerabilis nebulam exhalans fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur. Tantusque in loco eodem odor suauitatis inerat, ut ipsa suauitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret.*

8. Como muitos souberam à época, o soldado dizia existir uma ponte [no além],³⁸¹ sob a qual corria um rio escuro e sombrio que exalava uma névoa intoleravelmente fétida. Do outro lado da ponte, havia prados amenos e verdejantes,³⁸² adornados de flores odoríferas, onde eram vistos pequenos grupos de homens com vestes brancas. Tão agradável era o doce aroma da paragem, que essa fragrância saciava os que lá caminhavam e residiam.

9. *Ibi mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis uidebatur laterculis construi, sed cuius esset non potuit agnosci. Erant uero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exurgentis foetoris nebula*

9. Ali as moradas daqueles muitos estavam todas repletas de uma brilhante luz.³⁸³ Ali se erguia uma casa de singular magnificência, construída com tijolos de ouro, cujo domínio [Estêvão] não soube a quem pertencia. No mais, havia diversas habitações na margem do rio, algumas delas tocadas pela fétida

³⁸¹ Coevo de seu homônimo papal, Gregório de Tours lança mão de uma imagem semelhante: “Ele [sc. Suniulfo] costumava contar que, por meio de uma visão, havia sido levado a um rio de fogo [...]. [Nele] alguns estavam [submersos] até a cintura, outros até as axilas, alguns até o queixo, [todos] gritavam aos prantos que eram queimados severamente. Havia também uma ponte sobre este rio de tal maneira estreita, que mal podia conter um único pé” (*Ipse quoque referre erat solitus, ductum se per uisum ad quoddam flumen igneum [...]; et erant alii usque ad cingulum, alii uero usque ad ascellas, nonnulli usque ad mentum, clamantes cum fletu se uehementer aduri. Erat enim pons super fluuium positus ita angustus, ita uix unius uestigii latitudinem recipere possit*) (Greg.-T. *Hist.* IV.33).

³⁸² Vide n. 464, especialmente, as referências a Patch (1980) e Delumeau (1992).

³⁸³ Cf. Io 14.2.

tangebantur, alia autem exurgens foetor a flumine minime tangebatur.

névoa; outras, intocadas pelo fedor proveniente do rio.

10. *Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetentique fluuio laberetur, iusti uero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent.*

10. Havia uma provação na ponte citada. Todos os injustos que desejavam cruzá-la, caíam no rio tenebroso e fétido. Os justos, porém, aos quais o pecado não era obstáculo, chegavam com passo firme e franco às paragens amenas.

11. *Ibi se etiam Petrum, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium defunctus est, deorsum positum in locis teterrimis, magno ferri pondere religatum ac depressum uidisse confessus est. Qui dum requireret cur ita esset, ea se dixit audisse quae nos, qui eum in hac ecclesiastica domo nouimus, scientes eius acta recolimus. Dictum namque est: "Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia seruiebat". Quod sic fuisse nullus qui illum nouit ignorat.*

11. Naquele lugar o soldado afirmou ter visto Pedro, um superior da Igreja, que falecera havia quatro anos. Achava-se abaixo, nestas repulsivas paragens, preso e oprimido com pesadas correntes de ferro. Quando o soldado perguntou o motivo para tanto, relataram-lhe aqueles fatos de que nós, que o conhecíamos da casa eclesiástica, nos recordávamos. Foi-lhe dito: "Ele suporta tais tormentos, porque, quando ordenavam que aplicasse um castigo, cuidava de desferir os golpes mais por sua sede de crueldade do que por obediência". Algo que nenhum dos que o conheceram ignorava.

12. *Ibi se etiam quemdam peregrinum presbiterum uidisse fatebatur, qui ad praedictum pontem ueniens, tanta per eum auctoritate transiit, quanta et hic sinceritate uixit. In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognouisse testatus est. Qui dum transire uoluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas*

12. Dizia também ter visto um sacerdote estrangeiro dirigir-se à ponte. A segurança com que a atravessou era igual à pureza com que vivera. Ademais, o soldado testemunhou ter reconhecido o já mencionado Estevão no mesmo local. Quando ele, porém, quis atravessar a ponte, acabou escorregando e ficou com metade do corpo para fora da ponte. Eis então que tenebrosos homens surgiram do rio, puxando-o para baixo pelas pernas, ao mesmo

deorsum, atque a quibusdam albatis et speciossimis uiris coepit per brachia sursum trahi. Cumque hoc luctamen esset, ut hunc boni spiritus sursum, mali deorsum traherent, ipse qui haec uidebat ad corpus reuersus est, et quid de eo plenius gestum sit minime cognouit.

tempo que figuras alvas e belísimos puxavam-no pelos braços para cima. E assim, enquanto a contenda se desenrolava – os bons espíritos, acima; os maus, abaixo –, o soldado que presenciava a cena retornou ao corpo, sem saber qual fora o desfecho do embate.

13. *Qua in re de eiusdem Stephani uita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Qui enim per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat, et carnis uitiiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebant. Sed in illo occulti arbitris examine quid in eo uicerit, et nos et qui eum uidit et reuocatus est latet.*

13. Depreende-se da vida de Estêvão que os pecados carnis travavam nele uma luta com a distribuição de esmolas. Ora, os que o puxavam para baixo pelas pernas e os que o faziam para cima pelos braços deixam bastante claro que, assim como apreciara dar esmolas, não resistira por completo aos vícios da carne, que o arrastavam às profundezas. Dito isso, nem nós, tampouco aquele que teve a visão e que foi chamado de volta, soubemos quem saíra vencedor no julgamento do Juiz Invisível.

14. *Constat tamen quia isdem Stephanus, postquam, sicut superius narraui, et inferi loca uidit et ad corpus rediit, perfecte uitam minime correxit, qui post multos annos de corpore adhuc ad certamen uitae et mortis exit. Qua de re collegitur quia ipsa quoque inferni supplicia cum demonstrantur, aliis hoc ad adiutorium, aliis uero ad testimonium fiat, ut isti uideant mala quae caueant, illi uero eo amplius puniantur, quo inferni supplicia nec uisa et cognita uitare uoluerunt.*

14. Como mencionei acima, é certo, contudo, que Estêvão não emendou sua vida por completo após observar as regiões infernais e retornar à vida: ele que, muitos anos depois, abandonou seu corpo, travando uma luta entre a vida e a morte. Neste sentido, conclui-se que, quando os suplícios infernais são revelados, isso ocorre seja para o auxílio de uns, seja como prova contra outros. Deste modo, os primeiros podem observar os pecados de que se devem precaver, e estes últimos são punidos com maior severidade, pois não quiseram evitar os suplícios que haviam não apenas visto, mas experimentado.

15. *PETRVS. Quid est hoc, quaeso te, quod in amoenis locis cuiusdam*

15. PEDRO. Gostaria de saber por que naquelas paragens amenas via-se

domus laterculis aureis aedificari uidebatur? Ridiculum est ualde, si credimus quod in illa uita adhuc metallis talibus egeamus.

a casa de alguém ser edificada com tijolos de ouro. É um tanto risível acreditarmos haver ainda necessidade de metais preciosos na próxima vida.

16. GREGORIVS. *Quis hoc, si sanum sapit, intellegat? Sed ex eo quod illic ostensum est, quisquis ille est cui mansio ista construitur, aperte datur intellegi quid est quod hic operatur. Nam quoniam praemium lucis aeternae elemosinarum largitate promerebitur, nimirum constat quia auro aedificat mansionem suam. Quod enim superius memoriam fugit ut dicerem, isdem miles qui haec uiderat narrabat quod eosdem laterculos aureos ad aedificationem domus senes ac iuuenes, puellae et pueri ferebant. Qua ex re collegitur quia hii, quibus hic pietas facta est, ipsi illic operatores esse uidebantur.*

16. GREGÓRIO. [Mas] quem de bom senso concluiria isso? A quem quer que seja construída aquela morada, o que decerto se pode inferir dessa visão é que tipo de obras ele realizara em vida. Ora, evidentemente sua morada é construída em ouro, porque merecerá o prêmio da luz eterna pela generosidade com que distribuía esmolas. No mais, esqueci-me de dizer algo acima. Esse mesmo soldado que a tudo observara contava que velhos e jovens, meninas e meninos carregavam os tijolos de ouro para a construção da casa. Onde se conclui que aqueles a quem foi caridoso nesta vida eram seus benfeitores na próxima.

Visio calceolarii

A visão de um sapateiro

•

•

IV. 38. 1. *Sic etiam quidam iuxta nos, Deusdedit nomine, religiosus habitabat, qui calciamenta solebat operari. De quo alter per reuelationem uidit quod eius domus aedificabatur, sed in ea constructores sui solo die sabbati uidebantur operari. Qui eiusdem uiri postmodum subtiliter uitam requirens, inuenit quia ex his quae diebus singulis laborabat, quicquid ex uictu atque uestitu superesse potuisset, die sabbato ad beati Petri ecclesiam deferre consueuerat*

IV. 38. 1. Outrossim, um piedoso sapateiro chamado Deusdedit morava perto de nós. Certo indivíduo teve uma revelação em que viu a casa de Deusdedit ser construída. No entanto, seus construtores eram vistos trabalhar apenas aos sábados. Quando o visionário investigou em detalhe a vida de Deusdedit, descobriu que, dos frutos de sua labuta diária, costumava aos sábados dar à igreja do bem-aventurado Pedro toda a comida e roupas que lhe sobravam, as quais distribuía aos pobres. Saibas,

atque indigentibus erogare. Qua ex re perpende quia non inmerito domus ipsius fabrica sabbato crescebat.

2. PETRVS. *Hac de re mihi idonee uideo satisfactum. Sed quaeso te, quid esse dicimus quod quorundam habitacula foetoris nebula tangebantur, quorundam uero tangi non poterant? Vel quid quod pontem, quid est quod fluuium uidit?*

3. GREGORIVS. *Ex rerum, Petre, imaginibus pensamus merita causarum. Per pontem quippe ad amoena loca transire iustos aspexit, quia angusta ualde est semita quae ducit ad uitam, et foetentem fluuium decurrentem uidit, quia ad ima cotidie defluit carnalium hic putredo uitiorum.*

4. *Et quorundam habitacula foetoris nebula tangebatur, quorundam uero ab ea tangi non poterant, quia sunt plerique qui multa bona opera faciunt, sed tamen adhuc carnalibus uitiis in cogitationis delectatione tanguntur, et iustum ualde est ut illic nebula foetoris obsideat, quos hic adhuc carnalis foetor delectat. Vnde et eandem delectationem carnis esse beatus Iob in foetore conspiciens, de luxurioso ac lubrico sententiam protulit, dicens: Dulcedo illius uermes³⁶². Qui autem perfecte cor ab omni delectatione carnis*

portanto, que era justo que sua casa fosse erigida naquele dia da semana.

2. PEDRO. Com propriedade, tua resposta satisfaz-me. No entanto, gostaria de saber por que é dito que aquela névoa fétida tocava algumas moradas, mas não conseguia tocar outras. E ainda por que vira aquela ponte e aquele rio?

3. GREGÓRIO. Pedro, pelas imagens das coisas julgamos o mérito das questões. Com efeito, ele observou os justos transitarem pela ponte até as paragens amenas, pois muito *estreita* é a via que leva à vida.³⁸⁴ Além disso, viu correr aquele rio fétido, pois todos os dias a degradação dos vícios carnis corre aqui até as profundezas.

4. No mais, a fétida névoa tocava algumas moradas mas não conseguia tocar outras, porque, embora haja muitos que pratiquem muitas boas obras, são eles tocados pelos vícios da carne em seus pensamentos licenciosos. Logo, é justíssimo que tal névoa acometa lá aqueles que aqui são deleitados pelo fedor carnal. Essa é a razão para que o bem-aventurado Jó, ao ver esse mesmo deleite carnal em meio ao fedor, proferisse a seguinte frase sobre os luxuriosos e lascivos: “Que os vermes [sejam] o seu prazer!”³⁸⁵ Por outro lado, aqueles que afastam completamente

³⁶² Em conformidade com o passo bíblico (*vide* n. 385), adotou-se aqui a lição *uermes* em lugar de *uermis*. *Vide* Vogüé (1978, p. 138).

³⁸⁴ Mt 7.14.

³⁸⁵ Iob 24.20.

excutiunt, constat nimirum quia eorum habitacula foetoris nebula non tanguntur.

de seu coração todo deleite carnal, é mais do que certo que suas moradas não são tocadas por aquela fétida névoa.

5. Et notandum quod isdem foetor esse et nebula uisa sit, quia nimirum carnalis delectatio mentem quam inficit obscurat, ut ueri luminis claritatem non uideat, sed unde delectatur inferius, inde caliginem ad superna patiatur.

5. Deve-se notar, além disso, que tal fedor e névoa foram observados, porque não há dúvida de que o deleite carnal obscurece a mente a qual aflige, fazendo com que não mais enxergue a claridade da verdadeira luz. Por conseguinte, deleitando-se nas profundezas, sofre com a cegueira ao que é superior.

6. PETRVS. Putamusne hoc auctoritate sacri eloquii posse monstrari, ut culpae carnalium foetoris poena puniantur?

6. PEDRO. É possível demonstrar pela autoridade das Sagradas Escrituras que os pecados da carne são punidos por essa pestilência?

IV. 39. 1. GREGORIVS. Potest. Nam libro Geneseos adtestante didicimus quia super Sodomitas Dominus ignem et sulphurem pluit, ut eos et ignis incenderet, et foetor sulphuris necaret. Quia enim amore illicito corruptibilis carnis arserant, simul incendio et foetore perierunt, quatenus in poena sua cognoscerent quia aeternae morti foetoris sui se delectatione tradidissent.

IV. 39. 1. GREGÓRIO. Sim. Aprendemos pelo testemunho do Gênesis que o Senhor fez chover fogo e enxofre sobre os sodomitas³⁸⁶, para que o fogo os queimasse e o fedor sulfuroso os matasse. Porque arderam pelo amor proibido da corruptível carne, o fogo e o fedor aniquilaram-nos a um só tempo. E assim, souberam por sua pena que haviam se entregado à morte eterna, ao deleitar-se em seu próprio fedor.

PETRVS. De his in quibus dubius fui, nihil mihi, fateor, quaestionis remansit.

PEDRO. Confesso não ter mais nenhuma dúvida sobre essas questões.

³⁸⁶ Cf. Gn 19.24.

**“A VISÃO DE BARONTO, MONGE DE LONGORET” (*VISIO
BARONTI MONACHI LONGORETENSIS*)**

Anônimo

Escrita possivelmente por um dos monges do mosteiro de São Pedro de Longoret na Gália merovíngia, a “Visão de Baronto” descreve a viagem da personagem título pelo Outro Mundo e, em especial, o destino no pós-vida dos membros da comunidade monástica a que pertenceria o autor.

Edição: LEVISON, Wilhelm (ed.). “*Visio Baronti monachi Longoretensis*”. In: *MGH SS rer. Merov. 5*. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1910, pp. 368-394.

Visio Baronti

A Visão de Baronto

•

•

In nomine Domini

Em nome do Senhor

*Incipit Revelatio beati Baronti
monachi*

Início da revelação do bem-
aventurado monge Baronto

1. *Memorare vobis volo, fratres karissimi, per ordinem, quid moderno tempore contigit in monasterio sancti Petri apostoli, qui nuncupatur Longoretus nomen. Frater quidam nobilis progeniae, Barontus nomen, nuper conversus pervenit ad monachatus ordinem. Qui cum matutinis laudibus Deo reddidisset in ecclesia cum fratribus devote, mox ut ad lectum suum redivit, repente febre correptus, ad extremum funere deductus, coepit magnis doloribus exagitare filiumque suum nomine Aglioaldo vocare, ut cum summa festinatione ad Eodonem diaconem deberet ambulare, et eum pro fraterno*

1. Caríssimos irmãos, desejo lembrar-vos em detalhe os acontecimentos recentes do monastério de São Pedro Apóstolo, cujo nome é Longoret.³⁹⁴ Certo irmão de origem nobre chamado Baronto foi ordenado monge, sendo antes um converso. Ao oferecer devotamente o ofício matutino a Deus junto de seus irmãos na igreja, foi tomado por uma febre repentina ao retornar ao leito. À beira da morte, começou então a padecer de fortes dores e a chamar por seu filho Aglioaldo, dizendo-lhe que fosse o mais rápido possível ao diácono Eodo para que este viesse visitá-lo por amor fraterno.³⁹⁵

³⁹⁴ Vide n. 124.

³⁹⁵ Cf. Greg.-M. *Dial.* IV.12.3; 27.10; 37.7; e Bed. *Hist.* V.12.2

amore veniret visitare.

Tunc ipse puer coepit cum eiulato magno currere et vocato fratre secum adducere. Ad ubi ipse frater in eadem domum intravit, in qua eger Barontus iacebat, coepit eum bis terque appellare; sed ille nihil homino valuit parabolare, sed digito gulam suam ei monstrabat et ante oculos suos palmis fortiter repugnabat. Tunc tremefactus frater, ad cottidiana arma conversus, coepit se signare et cum gemitus graves rogabat conspersionem³⁸⁷ in ipsam domum facere, ut turba malignorum spirituum exinde fugaret. Sed ille frater, manus suas ad latum suum extensas, oculos clusos, coepit semivivus iacere, ita ut nullum omnino possit videre.

2. *Tunc fere ora tertia fratres convenerunt, ut pro eius vitam Deo innixi³⁸⁸ praecibus fuderent. Qui ut viderunt nullum membrum agitare, lacrimare prae dolore vehementer nimis coeperunt et pro eius animam turmasque conponere, qui psalmodiae cantus recitarent per ordinem, ut caelestis medicus mitteret animam in corpore. Sicque factum est, ut psallentius fratrum tota die numquam interrumperet, usque dum pervenit vespertinus ordo, in quo laudes Dei more solito in ecclesia canendum inponerent. Ad ipse frater sic statim perdificuit in corpore, ita ut iam nullus qui eum videbat de eius vitam*

E assim, o jovem pôs-se a correr aos gritos e trouxe consigo o irmão que fora chamado. Quando este entrou no aposento onde Baronto jazia doente, chamou-o diversas vezes, mas ele não foi capaz de responder. Baronto apontava-lhe a própria garganta, resistindo corajosamente com as mãos [contra os demônios]. Cheio de medo, o irmão voltou-se então às suas armas costumeiras e começou a fazer o sinal da cruz. Pedia em um profundo lamento que toda a casa fosse benzida, para que se botasse em fuga a turba de espíritos malignos. No entanto, Baronto estendeu as mãos ao lado do corpo e, fechados os olhos, jazeu entre a vida e a morte, nada mais vendo.

2. Por volta da hora terceira, os irmãos reuniram-se para fazer, sob o amparo de Deus, suas preces pela vida de Baronto. Quando viram que não movia nenhum membro, começaram a chorar copiosamente tomados de dor. Formavam coros em prol de sua alma, cantando os salmos em turnos, a fim de que o médico celeste devolvesse-a ao corpo. Até a chegada da noite, quando, segundo o costume, incumbiram-se de cantar os louvores a Deus na igreja, o salmodiar dos irmãos não foi interrompido uma única vez durante toda a jornada. Tamanha, porém, era a fraqueza corporal de irmão Baronto, que ninguém que o visse poderia

³⁸⁷ Adotou-se aqui a lição *conspersionem* no lugar de *consparsum*. Vide Levison (1910, p. 378, 1p).

³⁸⁸ Adota-se a lição *Deo innixi* no lugar de *Deum innixis*. *Ibid.*, 2d.

temporalem habere fiduciam possit. depositar qualquer esperança em sua vida terrena.

Sed servi Dei, ut viderunt, psallere fortius coeperunt et pro eius animam caelestem rogare conditorem, ut, qui eam de Aegypto tollebat, collocaret³⁸⁹ in aeternam regionem. Sicque pernoctantes in psallentium, pervenerunt ad pullorum cantum, in qua hora mira ibi apparuit virtus Christi ostensa, quae non debetur tacere per totam catholicam ecclesiam, ut qui audiunt expavescunt de illorum vitia et ex toto corde convertantur ad Christi servitia, ne in novissimo plangant in perpetua poena, qui hic emendare noluerunt per penitentiam veram.

Contudo, quando viram seu estado, os servos de Deus puseram-se a salmodiar com mais ardor. Pela alma de Baronto, suplicavam ao Criador celeste, o qual a arrebatava do Egito³⁹⁶, que a colocasse nas paragens eternas. E assim, salmodiando por toda a noite, chegaram ao cantar do galo, hora em que lhes foi revelado o admirável e manifesto poder do Cristo, sobre o qual não se deve calar em toda a Igreja Católica, a fim de que os que ouvem falar dele não apenas se atemorizem de seus pecados e convertam-se de todo coração ao serviço do Cristo, mas também que aqueles que não quiserem emendar-se aqui com a verdadeira penitência não se lamentem, ao fim dos tempos, na punição eterna.

