

MORTE E VIDA PEREGRINA: AS REPRESENTAÇÕES DO PARAÍSO TERRENO E DO PURGATÓRIO NA BAIXA IDADE MÉDIA

RESUMO

Muitas narrativas bíblicas, clericais e poéticas da Idade Média falam das coisas espirituais por meio de sua semelhança analógica com as coisas terrenas e corporais, analogias que se revelam como um grande esforço medieval de fixar, na alma, a crença na salvação e sua complexa rede de virtudes espirituais e vícios terrenos, interagindo, assim, com seus espaços imaginários de recompensas e punições. Para melhor compreender a representação dos diversos espaços imaginários que faziam e fazem parte da cosmologia cristã, observaremos, neste artigo, alguma das sutilezas histórico-culturais que fundamentaram os inúmeros percursos espirituais representados especificamente durante o Baixo Medievo, percursos que vão da busca pelo paraíso terreno no grande mar ainda desconhecido à busca pelo purgatório em diferentes planos espirituais. Para tanto, analisaremos, primeiramente, a representação da busca do paraíso terreno na marítima peregrinação da *Navigatio Sancti Brendani Abbatís*, de São Brandão (séc. VI) que passaram a ser redigidas a partir do século X, e, por conseguinte, analisaremos brevemente a *Divina Comédia*, de Dante, obra representativa do purgatório como terceiro espaço, um dos destinos sobrenaturais da alma, constituído não só por elementos infernais e edênicos, mas, sobretudo, por hábitos e necessidades humanas.

Palavras-chave: Imaginário medieval. Representação narrativa. Espaços intermediários.

DEATH AND PILGRIM LIFE: EARTHLY PARADISE AND PURGATORY REPRESENTATIONS IN THE LOWER MIDDLE AGES

Abstract:

Many biblical, clerical and poetic narratives of the Middle Ages say about spiritual things through their analogous similarity to earthly and bodily things, analogies that reveal themselves as a great medieval effort to fix, in the soul, the belief in salvation and its complex network of spiritual virtues and earthly vices, thus interacting with their imaginary spaces of rewards and punishments. In order to better understand the representation of the various imaginary spaces that were and are part of Christian cosmology, we will observe, in this article, some of the historical-cultural aspects that founded the innumerable spiritual paths represented specifically during the Low Medieval, paths that go from the search for earthly paradise in the great sea still unknown to the search for purgatory on different spiritual planes. For this, we will first analyze the representation of the earthly paradise search in the maritime pilgrimage of the *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, in São Brandão (6th century), which began to be written in the 10th century, and, therefore, we will briefly analyze the Dante's *Divine Comedy*, a poetic and representative work of purgatory as a third space, one of the supernatural destinies of the soul, constituted not only by hellish and edenic elements, but, above all, by human habits and needs.

Keywords: Medieval imaginary. Narrative representation. Intermediate spaces.

MUERTE Y VIDA DE PEREGRINO: REPRESENTACIONES DEL PARAÍSO TERRENAL Y PURGATORIO EN LA BAJA EDAD MEDIA

Resumen:

Muchas narraciones bíblicas, clericales y poéticas de la Edad Media hablan de cosas espirituales a través de su análoga semejanza con las cosas terrenales y corporales, analogías que se revelan como un gran esfuerzo medieval por fijar, en el alma, la creencia en la salvación y su complejo red de virtudes espirituales y vicios terrenales, interactuando así con sus espacios imaginarios de recompensas y castigos. Para comprender mejor la representación de los diversos espacios imaginarios que fueron y son parte de la cosmología cristiana, observaremos, en este artículo, algunas de las sutilezas histórico-culturales que fundaron los innumerables caminos espirituales representados específicamente durante el Bajo Medievo, caminos que van desde la búsqueda del paraíso terrenal en el gran mar aún desconocido hasta la búsqueda del purgatorio en diferentes planos espirituales. Para ello, analizaremos en primer lugar la representación de la búsqueda del paraíso terrenal en la peregrinación marítima de la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, en São Brandão (siglo VI), que comenzó a escribirse en el siglo X y, luego, analizaremos brevemente la *Divina Comedia* de Dante, obra representativa del purgatorio como tercer espacio, uno de los destinos sobrenaturales del alma, constituido no solo por elementos infernales y edénicos, sino, sobre todo, por hábitos y necesidades humanas.