Mox illis psallentibus expergefactus, oscitavit, oculos aperuit bis terque laudes Deo reddidit et prima verba haec ex ore edidit: “Gloria tibi, Deus! Gloria tibi, Deus! Gloria tibi, Deus!”.

E, enquanto seus irmãos cantavam, eis que Baronto despertou! Deu um bocejo, abriu os olhos e louvou a Deus repetidas vezes.³⁹⁷ As primeiras palavras que saíram de sua boca foram: “Glória a ti, Deus! Glória a ti, Deus! Glória a ti, Deus!”.

Aecontra fratres, ut viderunt, cum tremore magno gratias Deo agere coeperunt, qui sic suum servum reddidisset vivum in corpore, quem iam nullus sperabat audire loqui.

Quando os irmãos viram a cena, começaram com grande espanto a agradecer a Deus, que havia devolvido com vida ao corpo Seu servo, cujas palavras ninguém mais tinha esperança de ouvir.

³⁸⁹ Neste passo, adotou-se a lição *collocaret* no lugar de *conlocabat*. Vide Levison (1910, p. 379, 2c).

³⁹⁶ *de Aegypto*. Entenda-se, da vida terrena, simbolizada pelo território do cativo hebraico.

³⁹⁷ Cf. Greg.-M. *Dial.* III.17.4.

3. *Tunc omnes congregati in unum, interrogaverunt illum per ordinem, ubi fuisset vel quid vidisset, eis per singula exponeret. Ille vero quasi ex graui somno evigilans dixit:*

Quando me vidistis externa nocte matutinis laudibus Christi vobiscum incolomem consumasse, mox ut ad proprium stratum sum reversus, tunc subito somno gravatus obdormivi. Sed statim in ipso sopore venerunt duo tetri daemones, quorum aspectum tremebundus ferre non poteram, qui me strangulare violenter coeperunt, cupientes me efferatis dentibus degluttire, et sic ad infernum deducerent. Et usque ad tertia ora cedentes me audaciter, adfuit mihi in adiutorium sanctus Rafahel archangelus in splendore claritatis fulgidus, qui illis coepit prohibere, ne in me amplius seve agerent.

Sed illi superbi contra eum reluctantes dixerunt: “Si claritas Dei eum a nobis non auferat, tu nullatenus potes auferre”. Tunc ergo ait ad illos sanctus Rafahel: “Si ita est, ut dicitis, eamus pariter ad Dei iudicium, et ibi reputetur vestrum vitium”.

Sic illis tota die altercantibus, venerunt usque ad vespertina ora. Et ait ad eos beatissimus Rafahel: “Ego istam animam mecum hinc

3. Em seguida, todos se reuniram à volta de Baronto e pediram que ele lhes contasse em detalhes onde estivera e o que havia visto. E, como se despertasse de um pesado sono,³⁹⁸ Baronto falou:

“Depois que me vistes na noite passada terminar convosco em boa saúde as laudes matutinas ao Cristo, tão logo retornei ao leito, fui tomado por um sono repentino³⁹⁹ e adormeci. Imediatamente, aproximaram-se de mim dois terríveis demônios enquanto dormia, cujo aspecto era-me insuportável, apavorado que estava. Eles começaram a estrangular-me violentamente, desejosos de engolir-me com seus dentes animais e levar-me ao inferno. Atacaram-me insolentemente até a hora terceira, quando São Rafael Arcanjo, fulgurante em seu luminoso esplendor, veio em minha ajuda, impedindo-os de perpetrar qualquer atrocidade contra mim.

Mas aquelas criaturas soberbas disseram a ele em oposição: ‘Se a eterna glória de Deus não é capaz de tomá-lo de nós, de modo algum serás tu que o conseguirás!’. E São Rafael respondeu-lhes: ‘Se assim é, como dizeis, sigamos juntos ao juízo de Deus, e lá seja julgada a vossa perfídia’.

E assim, altercaram-se durante todo o dia, até o anoitecer. O bem-aventuradíssimo Rafael então falou: ‘Levo comigo essa alma à presença

³⁹⁸ Gn 45.26.

³⁹⁹ Cf. Lc 9.32.

ante tribunal aeterni iudicis duco, sed spem eius hic in corpore relinquo”. Sed et ipsi obiciunt, quod numquam eam dimittunt, nisi Dei iudicium priverentur.

4. *Hoc audito, sanctus Rafahel extendens digito tetigit gutturem meum, et ego miser statim sensi animam meam evulsam a corpore meo. Sed et ipse animam, in quantum mihi visum fuit, quam parva sit, referam. Sic mihi videbatur, similitudinem de parvitate haberet ut pullus aviculae, quando de ovo egreditur. Sic et ipsa parva caput, oculis et cetera membra, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum ad integrum secum portavit; sed loqui minime potest, donec ad discussionem veniat et corpore de aerem recipiat similem, quem hic reliquit.*

Sequitur: Sed et ibi super meum pectusculum non parva fuit inter eos contentio. Sanctus Rafahel pugnabat pro animam meam elevare ad caelum sursum et daemones cupiebant semper praecipitare deorsum. Sed sanctus Rafahel, adhibitam virtutem, coepit a terram elevare et de dextero latere fortiter sustentare. Ad contra daemones, unus ad sinistro latere restringebat me amare, et secundus daemon postergum calcibus me cedebat graviter et dicebat cum iracundia plenus: “Iam alteram vicem te habui in potestatem et nocui valde, nunc autem in infernum cruciabis perpetualiter”.

do tribunal do eterno Juiz, mas deixo aqui neste corpo sua esperança’. Os demônios objetaram que nunca deixariam a alma, a não ser que o juízo de Deus os impedisse.

4. Ao ouvir isso, São Rafael, estendendo [a mão], tocou-me com o dedo a garganta, e eu miserável senti de imediato minha alma apartar-se do corpo. Dir-vos-ei quão diminuta ela era, segundo me pareceu. Em sua pequenez, tinha a aparência de um filhote de passarinho ao sair do ovo. Embora pequena, conservava por completo não apenas a minha cabeça, meus olhos e demais membros, mas a visão, a audição, o paladar, o olfato e o tato. No entanto, não era capaz de falar até que foi interrogada, recebendo um corpo feito de ar semelhante àquele que aqui deixara”.

Continuação [da revelação]. “Não foi pequena a contenda sobre o meu peito. De um lado, São Rafael lutava em prol de minha alma para alçá-la aos céus; de outro, os demônios não cessavam de querer lançá-la às profundezas. Com [todas] as suas forças, São Rafael começou então a erguer-me do chão, segurando-me com destemor pelo lado direito. Em contrapartida, um dos demônios prendia-me duramente pelo lado esquerdo, enquanto o outro dava-me violentos pontapés pelas costas, dizendo cheio de ira: ‘Já te tive em meu poder uma vez e causei-te um grande mal. Agora, porém, serás atormentada para sempre no inferno’.

5. *Ista dicendo ut enim ascendimus super monasterii silvam, signum sonavit ad vespera statim super ipsam basilicam. Mox Rafahel sanctus imperavit daemonibus, dicens: “Recedite, recedite, cruentae bystiae; iam non potestis nocere ad istam animolam, dum signum sonavit super ipsam ecclesiam, quia fratres congregantur, ut orarent pro illam”.*

Sed illi nequaquam adquiescebant, sed fortius latus meum calcibus tundebant, et sic rapido cursum pervenimus super monasterium, qui vocatur Millebeccus nomen. Super quem sanctus Rafahel oravit prolixè et hunc capitulum aedidit ex ore, dicens: “In omni loco dominationis eius benedic, anima mea, Dominum”.

Et ego, ut audivi, respexi et vidi ipsum monasterium et cognovi cunctum gregem caelebrantem vespertinum officium et unum ex fratribus vidi portantem herbas virentes ad quoquinae servitium. Hoc, dilectissimi fratres, satis debemus cum grande tremore admirare, ut inter duo monasteria duodecem milia spatium sic sub uno orae momentum anima capta transportasset usque super beatissimorum virorum habitacula.

5. Ao dizer essas palavras, ascendemos sobre o arvoredo do monastério. No mesmo instante, o sino das Vésperas soou na basílica, e São Rafael ordenou prontamente aos demônios: ‘Vade-retro! Vade-retro, criaturas sanguinárias! Já não podeis fazer mal a essa pequena alma, pois o sino soou na igreja! Os irmãos reúnem-se para orar por ela!’.

Mas os demônios não concordaram em absoluto com aquilo. Ao contrário, davam chutes em meu flanco com mais e mais força. E assim, deslocando-nos velozmente, chegamos sobre o monastério chamado Méobecq,⁴⁰⁰ onde São Rafael orou longamente e recitou este versículo: ‘Ó minha alma, bendiz ao Senhor em todo lugar de Seu domínio’.⁴⁰¹

Tão logo ouvi [essas palavras], virei-me e vi o monastério. Não apenas reconheci toda a congregação celebrando o ofício vespertino, mas vi um dos irmãos, que portava verduras frescas para o serviço da cozinha”. Ó caríssimos irmãos, devemos nos admirar de tudo isso com grande espanto! No curso de uma única hora, a alma, tendo sido arrebatada, foi transportada entre dois monastérios pela distância de doze milhas, chegando às moradas daqueles bem-aventuradíssimos homens.

⁴⁰⁰ No original, *Millebeccus*, monastério dos arredores de Bourges, cuja fundação remontaria ao ano de 632. *Vide Hen (2020, p. 33).*

⁴⁰¹ *Cf. Ps 102.22.*

Sed et sanctus Rafahel, expleta oratione, dixit: "Visitemus hunc servum Dei verum, qui eger iacet in isto monasterio et est dispar humilitate et opere ceteris in urbem Beturive". Quem gravis molestia pene usque ad mortem perduxerat, qui cibum capere nullo modo poterat, de cuius sanitatem desperati omnes fratres non aliut tractabant, nisi quomodo eum sepulturae traderent.

Quando São Rafael terminou sua oração, falou: 'Visitemos um verdadeiro servo de Deus, que jaz enfermo neste monastério. Em sua humildade e obras, destaca-se dos demais na cidade de Bourges'. [Com efeito], uma grave doença o havia deixado à beira da morte. Não conseguia de modo algum alimentar-se. Sem esperança em sua recuperação, todos os irmãos não se ocupavam de outra coisa senão de seu sepultamento.

6. Sed post archangeli visitationem et ipsius confortationem ipse prae-fatus abba Leodoaldus inde refert magnum miraculum, quod terrere potest corda incredula, qui non compunguntur, ut agunt penitentiam de illorum crimina et rogent sanctum Rafahel, qui interpretatur Dei medicina, ut veniat et curet illorum crimina, ne diabolus eos captos ducat ad aeterna supplicia, unde non possint effugere ad eorum temporalem letitiam, in qua habent totam fiduciam.

6. Todavia, depois da visita do arcanjo e de seu alento, o próprio abade Leodoaldo narrou um grande milagre capaz de instilar terror nos corações incrédulos e não contritos, para que se penitenciem de suas faltas e roguem a São Rafael – cujo nome significa 'cura de Deus' –⁴⁰² que venha [em seu auxílio] e cure as suas faltas, não permitindo que o Diabo os leve sob seu jugo aos suplícios eternos, de onde não podem escapar na direção da felicidade temporal, na qual depositam toda a sua esperança.

Tunc ipse abbas adserit, dicens, quod illa ora, quando ipse frater Barontus se dicit cum sancto Rafahelo ibidem adfuisse, mirum splendorem super ipsum domum se vidisse testatur, in qua ipse eger prae infirmitate iacebat et multum in pectore dolore gravatus, et subsecutum sanctum Rafahel in fulgore vultus totam domum inluminantem et, super pectus ipsius inpraessum signum crucis,

O abade afirmava que, no instante em que o irmão Baronto disse ter estado ali com São Rafael, testemunhou ele um espantoso esplendor sobre a casa onde jazia doente em razão de sua enfermidade. Oprimido por uma grande dor no peito, [afirmava ter visto] São Rafael iluminando toda a morada com o brilho de sua face e, feito o sinal da cruz sobre o seu peito, afastar-se. E naquela mesma hora, Leodoaldo foi curado da grave

⁴⁰² Cf. Greg.-M. Hom. eu. 34.9.

transeuntem, et illa ora de sua infirmitate, qua in pectore graviter gestabat, sanavit.

7. *Post ista omnia acta dicit ipse Barontus: “Ut autem ipsum monasterium pertransivimus, occurrerunt nobis alii quattuor daemones nigerrimi nimis, qui me cupiebant dentibus et unguibus lacerare crudeliter. Et ego peccator, ut vidi, fortiter coepi timere, ne me a sancto Rafahelo auferent et in foveam inferni demergerent, dum illi iam sex et ille unus non possit eis resistere.*

Sed beatus Rafahel fortiter eis resistebat, et dum invicem altercarent, succurrerunt nobis duo angeli in alba veste et mirifico odore, quae veloci cursu adpraehenderunt pedes sancti Rafahelis deorsum et inciperunt antephtonam decantare: “Miserere mei, Deus, secundam magnam misericordiam tuam”.

Statim illi daemones vires perdidierunt et duo in terra ceciderunt et evanuerunt, et inde alii duo inantea similiter fecerunt. Sed illi primi, qui, quando a corpore abstractus fui, praesentes adfuerunt, numquam recesserunt, sed semper nobiscum comitatum habuerunt. Et iuxta inferno iter habuimus et custodes infernorum vidimus.

enfermidade que levava no peito.

7. Narradas todas essas coisas, Baronto continuou: “Ao deixarmos para trás o monastério, vieram-nos de encontro quatro outros demônios escuríssimos, que desejavam dilacerar-me cruelmente com seus dentes e unhas. Quando os vi, pecador que sou, comecei a temer muitíssimo que me tomassem de São Rafael e lançassem-me no abismo do inferno, visto que eram agora em número de seis e ele, apenas um, não lhes poderia resistir.

Mas o bem-aventurado Rafael resistia bravamente. Enquanto se altercavam, dois anjos vestidos de branco⁴⁰³ e com um aroma maravilhoso vieram em nosso socorro. Rapidamente, puseram-se aos pés de São Rafael e começaram a cantar a antífona: ‘Tem piedade de mim, ó Deus, segundo a Tua grande misericórdia’.⁴⁰⁴

Imediatamente os demônios perderam as forças. Dois deles caíram por terra e esvaíram-se. Em seguida, o mesmo ocorreu com dois outros. Por sua vez, os primeiros, os quais estavam presentes quando fui retirado de meu corpo, jamais recuaram, mas se mantiveram em nossa companhia. E assim, tomamos um caminho próximo ao inferno e vimos as sentinelas daquele lugar.

⁴⁰³ Cf. Act 1.10.

⁴⁰⁴ Ps 50.3.

8. *Et sic postea post secunda pugna peracta venimus primam portam paradysi, ubi plures vidimus ex fratribus monasterii nostri, qui erant congregati, praestolantes diem iudicii, ubi gaudia aeterna plenissimam recipient.*³⁹⁰ *Quorum nomina hic inserta tenentur, id sunt: Corbolenus presbyter, cui Deus bona in saecula praestavit; Fraudolenus presbyter, qui dies suos bene custodivit; Austrulfus diaconus, qui a momento de saeculo iusso Dei discessit; Leodoaldus lector, quem Deus proprie*³⁹¹ *benedixit; Ebbo lector, Dei servus electus. Hi omnes, ut nos viderunt et daemones latere meo sinistro vehementer adstringere, stupefacti sermonicare nobiscum voluerunt. Sed nequissimi daemones nullo modo locum dare de illorum parte volebant, sed servus Dei magnus nomine Leodoaldus sanctum Rafahelum per creatorem caeli et terrae coniuravit, qui me paululum repausaret. Tunc ipse humiliter sanctum Rafahelum et me infelicem sciscitantes, de qualem coenobium fuissem et quam ob causam sic graviter errassem, ut daemones in me accipissent talem potestatem.*

Et ego aio ad eos: "Ex monasterio sancti Petri Longoreto nomen, et ista omnia quae patior pro culpas meas et facinora evenisse non denego". Ad illi, intrinsecus tacti nimio dolore, ut cognoverunt me esse de illorum congregatione,

8. Terminado esse segundo embate, chegamos então à primeira porta do paraíso, onde vimos muitos irmãos de nosso monastério. Estavam reunidos aguardando o Dia do Juízo, quando receberão por completo a eterna bem-aventurança. Os seus nomes acham-se aqui registrados. São eles: padre Corboleno, a quem Deus conferiu benesses pela eternidade; padre Fraudoleno, que bem resguardou os seus dias; o diácono Austrulfo, que partiu da vida terrena assim que Deus ordenou; o leitor Leodoaldo, particularmente bendito por Deus; o leitor Ebo, servo eleito de Deus. Todos eles, quando viram a nós e aos demônios que me assediavam violentamente do lado esquerdo, ficaram estupefatos e quiseram falar conosco. Mas os desprezíveis demônios não desejavam de modo algum dar-nos trégua. E assim, em nome do Criador do céu e da terra, o grande servo de Deus Leodoaldo suplicou a São Rafael que me reconfortasse um pouco. Em seguida, perguntaram humildemente ao santo e a mim, desafortunado que sou, a qual convento pertencia e quão grave havia sido o meu pecado para que os demônios dispusessem de tal poder sobre mim.

E eu lhes respondi: ‘Sou oriundo do monastério de São Pedro de Longoret e não nego que sofro tudo isso em razão de minhas faltas e crimes’. Quando souberam que eu pertencia à sua congregação, os irmãos sentiram uma profunda dor e começaram a

³⁹⁰ Adotou-se a lição *recipient* em lugar de *recipiant*. Vide Levison (1910, p. 383, 8f).

³⁹¹ Adotou-se aqui a lição *proprie* em lugar de *proprio*. Vide *ibid.*, 8r.

gemere coeperunt et dicere quod numquam diabolus de eodem monasterio laqueare praesumpsit ullam animam.

Sed sanctus Rafahel blande eos de me coepit consolare, dicens: “Ego spem in ipsius corpusculum reliqui; sed si Pater caelestis voluerit, adhuc illuc remeavit”. At contra ipsi fratres coeperunt sanctum Rafahelum humili praece rogare, ut se simul in terra iactarent et pro me pium Dominum deprecarent, ne me dimitteret anticum hostem devorari, et sic se pariter in oratione dederunt.

9. *Mox, expleta oratione, venimus ad secundam portam paradysi, ubi erant innumerabilis milia infantum vestibibus albis exornati, una voce concorditer Dominum laudantes. Et nos statim ut ingressi sumus infra ipsa porta per medium sanctorum illorum, vidimus semitam parvulam praeparatam, per quam coepimus iter carpere per semitam usque ad alia porta. Sed tanta erat multitudo virginum in utraque partem ad dexteram et levam, quo pervidere nullus hominum praeter Deum poterat. Qui nos ut viderunt, pari voce clamare coeperunt: “Anima vadit ad iudicium”. Et nunc iterum repetunt: “Tu vince, bellator Christe, tu vince, et non diabolus ipsam ducat in tartarum!”.*

10. *Deinde venimus ad tertiam portam paradysi, et ipsa porta*

lamentar-se. Diziam que nunca o Diabo ousara capturar uma única alma desse monastério.

Mas São Rafael consolava-os com brandura, dizendo: ‘Deixei a esperança em seu pequeno corpo. Se o Pai Celeste assim quiser, ainda retornará a ele’. Os irmãos puseram-se então a suplicar humildemente a São Rafael que se prostrassem juntos e orassem em meu nome ao bom Senhor, para que Ele não permitisse que eu fosse devorado pelo antigo inimigo. E assim, todos puseram-se a orar.

9. Ao fim da oração, chegamos à segunda porta do paraíso, onde se achavam milhares e milhares de crianças ornadas com vestes brancas,⁴⁰⁵ louvando em unísono ao Senhor. Ao passarmos pela porta em meio àqueles santos, vimos um caminho estreito o qual tomamos até chegar à porta seguinte. Tamanha era a multidão de virgens à direita e à esquerda, que nenhum homem, senão Deus, era capaz de divisar o seu termo. Quando nos viram, começaram a clamar em uma só voz: ‘Uma alma vai ao juízo!’. E bradavam repetidas vezes: ‘Vence, Cristo guerreiro! Vence! Que o Diabo não a leve ao inferno!’.

10. Chegamos então à terceira porta do paraíso, a qual tinha o aspecto de

⁴⁰⁵ Cf. Act 1.10; Lc 24.4; Io 20.12; Apc 4.4; 7.9.

habebat similitudinem vitri. Et intro erant multitudo sanctorum coronatorum, in vultu fulgenti sedentibus in mansiunculis et in sedibus suis, gratias Deo semper agentes. Ibi et multitudo sacerdotum, excelsi meritorum, quorum mansiones laterculis aureis erant aedificatae, iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialicorum memorat. Et adhuc multorum mansiones aedificabantur in grande claritatem et honore, quorum habitatores in praesenti non videbantur. Sed mansiones in caelo ille aedificat, qui esuriente panem tribuere non cessat.

Et dum haec omnia diligenter cernerem, adfuit mihi unus ex fratribus nostris nomine Corbolenus, qui iam olim obiit, et ipse mihi in his locis monstravit mansionem magno honore constructam et dixit:

“Haec mansio abbate nostro Francardo, et non inmerito eam ei Dominus praeparavit. Quod ego vidi de illius gesta, paucam exinde referam, quia ipse enutrivit me ab infantia: Erat in Dei timore devotus et de sacra lectione instructus, et per illius relegione sive adtractione datae sunt ad ipsius monasterium bonae possessiones, unde servi Dei et peregrini habent plenam

vidro.⁴⁰⁶ Lá dentro havia uma multidão de santos portando coroas e de faces brilhantes, sentados em seus tronos em pequenas moradas, sempre dando graças a Deus.⁴⁰⁷ Havia também ali uma multidão de sacerdotes, notáveis por seus méritos, cujas moradas eram feitas de tijolos de ouro, conforme também atesta São Gregório em seus *Diálogos*. As moradas de muitos eram construídas com grande esplendor e magnificência, embora seus habitantes ainda não se achassem presentes. Ora, constrói moradas no céu aquele que não cessa de distribuir o pão a quem tem fome.⁴⁰⁸

Enquanto eu observava com atenção tudo isso, aproximou-se de mim um de nossos irmãos, o falecido Corboleno, que me mostrou naquelas paragens uma morada erigida com grande magnificência. Disse ele:

‘Esta morada pertence ao nosso abade Francardo. Merecidamente o Senhor a preparou para ele’. Assim, visto que Francardo criou-me desde pequeno, narrarei brevemente o que presenciei de seus atos. Era devoto em seu temor a Deus e conhecedor das Sagradas Escrituras. Por sua devoção e poder de persuasão foram concedidas a seu monastério boas terras, de onde os servos de Deus e os

⁴⁰⁶ Como apontado acima (*vide* n. 131), o aspecto vítreo é um dos atributos da Nova Jerusalém: “Mediu também a sua muralha, cento e quarenta e quatro côvados, medida de homem, isto é, de anjo. A estrutura da muralha é de jaspe; também a cidade é de ouro puro, semelhante a vidro límpido” (*Et mensus est murus eius centum quadraginta quattuor cubitorum mensura hominis quae est angeli et erat structura muri eius ex lapide ispidi ipsa uero ciuitas auro mundo simile uitro mundo*) (Apc 21.17-18).

⁴⁰⁷ Cf. Apc. 4.4; 7.9-10.

⁴⁰⁸ Cf. Ps 145.7.

consolationem. Erat enim nutritor et doctor filiorum nobilium, quem longa egritudo purgavit ad purum, et, [per] ista bona facta, praeparavit illi Deus aeterna gaudia.

Deinde ingressi tertia porta, cumcito itinere agere coepimus. Qui nos ut sancti martyres viderunt, protinus se in oratione dederunt; simili voce, ut superius diximus. clamare non cessaverunt: “Tu vince, bellator fortis Christe, qui nos sanguinem fundendum redimisti, et non diabolus istam animam ducat in tartarum”. Omnino absque mendatio dico: Sic arbitravi, quod in toto mundo resonavit strepitus vocum sanctorum.

11. *Et sic deinde pervenimus quartam portam paradysi et ibi recognovimus unum fratrem nostrum nomine Betoleno, qui aliquando iacuit ad portam monasterii nostri contractus in grande tribulatione, sed satis ibi erat in magna consolatione, et dixit mihi, quod per ordinationem sancti Petri accepisset curam in toto mundo de luminaribus ecclesiarum, et me coepit arguere, quia ecclesia nostra, qui in eius honore est constructa, lumen in nocte deficeret et non per singulas horas arderet, et ipse procul dubio hoc ad praesens videret.*

peregrinos obtêm sua plena provisão. Além disso, fora preceptor e mentor dos filhos da nobreza. Uma longa doença purificou-o por completo e, por suas boas ações, Deus lhe preparou as alegrias eternas.

Em seguida, entramos pela terceira porta e retomamos sem demora o nosso caminho. Quando os santos mártires viram-nos, começaram imediatamente a orar. Como dissemos acima, não cessavam de clamar em uníssono: ‘Vence, Cristo, valoroso guerreiro, que nos redimiste derramando seu sangue! Que o Diabo não leve esta alma ao Inferno!’. E vos digo com toda a sinceridade: julgava que o fragor das vozes dos santos ressoasse por todo o mundo.

11. E assim, chegamos à quarta porta do paraíso, e lá reconhecemos um de nossos irmãos, chamado Betoleno. Certa vez, contorcia-se de uma dor aguda, deitado à porta de nosso monastério. No paraíso, porém, achava-se muitíssimo reconfortado. Disse-me que, por ordem de São Pedro, havia recebido a incumbência de zelar pelas luminárias das igrejas de todo o mundo. Além disso, Bertoleno censurava-me perguntando por que razão nossa igreja, construída em honra de São Pedro, não se encontrava iluminada durante a noite, tampouco possuía luminárias ao longo de todo o dia. Ora, não havia dúvida de que ele próprio tinha conhecimento daquilo.

Iam deinde non habuimus amplius comiato introeundi, sed mirum splendorem et claritatem in totas partes vidi, quam cernere vix parumper reverberatis oculis potui.

12. *Tunc sanctus Rafahel arcessivit unum ex angelis, quem transmisit, ut Petrum apostolum ad se cito convocaret. Tunc ipse cursu veloci habiit et vocavit sanctum Petrum. At ille, nullam moram tardantem, advenit, dicens: “Quid est, frater Rafahel, quod me arcessire fecisti?”. Cui sanctus Rafahel ait: “Unum ex monaculis tuis contradicent daemones nec omnino volent eum laxare”. Ad contra beatus Petrus venusto vultu conversus ad ipsos dixit: “Quod huic monacho habetis crimen obponere?”. Et daemones dixerunt: “Principalia vitia”. Et Petrus: “Dicite illa!”. Et illi dicunt: “Tres mulieres habuit, quod ei non licuerat; excepto, perpetravit alia adulteria quam plurima et alias culpas, quas nos ei suasimus multas”; et illas, quas ab infantiam gesseram, rememoraverunt illi per singula et hoc, quod ego numquam ad memoriam reducebam. Et Petrus ad me: “Est veritas, frater?”. Et ego: “Veritas, domine”.*

Et ait ad illos et beatissimus Petrus: “Etsi aliquid contrarium aegit, elemosynam fecit – elemosyna enim de morte liberat – et sua peccata sacerdotibus est confessus et paenitentiam ex ipsa peccata aegit

Para além dali, porém, não tínhamos permissão para seguir, mas vi por todos os lados um esplendor e uma glória admiráveis, os quais, refletindo em meus olhos, não pude contemplar a não ser com muita dificuldade.

12. São Rafael chamou então um anjo e pediu-lhe que convocasse imediatamente o apóstolo Pedro. O anjo partiu a toda velocidade e chamou o santo. Sem tardar, eis que ele chegou e disse: ‘Irmão Rafael, por que me mandaste chamar?’. São Rafael respondeu: “Os demônios acusam um de teus humildes monges. De modo algum querem deixá-lo partir’. O bem-aventurado Pedro voltou-se com seu belo semblante aos demônios e perguntou: ‘Qual crime tendes a apresentar contra esse monge?’. E eles responderam: ‘Pecados capitais’. E Pedro: ‘Dizei-os!’. E eles disseram: ‘Teve três mulheres, o que não lhe era permitido. Além disso, cometeu inúmeros outros adultérios e faltas, muitas das quais nós o levamos a perpetrar’. Os demônios começaram então a listar cada uma das faltas cometidas por mim desde a infância, inclusive aquelas de que havia me esquecido. E São Pedro perguntou-me: ‘É verdade, irmão?’. E eu respondi: ‘É verdade, Senhor’.

Em seguida, o bem-aventuradíssimo Pedro disse: ‘Ainda que tenha agido mal, ele deu esmolas, e a esmola liberta da morte.⁴⁰⁹ No mais, confessou seus pecados aos sacerdotes e penitenciou-se por eles.

⁴⁰⁹ Tb 4.11, 12.9. Cf. Dn 4.24.

et insuper sua coma in meo monasterio deposuit et omnia propter Deum dereliquit et semet ipsum in servitio Christi tradidit. Omnia ista mala, quod dicitis, supercalcavit ista bona. Vos eum modo mihi auferre non potestis; aperte cognoscite, non est vester socius, sed noster”.

Ad illi fortiter repugnantes contra eum, dixerunt: “Nisi claritas Dei eum a nobis auferat, tu non potes auferre”. Tunc sanctus Petrus in ira contra eos commotus, eis bis terque dicere coepit: “Recedite, spiritus nequam; recedite, inimici Dei eique semper contrarii, dimittite illum!”.

Et illi numquam me volentes laxare, statim beatissimus Petrus, tres claves habentes similitudinem hanc in manu tenens, voluit eos ex ipsis clavibus in capite percutere. Sed concitu cursu, alas expansas, volatu veloci fugere coeperunt; et volentes, unde prius intraverant, redire, sed fortem vocem eos beatissimus Petrus apostolus prohibuit, dicens: “Non habetis commiatum, tetri spiriti, inde exire”. Et illi, nimis constricti, super ipsa porta volatu dederunt et sic per aeram fugierunt.

13. *Post effugationem vero daemonum conversus ad me sanctus Petrus dixit: “Redime te, frater!”.*

Acima de tudo, recebeu a tonsura em meu monastério e, abdicando de tudo em nome de Deus, entregou-se ao serviço do Cristo. Essas boas ações sobrepujam todos os males que mencionais. Por ora vós não podeis tomá-lo de mim. Reconhecei diante de todos: ele não é vosso sócio, mas nosso!’.

Mas eles resistiram violentamente ao santo, dizendo: ‘Se a eterna glória de Deus não é capaz de tomá-lo de nós, não serás tu que o farás!’. Então São Pedro inflamou-se de ira contra eles e falou repetidas vezes: ‘Vade-retro, espíritos abomináveis! Vade-retro, inimigos de Deus, sempre contrários a Ele! Deixai-o partir!’.

Os demônios, porém, não tinham a intenção de abandonar-me. Imediatamente o bem-aventuradíssimo Pedro, portando três chaves similares a esta,⁴¹⁰ quis com elas golpear-lhes a cabeça. Os demônios abriram então sem demora as asas e puseram-se em fuga a toda velocidade. Desejavam retornar pelo mesmo local por onde haviam entrado, mas o bem-aventuradíssimo apóstolo Pedro proibiu-os vociferando: ‘Ó espíritos imundos, não tendes permissão para sair por este lugar’. E assim, completamente frustrados, voaram por sobre a porta, fugindo pelos ares.

13. Após a fuga, São Pedro virou-se para mim e disse: ‘Busca a tua redenção, irmão’. Eu lhe perguntei

⁴¹⁰ Ou seja, referência às ilustrações que acompanham alguns dos manuscritos do original. Para uma de suas ocorrências, vide *Analecta Bollandiana*, vol. 23, p. 286.

Et ego cum grande tremore aio ad eum: “Quid possum, bone pastor, donare, quia hic prae manibus nihil habeo”. Et ille ait: “Cum ad propria peregrinatione redieris, illud, quod quando ad conversionem venisti et sine comiatum absconsum retenuisti, omnibus patefac et duodecim solidos cum festinatione donare non tardes. Ad Kal. April. incipe et sic per singulos menses in anno circulo in unumquemque mensem unum solidum in manu pauperis mitte, bene pensatum et manum sacerdotis signatum, ut habeas testes legitimos, quod post te nihil de ipso praetio remaneat. Et, sicut iam dixi, in manus peregrinorum mitte et sic tuam redemptionem ad caelestem patriam trans mitte et cave, ne ipsas culpas, quas per humanam fragilitatem perpetrasti, umquam revolutus cadas, et sollicito studio evigila, ut ad annum finitum post te denarius non remaneat, quia si exinde negligens apparueris, multum te in egressione animae tuae penitebis, et erit tibi ruina peior priora.

Et erat ibi quidam senes optima forma, venerabile aspectu, qui beato Petro apostolo propinquius adstabat, interrogavit eum, dicens: “Domine, si ista omnia donat, dimittuntur ei peccata sua?”. Et ait ad illum beatus Petrus apostolus: “Si hoc quod dixi donat, statim ei dimittuntur facinora sua. Et se

cheio de medo: ‘Ó bom pastor, o que posso ofertar [para tanto], visto que nada levo aqui comigo?’. E Ele respondeu: ‘Quando tornares à tua peregrinação [terrena], revela a todos o que secretamente guardaste sem permissão quando foste converter-te. Além disso, não tardes em doar o quanto antes doze moedas de ouro. Dá início [a essa tarefa] nas calendas de abril⁴¹¹ e, ao longo de todo o ano, deposita uma vez por mês nas mãos de um pobre uma moeda de ouro⁴¹² – moeda pesada corretamente e assinalada pela mão de um sacerdote –, para que tenhas testemunhas fidedignas de que não te reste nada daquele montante. Como já disse, deposita nas mãos dos peregrinos [uma moeda] e, assim, oferece a tua redenção à pátria celeste. Deves precaver-te para que nunca mais recaias nas faltas que perpetraste por tua humana fragilidade. Cuida com extremo zelo para que, ao fim do ano, não te reste um único centavo.⁴¹³ E caso te mostres negligente doravante, muito te arrependerás na partida da tua alma e haverá a ti uma ruína pior do que a primeira’.

Ao lado do bem-aventurado apóstolo Pedro, encontrava-se um ancião de belíssima aparência e aspecto venerável, o qual perguntou ao santo: ‘Senhor, se Baronto doar todas essas coisas, seus pecados lhe serão perdoados?’. E o bem-aventurado apóstolo Pedro respondeu a ele: ‘Se doar o que mencionei, imediatamente

⁴¹¹ sc. no primeiro dia do respectivo mês.

⁴¹² No original, *solidum* (port. soldo) isto é, nomenclatura conferida à moeda de ouro de 4,5 gramas introduzida por Constantino o Grande (274 – 337).

⁴¹³ *denarius* (port. denário), moeda de baixo valor feita de prata.

*firmius credat, accipiat iudicium”,
et sic iudicium accepi.*

seus crimes lhe serão perdoados. E se
crer com grande convicção, aceitará o
meu juízo’. E eu aceitei o juízo
[dele].

*Et dixit Petrus ad illum senem:
“Haec est praetium divitis et
pauperis XII solidi”. Post istam
monitionem peractam iussit sanctus
Petrus duobus puerulis, qui erant
albis stolis induti, claritatem vultus
fulgidi, forma decori, ut me usque
ad prima porta deducerent, ubi
fratres monasterii nostri quieti
residebant, et inde ipsi me per
inferno deducerent, ut omnia
tormenta peccatorum inspicerem et
scirem, quid apud alios fratres
nostros deberem dicere, et sic
deinde usque ad monasterium
nostrum inlesum perducerent.*

Disse Pedro ao ancião: ‘Esta é a paga
aos ricos e aos pobres: doze moedas
de ouro’. E, depois de fazer a
advertência, São Pedro ordenou a
dois meninos vestidos de branco,⁴¹⁴
radiantes com o esplendor de suas
faces e de bela aparência, que me
reconduzisse à primeira porta, onde
se achavam em paz os irmãos de
nosso mosteiro. Eles me levariam dali
através do Inferno, para que eu não
apenas contemplasse todos os
tormentos dos pecadores, mas
soubesse o que deveria relatar aos
nossos outros irmãos. E assim, me
reconduziriam em segurança ao nosso
monastério.

*Tunc ipsi pueri, mandatum
acceptum, prompti ad
oboediendum, mirifice me usque ad
praedictum locum duxerunt.*

A postos, os meninos, tão logo
receberam a ordem, conduziram-me
de uma forma espantosa ao local
mencionado.

*14. Sed ut fratres me viderunt,
immensas laudes et gratias caelesti
egerunt medico, qui me de faucibus
diaboli liberavit. Oratione expleta,
acceperunt praeceptum a viris
beatissimis, ut me ad transitoriam
patriam reducerent. Coeperunt
intra se tractare, quis de ipsis esset,
qui me ad propriam
peregrinationem revocaret.*

14. Quando me viram, os irmãos
louvaram imensamente e deram
graças ao Médico celeste, que me
havia libertado das garras do Diabo.
Terminada sua prece, receberam
daqueles seres beatíssimos o encargo
de reconduzir-me à efêmera pátria e
começaram a debater qual deles me
levaria de volta à minha
peregrinação.

*Consilium inimum, rogaverunt unum
ex fratribus nomine Framnoaldo,
qui in isto monasterio nostro, quod*

Ao chegarem a um consenso,
chamaram um de seus irmãos, de
nome Franoaldo, o qual partira do

⁴¹⁴ Vide n. 405.

illi pietas divina concessit, in puerili aetate a corpore migravit, et ad limen ecclesiae sancti Petri corpusculus eius iacet. Rogaverunt eum magnifice, ut ipse me ad monasterium reduceret, et insuper adhuc ei polliciti sunt, dicentes: “Si istum fratrem ad monasterium reducis, per singulos dominicos tuum sepulchrum scopis munditiam adhibeat et super ipsum Miserere mei, Deus per ordinem usque ad finem decantet”.

Ad illi ad me conversi dixerunt: “Sponde hoc nobis, tu frater, ut ista promissa implere debeas”. Et ego statim promisi et verbum firmavi. Et illi: “Vide, ut ex hoc aliud non facias nec condempnatus de mendatio appareas”. Tunc ipse frater Framnoaldus eis respondit: “Ego iussionem vestram obtemperabo; propter quod ille inpleat, quod promisit”. Et fratres gratias Deo referunt pro eius oboedientia.

15. Cereum ei in manu dederunt, ut ipsum ad Ebbonem Dei famulum in ecclesia deportaret et ipse in ipsum signum Christi donaret, ne a malignis spiritibus extingueretur et itinerem nostrum conturbarent, qui nos semper in verbo et opere cupent ad tenebras revocare. Et ipsi fratres sic dicebant, quod praefatus frater Ebbo misteria apostolorum in ecclesia caelebraret.

corpo ainda criança em nosso monastério, algo que lhe foi concedido pela divina piedade. Seu pequeno corpo jaz na entrada da igreja de São Pedro. Rogaram-lhe gloriosamente que me reconduzisse ao monastério e, acima de tudo, prometeram-lhe dizendo: ‘Se reconduzires esse irmão ao monastério, ele varrerá a tua sepultura todos os domingos e cantará [a ti] todo o *Miserere mei*.⁴¹⁵

Em seguida, voltaram-se para mim e disseram: ‘Tu, irmão, deves jurar-nos de livre e espontânea vontade que cumprirás a promessa’. E eu imediatamente lhes prometi dando a minha palavra. Eles então acrescentaram: ‘Vê que não ajas de outro modo e não te reveles culpado de perjúrio’. Neste instante, irmão Franoaldo respondeu-lhes: ‘Atenderei a vossa demanda e, portanto, ele deve cumprir a promessa que fez’. E os irmãos deram graças a Deus por sua obediência.

15. Colocaram então uma vela em minhas mãos, para que a levasse a Ebo, fâmulo de Deus na igreja. Ebo deveria fazer o sinal do Cristo sobre ela, de modo que os espíritos malignos não pudessem apagá-la, tampouco estorvassem o nosso caminho, eles que sempre desejam com palavras e ações chamar-nos às trevas. E os irmãos diziam essas coisas, porque o mencionado irmão Ebo celebrava na igreja os mistérios dos apóstolos.

⁴¹⁵ Ps 50.3.

Sic pariter conmeantes venimus ad eum; quem fratres coeperunt rogare: “Homo Dei, signa istum cereum, quia sanctus Petrus nobis praecepit, ut hinc ad monasterium reducamus istum peregrinum, ne columnias daemonum patiat in suo itinere”. Tunc frater Ebbo dixit ad illos: “Dilectissimi fratres, pariter ipsum signemus”.

Ad ipse primus ut coepit manus suas ad signandum levare, mirus splendor coepit per eius brachia et digita radiare. Et ego ut vidi, diligentius coepi considerare, quid esset tantus splendor, qui sic eius brachia et digita exornaret. Sed ut inspexi, auri similitudinem et gemmis erant dealbata. Et non sine causa ipsa omnia apparuerunt facta. In quo mea parvitas vidit, referam inde paucam.

Eius nativitas fuit de generatione inclita, et deinde dereliquit omnem possessionem terrenam, iuxta quod Dominus docuit: Vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus et ueni sequere me. Praeceptum inpletum, devotionem integram consilium initum, tradidit se in Christi servitio; comam deposuit, vitia abscidit et sic renovatus factus est minister Christi. Cuius manus semper fuerunt largae ad elemosynam dandam; erogandam transitoriam mercabat aeternam. Ista et alia bona faciendo

E assim, prosseguindo todos juntos, chegamos até ele, e os irmãos começaram a suplicar-lhe: ‘Ó homem de Deus, assinala esta vela, pois São Pedro encarregou-nos de reconduzir este peregrino ao monastério, não permitindo que sofra as afrontas dos demônios em seu caminho’. E irmão Ebo falou-lhes: ‘Caríssimos irmãos, façamos juntos o sinal da cruz’.