Palabras clave: imaginario medieval. Representación narrativa. Espacios intermedios.

1. INTRODUÇÃO

A partir do século XI, foi constituída uma etapa fundamental na história da peregrinação cristã marcada pelo surgimento e pela intensificação de peregrinações, tanto a nível intercontinental como regional. Desligado do sentido de propriedade e mesmo da ideia de “pátria”, o homem medieval também era propenso a se deslocar. Exilado nesse grande jardim periférico de Deus, representado pelo mundo terreno, o homem medieval é um perpétuo peregrino, como apontava a *Bíblia*, que convoca os peregrinos que nada ou muito pouco possuem para se por a caminho da purificação da alma.

É nesse contexto que o conceito de “peregrinação”, cada vez mais enriquecido de múltiplas significações, cobrindo diferentes demandas sociais e religiosas, toma a forma que o viria a caracterizar durante os séculos seguintes. Nessas mesmas circunstâncias “se define a figura única do peregrino, com sinais particulares e atributos característicos que permitiam reconhecê-lo (sobretudo o bordão e o alforge), estabelecendo-se também um estatuto jurídico, uma *Lex peregrinorum*” (Augusto, 2002, p. 86).

Os peregrinos eram levados pela devoção, pela procura de relíquias e de milagres alcançados por fazer penitência. É o que nos mostra a primeira canção das *Siete Partidas* de Afonso X, o Sábio, redigidas entre 1256 e 1265, em que é possível notar o sentido da peregrinação como visita devocional a espaços sagrados: “Pelegrino tanto quiere dezir como ome estraño, que va a visitar el Sepulcro Santo de Hierusalem e los otros Santos Logares en que nuestro Señor Jesu Christo nació, bivio e tomó muerte e pasión por los pecadores; o que andan pelegrinaje a Santiago o a Sant Salvador de Oviedo o a otros logares de luenga e estraña tierra” (Afonso X, 1843, p. 365).

A deslocação aos locais de culto começou a fazer parte dos hábitos sociais do Medievo e, com facilidade, grande parte das viagens tomava o aspecto de uma peregrinação, seguindo rotas marcadas por lugares de veneração. A seguir suas expectativas, muitos peregrinos deslocavam-se à Terra Santa, a celestial Jerusalém, o primeiro

grande centro de peregrinação desde o século IV d. C. As peregrinações ocorriam também em direção a Roma e a outras cidades consideradas santas. Distribuído por tais rotas, o grande número de peregrinos revelava uma mobilidade extrema, que além de ritos, traziam em suas expectativas a desconcertante busca por terras férteis, paz ou curas corpóreas e espirituais.

Peregrinar significa, na etimologia latina clássica, expatriar por meio de um exílio temporário, tendo em vista a aproximação de uma realidade superior. No plano religioso, ademais, o peregrino é um viajante em devoção, que renuncia ao conforto de uma viagem fácil, deixando-se levar sob o olhar vigilante de Deus. Muitos peregrinos da Baixa Idade Média, munidos do conhecimento (oral e/ou escrito) das enciclopédias medievais produzidas pelos mais variados monges e teólogos da igreja, eram levados pela devoção, pela procura de relíquias e de milagres e, sobretudo, pela vontade de fazer penitência para expurgar os pecados.

Cabe lembrarmos aqui que o período inicial da Baixa Idade Média (séculos XI e XII) é, além do tempo das peregrinações, a época das cruzadas, da guerra santa que promovera um estado de espírito cada vez mais ortodoxo, o que intensificou a peregrinação aos lugares santos. Tal busca sedimentara a ideia de que o fim dos tempos se aproximava. Esse sentimento escatológico tomou conta do Ocidente cristão mesmo tempos depois, quando ali chegou a notícia do domínio turco sobre Jerusalém e a proibição de peregrinações cristãs à cidade santa a partir do século XIV: “Durante os mil anos do reino dos santos, sofrimento, doença, miséria, desigualdade, exploração do homem pelo homem terão desaparecido da terra. Será o retorno à idade de ouro que alguns imaginaram como um autêntico paraíso” (Delumeau, 1989, p. 210).