No momento em que Ebo, primeiro de todos, levantou as mãos para fazer o sinal da cruz, um brilho extraordinário começou a irradiar-se de seus braços e dedos. Quando vi isso, pus-me a considerar detidamente que brilho era aquele que adornava de tal maneira seus braços e dedos. Aos meus olhos, assemelhavam-se em seu fulgor ao ouro e a pedras preciosas”. Havia um motivo para que tudo parecesse assim. Narrarei um pouco daquilo que minha pequenez presenciou.

Nascido de linhagem ilustre, Ebo abandonou todas as suas posses terrenas, conforme ensina o Senhor: “Vai e vende tudo o que tens e dá aos pobres e vem e segue-me”.⁴¹⁶ E assim, empregando Seu ensinamento, pôs em prática seu intento de devotar-se por completo [a Ele], entregando-se ao serviço do Cristo. Recebeu a tonsura, renunciou aos seus vícios e, renovado, fez-se Seu ministro. Suas mãos sempre foram generosas para dar esmolas. Ora, ao distribuir o que é passageiro, adquiria a eternidade. Praticando essas e outras boas ações,

⁴¹⁶ Mt. 19.21. Cf. Lc 12.33.

refulserunt eius digita et brachia. Nullus ergo debet, dilectissimi fratres, dubitare elemosynam donare, dum sic pius Dominus fideles suos facit in aeterna vita claros habitare.

16. *Sequitur: Post expleto signo caerei dixit servus Dei Ebbo ad ipsum fratrem Barontum: “Audi tu, frater! Si tibi daemones insidias in itinere praeparare voluerint, dic tu: ‘Gloria tibi, Deus’, et numquam te possunt postea de tuo tramite deviare”. Post ista omnia acta coepit ipse beatissimus Ebbo fratres rogare, ut ipsi me in itinere deducere deberent, et infernum visitarem et custodes inferni viderem et scirem, quid fratribus nostris nuntiare deberem. Et dixit illis: “Quia iam, fratres, scimus, quod non possunt eum daemones deviare, dum sanctus Petrus illi praecepit ad propriam remeare, ut suam vitam debeat meliorare”. Tunc fratres iussa complentes coeperunt mecum ambulare.*

Ut autem venimus inter paradysum et infernum, vidi ibi virum senem pulcherrimum aspectum, habentem barbam prolixam, in alta sede quietem sedentem. Et ego ut vidi, coepi ad eos inclinato capite caute interrogare, quis esset ipse potens et tam magnificus vir. Ad illi, ad me conversi, dixerunt: “Ipse est Abraham pater noster, et, tu frater, oportet te semper Dominum rogare, ut, cum te a corpore iusserit migrare, in sinu ipsius Abrahae te

seus dedos e braços reluziam. Consequentemente, caríssimos irmãos, ninguém deve hesitar em distribuir esmolas, pois o Piedoso Senhor faz com que os seus fiéis habitem jubilosos na vida eterna.

16. *Continuação [da revelação]:* Assinalada a vela, o servo de Deus Ebo disse ao irmão Baronto: “Escutame, irmão! Se os demônios quiserem preparar-te insídias pelo caminho, diz ‘Glória a ti, Deus!’, e nunca poderão depois disso extraviar-te”. “E após todas essas coisas, o bem-aventuradíssimo Ebo começou a suplicar aos irmãos, dizendo que deveriam conduzir-me em minha jornada, não apenas para que eu visitasse o inferno e observasse suas sentinelas, mas para que tomasse conhecimento do que deveria contar aos nossos irmãos. Ele lhes disse: ‘Irmãos, já sabemos que os demônios não podem extraviá-lo, pois São Pedro ordenou-lhe que voltasse à [peregrinação terrena], para que aprimorasse a sua vida’. E assim, os irmãos cumpriram aquela ordem e puseram-se a caminhar ao meu lado.

Chegamos então a uma paragem situada entre o paraíso e o inferno, e vi ali um ancião de aspecto bellissimo e longas barbas, sentado serenamente em um alto assento. Quando o vi, virei-me aos meus companheiros e perguntei com cautela quem era aquele homem poderoso e magnífico. Eles se voltaram para mim e disseram: ‘Este é o nosso pai Abraão. Tu, irmão, debes sempre rogar a Deus que, ao ordenar que partas do corpo, permita-te habitar serenamente no

faciat quietem habitare”.

seio de Abraão’.⁴¹⁷

17. *Deinde iter agentes pervenimus ad infernum, sed non vidimus, quid intus ageretur propter tenebrarum caliginem et fumigantium multitudinem. Sed per illas custodias, qui a daemonibus tenebantur, quantum me Deus permisit videre, exponam.*

17. Retomando o nosso caminho, chegamos ao inferno, mas não fomos capazes de ver o que ocorria em seu interior, devido às espessas trevas e muita fumaça. Narrar-vos-ei, porém, quanto Deus permitiu-me observar por meio dos prisioneiros confinados pelos demônios.

Vidi ibi innumerabilem milia hominum; a daemonibus ligati et constricti nimium tenebantur graviter, et cum merore gementium et quasi apium similitudinem recurrentium ad vascula sua. Sic daemones animas laqueatas in peccatis ad inferni tormenta trahebant et super plumbeas sedes in giro sedere imperabant. Sed ordines malorum et societates eorum quomodo erant per singula edisseram. Tenebantur ibi superbi cum superbis, luxoriosi cum luxoriosis, periuri cum periuris, homicidi cum homicidis, invidi cum invidis, detractores cum detractoribus, fallaces cum fallacibus; gemebant, iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialigorum exposuit: Ligabant eos in fasciculis ad comburendum, et reliqua.

Vi naquele lugar milhares e milhares de homens os quais, mantidos em pesadas correntes sob o feroz jugo dos demônios, gemiam lamuriando-se como abelhas que se recolhem à colmeia. Capturadas no pecado, os demônios arrastavam as almas aos tormentos do inferno e ordenavam que se sentassem em círculo sobre assentos de chumbo. Relatarei em detalhe quais eram os malfeitores e de que maneira estavam agrupados. Os soberbos encontravam-se presos ali com os soberbos, os luxuriosos com os luxuriosos, os perjuros com os perjuros, os homicidas com os homicidas, os invejosos com os invejosos, os difamadores com os difamadores, os falsos com os falsos. Gemiam conforme revelou São Gregório em seus *Diálogos*: ‘Atavam-nos em feixes para queimá-

⁴¹⁷ Cf. Lc 16.22. Local ultramundano de bem-aventurança, o qual Tertuliano chama de “refrigério temporário”: “Como penso, os infernos são uma coisa, outra é o seio de Abraão. Além disso, é dito que um grande abismo divide essas regiões, impedindo a passagem de uma a outra. [...]. Assim, afirmo que essa região, o seio de Abraão, achando-se acima dos infernos, ainda que não nos céus, oferece um refrigério temporário às almas dos justos, até que o fim dos tempos consume a ressurreição de todos na plenitude da retribuição” (*Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahæ sinus. Nam et magnum ait intercidere regiones istas profundum et transitum utrimque prohibere. [...] Eam itaque regionem sinum dice Abrahæ, etsi non cealestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium præbere animabus iustorum, donec consumatio rerum resurrectionem omnium plenitude mercedis expungat [cf. Hbr 2.2] [...]*) (*Marc. IV.34.11; 13*). Vide Le Goff (1981, pp. 71-72).

los⁴¹⁸, etc.

Ibi et innumerabilis numerus clericorum, qui hic propositum suum transcederunt et se cum mulieribus maculaverunt decepti, et in tormentis pressi heulato magno emittebant. Sed non eis proderat quidquam, iuxta quod sanctus Gregorius dicit: Sine causa cum praecibus ad Dominum venit, qui tempus congruae paenitentiae perdidit. Ibi et lassus Vulfoleodus episcopus, deceptione damnatus, cum turpissima veste similitudinem mendici sedebat, ibi et Dido episcopus, et aliquos ex parentibus nostris ibi recognovimus. Ibi et fatuae virgines, qui se de sua virginitate in saeculo plaudebant et nihil de bonis operibus secum portaverunt, sociatas³⁹² in Lá estava um infinito número de clérigos, que violaram seus votos em vida e ludibriados macularam-se com mulheres. Oprimidos nos tormentos, proferiam um profundo lamento, mas isso de nada lhes servia, conforme afirma São Gregório: ‘Em vão dirige-se com preces ao Senhor aquele que perdeu o tempo da devida penitência’.⁴¹⁹ Lá estava o bispo Vulfoleodo,⁴²⁰ condenado por suas mentiras, que, à semelhança de um mendigo, sentava-se sem forças vestido em trapos. Lá também estava o bispo Dido,⁴²¹ bem como alguns de nossos próximos, os quais reconhecemos. Lá estavam as virgens que, repletas de tolice, aplaudiam em vida sua própria pureza, mas não traziam consigo qualquer boa obra.⁴²²

³⁹² Adotou-se a lição *sociatas* em lugar de *sociatos*. Vide Levison (1910, p. 391, 17i).

⁴¹⁸ Lê-se nos *Libri Dialogorum*, cujo comentário baseia-se em Mt 13.30: “Com efeito, é o que diz a Verdade, quando declara acerca do Dia do Juízo: “Então direi aos ceifeiros: ‘Ajuntai o joio e atai-o em feixes para ser queimado’ [ibid.]. Os ceifeiros, ou melhor, os anjos atam o joio para ser queimado, quando agrupam em tormentos semelhantes aqueles que se assemelham: os soberbos com os soberbos, os luxuriosos com os luxuriosos, os avaros com os avaros, os falsos com os falsos, os invejosos com os invejosos, os infieis com os infieis, para que sejam queimados. Logo, quando aqueles que se assemelham no pecado são levados a tormentos semelhantes, [os anjos agem] como se atassem feixes de joio para serem queimados, uma vez que dividem [os pecadores] nos locais das penas” (*Quae nimirum ueritas iudicii sui diem denuntians ait: “Tunc dicam messoribus: ‘Collegite zizania et ligate ea fasciculos ad comburendum’.* Messores quippe angeli zizania ad comburendum in fasciculis ligant, cum pares paribus in tormentis similibus sociant, ut superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosis, avari cum auaris, fallaces cum fallacibus, inuidi cum inuidis, infideles cum infidelibus ardeant. Cum ergo similes in culpa ad tormenta similia ducuntur, quia eos in locis poenalibus angeli deputant, quasi zizaniarum fasciculos ad comburendum ligant) (Greg.-M. *Dial.* IV.36.14).

⁴¹⁹ “Logo, o Senhor não dá ouvidos às tolas virgens, que o invocam, pois, fechada a porta do Reino, aquele que poderia estar perto dela não mais está. E acrescenta-se: ‘Por último, chegaram as outras virgens, dizendo: Senhor, Senhor, abre-nos [a porta]. Mas Ele respondeu: Em verdade vos digo que não vos conheço’ [Mt 25.11-12]. Lá não mais merece [obter] o que pede aquele que não quis aqui escutar as Suas ordens. Em vão, coloca-se com preces diante da porta do Reino aquele que perdeu o tempo da devida penitência” (*Vnde et easdem fatuas uirgines inuocantes Dominus non audit, quia, interclusa regni ianua, is qui prope esse poterat, prope iam non est. Nam subditur: ‘Nouissime ueniunt reliquae uirgines dicentes: Domine, Domine, aperi nobis. At ille respondens ait: Amen dico uobis, nescio uos’.* Ibi iam a Domino non potest mereri quod petit, qui hic noluit audire quod iussit; qui tempus congruae paenitentiae perdidit, frustra ante regni ianuam cum precibus uenit) (Greg.-M. *Hom. eu.* 12.5).

custodiam daemones, tenebantur et amare satis gemebant. Et alia causa ibi vidi satis a peccatoribus metuenda.

Os demônios mantinham-nas juntas sob seu jugo, enquanto elas gemiam cheias de amargura. Além disso, vi naquele lugar outra razão para que os pecadores temessem.

Omnes illi, qui sub custodia daemonum tenebantur, a vinculis conligati, et aliquid bonum in saeculum ex parte egerunt, offerebatur illis quasi hora sexta manna de paradyso ablata, similitudinem nebulae habens, et ponebatur ante eorum naribus et ore, et inde refrigerium accipiebant, et qui offerebant, similitudinem levitarum habebant, albis vestimentis induti. Et alii, qui nihil boni in saeculo aegerunt, non illis offerebatur, sed gementes oculos suos claudebant et pectora sua percutiebant et alta voce dicebant: “Vae nobis miseris, qui nullum bonum, quando potuimus, fecimus”.

A todos aqueles que se achavam acorrentados sob o jugo dos demônios, mas que haviam praticado, ainda que parcialmente, alguma boa ação no mundo, era oferecido por volta da hora sexta o maná do paraíso.⁴²³ Tinha a aparência de orvalho e era colocado diante de suas narinas e boca, e dele recebiam o seu refrigerio. E aqueles que o ofereciam vestiam-se de branco à semelhança de diáconos. No entanto, aos outros, os quais não haviam praticado nenhuma boa ação no mundo, o maná não lhes era oferecido, mas aos gemidos fechavam os olhos e golpeavam os próprios peitos, gritando: ‘Ai! Miseráveis de nós, que, quando pudemos, nada fizemos de bom’.

18. *Sed post istum tantum malum transactum vidimus. Pervenerunt apud nos fratres nostri, quorum nomina inserta superius tenentur, simulque et alii conviatores, qui se dicebant ambulaturus ad*

18. Depois de presenciarmos tamanho infortúnio, uniram-se a nós os irmãos cujos nomes foram mencionados acima. Na companhia deles e de outros viajantes, que diziam dirigir-se à cidade de Poitiers

⁴²⁰ Identifica-se a personagem como Vulfoleodo de Bourges (c. † 672), acusado à época de prevaricação, por convocar um sínodo provincial sem a anuência do rei franco Sigiberto III. Vide principalmente Arndt (1892, p. 212), Duchesne (1900, p. 29) e Krusch (1902, p. 365). Cf. Ciccarese (1981, p. 49) e Carozzi (pp. 143-144).

⁴²¹ i.e. Dido de Poitiers (c. 629 – 669), também ele acusado de conspirar contra a monarquia merovíngia: “Bishop Dido of Poitiers [...] is familiar to Merovingian historians because of the part he played in the political coup of Grimoald. After the death of Sigibert III [vide nota acima], probably in 656, the Austrasian *major domus*, Grimoald, overthrew the legitimate heir of the Merovingian throne, the infant Dagobert II, and enthroned his own son, Childebert, in his place. The young Dagobert II was tonsured, and then sent to Bishop Dido of Poitiers, who took him into exile in Ireland” (Hen 2020, p. 496).

⁴²² Cf. Mt 25.1-3.

⁴²³ Cf. Ex 16.11-36; Nm 11.4-9.

Pectavinam urbem et limina sancti Hilarii visitaturos, usque dum descendimus in amoenia campania. Deinde illi gratias Deo referentes, reversi sunt ad caelestem patriam. Sic postmodum ego et frater ipse Framnoaldus, qui praeceptum acciperat me reducendi, iter carpentes pervenimus ad nostrum monasterium.

para visitar o sepulcro de São Hilário,⁴²⁴ descemos então a uma amena campina, e [nossos irmãos] retornaram à pátria celeste, dando graças a Deus. Em seguida, eu e o irmão Franoaldo, que fora encarregado de conduzir-me, retomamos o caminho e chegamos ao nosso monastério.

Et mirum ibi Dei apparuit misterium, quia ad ipsius adventum aperta sunt hostia ecclesiae. Et ipse ingressus oravit prolixè, et expleta oratione, pervenimus ad ipsius sepulchrum, super quo ipse, genua inclinata, dixit hunc capitulum: “Miserere mei et ressuscita me in adventum regni tui, Domine”. Et dixit mihi: “Ecce, frater, ubi iacet meum corpusculum! Si vis adimplere, quod promisisti, habebis integram mercedem”. Sic verba completa, abstulit a me corpus, quem de aere acceperam, et lumine et habiit.

E então o admirável mistério de Deus realizou-se! Com a chegada de Franolado as portas da igreja se abriram. Ao entrar, ele orou longamente e, ao fim da oração, fomos à sua sepultura. Franoaldo ajoelhou-se sobre ela e recitou este versículo: ‘Tem piedade de mim e ressuscita-me com a chegada do Teu reino, Senhor’.⁴²⁵ E disse-me: ‘Eis, irmão, onde jaz o meu pequeno corpo! Se quiseres levar a cabo a tua promessa, serás recompensado plenamente’. Terminadas essas palavras, tomou-me a vela e o corpo de ar que eu havia recebido, e partiu.

19. *Et ego peccator, omnem adiutorium ad me ablatum, remansi ante ipsius ecclesiae sancti Petri arcum, in tanta tribulatione positus, quam ab illa hora, quam a beati Petri praesentia discesseram, non habueram. Coepi me per terram trahere et ad corpusculum meum festinare.*

19. Desamparado, eu, pecador que sou, permaneci diante do arco da igreja de São Pedro, tomado por uma angústia tal qual a que sentira ao me ver separado da presença do bem-aventurado Pedro. Comecei então a arrastar-me pelo chão, apressando-me em direção ao meu pequeno corpo.

Sed inmensa Dei clementia misit ventum, qui me levavit in altum et in

Mas a infinita clemência de Deus enviou-me um vento que,

⁴²⁴ sc. o célebre bispo de Poitiers, autor de inúmeros comentários bíblicos e ferrenho opositor do arianismo. Foi exilado em meados do século IV pelo imperador Constâncio II. Cf. Hilar. C. Const. 6-7.

⁴²⁵ Cf. Ps 40.11.

ictu oculi portavit me usque super ipsum tectum, ubi corpus meum iacebat mortuum. Sed statim ut intus respexi, vidi fratres vigilantes et filium meum nomine Aglioaldo sedentem iuxta ipsum lectum et tenentem manum suam ad maxillam et prae tristitiam adque lassitudinem somni titubantem. Et iterum vento flante, intravi per os meum in corpus meum, et primum verbum erupui in laude Dei: “Gloria tibi, Deus”, ut mihi insinuavit Ebbo servus Dei, et sic postea omnia superius memorata retuli per singula, quantum mihi praeceptum fuit, fratribus nostris.

20. *Ista et omnia superius memorata ego, qui scriptitare praesumsi, non ab alio dicta vel audita, sed per memet ipsum ad praesens probata didici. Si quis aliquis hunc opusculum a me factum legendum in manibus acciperit, potest me de rusticitatem verbi repraesentare, non potest de mendacii culpam redarguere. Quisnam ille est, fratres karissimi, rogo, tam ferream mentem habet, quem non terreant ista denunciata supplicia, ubi daemones unumquemque peccatorem a corpore egredientem tam velociter rapiunt et secum ad infernum trahunt? Hoc et sanctus Gregorius confirmat, quia animam peccatricem ideo Dominus diabolum a corpore trahere*

suspendendo-me no ar, portou-me num piscar de olhos⁴²⁶ sobre o aposento onde o meu corpo jazia morto. Assim que olhei para dentro, vi meus irmãos em vigília e meu filho Aglioaldo, sentado junto ao meu leito, o queixo apoiado na mão, vacilante pela tristeza e pelo pesado sono. E então com um novo sopro, entrei pela boca em meu corpo e imediatamente irrompi em louvor a Deus, como me havia aconselhado o servo de Deus Ebo: ‘Glória a ti, Deus!’. Em seguida, conforme me fora ordenado, narrei em detalhe aos nossos irmãos tudo de que me recordei acima”.

20. Todas essas coisas de que me lembrei e as quais tive a presunção de registrar não me foram ditas ou ouvidas por terceiros, mas eu mesmo as constatei no presente. Se alguém tiver em mãos este meu opúsculo para lê-lo, poderá repreender-me pelo estilo rústico,⁴²⁷ mas não poderá acusar-me de mentir. Caríssimos irmãos, quem, pergunto, será teimoso, a ponto de não se atemorizar com a menção desses suplícios, onde os demônios capturam os pecadores tão logo saem de seus corpos e os arrastam consigo ao inferno? Ora, também isso é afirmado por São Gregório, quando [diz] que o Senhor permite ao Diabo arrancar dos corpos as almas pecadoras, para que sejam obrigadas a aprender a quem se entregaram espontaneamente no

⁴²⁶ *in ictu oculi. Cf. I Cor 15.52.*

⁴²⁷ O que, neste caso, não pressuporia um recurso à tópica da falsa modéstia. *Vide Hen (2020, p. 481) e, para um comentário sobre o latim do autor, Levison (1910, pp. 370-371). Neste sentido, o editor da obra chama seu estilo de “sermone rudi barbaresco” (ibid., p. 370, linha 27).*

permittit, ut cumpulsa discat, cui se sponte in praesenti vita tradidit in culpa. Quis tam alienus erit a fide, qui sententiae istius non credat? Sed ideo multi non credunt, quia plus eos delectat amor saeculi et quomoda³⁹³ terrena, quam delectat amor Dei et societas angelorum adque sanctorum.

21. *Clamat et admonet Dominus per prophetam: Ut non tardemus conuerti ad Deum et ne differamus de die in diem. Subito enim venit ira eius et in tempore vindictae disperdet nos. Et quae per cupiditatem congregavimus, quid nobis profuit? Vocat nos iterum, dicens: Venite, fili, audite me; timorem Domini docebo vos. Provocat nos per euangelium, dicens: Venite ad me omnes qui laboratis et honerati estis sarcinis peccatorum, et ego vos reficiam. Vocat per semet ipsum et dicit: Venite, benedicti patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi. Praedicat nobis Iohannis apostolus: Fratres, nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eum. Omne, quod in mundo est, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia uitae huius, quia non est ex Patre, sed ex mundo est. Et mundus transit et concupiscentia eius. Qui autem fecerit voluntatem*

pecado durante a vida presente. Quem é tão hostil à fé, que não acreditaria no parecer do santo? Ainda assim, são muitos os que não creem, pois mais os deleitam o amor pelo mundo e as recompensas terrenas, do que o amor de Deus e a união dos anjos e santos.

21. O Senhor clama e adverte por meio do profeta: ‘Não tardemos em nos voltar a Deus e não o adiemos dia após dia. Com efeito, sua ira sobrevém-nos subitamente e nos destruirá ao tempo da punição’.⁴²⁸ De que proveito nos será aquilo que acumulamos por cobiça? Ele nos convoca outra vez, dizendo: ‘Vinde, meus filhos, e escutai-me. Eu vos ensinarei o temor do Senhor’.⁴²⁹ Ele nos conclama pelo Evangelho: ‘Vinde até mim, vós todos que estais cansados e oprimidos’ pelo fardo dos pecados, ‘e Eu vos aliviarei’.⁴³⁰ Convoca-nos por Ele mesmo com estas palavras: ‘Vinde, benditos de meu Pai! Recebei o reino que vos está preparado desde a origem do mundo’.⁴³¹ O apóstolo João nos anuncia: ‘Irmãos, não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele. Tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai, mas do mundo. O mundo passa, bem como a sua concupiscência. Aquele, porém,

³⁹³ Entenda-se, *commoda*. Vide Levison (1910, p. 393, 20x).

⁴²⁸ Sir 5.8-9.

⁴²⁹ Ps 33.12.

⁴³⁰ Mt 11.28.

⁴³¹ Cf. Mt 25.34; 4 Esr 2.13.

Domini, manet in aeternum. Sed corda humana cupiditas saeculi indurat ut lapidem durum, ne resurgere possit ad rectitudinem.

que fizer a vontade do Senhor permanecerá eternamente'.⁴³² Mas a cobiça do mundo torna duros como pedra os corações dos homens, e eles não são capazes de alçar-se de novo à retidão.

22. *Recalescat ergo, dilectissimi fratres, fides nostra ad caelestem desideria, revocemus ante oculos nostros peccata quae fecimus; consideremus, quam districtus iudex uenturus est, qui non solum de malis operibus, sed etiam de cogitationibus nostris iudicare disponit. Mentem formemus ad lamenta, vita nostra amarescat in paenitentiam, ne per terrenum amorem vindicta sentiat in aeterna*

22. Caríssimos irmãos, que a nossa fé se avive pelos deleites celestes.⁴³³ Convoquemos diante de nossos olhos os pecados cometidos. Consideremos quão severo é o Juiz futuro, que não apenas se oferece para julgar nossas más obras, mas também os nossos pensamentos. Preparemos o nosso espírito para o lamento. Que a nossa vida se aflija na penitência, para que, em seu amor ao que é terreno, não sinta a danação na eterna vingança.⁴³⁴

⁴³² 1 Io 2.15-17.

⁴³³ Lê-se, por sua vez, em uma das homilias de Gregório Magno dedicada ao Evangelho de João: “Irmãos, aticemos o nosso espírito! Que a nossa fé se avive pela sua crença! Que os nossos desejos se inflamem pelas coisas supernas! Assim, amar já é parte da jornada. Que nenhuma adversidade nos extravie das alegrias de nossa celebração interna. Ora, se alguém deseja atingir um destino específico, a aspereza do caminho não é capaz de alterar o seu desejo. Que nenhum sucesso adulator nos seduza, pois tolo é o viajante que, vendo prados amenos pelo caminho, esquece-se de sua meta” (*Accendamus ergo animum, fratres; recalescat fides in id quod credit; inardescant ad superna nostra desideria; et sic amare iam ire est. Ab internae sollemnitatis gaudio nulla nos aduersitas reuocet, quia et si quis ad locum propositum ire desiderat, eius desiderium quaelibet uiae asperitas non immutat. Nulla nos prosperitas blandiens seducat, quia stultus uiator est qui in itinere amoena prata conspiciens, obliuiscitur quo tendebat*) (*Hom. eu. 14.6*).

⁴³⁴ E na homilia II de Gregório Magno, onde se recorre à imagem da vida terrena como um tipo de peregrinação: “Mas escutemos o que se deu com o cego pedinte e o que ele próprio fez. [Diz-se] em seguida: ‘Imediatamente tornou a ver e seguia-o’ [Lc 18.43]. *Vê e segue* aquele que pratica o bem que identifica. Por outro lado, *vê*, mas não *segue*, aquele que identifica o que é bom, mas desdenha de praticá-lo. Consequentemente, caríssimos irmãos, se reconhecemos a cegueira de nossa peregrinação, se crendo no mistério de Nosso Redentor nos sentamos à beira do caminho, se orando todos os dias buscamos a luz de Nosso Criador, se vendo essa mesma luz por meio do intelecto voltamos a enxergar após a nossa cegueira, sigamos então a Jesus com nossas obras, a Ele que discernimos pela mente. Observemos por onde Ele caminha e sigamos os seus passos imitando-o. Com efeito, segue a Jesus aquele que o imita. Por isso se diz: ‘Segue-me, e deixa aos mortos sepultar os seus mortos’ [Mt 8.22]. *Seguir* significa *imitar*. Por isso Ele adverte uma segunda vez: ‘Se alguém me serve, siga-me’ [Io 12.26]. Examinemos por onde Ele caminha, para que mereçamos segui-lo. [...] Caso busque regozijo e prazeres, trilha uma via diversa aquele a quem o seu guia mostra um caminho de amargura. Assim, convoquemos diante de nossos olhos os pecados cometidos. Consideremos quão terrível é o Juiz que vem para punir os nossos pecados. Preparemos o nosso espírito para o lamento. Que a nossa vida se aflija a tempo na penitência, para que não sinta o eterno amargor no momento da vingança” (*Sed iam petenti caeco quid factum est, uel quid ipse fecit audiamus. Sequitur: “Confestim uidet et sequebatur eum”. Videt et sequitur, qui bonum quod intelligit operatur. Videt autem, sed*

damnationem, sed per bona facta nos provocet ad aeternam regionem, ut, quando a corpore migraverimus, angelos sanctos duces ad caelestem regnum habere mereamur. Quod ipse prestare dignetur, qui cum aeterno Deo Patre vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

Ao contrário, [que ela] nos instigue com seus bons atos às paragens eternas, para que, quando partirmos do corpo, mereçamos ter como guias os santos anjos na direção do reino celeste. Que o Senhor se digne a agraciar-nos com isso, Ele que vive com o eterno Deus Pai e reina pelos séculos dos séculos. Amém.

non sequitur, qui bonum quidem intelligit, sed bene operari contemnit. Si ergo, fratres carissimi, caecitatem iam nostrae peregrinationis agnoscimus, si credendo in Redemptoris nostri mysterio, iuxta viam sedemus, si exorando cotidie ab auctore nostro lucem petimus, si eandem lucem iam per intellectum uidendo, illuminati post caecitatem sumus, Iesum quem mente cernimus, opere sequamur. Aspiciamus qua graditur et eius uestigia imitando teneamus. Iesum enim sequitur qui imitatur. Hinc namque dicit: “Sequere me et dimitte mortuos sepelire mortuos suos”. Sequere enim dicitur imitare. Hinc rursus admonet dicens: “Si quis mihi ministrat, me sequatur”. Consideremus ergo qua graditur, ut sequi mereamur. [...] Diuerso quippe itinere ambulat, si gaudia delectationesque appetit, cui dux suus viam amaritudinis ostendit. Reuocemus ergo ante oculos peccata quae fecimus, consideremus quam terribilis iudex haec puniturus adueniat, mentem formemus ad lamenta, uita nostra ad tempus amarescat in paenitentia, ne aeternam amaritudinem sentiat in uindicta) (Hom. eu. 2.8).

“RELATOS DO BEM-AVENTURADO VALÉRIO AO BEM-AVENTURADO DONADEU” (*Dicta Beati Valerii ad Beatum Donadeum Scripta*)

Valério do Bierzo (c. †695)

Assim como em Gregório Magno (*vide* excertos acima), trata-se de narrativas de cunho exemplar, cujo propósito, como de praxe na obra do autor, visa a valorizar a vida monástico-ascética como instrumento para a salvação humana.

Edição: HENRIET, Patrick *et al.* (eds.). **Valère du Bierzo. Écrits Autobiographiques et Visions de L’Au-delà.** Paris: Les Belles Lettres, 2021, pp. 150-191.

Visio Maximi

A Visão de Máximo

•

•

1. *Et ut de his duabus retributionibus sepe dictis manifestius pateat, quod modo nostris temporibus per diuina conperi dispensatione, tuae procuro sanctitudini imitare.*

1. Para que eu exponha com maior clareza acerca das duas recompensas mencionadas,⁴³⁹ cuido de reproduzir à tua santidade o que descobri há pouco em nossos tempos por meio da graça divina.

2. *Dum olim adhuc adulescentulus a terra natiuitatis meae flamma desiderii sacre religionis accensus ad eadem⁴³⁵ quietis loca festinans fuissem egressus, contigit ut in quadam magne dispositionis ecclesia, in qua erat plerumque congregatio fratrum, aliquanto tempore commorarem; inter quos erat quidam frater nomine Maximus, librorum scriptor, psalmodie mediator, ualde prudens et in omni sua actione conpositus, in cuius pre*

2. Outrora, quando ainda era um juvenzinho e achava-me inflamado pela chama do desejo da sagrada religião, saí de minha terra natal e, apressando-me em direção a esses locais de repouso, permaneci algum tempo em uma igreja de grande importância, onde havia uma numerosa congregação de irmãos. Havia entre eles um irmão chamado Máximo, um copista e estudioso do canto dos salmos, indivíduo muitíssimo prudente e comedido em

⁴³⁵ Adotou-se a lição *eadem* no lugar de *hisdem*. Cf. Henriet (2021, p. 151).

⁴³⁹ Não há consenso sobre a referência de Valério. Para uma hipótese de leitura, *vide* Henriet (2021, pp. cxxxvii-cxxxix).

*ceteris eram caritatis amore
conexus. Prouenit ut eodem tempore
gravi inualescente egritudine
corporali molestia percussus
moreretur, et post multo orarum
spatio iterum reuerteretur in
corpore. Sic denique pristinam
recipiens salutem michi per ordinem
referebat:*

3. *Statim ut egressus sum e corpore,
susceptus sum ab angelo lucis, cuius
pulchritudinis conparationem non
ualeo enarrare, et perductus sum in
amenissimum locum, cuius
uenustissimi decoris speciem nulla
huius mundi pars nec uerno tempore
potest habere similem, nec ulla
cogitatio eius conparationem potest
adibere, nam preclara lux
inenarrabilem splendidi candoris
ibidem prefulgurabat claritatem.*

4. *Precedens etiam ipse et ego
subsequens per eiusdem paradisi
deliciis; diuersarum namque
erbarum totus ille iucundissimus
pagus uaria inmarcessibilem
florum specie picturatus; rosarum
rutilante rubore, liliorum
premicante, purpureo, croceo
diuersoque indiscreto colore cuncta
prefulgebant corusco radiante
decore. Stupens cernebam hinc
indeque prospicuos argium
multiplices, per totum dispositos
nemorum saltos, uenustissime
admirationis uiriditate fecundos,
uernansque micabat uniuersarum
ineffabilis pulchritudo⁴³⁶: eximiis
premicantibus radiabat ligustris,*

todos os atos, com o qual me associei
no amor caritativo muito mais do que
com os demais. Sendo acometido por
uma grave e debilitante doença
corporal, Máximo veio a falecer
nessa mesma época, mas retornou ao
corpo depois de muitas horas. E,
quando recobrou sua antiga saúde,
narrou-me [tudo] em detalhe. Ele
disse:

3. Assim que saí de meu corpo, fui
recebido por um anjo de luz cuja
beleza não sou capaz de descrever.
Em seguida, fui levado a uma
paragem ameníssima, cujo belíssimo
esplendor nenhuma parte desse
mundo possui, nem mesmo durante a
primavera, tampouco o pensamento
pode compará-la a algo, pois uma
radiante luz reluzia ali com o clarão
inefável de um brilho esplendoroso.

4. E assim, o anjo ia à frente, e eu o
seguia através das delícias do
paraíso. Todo esse campo
muitíssimo aprazível com suas
diversas plantas achava-se tingido
por diferentes tipos de flores sempre
a desabrochar. Tudo refulgia em um
radiante e luminoso fulgor com o
vermelho rutilante das rosas, o brilho
dos lírios, a púrpura, o dourado e
uma indistinta variedade de cores.
Estupefato, eu via de um lado e de
outro múltiplos e riquíssimos
bosques, prados distribuídos por toda
parte, abundantes de um verdor
[digno] da mais bela admiração. A
beleza inefável de todas as coisas
brilhava primaveril, cintilando com o

⁴³⁶ Adotou-se aqui a lição *pulchritudo* no lugar de *pulchra*. Vide *ibid.*, p. 157.

atque egregia redolens mulcebat timiama suauitatis, nectareoque flamine aromatizans fraglabat ambroseus odor.

5. *Dum haec cuncta ceteraque inenarrabilia que nec os meum sufficit ad loquendum nec cor meum cogitationibus queat comprehendere insolito stupore mirarem, peruenimus in medium eiusdem siderei paradisi, ubi mire pulcritudinis almificus decurrebat riuus, in quo uenustissimi candoris aqua super argentea relucebat arena. Et sic ait ad me angelus: Gusta de hac aqua. Erat enim egregii et inenarrabilis saporis et uelut balsamum fraglans. Iterum dixit: Habet terra tua talem aquam? Et ego respondi: Terra illa nicil in se bonum habet. Et deducens me per illa amenissima loca, peruenimus ad extremum. Itaque dixit michi: Placet tibi locus iste, aut si habet terra tua talem amenitatem, uel si uis hic habitare? Ego uero osculans pedes eius respondi dicens: Volo, domine, hic tecum semper permanere, quia terra mea execrabilis et infanda est, nicil in se bonum habens, nisi scandalum et perdictionem.*

6. *Post haec perducens me ad extremum deficiente terra et ostendit mihi horrendum atque terribilem abissum: erat autem excisa terra deorsum usque ad profundum*

fulgor de seus extraordinários ligustros. Além disso, um bálsamo de sublime doçura tocava [a tudo] com seu aroma, e uma fragrância ambrosíaca exalava seu perfume aromatizando [a paisagem] com uma brisa de néctar.

5. Tomado por um estupor fora do comum, eu me maravilhava com todas essas e outras coisas sem igual, as quais nem minha boca consegue exprimir nem meu coração é capaz de compreender em pensamento. Chegamos então ao centro do paraíso, onde corria um regato excepcionalmente aprazível, cuja água de um brilho belíssimo reluzia sobre a areia cor de prata. O anjo me falou: “Prova desta água”. Ela possuía um distinto e indescritível sabor tal qual um bálsamo perfumado. E perguntou em seguida: “A tua terra tem uma água assim?”. E eu respondi: “Minha terra não possui nada de bom”. E, guiando-me por aquelas paragens ameníssimas, chegamos a um de seus extremos. O anjo perguntou-me: “Agrada-te este lugar? Ou melhor, a tua terra possui tal amenidade? Desejas fazer aqui a tua morada?”. Eu beijei os seus pés e lhe respondi: “Senhor, desejo permanecer aqui contigo para sempre, porque minha terra é detestável e nefanda. Não possui nada de bom, exceto tentação e ruína”.

6. Em seguida, conduziu-me à outra extremidade, [lugar] em que a terra findava, e mostrou-me um horrendo e terrível abismo, onde o solo desabara até as profundezas do

infernus. Et dixit ad me: Inclina modo aurem tuam in hoc precipitio. Et inclinans me ad illum orridissimum profundum, nichil poteram uidere quia nebula tenebrosa ascendebat inde in altum ut pro muro uideretur eiusdem paradisi. Intendens igitur deorsum auscultabam et nichil aliud audiui nisi ululatum, gemitum, lamentum et luctum atque stridorem dentium; et fetor qui ascendebat intolerabilis et horrendus. Nimio namque pauore perterritus exclamaui ad eum dicens: Domine, tene me ne cadam. At ille dixit: Non timeas, quia non cadis modo. Surge nunc.

7. *Quumque me erexissem tremens, et pauens adsisterem, dixit michi: "Quid tibi magis placet ex his: ista amenitas quam prius uidisti, an iste infernos quem nouissime intuitus es? Et ego respondi: Hoc michi placet, ut in ista amenitate tecum permaneam, quia ad illum pessimum infernum nec respicere possum. Ille igitur dixit mihi: Bene. Vadens modo reuertere in domum tuam, et si bene egeris beneque penitueris, mox iterum reuersus fueris, in isto amenitatis loco te suscipiam, et mecum permanebis usque in aeternum. Si autem nequiter egeris et non penitendo emendaueris uitam tuam, dum iterum reuersus fueris, statim in huius pessimi inferni perpetuo precipitaberis interitu.*

8. *Ego uero haec audiens, prostravi me ad pedes eius deprecans et dicens: Domine, fac in me*

inferno. O anjo então me disse: "Inclina agora o teu ouvido a este precipício". Mas me inclinando às aterrorizantes profundezas, nada podia ver, pois uma fumaça espessa subia de lá à semelhança de um muro do paraíso. Voltando-me para baixo, pus-me então a ouvir, porém nada escutei senão uivos, gemidos, lamentos, suspiros e ranger de dentes. No mais, o fedor que subia era intolerável e atroz. E assim, exclamei apavorado ao anjo: "Senhor, segura-me para que eu não caia". E ele me disse: "Não temas, pois não cairás neste momento. Levanta-te agora!".

7. E, quando me ergui tremendo e coloquei-me temeroso a seu lado, o anjo me falou: "O que mais te agrada destas coisas: a amenidade que primeiro viste ou o inferno que contempleste por último?". E eu respondi: "O que desejo é permanecer contigo nesta amenidade, pois não sou capaz nem mesmo de olhar o detestável inferno". E ele me disse: "Muito bem. Retorna agora à tua casa e, se agires bem e te penitenciaras corretamente, assim que retornares, receber-te-ei neste local de amenidade e permanecerás comigo para sempre. Por outro lado, se agires mal e não emendares a tua vida em penitência, quando retornares serás lançado sem demora na morte eterna deste terrível inferno.

8. Ao ouvir essas palavras, prostrei-me suplicante aos seus pés e disse: "Senhor, tem misericórdia de mim.

miser ricordiam ut me ad terram illam iniquissimam non remittas, quia hic tecum esse desidero, sed nec possum nec scio ubi redeam. Et ille dixit: Si non scis quo reuertaris, ego tibi ostendo. Vides uiam in monte illo? Vade per eam et cum pertransieris ipsum montem, inuenies tres uiros, unum scribentem, alterum dictantem, tertium autem baculum tenentem. Quum perueneris ad eos, illum saluta qui baculum tenet, et ipse tibi ostendet uiam per quam ambules.

Não me mandes de volta àquela crudelíssima terra, pois desejo permanecer aqui contigo. Além disso, não posso nem sei para onde voltar”. E ele me falou: “Se não sabes por onde deves retornar, eu mostrarei a ti. Vês um caminho naquela montanha? Segue por ele e, quando transpuseres a montanha, encontrarás três homens: um que escreve, outro que dita, um terceiro que tem um báculo nas mãos. Quando chegares a eles, saúda aquele que porta o báculo, e ele te mostrará o caminho que deves trilhar”.

9. *Hec audiens, cum iam contradicere non auderem, direxi eadem uia alacri uelocitate. Et perueniens ad illos tres uiros quos audieram, salutaui illum quem iusserat. Et ostendens michi dixit: Haec uia perge. Dum autem uelociter carperem iter, subito aperiens oculos, et ecce collecta uicinitas mea exhibentes exequias, corpusculum meum in medio positum, funeris ex more reddebant officium.*

9. Ao ouvir isso, tomei rapidamente aquele caminho, pois não ousava objetar-lhe. Chegando aos três homens mencionados, saudei aquele que o anjo ordenara. E ele me disse: “Segue nesta direção”. E assim, enquanto percorria com rapidez o caminho, subitamente abri os olhos, e eis que toda a gente do entorno estava reunida para celebrar minhas exéquias. Com meu corpo posicionado no centro, conduziam o ofício fúnebre segundo o costume.