Por conseguinte, a cruzada, que pretendia reconquistar a Terra Santa aos infiéis, deve ser compreendida nesse contexto fortemente escatológico: “libertar o Santo Sepulcro das mãos dos seguidores do Anticristo era promover o início do Milênio” (Franco Jr., 1992, p. 64). Com a crescente peregrinação aos lugares santos e a cruzada cada vez mais fortalecida pelos cavaleiros e

ordens fiéis, surge a partir do século XII, portanto, um grande conjunto de narrativas ambientadas em rotas terrestres e espirituais, análogas às rotas entre cidades europeias, carregando imaginários sobre o Oriente, principalmente sobre Jerusalém.

Nesse ponto, estamos a observar como o significado da jornada medieval está ligado principalmente à espiritualidade como momento de intermediação entre a natureza terrena e os jardins celestes. Nas narrativas de peregrinações surgem as descrições de grandes florestas e eminentes construções arquitetônicas (religiosas ou profanas) realizadas pelo homem, dando espaço, também, às próprias maravilhas da natureza, realçando através de sua imagem, os milagres de Deus: “A ideia de percorrer os lugares e a presença do real [divino] fazia crescer no espírito do viajante a certeza insuspeitada de que, para lá do limite da *eukomenia*, habitava o miraculoso, o fantástico, o fabuloso” (Amorim, 2002, p. 136).

Não por acaso Jean Delumeau chama o século XII de “a Idade do Ouro das viagens espirituais ao Além” (Delumeau, 2003, p. 80). Compreendendo, sobretudo, às visões do além redigidas durante os primeiros séculos da cristandade, as narrativas de viagem da alma tiveram, durante toda Idade Média, um grande sucesso. Seu estudo permite apreender com precisão como, desde as narrativas apocalípticas, as combinações sucessivas de diferentes elementos enriqueceram o estoque das imagens maravilhosas das regiões sobrenaturais:

Nesse domínio, os escritos de São Gregório Magno (540-604) foram essenciais, pois se tornaram, constata Claude Carozzi, o “breviário” de todos os que se preocupavam com o além. Em seus *Diálogos*, Gregório Magno, baseando-se em anedotas, afirma que a alma, na proximidade dos últimos momentos, goza de faculdades particulares e de conhecimentos sobre o além que tomam a forma de visões e de revelações. Além disso, diz ele, quando a alma deixa o corpo, ela pode manifestar-se aos assistentes que a vêem alçar vôo como uma pomba. Enfim, as pessoas presentes à morte de um santo são por

vezes testemunhas de sinais reveladores da passagem da alma ao paraíso: cantos celestes, luzes vivas, odores perfumados (Delumeau, 2003, p. 74).

Para a cultura erudita, tal conhecimento correspondia aos *imago*, que era uma forma de registrar os deslocamentos pelas esferas e matérias religiosas, surgindo bastante nas discussões sobre a Trindade ou a Encarnação. Por isso, *imago* era entendido, sobretudo, como “sonho” ou “visão” de um sítio além ou sobrenatural, constituído por um conjunto de imagens que transmitem múltiplas informações, visto que “toda imagem era uma forma de arte, e dessa forma aquilo que chamamos de obra artística tinha para eles uma função acima de tudo pedagógica, não-estética” (Franco Jr., 1996, p. 71). Nessa perspectiva pedagógica, buscava-se algo para além da imagem concreta, ou seja, a imagem transcendente da teologia. Nesse processo transcendente, que ultrapassa as limitadas possibilidades de expressão humana, recorria-se às próprias manifestações das narrativas bíblicas e outros mitos. Como o transcendente é multifacetado (de memórias e expectativas), as imagens construídas eram passíveis de diferentes percepções.

Sensibilizar, estimular a imaginação e as emoções com narrativas e ilustrações ajudava a fixar a atenção das sociedades em outros mundos, no Inferno, no Purgatório e no Céu. As regras sobre as imagens admitem, portanto, a metáfora e o fabuloso, devido principalmente ao seu poder sensibilizador. O homem não podia compreender sem as imagens (*phantasmata*); a imagem era um simulacro de uma coisa corporal, mas a compreensão era a dos universais, que deviam ser abstraídos dos elementos particulares da natureza.