10. *Quo statim ex infirmitate conualit et aliquanto tempore in hoc seculo uixit. Agens demum penitentiam, iterum migravit e corpore.*

10. Máximo recuperou-se imediatamente da enfermidade e viveu ainda algum tempo neste mundo. Por fim, praticada a penitência, migrou outra vez do corpo.

•

1. *Haec igitur tue beatitudini narrans, aliud huiusmodi similem reminiscor. Quidam religiosus nomine Bonellus olim ad me ueniens cum summi angoris merore, que nunc tibi dicturus sum, ante primi ergastuli mei fenestram cuncta enarrauit ad singula. Dicebat enim quoniam:*

2. *Cum pridem essem in artissima retrusionis mancipatus claustra et cum summa diligentia iudicium Domini pertimescens me acerrima macerarem abstinentia atque cuncta deuotionis mee exercitia cum ingenti fungerem penuria, quodam uero die in extasi raptus, ab angelo perductus sum in amenissimum iucunditatis locum, ibique introduxit me in cellulam, ex auro purissimo lapidibusque premicantibus pretiosis atque diuersis coruscantibus gemmis et margaritis constructam. Miro modo et ipsa species et in lateribus eius hinc indeque in uoluminibus zetule exstructe atque camere, cunctaque prerutilo auri fulgore ac uario colore falera ornamentorum ex preciosissimis premicantibus lapidibus et margaritis iubar inmensi luminis radiabat.*

Quid multa dicam aut quid cogitem? Nam habitaculi huius atque loci illius pulcritudo inextimabilis et incomparabilis est, quoniam nec os hominis hoc nec cogitatio laudibus comprehendere ualet. Sic denique ait

•

1. Ao narrar estas coisas à tua beatitude, lembrei-me de algo semelhante. Um religioso chamado Bonelo veio a mim queixando-se de uma dor aguda de que te falarei agora. Diante da janela de minha primeira cela, narrou-me tudo em detalhes com estas palavras.

2. Há muito tempo, quando me achava confinado no austero claustro de minha reclusão e, temendo com grande diligência o juízo do Senhor, mortificava-me numa duríssima penúria, ocupando-me do exercício completo de minha devoção com uma grande privação, fui arrebatado em êxtase certo dia. Um anjo levou-me a um local ameníssimo de júbilo e lá me introduziu em um mosteiro construído de ouro puríssimo, radiantes pedras preciosas, gemas e pérolas brilhantes. Sua aparência era admirável: de ambos os lados, achavam-se cenáculos e câmaras abobadadas. Além disso, toda a decoração, cujos adornos eram feitos de radiantes pedras preciosas e pérolas, brilhava com um fulgor rutilante de ouro e variadas cores, como a claridade de uma gigantesca luz.

O que mais eu poderia dizer ou pensar? Esse aposento, bem como aquele lugar, eram de uma beleza incomparavelmente extraordinária, pois nem a boca do homem nem seu pensamento são capazes de expressá-

ad me angelus ille: Si perseueraueris usque in finem, in hac te habitatione suscipiam.

3. Post haec igitur, aliquanto tempore transacto, acidie [et] uagationis pessimo uehementer infestante spiritu, inutili leuitate commotus, pristinum egregiens deserens habitaculum, hinc demum factus in excessu mentis, atque iterum in extasi raptus ab angelo maligno et precipitatus sum in abyssum, in quo non erat putei introitus, sed sicut pinnaculum aut abscisa terra deorsum.

Et cum in primo inpetu descendissem sicut lapis dimissus in profundum per inmensum spatium, pede inherente in modici gradi retinaculo, in eiusdem procerrimo parietis latere resteti. Et dum ibidem paululum reanimarem, facta est uox dicentis: Vadat, et iterum precipitatus descendi plus prolixum spatium. Et resteti secundo in ampliori aliquantulum gradu. Ibi inueni quendam pauperem, et statim cognoui quia dudum uenerat ad predicta retrusione mea infirmus atque mendicans et tenui eum apud me multos dies et per ministrantibus michi seruiens illi de ipsa substantiola que per bonis hominibus nobis pietas Domini ministrabat, refeci animam eius fame conlapsam, quousque ad pristinam rediret salutem.

la em louvor. Então o anjo falou-me: “Se perseverares até o fim, receber-te-ei nesta morada”.⁴⁴⁰

3. Passado algum tempo após isso, o terrível espírito do torpor e da errança acometeu-me com violência e, agitado por uma vã leviandade, saí de meu primeiro aposento abandonando-o. Em seguida, achei-me em transe e, arrebatado outra vez, fui lançado por um anjo maligno em um abismo cuja entrada não era um poço, mas como que um pináculo, ou melhor, uma paragem aberta verticalmente.

Mas, tão logo comecei a cair como uma pedra, lançado às gigantes profundezas, meu pé prendeu-se numa pequena saliência e permaneci assim na escarpa daquele precipício. Enquanto ali recobrava um pouco minhas forças, uma voz disse: “Que ele prossiga!”, e outra vez fui lançado, caindo por um tempo ainda mais amplo. No entanto, detive-me, uma segunda vez, em uma saliência um pouco maior. Ali encontrei um homem pobre, o qual reconheci imediatamente, pois viera há pouco enfermo e mendicante à minha mencionada clausura. Eu o acolhi junto de mim por muitos dias e, graças àqueles que me auxiliavam, cuidei dele com os parvos recursos que a Piedade do Senhor nos ministrava por meio dos bons homens. Recuperei a sua alma arruinada pela fome, até que recobrasse sua antiga saúde.

⁴⁴⁰ Mt 10.22; 24.13.

Ipse rogavit pro me illos iniquos et crudeles exequutores qui me ducebant, ut michi uel modicum spatium ibidem largirentur. Et dum me parumper animarem, iterum audita est uox clamantis “Vadat, uadat”, et tercio precipitatus descendi dupla proceritate altitudinis, quousque peruenirem in profundum inferni.

O homem implorou em meu nome aos iníquos e cruéis carrascos que me conduziam que me concedessem algum tempo ali. Todavia, enquanto eu me recuperava brevemente, a voz se fez ouvir de novo, clamando: “Que prossiga! Que prossiga!”; e, pela terceira vez, fui lançado, caindo de uma altura duas vezes maior, até chegar às profundezas do Inferno.

Et sic perduxerunt me ante conspectum impiissimi diaboli: erat autem terribilis et metuendus, fortissimis uinctus catenis, et in capitis huius auis ferrea in similitudinem corui sedebat, in qua sumitas illius cathenarum herebat.

E assim, levaram-me diante do impiíssimo Diabo. Era terrível e assustador, aprisionado com fortíssimas correntes. Em sua cabeça, achava-se pousada uma ave de ferro semelhante a um corvo, na qual se prendiam as extremidades das correntes.

4. De immensitate autem penarum quantum ualuerit recordare intimabo, ut ille dicebat:

4. Sobre a intensidade das penas, anunciarei – o quanto puder recordar-me – conforme Bonelo as contava:

Ardebat autem inmensus et inenarrabilis ignis uelut pinguissima ardens teda et super ignem illum uicinum erat et non satis altum tegimen in similitudine eramenti, in quo exundans flama inpingebat.

Um fogo gigantesco e indescritível ardia tal qual uma imensa tocha ardente. Sobre ele, achava-se próximo, não muito alto, uma cobertura à semelhança de um címbalo, onde a viva chama chocava-se violentamente.

Ex illo namque igne exiebat inundans piceus mare⁴³⁷ qui inmensum occupabat pagum, quod ebulliens crudeli ac dirissimo feruore fluctuabat. Cum autem adstarem in conspectu illius atrocissimi iudicis, subito aduenerunt tres angeli iniquissimi: unus ex illis erat inmanissimus

Um mar de pez transbordava do fogo, ocupando um imenso campo que, em ebulição, produzia ondas com cruel e terrível ardor. Enquanto Bonelo estava diante de tão atroz juiz, três anjos iniquíssimos aproximaram-se subitamente. O primeiro era um monstruoso gigante; o segundo, um pouco menor, batia-

⁴³⁷ Adotou-se a lição *mare* no lugar de *maris*. Cf. Henriet (2021, p. 179).

gigans, ille secundus subminor⁴³⁸ usque ad humeros eius, ille tertius pusillus usque ad medium. Illi autem duo obtulerunt duas animas peccatorum, ille uero exiguus nichil exhibuit, unde uehementissime increpauit eum, et precepit illis qui illas animas adduxerant ut eas in illo dirissimo igne proicerent, et ita fecerunt.

Post haec autem perduxerunt me inferius iuxta illum mare igneum et ostenderunt michi inferiorem puteum abissi, qui est grauior atque crudelior omnium penarum. Cum autem pauore perterritus non auderem intus inspicere, insurrexerunt multi arcistes et ceperunt me sagittare: sagittas uero eorum quasi guttas aque frigide sentiebam; et cum signaculo crucis resistirem illis in circuitu, uenit qui me abstulit de iniqua eorum dominatione et huic supernae luci restituit.

Postquam hec cuncta retulit, dicebat: uolo michi talem facere retrusionem que solum meum habeat statum amplitudinis utraque parte, quia ualde timeo ne in tam pessima ruina ultra incidam.

Et ego dixi illi: ipsum sume initium quem usque in finem sine desperationis discrimine libere perducas ad perfectionem. Scriptum est enim: Potius est bonum non inchoare propositum quam eum perducere ad detestabile terminum.

lhe nos ombros; o terceiro, pequenino, [em comparação], tinha a metade de seu tamanho. Os dois primeiros ofereceram duas almas de pecadores, enquanto o menor nada trouxe. O diabo repreendeu-o severamente e ordenou àqueles que haviam trazido as almas que as jogassem no detestável fogo. E assim o fizeram.

Em seguida, levaram-me mais abaixo, junto ao mar de chamas, e mostraram-me o poço inferior do abismo, a mais inclemente e cruel de todas as penas. Não ousando olhar para dentro dele, tomado que estava de pavor, inúmeros arqueiros surgiram e começaram a flechar-me. Sentia, porém, suas flechas como se fossem gotas de água fria. E assim, ao resistir por todos os lados com o sinal da cruz, alguém se aproximou e arrebatou-me de suas iníquas garras, restituindo-me a esta luz superna.

Após narrar tudo isso, Bonelo disse: “Desejo que meu claustro tenha apenas as dimensões de meu corpo, pois temo grandemente tombar no futuro em tão péssima ruína”.

E eu lhe falei: “Inicia algo que possas levar a cabo por completo, sem empecilhos tampouco o perigo de perder a esperança. Pois está escrito: ‘Melhor é não dar início a um bom intento do que levá-lo a um detestável término’”.

⁴³⁸ Cf. Du Cange s.v.

Hinc ergo perrexit ad Legionem ciuitatem retrusitque se iterum ad corpora sanctorum martirum, et usque hodie ibidem perseuerat.

E então Bonelo dirigiu-se à cidade de Leão e confinou-se outra vez junto aos corpos dos santos mártires e até hoje lá continua.

De celeste reuelatione

Uma revelação celestial

1. *Dum olim sancte memorie beatissimus Fructuosus in exordio sue almifice conuersionis per huius nostre cohabitationis heremi recessos uastasque solitudines, per diuersis rupibus, speluncis atque alpium conuallibus heremiticam duceret uitam, ad instarque orientalium monachorum in omni abstinentia et sancta exercitia degens, ita gloriosis uirtutum prodigiis perfectus emicuit ut antiquis Thebeis patribus se facile quoequaret.*

1. Outrora, no início de seu glorioso monasticismo, quando o bem-aventuradíssimo Frutuoso⁴⁴¹ de santa memória levava uma vida ascética pelos retiros e vastos ermos desse deserto em que habitamos, [isto é], em diversos penhascos, cavernas e vales entre altas montanhas, vivendo à maneira dos monges do Oriente em todo tipo de abstinência e santos exercícios, ele brilhou de tal modo, tornado perfeito pelos prodígios de suas virtudes, que facilmente se igualaria aos antigos Padres da Tebaida.⁴⁴²

In illis uero temporibus habuit secum quendam puerulum, lapidum in structura peritum, nomine Baldari, qui illi per antra que inaccessibilibus erant locis posita uiam ex lapidibus construebat, quod eodem michi ad singula referente cognoui, qui usque hodie iam senile deget etate, quod ipse melius nosti.

Nessa época, Frutuoso dispunha de um jovem servo chamado Baldário, perito no trabalho com pedras, o qual costumava construir para o santo caminhos por entre grotões, em locais inacessíveis. Aliás, tomei conhecimento de todas essas coisas da própria boca dele, que, como sabes melhor [do que eu], continua vivo, embora já idoso.

2. *Ante hos paucos dies hunc quem tibi nunc loqui desidero, ipse tremens atque cum nimio stupore*

2. Há poucos dias, esse de quem desejo falar-te agora me narrou aos soluços, tremendo e agitado por um

⁴⁴¹ *sc.* São Frutuoso de Braga (c. 610 – c. 665), reformador do monasticismo ibérico. Seu zelo pastoral daria origem no mesmo século a uma *vida* que leva seu nome.

⁴⁴² Entenda-se, a região localizada no Alto Egito, cujas comunidades monásticas cristãs se tornariam célebres no século III. No mais, o trecho como um todo é calcado na *Vit. Fruct.* I.11-12.

fluctuante singulto mihi enarrauit miraculum, quod per eum pro nostra edificatione omnipotens Deus modo intra presentis anni iussit demonstrare curriculo.

3. *Cum autem, inquit, graui egritudine oppressus iacerem exanimis, pretereunte noctis spatio exurgens lucis crepusculo anima mea egressa e corpore suscepta est a tribus splendidissimis columbis, ex quibus una super caput crucis Christi gestabat uexillum.*

Cumque me rapuissent, in omni uelocitate altitudinem aeris penetrauimus, partem orientis ocupantes. Primo diluculo super astra celi peruenimus. Ibi scilicet induxerunt me in excelsum mire pulcritudinis montem qui innumerabilium candidatorum erat coopertus caterua seniorum, inter quos deducentes perduxerunt me ante conspectum maiestatis Domini.

4. *Cumque autem stupens et admirans cernerem eum in trono glorie sue presidentem et innumerabile multitudine circumstante, interrogauit: Quis est iste tam potens qui solus inter tanta agmina potestatum sedet? Et dixerunt: Ipse est Dominus noster*

enorme assombro, um milagre que Deus Onipotente, por meio do próprio jovem, ordenou que fosse revelado no curso deste ano para a nossa edificação.

3. Disse ele: Tomado por uma grave doença, eu jazia sem vida entre o fim da noite e as primeiras luzes da aurora. Minha alma saiu então do corpo e foi levada por três pombas radiantes, uma das quais levava sobre a cabeça o estandarte da cruz do Cristo.

Arrebatado por elas, penetramos a toda velocidade na parte mais alta do céu e chegamos ao Oriente. Ao raiar do dia, já estávamos sobre as estrelas. Naquele lugar, levaram-me a um elevado monte de uma beleza admirável, coberto por uma multidão de anciãos vestidos de branco.⁴⁴³ Em seguida, guiando-me por entre eles, conduziram-me à presença da majestade do Senhor.

4. Cheio de estupor e admiração, vi-O sentado no trono de Sua glória com uma infinita multidão à volta e perguntei: “Quem é este cujo poder é tamanho, que é o único a sentar-se entre as fileiras de potestades?”⁴⁴⁴ E responderam: “Ele é o Nosso Senhor Jesus Cristo”.⁴⁴⁵ E assim, enquanto

⁴⁴³ Cf. Apc 7.9.

⁴⁴⁴ *potestatum*. O termo pode referir-se tanto à hierarquia angelical (e.g. Eph 1.21; Col 1.16) quanto a um alto dignatário (vide Niermeyer s.v.). Dito isso, Díaz y Díaz (1985, p. 60) é da opinião de que se trate da segunda acepção: “Parece que podría referirse a las potestades como ángeles; pero esta classe, según la doctrina tradicional, tiene como misión someter a los poderes adversos, manteniendo bajo su control la maldad de los espíritus malignos (Gregorio Magno, Homilias al Evangelio 2,34,10; cf. Isidoro, Etimologias 7,5,18). Como esta interpretación no encaja aquí, parece que habremos de pensar mejor en el sentido de ‘dignatarios, altos personajes’, aunque es evidente que de una u outra manera se engloba también a los ángeles, sin distinción de jerarquias”. Cf. Henriët (2021, p. 186).

⁴⁴⁵ Vide I Th 3.11; II Th 2.16.

Iesus Christi. Dum autem insolito stupore mirarem tantam ineffabilis et immense pulcritudinis gloriam, cuius similitudinem nec possum cogitare nec ualeo enarrare quia inextimabilis est, post haec igitur dixit Dominus illis qui me exhibuerant: Reducite eum ad corpus suum, quia nondum completum est tempus eius. Cum autem me reducerent, ait illis Dominus: “Sustinete modicum, quia sol ascendet, donec pertranseat, ne eum radia solis exestuent.

maravilhava-me estupefato com tamanha glória de uma beleza inefável e profunda, a qual não posso comparar a nada, tampouco descrever, visto que é única, o Senhor disse àquelas que haviam me trazido: “Levai-o de volta ao corpo, porque seu tempo ainda não chegou ao fim”. No entanto, quando estavam prestes a levar-me, o Senhor lhes falou: “Esperai um pouco até que o Sol passe [por nós], pois ele está se levantando. Não queremos que seus raios o abrasem”.

5. Dum autem sustineremus, ecce ascendebat sol ab oriente sub nos summa uelocitate percurrens; ignifero fulgore rutilans atque coruscans immenso candore radiabat, cuius inmanis giri glomerans rotunditas incomparabilis erat. Ante ipsum autem precedens ingenti magnitudine auis rufa, et desuper posterior eius fusco colore fuscata, sepe reuoluto alarum remigio, crepitante fragore impulso aere temperabat exestuantem eiusdem solis ardorem. Qui alacri uelocitate properans preteriit.

5. Enquanto permanecíamos ali, eis que o sol começou a levantar-se no oriente vindo sob nós a toda velocidade. Avermelhado de um fulgor ardente, emitia seus raios, brilhando num imenso alvor, cuja circunferência maciça de seu descomunal disco era incomparável. À sua frente, achava-se um pássaro gigantesco e rubro,⁴⁴⁶ cuja parte superior traseira encontrava-se escurecida de uma cor opaca. A ave batia as asas sem cessar⁴⁴⁷ e, revolvendo o ar com um fragor crepitante, aplacava o calor inclemente do Sol. E, deste modo, avançando velozmente, ele passou

⁴⁴⁶ Acredita-se uma referência à fênix a partir de III *Baruch* (séc. II d. C.). Lê-se no texto grego: “[...] Eis que um pássaro voava em círculos à frente do sol [...]. E eu perguntei ao anjo: ‘Que pássaro é este?’. E o anjo respondeu-me: ‘Este [pássaro] é o guardião do mundo’. E eu perguntei: ‘Senhor, de que maneira é o guardião do mundo? Ensina-me’. E o anjo falou-me: ‘Este pássaro voa à frente do sol e, ao estender as asas, bloqueia seus raios de aparência de fogo. Se não os bloqueasse, a raça dos homens ou qualquer outro ser vivo não sobreviveriam” ([...] καὶ ἶδου ὄρνειον περιτρέχον ἔμπροσθεν τοῦ ἡλίου [...]. καὶ εἶπον τὸν ἄγγελον • τί ἐστὶ τὸ ὄρνειον τοῦτο; καὶ λέγει μοι • τοῦτο ἔστιν ὁ φύλαξ τῆς οἰκουμένης. καὶ εἶπον • κύριε, πῶς ἐστὶν φύλαξ τῆς οἰκουμένης; δίδαξόν με. καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος • τοῦτο τὸ ὄρνειον παρατρέχει τῷ ἡλίῳ, καὶ τὰς πτέρυγας ἐφαπλῶν δέχεται τὰς πυρμιόρφους ἀκτῖνας αὐτοῦ • εἰ μὴ γὰρ ταύτας εἰδέχeto, οὐκ ἂν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐσώζeto, οὔτε ἕτερόν τι ζῶον) (III *Baruch* VI.2-6).

⁴⁴⁷ *alarum remigio*. Possível alusão a Virgílio. Cf. *Aen.* I.301 e VI.19. Como lembra, porém, Henriët (2021, p. 188), a referência poderia ocorrer, por via indireta a partir de Isidoro. Cf. *Etym.* I.37.5; XII.7.3.

por nós.