Ademais, muitas das narrativas das bíblias e dos monjes sempre falavam das coisas espirituais por meio de sua semelhança (analogia) com as coisas corporais, visto que era natural do homem medieval pretender alcançar o inteligível por meio do sensível, pois toda nossa consciência se forma a partir das primeiras experiências sensoriais. Nessa perspectiva, os princípios medievais da memória e da imaginação estimularam a visualização de muitas analogias verossímeis para a

mentalidade da época, analogias que se revelam como um grande esforço medieval de fixar, na alma, a crença na salvação e sua complexa rede de virtudes espirituais e vícios terrenos, interagindo, assim, com seus espaços de recompensas e punições como “o resultado obtido pelo homem prudente, que usa a memória como parte da Prudência” (Yates, 2007, p. 196).

Para melhor compreender a representação desses espaços memoriais e imaginários da cosmologia cristã, observaremos, adiante, alguns dos aspectos histórico-culturais que fundamentaram os inúmeros percursos espirituais representados especificamente durante o Baixo Medievo, que vão da busca pelo paraíso terreno no mar ainda desconhecido à busca pelo purgatório em diferentes planos espirituais. Para tanto, começaremos por explorar, a partir do tópico seguinte, a representação da primeira busca (a do paraíso) na marítima peregrinação da *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, manuscrito redigido a partir do século X e divulgado mais intensamente a partir do século XII, ou seja, anteriormente à publicação da *Divina Comédia*, de Dante, obra representativa do purgatório que, por sua vez, será sucintamente abordada no último tópico deste estudo.

2. AS PEREGRINAÇÕES MARÍTIMAS DE SÃO BRANDÃO

Na Baixa Idade Média, enquanto a cristandade lentamente ultrapassava a sua característica de civilização continental e rural, cercada de povos marítimos hostis que lhe disputavam e proibiam o acesso ao mar, o oceano ia se definindo como espaço aberto às rotas cristãs, prestes a retomar parte de seu antigo pulsar urbano. Com essa abertura comercial, aos poucos, o espaço marítimo foi se consolidando até que, a partir da segunda metade do século XIII, a proliferação de práticas mercantis e vivências religiosas no mar atingiu o interesse de grande massa de fiéis, especialmente por meio do culto aos santos navegadores.

O oceano surge, então, recristianizado, rememorado pelas viagens dos antigos eleitos que seguiram por rotas a procura do além. De uma forma geral, “todas as histórias que visam reintegrar o mar no universo cristão,

não fazem mais que acolher, reformular ou recompor memória com origem nas margens atlântica e mediterrânica da Cristandade” (Krus, 1998, p. 99). Trata-se, em suma, de uma geração de santos que superaram os medos e os terrores dos mares.

Os escritos produzidos pelos clérigos integrados no chamado cristianismo celta, por exemplo, influenciados pelas antigas narrativas irlandesas de viagens marítimas, os *imrama*, narram heróis atraídos por seres bestiais e terras sobrenaturais. apontando como, num passado analogicamente próximo, o mar era percorrido para além das Portas de Hércules, sendo percorrido por santos e monges como São Brandão ou São Patrício, sublinhando como eles tinham demandado no oceano o inferno, o paraíso ou o purgatório, encontrados em ilhas e regiões misteriosas. No fundo, todos esses cultos permitiram que a sociedade medieval ultrapassasse o medo e o receio de um mar agora constantemente lembrado como morada de santos e espaços de manifestações teológicas.¹

Nesse ínterim, o mar tornou-se, progressivamente, um elemento natural e familiar entre os cristãos. Todo esse relativo apaziguamento da angústia face a um oceano ainda há pouco pensado como pleno caos, desordem e cenário do dilúvio e do fim dos tempos, reflete-se em narrativas hagiográficas onde os temas e os motivos marinhos ganham novos sentidos e conotações. A *Navigatio Sancti Brendani* é um dos textos desse cariz mais divulgados na Baixa Idade Média, o que diz bem da sua ampla circulação em versos. São Brandão foi um monge irlandês que viveu por volta do século VI e zarpou rumo ao oeste com outros monges. Segundo os registros, com rústicas embarcações, esses monges irlandeses teriam chegado até a América e teria achado ainda a localização da mítica Atlântida.²