6. *Post cuius terribilis uisionis
abscessum, cepimus remeare
deorsum, atque toto mentis obtutu
uniuersum conspicere mundum,
maria et flumina uariatum,
urbiumque meniis, ecclesiis,
montium rupibus atque diuersis
edificiis summo decore faleratum,
hominibus diuersisque nationibus
refertum.*

*Dum diutius adtenderem descendens
subito, reuertens in corpore, aperui
oculos et presentibus auferens
luctum, adepti sunt consolationis
gaudium.*

6. E com o fim dessa espantosa cena, começamos a descer de volta. Contemplávamos com enorme atenção todo o mundo, distinto com seus mares e rios, ornado pela suma beleza das muralhas das cidades, igrejas, píncaros e diferentes construções, repleto de diversas nações e homens.

Observando por um longo tempo [tudo aquilo], eis que baixei subitamente e retornei ao corpo. Abri os olhos e, ao afastar o luto dos presentes, esses obtiveram a alegria de tal consolo.

“HISTÓRIA ECLÉSIÁSTICA DO POVO INGLÊS” (*HISTORIA ECCLESIASTICA GENTIS ANGLORUM*)

Beda o Venerável (c. 673 – 735)

Composta pelo monge anglo-saxão Beda, sua *Historia ecclesiastica* trata, dentre outros tópicos, da conversão dos ingleses (“anglos”) ao Cristianismo (séc. VI), assim como do desenvolvimento das instituições religiosas locais até o ano de 731.

Edição: COLGRAVE, Bertram; MYNORS, R. A. B. (eds.). **Bede’s Ecclesiastical History of the English People**. Oxford: Clarendon Press, 1969, pp. 488-498.

Visio Drythelmi

A Visão de Drythelm

•

•

V.12.1. *His temporibus miraculum memorabile et antiquorum simile in Brittaniam factum est. Namque ad excitationem uiuentium de morte animae quidam aliquandiu mortuus ad uitam resurrexit corporis, et multa memoratu digna quae uiderat narrauit; e quibus hic aliqua breuiter perstringenda esse putauit.*

V.12.1. Na mesma época, um milagre memorável e similar àqueles dos antigos ocorreu na Britânia. Para que os vivos despertassem acerca da morte espiritual, certo homem, estando morto por algum tempo, retornou à vida corpórea e narrou as muitas coisas dignas de memória que observara. [Quanto a mim], penso que devemos mencionar algumas delas brevemente aqui.

2. *Erat ergo pater familias in regione Nordanhymbrorum quae uocatur Incuneningum, religiosam cum domu sua gerens uitam. Qui infirmitate corporis tactus, et hac*

2. Em certa região da Nortúmbria, chamada Cunningham⁴⁴⁸, havia um chefe de família⁴⁴⁹, que levava uma vida religiosa com os seus. Acometido por uma doença⁴⁵⁰, ele

⁴⁴⁸ *Incuneningum*. Segundo Colgrave e Mynors (1969, p. 488, n. 1), possivelmente um dos distritos da moderna Ayrshire. Embora pertencente ao reino de Strathclyde, encontrar-se-ia à época sob domínio nortúmbrio. Cf. Plummer (1896, p. 295).

⁴⁴⁹ *Pater familias*. Em outras palavras, o núcleo familiar em sentido lato, compreendendo domésticos e agregados.

⁴⁵⁰ A doença assume uma dupla função nas viagens pelo Outro Mundo. No âmbito narrativo, trata-se de um de seus principais *tópoi*, marcador tanto da separação entre a alma e o corpo do visionário, quanto deste último haja vista sua comunidade. No âmbito religioso, representa o primeiro passo na direção do mundo espiritual, ou melhor,

crescente per dies ad extrema perductus, primo tempore noctis defunctus est, sed diluculo reuiuens ac repente residens, omnes qui corpori flentes adsederant timore inuenso percussos in fugam conuertit; uxor tantum, quae amplius amabat, quamuis multum tremens et pauida remansit. Quam ille consolatus 'Noli' inquit 'timere, quia iam uere surrexi a morte qua tenebar, et apud homines sum iterum uiuere permissus; non tamen ea mihi, qua ante consueeram, conuersatione sed multum dissimili ex hoc tempore uiuendum est'.

ficou entre a vida e a morte à medida que a moléstia se agravava, vindo a falecer ao cair da noite. Ressuscitou, porém, durante a aurora e, sentando-se de súbito, fez com que todos que choravam ao redor do cadáver saíssem correndo tomados de pavor. Sua esposa, que mais o amava, foi a única a permanecer, embora tremendo e assustada. Ele então a consolou com estas palavras: “Não tenhas medo, pois de fato me levantei da morte que me prendia, sendo-me permitido viver outra vez junto aos homens. Todavia, devo viver daqui em diante não como costumava, mas de um modo muito diverso”⁴⁵¹.

3. *Statimque surgens abiit ad uillulae oratorium, et usque ad diem in oratione persistens, mox omnem quam possederat substantiam in tres diuisit portiones, e quibus unam coniugi, alteram filiis tradidit, tertiam sibi ipse retentans statim*

3. E ele imediatamente se levantou e foi ao oratório da vila, onde permaneceu orando até o amanhecer. Em seguida, dividiu todos os bens que tinha em três partes: uma delas confiou à esposa; a outra aos filhos; a terceira, por

contribuiria para “atenuar a fronteira entre a terra e o céu” (“nuancer la frontière entre la terre et le ciel” (Cavagna 2004, p. 39). Para outros exemplos da tópica, *vide* Greg.-M. *Dial.* IV.37.5-6, bem como as *Vis. Bar.* I, Val. *Vis. Max.* II e *Bed. Hist.* III.19. No mais, não se deve esquecer que a doença, diversamente do que se apresenta aos olhos modernos, é entendida na tradição medieval-cristã como possível instrumento divino à salvação humana. Lê-se, por exemplo, em missiva do prior de Canterbury acerca do surto epidêmico de 1348: “Terrível aos filhos dos homens é Deus, cuja autoridade subjuga todas as coisas por ordem de Sua vontade. Aqueles que ama, Ele repreende e castiga. Ele os pune temporalmente com diversos tipos de flagelos, para que não tenha de condená-los pela eternidade. Em razão de seus pecados, permite repetidas vezes que surjam moléstias, pestilências, tristes penúrias, discórdias, guerras e outras angustiantes tribulações, com que aterroriza e aflige frequentemente os homens” (*Terribilis super filios hominum Deus, cuius nutibus subduntur omnia suae uoluntatis imperio, quos diligit, arguit et castigat, uariisque flagitorum generibus quandoque punit temporaliter, ut eos aeternaliter non condemnet, ac languores, pestilentias, et famis miserias, dissensionesque et guerras, et alias tribulationum angustias, quibus frequenter peccatis hominum exigentibus eos terreat et affligat, permittit multotiens exoriri*) (Wilkins 1737, p. 738).

⁴⁵¹ Ou seja, a transformação do visionário, outro *tópos* fundamental ao gênero de viagens pelo porvir. Sobre ele, escreve Zaleski (1987, p. 32), ao cotejar os escritos de Gregório Magno e Beda: “These authors value the otherworld journey narrative primarily for its power as a model for conversion and its usefulness in advertising the cause of particular religious institutions and ideas”.

pauperibus distribuit. Nec multo post saeculi curis absolutus ad monasterium Mailros, quod Tuidi fluminis circumflexu maxima ex parte clauditur, peruenit, acceptaque tonsura locum secretae mansionis, quam praeuiderat abbas, intrauit, et ibi usque ad diem mortis in tanta mentis et corporis contritione durauit, ut multa illum quae alios laterent uel horrenda uel desideranda uidisse, etiamsi lingua sileret, uita loqueretur.

sua vez, reservou para si, distribuindo-a imediatamente aos pobres. Não muito tempo depois, já livre das preocupações do mundo, dirigiu-se ao monastério de Melrose, cuja maior parte é rodeada pelo rio Tweed⁴⁵². Recebeu então a tonsura e instalou-se em um aposento à parte, providenciado pelo abade. E assim, lá permaneceu até o fim de seus dias em tamanha contrição de mente e corpo, que, embora sua língua calasse, sua vida revelava muitas das coisas seja terríveis, seja desejáveis que observara e que ocultava dos outros⁴⁵³.

4. *Narrabat autem hoc modo quod uiderat, 'Lucidus' inquit 'aspectu et clarus erat indumento, qui me ducebat. Incedebamus autem tacentes, ut uidebatur mihi, contra*

4. Ele narrava com as seguintes palavras o que vira: “Quem me guiava⁴⁵⁴ tinha um semblante luminoso, e suas vestes eram brilhantes⁴⁵⁵. Em silêncio,

⁴⁵² Entenda-se, o rio no extremo sul escocês.

⁴⁵³ *ut multa illum...uita loqueretur*. A frase é calcada em Greg-M. *Dial.* IV.37.4: “ainda que sua língua calasse, sua nova conduta revelaria ter ele visto e temido os tormentos do Inferno” (*ut inferni eum uidisse et pertimuisse tormenta, etiam si taceret lingua, conuersatio loqueretur*).

⁴⁵⁴ Ora um anjo (e.g. *Visio Baronti, Visio Tnugdali*) ora um santo (*Visio Thurkilli*), a figura do guia exerce funções múltiplas e complementares nas viagens pelo além-túmulo cristão. Por um lado, caberá a ele a proteção do viajante, afligido pelos obstáculos do porvir sob a forma de demônios, intempéries ou da própria geografia tortuosa. Por outro, à semelhança do *angelus interpret* veterotestamentário (e.g. Dn 8.15-17; Za 1.9) e pseudopigráfico (1 *Enoch* 17-36; 2 *Enoch* 3-37), deve elucidar ao visionário aquilo com que este se depara, assumindo o papel de porta-voz doutrinal do texto (Cavagna 2017, p. 187). Para um panorama acerca de suas múltiplas funções, *vide* Danielou (1953) e, mais recentemente, Faure (2004, esp. 23-29; 111-114). Para sua ocorrência na literatura visionária, ver Zaleski (1987, pp. 52-55).

⁴⁵⁵ O esplendor do anjo-guia, teofânico em última análise, é uma constante nas narrativas do além. A título de exemplo, afirma-se na *Vita sancti Fursei* (séc. VII) e na *Visio Baronti* (*ibid.*) respectivamente: “Ao achar-se mais no alto, divisou os semblantes dos santos anjos, resplandecentes num extraordinário fulgor. Ou melhor, em nome da correção, observava a claridade da magnífica luz que emanava de sua presença, não podendo ver nenhum traço físico, salvo essa claridade” (*Altius uero perueniens, mirifico splendentes fulgore facies sanctorum cernebat angelorum uel, ut certius dicam, claritatem eximiae lucis ex ipsis angelicis intuebatur conspectibus, nec aliquid corporeum nisi luminis claritatem potuit uidere* (Ciccaese 1987, p. 192); “(...) veio-me em socorro o santo arcanjo Rafael, fulgurante em seu esplendor (...)” ([...] *adfuít mihi in adiutorium sanctus Rafahel archangelus in splendore claritatis fulgidus* [...]) (Levison 1910, p. 379). Mas, como dito acima, o brilho angelical revela-se ao cabo enquanto manifestação da Luz divina (*cf.* Io 1.4-9, 9.5; 1 Io 1.5).

ortum solis solstitialem; cumque ambularem, deuenimus ad uallem multae latitudinis ac profunditatis, infinitae autem longitudinis, quae ad leuam nobis sita unum latus flammis feruentibus nimium terribile, alterum furenti grandine ac frigore niuium omnia perflante atque uerrente non minus intolerabile praeferebat. Vtrumque autem erat animabus hominum plenum, quae uicissim huc inde uidebantur quasi tempestatis impetu iactari. Cum enim uim feruoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium rigoris infesti; et cum neque ibi quippiam requiei inuenire ualerent, resiliebant rursus urendae in medium flammarum inextinguibilem.

avançamos a nordeste⁴⁵⁶, como me parecia. Enquanto andávamos, chegamos a um vale muito largo e profundo, infinitamente extenso, que se situava à nossa esquerda. Um de seus lados era aterrorizante com ferozes chamas; o outro era não menos intolerável com um granizo inclemente e uma gélida neve que sopravam, varrendo todas as coisas⁴⁵⁷. Ambos estavam repletos das almas dos homens, que eram lançadas de lá para cá, como que pela violência da tempestade. Quando as miseráveis não mais conseguiam suportar a força do calor desmedido, saltavam para o meio do nefasto frio. E, quando não podiam encontrar ali qualquer conforto, saltavam de volta às chamas eternas para serem queimadas de novo.

5. *Cumque hac infelici uicissitudine longe lateque, prout aspicere poteram, sine ulla quietis intercapedine innumerabilis spirituum deformium multitudo torqueretur, cogitare coepi quod hic fortasse esset infernus, de cuius tormentis intolerabilibus narrari saepius audiui. Respondit cogitationi meae ductor, qui me praecedebat, “Non hoc” inquiens*

5. E assim, visto que uma incontável multidão de espíritos torpes era torturada por todos os lados nesta triste alternância, sem qualquer momento de repouso, conforme eu podia ver, comecei a pensar se acaso não seria este o Inferno de cujos intoleráveis tormentos ouvira frequentemente falar. Ao meu pensamento, porém, respondeu-me o guia à minha

⁴⁵⁶ No original, *contra ortum solis solstitialem* (“na direção do nascer do Sol no solstício de verão”). O significado da coordenada é evidenciado na tradução anglo-saxã do texto. *Vide* Plummer (1896, p. 295).

⁴⁵⁷ A alternância entre o calor e o frio punitivos é atestada pelo próprio Beda (*Expos.* II.12) quando comenta Apc. 8.7 à luz de Iob 24.19. *Cf.* também Ps 65.12. Além disso, escreve Isidoro, ecoando os *Commentariorum in Matheum Libri IV* (I.1721-1724), de Jerônimo: “Diz-se que a Geena é dividida em duas partes: uma de fogo; a outra de gelo” (*Duplicem autem esse Gehennam et ignis et frigoris*) (*Etym.* XIV.9.9). *Cf.* também Bremmer (2002, p. 174, n. 62) e Cavagna (2017, pp. 225-226). As possíveis fontes do autor extrapolam em muito, entretanto, as aqui apresentadas. Para uma ampla listagem e discussão dessas, *vide* Ahern (2020, pp. 187-188).

“suspiceris; non enim hic infernus est ille, quem putas”.

6. *‘At cum me hoc spectaculo tam horrendo perterritum paulatim in ulteriora produceret, uidi subito ante nos obscurari incipere loca, et tenebris omnia repleti. Quas cum intraremus, in tantum paulisper condensatae sunt, ut nihil praeter ipsas aspicerem, excepta dumtaxat specie et ueste eius, qui me ducebat.*

7. *Et cum progredieremur “sola sub nocte per umbras”, ecce subito apparent ante nos crebri flammularum tetra globi ascendentes quasi de puteo magno rursumque decedentes in eundem. Quo cum perductus essem, repente ductor meus disparuit, ac me solum in medio tenebrarum et horridae uisionis reliquit. At cum idem globi ignium sine intermissione modo alta peterent, modo ima baratri repeterent, cerno omnia quae ascendebant fastigia flammularum*

frente: “Não acredites nisso. Este não é o Inferno que imaginas”.

6. Então, enquanto me conduzia pouco a pouco para mais longe – com efeito, estava eu apavorado diante de tão horrendo espetáculo –, vi de súbito os lugares à nossa frente tornarem-se cada vez mais sombrios e tudo ser tomado pelas trevas⁴⁵⁸. Quando nos embrenhamos nelas, as trevas rapidamente se tornaram tão densas, que eu não conseguia ver nada exceto o semblante e as vestes de meu guia⁴⁵⁹.

7. Assim, avançando pelas “sombras da noite solitária”⁴⁶⁰, eis que surgem à nossa frente inúmeros globos de tétricas chamas, que, primeiro subindo do que parecia ser um grande poço, despencavam em seguida dentro dele. Ao chegar ali, meu guia desapareceu de repente, deixando-me só em meio às trevas e àquela horrível visão. Além disso, conforme os globos de fogo subiam e caíam sem cessar no fundo do abismo, notei que a parte

⁴⁵⁸ *i.e.* a escuridão do mundo dos mortos, elemento a um só tempo geográfico e aporético, posto que obstáculo à compreensão do além. São inúmeras suas ocorrências na literatura greco-romana e testamentária. Em Hesíodo, lemos acerca dos Titãs “sob a treva espessa [do Tártaro]” (ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι, *Th.* 729), tópica empregada na poesia homérica (*Od.* XI.155-156), bem como em Virgílio (*Aen.* VI.404). No Antigo Testamento, Jó questiona o desígnio divino, ao referir-se “à terra de escuridão e da sombra da morte” ([...] *ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine*, Iob 10. 21). Enfim, em um dos versículos do Salmo 87, tampouco se deixa de lado tal caracterização, quando se fala do Sheol: “puseste-me no mais profundo do abismo, em trevas e nas profundezas” (*posuisti me in lacu nouissimo in tenebris in profundis*, Ps 87.7).

⁴⁵⁹ Por sua vez, na *Visio Tnugdali* (séc. XII): “Após andar muito tempo sem nenhuma luz exceto o esplendor do anjo, chegaram a um vale bastante assustador e tenebroso, coberto pela escuridão da morte” (*Cumque longius simul pergerent et nullum preter splendorem angeli lumen haberent, tandem uenerunt ad uallem ualde terribilem ac tenebrosam et mortis caligine coopertam* [...]) (Wagner 1989, p. 12).

⁴⁶⁰ Verg. *Aen.* VI.268.

plena esse spiritibus hominum, qui instar fauillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora proicerentur, nunc retractis ignium uaporibus relaberentur in profunda. Sed et fetor incomparabilis cum eisdem uaporibus ebulliens omnia illa tenebrarum loca replebat.

8. *Et cum diutius ibi pauidus consisterem, utpote incertus quid agerem, quo uerterem gressum, qui me finis maneret, audio subitum post terga sonitum inmanissimi fletus ac miserrimi, simul et cachinnum crepitantem quasi uulgi indocti captis hostibus insultantis.*

9. *Vt autem sonitus idem clarior redditus ad me usque peruenit, considero turbam malignorum spirituum, quae quinque animas hominum merentes heulantesque, ipsa multum exultans et cachinnans, medias illas trahebat in tenebras; e quibus uidelicet hominibus, ut dinoscere potui, quidam erat adtonsus ut clericus, quidam laicus, quaedam femina. Trahentes autem eos maligni spiritus descenderunt in medium baratri illius ardentis; factumque est ut, cum longius subeuntibus eis fletum hominum et risum daemoniorum clare discernere nequirem, sonum tamen adhuc promiscuum in auribus haberem.*

superior de todas aquelas chamas estava repleta de espíritos de homens, que, voando como fagulhas na fumaça, eram lançados às alturas para depois retornarem às profundezas com o arrefecer do vapor. Como se não bastasse, um fedor sem igual, exalado com este vapor, impregnava tudo nas trevas.

8. Assim, estando ali assustado já por bastante tempo sem saber como eu deveria agir, tampouco aonde prosseguir (ou mesmo que fim me aguardava), ouvi às minhas costas o rumor de um enorme e tristíssimo choro, entremeado de gargalhadas, que irrompiam como se de uma multidão vil que proferisse impropérios contra um inimigo capturado.

9. Quando, porém, este som chegou com mais clareza aos meus ouvidos, vi uma turba de espíritos malignos que, saltitante e às gargalhadas, arrastava para o meio das trevas cinco almas de homens lamentando-se aos prantos. Segundo pude perceber, um deles era tonsurado como um clérigo, o outro, um laico, por último, havia uma mulher. Arrastando-os, os espíritos malignos desceram para o meio do abismo ardente e à medida que desciam, menos eu conseguia diferenciar com clareza o choro dos homens do riso dos demônios, mas escutava apenas um barulho confuso.

10. *Interea ascenderunt quidam spirituum obscurorum de abyssu illa flammiuoma, et adcurrentes circumdederunt me, atque oculis flammantibus et de ore ac naribus ignem putidum efflantesangebant; forcipibus quoque igneis, quos tenebant in manibus, minitabantur me comprehendere, nec tamen me ullatenus contingere, tametsi terrere, praesumebant. Qui cum undiqueuersum hostibus et caecitate tenebrarum conclusus, huc illucque oculos circumferrem, si forte alicunde quid auxilii quo saluarer adueniret, apparuit retro uia qua ueneram quasi fulgor stellae micantis inter tenebras, qui paulatim crescens, et ad me ocius festinans, ubi adpropinquauit, dispersi sunt et aufugerunt omnes qui me forcipibus rapere quaerebant spiritus infesti.*

11. *‘Ille autem, qui adueniens eos fugauit, erat ipse qui me ante ducebat; qui mox conuersus ad dextrum iter quasi contra ortum solis brumalem me ducere coepit. Nec mora, exemptum tenebris in auras me serенаe lucis eduxit. Cumque me in luce aperta duceret, uidi ante nos murum permaximum, cuius neque longitudini hinc uel inde neque altitudini ullus esse*

10. Neste ínterim, espíritos sombrios subiram pelo abismo que vomitava fogo! Correndo em minha direção, cercaram-me. Causavam terror com seus olhos em chamas, com sua boca e nariz por onde saía um fogo fétido. Portavam tenazes ardentes com as quais ameaçavam capturar-me. No entanto, não ousavam, de forma alguma, me tocar, a despeito de suas bravatas. E assim, completamente cercado pelos inimigos e pela escuridão, olhando de um lado para o outro se acaso algum socorro viria ao meu encontro para salvar-me, eis que uma espécie de estrela fulgurante, brilhando em meio às trevas, surgiu atrás de mim pelo caminho de onde eu viera. Cada vez mais intensa, aproximava-se velozmente. Quando chegou, todos os espíritos nefastos que desejavam capturar-me com as tenazes dispersaram-se e fugiram.

11. Aquele que os afugentara com sua chegada não era outro senão quem antes me guiava. Ele se voltou imediatamente à direita e começou a conduzir-me a sudeste⁴⁶¹. Sem demora, levou-me das trevas a uma atmosfera de serena luz⁴⁶². Tendo me conduzido à claridade, vi diante de nós um muro gigantesco, cujo comprimento e altura não pareciam

⁴⁶¹ No original, *contra ortum solis brumalem* (“na direção do nascer do Sol invernal”). Assim como na nota 434, cf. Plummer (1896, p. 297).

⁴⁶² Em outras palavras, a luz celeste, indício da presença de Deus e de seus anjos: “o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem ninguém jamais viu, nem é capaz de ver” (*qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibleem quem uidit nullus hominum sed nec uidere potest*) (1 Tim 6.16). Ainda no âmbito cristão, vide Apc 21.22-25; Vis. Pauli 21.13-17; Passio 11.1-5; 12.1-3.

terminus uideretur. Coepi autem mirari, quare ad murum accederemus, cum in eo nullam ianuam uel fenestram uel ascensum alicubi conspicerem. Cum ergo peruenissemus ad murum, statim nescio quo ordine fuimus in summitate eius.

12. *Et ecce ibi campus erat latissimus ac laetissimus, tantaque flagrantia uernantium flosculorum plenus, ut omnem mox fetorem tenebrosi fornacis, qui me peruaserat, effugaret admirandi huius suauitas odoris. Tanta autem lux cuncta ea loca perfuderat, ut omni splendore diei siue solis meridiani radiis uideretur esse praeclarior. Erantque in hoc campo innumera hominum albatorum conuenticula sedesque plurimae agminum laetantium. Cumque inter choros felicium incolarum medios me duceret, cogitare coepi quod hoc fortasse esse regnum caelorum, de quo praedicari saepius audiui. Respondit ille cogitatu meo,*

ter fim⁴⁶³. Comecei então a perguntar-me por que nos aproximávamos dele, uma vez que não via, em parte alguma, portas, janelas ou escadas. No entanto, ao chegarmos ao muro, imediatamente – não sei de que maneira – nos vimos em seu topo.

12. Havia ali um campo enorme e muitíssimo aprazível, cheio de tamanha fragrância de flores desabrochando, que a suavidade desse maravilhoso aroma dissipou de imediato todo o fedor da tenebrosa fornalha o qual me invadira. Sua luz banhava de tal modo todas aquelas paragens, que parecia mais intensa que todo o esplendor do dia, ou melhor, que os raios do sol a pino. Havia neste campo inúmeros grupos de pessoas vestidas de branco e muitíssimas moradas de jubilosas hostes⁴⁶⁴. E assim, enquanto era conduzido entre os coros de felizes habitantes, comecei a pensar se acaso não seria este o Reino dos Céus de que

⁴⁶³ Um dos atributos da Jerusalém Celeste (Apc 21.12; cf. Ez 28.12-14), o muro – ou muros, como na *Visio Pauli* (vide excerto abaixo) – servirá por vezes de anteparo à morada dos bem-aventurados: “Quase três mil anjos cantavam um hino diante de mim, até chegarmos à Cidade de Cristo. [...] Era toda de ouro. E doze muros a circundavam e havia ali doze torres internas [...]” (*Et angeli quasi tria milia ymnum ante me dicentes erant donec perueniremus usque ad ciuitatem Christi. [...] Et erat tota aurea. Et duodecym muri circuibant eam et xii pigre interioris [...]*; *ibid.* 23.4-6,9-10).

⁴⁶⁴ Vale dizer, o *locus amoenus* dos bem-aventurados, em que confluem a flora exuberante e o canto harmonioso, o bom aroma e a luz. Vide Patch (1980, pp. 136-137) e Delumeau (1992, pp. 21-27). Em Gregório Magno deparamo-nos com a seguinte descrição: “Do outro lado da ponte, havia prados amenos e verdejantes, repletos de flores odoríferas, onde eram vistos pequenos grupos de homens com vestes brancas. Tão agradável era o aroma da paragem, que essa fragrância saciava os que lá caminhavam e residiam. Ali as moradas daqueles muitos estavam todas repletas de uma brilhante luz” (*Transacto autem ponte amoena erant prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur. Tantisque in loco eodem odor suauitatis inerat, ut ipsa suauitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. Ibi mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae*) (*Dial.* IV.37.8-9). Dito isso, a ressalva de Ciccarese (1987, p. 334) mostra-se fundamental: enquanto nos “Diálogos” discorre-se sobre o paraíso-jardim dos eleitos, em Beda, encontramos-nos diante da antecâmara das almas *meritevoli*, todavia ainda não *perfette*.

“Non,” inquit, “non hoc est regnum caelorum quod autumas”.

13. *‘Cumque procedentes transissemus et has beatorum mansiones spirituum, aspicio ante nos multo maiorem luminis gratiam quam prius, in qua etiam uocem cantantium dulcissimam audiui; sed et odoris flagrantia miri tanta de loco effundebatur, ut is, quem antea degustans quasi maximum rebar, iam permodicus mihi odor uideretur, sicut etiam lux illa campi florentis eximia, in comparatione eius quae nunc apparuit lucis, tenuissima prorsus uidebatur et parua. In cuius amoenitatem loci cum nos intraturos sperarem, repente ductor substitit; nec mora, gressum retorquens ipsa me, qua uenimus, uia reduxit.*

14. *‘Cumque reuersi perueniremus ad mansiones illas laetas spirituum candidorum, dixit mihi: “Scis, quae sint ista omnia, quae uidisti?” Respondi ego: “Non.” Et ait: “Vallis illa, quam aspexisti flammis feruentibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam uel in morte habuerunt, omnes in*

ouvira falar com frequência nas prédicas. Ao meu pensamento, porém, meu guia respondeu: “Não. Este não é o Reino dos Céus que imaginas”.

13. Continuamos então avançando e, ao passarmos pelas moradas dos espíritos cândidos, vejo à nossa frente uma luz muito maior que antes, onde escutei uma dulcíssima voz de pessoas cantando. A fragrância que emanava deste lugar era tão espantosa, que o aroma de que primeiro provara, e que julgava sublime, parecia-me ínfimo agora. Além disso, a extraordinária luz daquele campo florido parecia, com efeito, fraquíssima e diminuta em comparação a esta que agora surgia. No entanto, quando tinha esperança de entrarmos neste local ameno, meu guia parou de repente e, voltando-se sem demora para trás, conduziu-me de volta pelo caminho por onde viemos.

14. Quando chegamos às felizes moradas dos espíritos vestidos de branco, ele me disse: “Sabes o que são todas essas coisas que viste?”. E eu respondi: “Não”. E meu guia então falou: “Aquele vale terrível, com suas chamas ardentes e seu frio congelante, é o local onde devem ser examinadas e punidas as almas dos que, tardando em confessar-se e pagar pelos pecados praticados, penitenciam-se apenas no leito de morte e então abandonam seus corpos. Ainda assim, visto que fizeram a confissão e arrependem-se no

die iudicii ad regnum caelorum perueniunt. Multos autem preces uiuentium et elemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adiuuant. Porro puteus ille flammium ac putidus, quem uidisti, ipsum est os gehennae, in quo quicumque semel inciderit, numquam inde liberabitur in aeuum. Locus uero iste florifer, in quo pulcherrimam hanc iuuentutem iucundari ac fulgere conspicias, ipse est, in quo recipiuntur animae eorum qui in bonis quidem operibus de corpore exeunt; non tamen sunt tantae perfectionis, ut in regnum caelorum statim mereantur introduci; qui tamen omnes in die iudicii ad uisionem Christi et gaudia regni caelestis intrabunt. Nam quicumque in omni uerbo et opere et cogitatione perfecti sunt, mox de corpore egressi ad regnum caeleste perueniunt; ad cuius uicinia pertinet locus ille, ubi sonum cantilenae dulcis cum odore suauitatis ac splendore lucis audisti. Tu autem, quia nunc ad corpus reuerti et rursus inter homines uiuere debes, si actus tuos curiosius discutere, et mores sermonesque tuos in rectitudine ac simplicitate seruare studueris, accipies et ipse post mortem locum mansionis inter haec quae cernis agmina laetabunda spirituum beatorum. Namque ego,

fim da vida, todos eles alcançam o Reino dos Céus no dia do Juízo. No mais, as preces dos vivos, as esmolas, os jejuns e, sobretudo, a celebração das missas⁴⁶⁵ ajudam muitos a serem liberados antes do Juízo. Por outro lado, o poço fétido e cuspidor de fogo que viste é a entrada da Geena. Todo aquele que cair nele uma única vez nunca mais poderá escapar. Por sua vez, o campo florido em que vês rejubilar-se e fulgir esta gloriosíssima juventude é a paragem onde são recebidas as almas dos que deixam a vida praticando boas obras. Dito isso, não gozam ainda de uma perfeição tal a ponto de merecerem ser introduzidos de imediato no Reino dos Céus. Todos eles, porém, entrarão na presença do Cristo e na bem-aventurança do Reino Celeste no dia do Juízo. Por fim, todo aquele que for perfeito em cada uma de suas palavras, ações e pensamentos, assim que deixa o corpo, alcança aquele reino. Esse local encontra-se ao lado de onde ouviste os sons daquele doce canto misturado com o agradável aroma e esplendor. No entanto, deves retornar agora ao corpo e viver de novo entre os homens. Se, porém, examinares com grande afínco os teus atos e conservares os teus modos e palavras com correção e

⁴⁶⁵ Entenda-se, os diversos tipos de intercessão em prol dos mortos. Sobre sua eficácia, cf. Aug. *Enchir.* 64-69 e Greg.-M. *Dial.* IV.41.6; IV.59.6. Deve-se salientar, porém, que Beda, à diferença de Agostinho, acabaria por ampliar o número de beneficiados por tais atos: “Yet Bede’s group of those ‘not so bad’ as to deserve damnation are clearly worse sinners than Augustine’s group. They have committed crimes (*scelera*) that they have failed to confess and emend except on their deathbed. For this they must be tried and punished, but they will still be saved. In offering heaven to grave sinners through extended purgation, Bede widened the net of salvation” (Moreira 2010, p. 154).

cum ad tempus abscessissem a te, ad hoc feci, ut quid de te fieri deberet agnoscerem”.

15. *Haec mihi cum dixisset, multum detestatus sum reuerti ad corpus, delectatus nimirum suauitate ac decore loci illius quem intuebar, simul et consortio eorum quos in illo uidebam. Nec tamen aliquid ductorem meum rogare audebam; sed inter haec nescio quo ordine repente me inter homines uiuere cerno’.*

16. *Haec et alia quae uiderat idem uir Domini, non omnibus passim desidiosis ac uitae suae incuriosis referre uolebat, sed illis solummodo qui uel tormentorum metu perterriti uel spe gaudiorum perennium delectati profectum pietatis ex eius uerbis haurire uolebant. Denique in uicinia cellae illius habitabat quidam monachus nomine Haemgisl, presbyteratus etiam, quem bonis actibus adaequabat, gradu praeminens, qui adhuc superest et in Hibernia insula*

simplicidade, receberás após a morte, também tu, uma morada entre estas regozijantes fileiras de espíritos bem-aventurados que estás vendo. Quando me separei de ti por um momento, eu o fiz para saber o que poderia lhe ocorrer”.

15. Ao fim destas palavras, senti ódio por ter de retornar ao corpo, deleitado não apenas com a doçura e beleza daquele lugar que observava, mas com a presença dos indivíduos que via ali. No entanto, não ousava fazer qualquer pedido ao meu guia. Neste ínterim, não sei de que maneira, vi-me de repente voltar à vida entre os homens⁴⁶⁶.

16. Essas e outras coisas que este homem de Deus presenciara não desejava narrar indiscriminadamente a todos os indolentes e relapsos para com suas vidas, mas apenas àqueles que, aterrorizados pelo medo dos tormentos ou deleitados pela esperança das alegrias eternas, desejavam tirar algum proveito espiritual de suas palavras. Próximo à sua cela, habitava certo monge chamado Haemgisl⁴⁶⁷, distinto em seu ministério, cujas

⁴⁶⁶ Assim como a enfermidade (cf. n. 439), o retorno repentino ao mundo dos vivos é recorrente neste tipo de narrativa: “E assim, enquanto percorria com rapidez o caminho, subitamente abri os olhos, e eis que [toda] a gente do entorno estava reunida para celebrar minhas exéquias. Com meu corpo posicionado no centro, conduziam o ofício fúnebre segundo o costume” (*Dum autem uelociter carperem iter, subito aperiens oculos, et ecce collecta uicinitas mea exhibentes exequias, corpusculum meum in medio positum, funeris ex more reddebant officium*) (Val. Vis. Max. 9); “Não percebeu [sc. Túndalo] qualquer passagem do tempo. Em um momento, falava com o anjo no céu; no outro, viu-se na terra em seu corpo” (*Nullum enim intervallum nec unum temporis sensit interesse momentum, set in uno atque eodem temporis puncto in celis loquebatur ad angelum et in terris se sensit induere corpus suum*) (Wagner 1989, p. 55).

⁴⁶⁷ Não há maiores notícias sobre quem seja a personagem.

solitarius ultimam uitae aetatem pane cibario et frigida aqua sustentat. Hic saepius ad eundem uirum ingrediens, audiuit ab eo repetita interrogatione, quae et qualia essent quae exutus corpore uideret; per cuius relationem ad nostram quoque agnitionem peruenere, quae de his pauca perstrinximus. Narrabat autem uisiones suas etiam regi Aldfrido, uiro undecumque doctissimo; et tam libenter tamque studiose ab illo auditus est, ut eius rogatu monasterio supra memorato inditus ac monachica sit tonsura coronatus, atque ad eum audiendum saepissime, cum illas in partes deuenisset, accederet. Cui uidelicet monasterio tempore illo religiosae ac modestae uitae abbas et presbyter Ediluald praeerat, qui nunc episcopalem Lindisfarnensis ecclesiae cathedram condignis gradu actibus seruat.

17. *Accepit autem in eodem monasterio locum mansionis secretiorem, ubi liberius continuis in orationibus famulatu sui Conditoris uacaret. Et quia locus ipse super ripam fluminis erat situs, solebat hoc creber ob magnum*

boas ações lhe eram condizentes. Ele ainda está vivo, sozinho na Irlanda, levando seus derradeiros anos à base de pão e água. Haemgisl visitava com bastante frequência este homem e, depois de muito insistir, ouviu de sua boca o que ele havia visto ao sair do corpo. Foi através de seu relato que tomamos conhecimento do pouco de que falamos. Tal homem também costumava narrar suas visões ao rei Aldfrith⁴⁶⁸, doutíssimo acerca de tudo, o qual lhe dava ouvidos de tão bom grado e atenção, que, a pedido do rei, foi aceito no monastério mencionado e coroado com a tonsura monástica. O rei ia ouvi-lo com muitíssima frequência, quando se dirigia àquelas partes. Nessa época, presidia esse monastério o abade e presbítero Æthelwold⁴⁶⁹, indivíduo de vida religiosa e moderada, que agora ocupa com ações dignas do cargo o assento episcopal na igreja de Lindisfarne⁴⁷⁰.

17. E assim, aceitou neste mesmo monastério um local apartado, onde poderia dedicar-se com maior liberdade e em constantes orações ao serviço de Seu Criador. E porque o local achava-se na margem do rio, tinha o costume de

⁴⁶⁸ *Regi Aldfrido*. Soberano da Nortúmbria, cujo reinado se deu entre os anos de 685 e 705. Assim como Beda o faz, sua erudição será lembrada por Alcuíno (c. 740 – 804), em um dos *carmina* do autor: “ele que, desde a tenra idade, fora iniciado nas sacras letras; sábio de grande eloquência e arguto engenho; a um só tempo, rei e mestre” (*qui sacris fuerat studiis imbutus ab annis/ aetatis primae, ualido sermone sophista,/ acer et ingenio: idem rex simul atque magister*) (*De patribus*, vv. 844-846).

⁴⁶⁹ *abbas et presbyter Ediluald*. Æthelwold, prior e abade de Melrose. Cf. Anon. *Cuth.* IV.4 e Bed. *Cuth.* XXX. A tradição lhe atribuiria dois feitos: a ordem de ornamentar (com *auro gemmisque*) os “Evangelhos de Lindisfarne” (cf. Sym. *LDE.* II.12) e a confecção de uma cruz de pedra em memória de São Cuthbert (I.12).

⁴⁷⁰ Ou seja, após a morte de Eadfrith (†721), seu antecessor.

castigandi corporis affectum ingredi, ac saepius in eo supermeantibus undis immergi; sicque ibidem quamdiu sustinere posse uidebatur, psalmis uel precibus insistere, fixusque manere ascendente aqua fluminis usque ad lumbos, aliquando et usque ad collum; atque inde egrediens ad terram, numquam ipsa uestimenta uda atque algida deponere curabat, donec ex suo corpore calefierent et siccarentur.

18. *Cumque tempore hiemali defluentibus circa eum semifractarum crustis glacierum, quas et ipse aliquando contriuerat, quo haberet locum standi siue immergendi in fluuio, dicerent qui uidebant: 'Mirum, frater Drycthelme' (hoc enim erat uiro nomen), 'quod tantam frigoris asperitatem ulla ratione tolerare praeuales', respondebat ille simpliciter (erat namque homo simplicis ingenii ac moderatae naturae): 'Frigidiora ego uidi.' Et cum dicerent: 'Mirum quod tam austeram tenere continentiam uelis', respondebat: 'Austeriora ego uidi.'*

19. *Sicque usque ad diem suae uocationis infatigabili caelestium bonorum desiderio corpus senile inter cotidiana ieiunia domabat, multisque et uerbo et conuersatione saluti fuit.*

repetidas vezes não apenas entrar em suas águas – muito desejoso de castigar o corpo –, mas frequentemente imergir em suas ondas. Mesmo com a água subindo até a cintura (ou por vezes até seu pescoço), viam-no permanecer imóvel dentro do rio, suportando [tudo aquilo] o quanto podia, concentrado em recitar os salmos e orar. Quando por fim saía do rio, nunca cuidava em retirar as vestes molhadas e gélidas, até que ficassem quentes e secas devido ao [calor] do próprio corpo⁴⁷¹.

18. Durante o inverno, quando pedaços de gelo flutuavam ao seu redor e ele mesmo, por vezes, tinha de quebrá-los a fim de ter onde ficar de pé ou mergulhar no rio, aqueles que o viam falavam: “É espantoso, irmão Drythelm (era esse o seu nome), que consigas de alguma maneira tolerar o rigor de tamanho frio!”. E Drythelm respondia com espontaneidade, homem de modos simples e natureza moderada que era: “Eu presenciei um frio ainda maior”. Ou então quando diziam: “É espantoso que queiras manter uma conduta tão austera!”. E ele respondia: “Presenciei coisas ainda mais austeras”.

19. E assim até o dia em que foi chamado, disciplinava seu velho corpo com jejuns diários movido pelo desejo infatigável das bem-aventuranças celestes, ele que foi a salvação de muitos por meio de

⁴⁷¹ Cf. Bed. Hist. III.19.

suas palavras e de sua nova
conduta⁴⁷².

⁴⁷² Como visto acima (n. 424), trata-se da última etapa da jornada, cujo término ensejará uma transformação por parte do viajante e, por conseguinte, de seus leitores/ouvintes: “Mas diz o anjo: ‘Deves retornar ao teu corpo e tudo o que viste guardar na memória para a utilidade dos teus próximos’” (*Et angelus: Debes, inquit, ad corpus tuum redire et omnia, que uidisti, ad utilitatem proximorum memoriter retinere*) (Wagner 1989, p. 55); “E sempre que ficavam a sós informalmente, [Owein] costumava contar com bastante zelo todas essas coisas a pedido do próprio Gilbert para sua edificação” (*Et quando soli simul erant familiariter alicubi, ipsius Gileberti rogatu ob edificationem hec omnia diligentissime narrare consueuerat, Tractatus 1092-1094*). Dito isso, vide Greg-T. *Hist.* VII.1 e Greg.-M. *Dial.* IV.32.5, onde a ênfase recairia mais sobre a mensagem do viajante do que sobre sua conversão. Cf. Carozzi (1994, pp. 4-5) e Zaleski (1987, pp. 75-79).