A viagem de São Brandão é de missão, não de conversão de novos fiéis ao cristianismo, mas de conversão do próprio mar, convertê-lo de espaço temido a *via crucis* de santos e monges abençoados. Para isso, porém, como legítima peregrinação marítima, muitos serão os obstáculos que tentarão impedir o santo de concretizar seu objetivo. Em todo caso, o que é certo é que

São Brandão e seus místicos marinheiros passam por muitas ilhas sobrenaturais: a ilha dos pássaros, a ilha do inferno, a ilha do paraíso, enfim, trata-se de uma narrativa hagiográfica de viagem que narra a demanda de São Brandão, constituindo-se como uma das fontes que associaram o maravilhoso cristão à cultura prática de navegar mares ainda bastante desconhecidos:

Unknown is wailing or treachery / In the familiar cultivated land, / There is nothing rough or harsh, / But sweet music striking on the ear. / Without grief, without sorrow, without death, / Without any sickness, without debility, / That is the sign of Emain / Uncommon is an equal marvel. / A beauty of a wondrous land, / Whose aspects are lovely, / Whose view is a fair country, / Incomparable is its haze. / Then if Airthech is seen, / On which dragonstones and crystals drop / The sea washes the wave against the land, / Hair of crystal drops from its mane” (Bran, 2000, p. 2).

A peregrinação de São Brandão em “terras incomparáveis” é a introdução de uma nova cosmologia cristã, é a passagem da mitologia “profana” para o texto sagrado. Por vezes, o texto de São Brandão foi lido e interpretado como um relato verídico até ao paraíso terreal, viagem que, pouco a pouco, se foi identificando com as Canárias e outras ilhas que vieram se juntar à cultura cartográfica da época. Mas, o que devemos reter desse relato é, pois, a sua transcendência purificadora e toda sua simbologia edênica: “We are from the beginning of creation / Without old age, without consummation of earth, / Hence we expect not that there should be frailty, / The sin has not come to us” (Bran, 2000, p. 4).

Com tais expectativas, o mito das ilhas misteriosas ou desaparecidas adquire uma realidade imaginária ampla, mas nem por isso menos real. Desde o início, a dupla faceta de ficção e realidade converteu as ilhas misteriosas de São Brandão num espaço simbólico do oceano profundo, numa possibilidade sempre aberta de encontrar e aproximar do *locus amoenus*, o outro mundo alternativo ao real, espécie de paraíso perdido, resquícios de uma fantasia nunca concretizada: “Lis-

tening to music at night / And going into Ildathach, / A variegated land, splendour on a diadem of beauty, / Whence the white cloud glistens. // There are thrice fifty distant isles / In the ocean to the west of us; / Larger than Erin twice / Is each of them, or thrice” (Bran, 2000, p. 4).

As sucessivas ilhas aportadas são igualmente cenários idílicos cujos seres maravilhosos fogem do conhecimento comum, apesar de serem associados limitadamente aos traços da fauna europeia: “A great birth will come after ages, / That will not be in a lofty place, [...]” (BRAN, 2000, p. 4). Nesse contexto, o sonho de atingir espaços de plena harmonia e fertilidade se junta à própria aventura iniciática desses santos navegantes. São Brandão representa um exemplo de tentativa de identificação das riquezas de ilhas divinas e abundantes, descrições que são registradas sob a tensão de um paraíso sagrado ainda não encontrado: “The size of the plain, the number of the host, / Colours glisten with pure glory, / A fair stream of silver, cloths of gold, / Afford a welcome with all abundance” (Bran, 2000, p. 7).

Mesmo assim, pela insistência da fé, São Brandão torna-se aos cristãos um heróico aventureiro, uma réplica do santo viajante que lidera pelo exemplo e inspira as mais diversas lendas. É o cavaleiro que assume os emblemas e atributos do clérigo, interligando os imaginários cristãos à sua experiência iniciática: “Do not fall on a bed of sloth, / Let not thy intoxication overcome thee, / Begin a voyage across the clear sea, [...]” (Bran, 2000, p. 5).

Cabe salientar que o desejo específico de São Brandão, o de descobrir o paraíso terreno, começa no dia quando, nas redondezas de sua fortaleza, ele saiu sozinho e ouviu uma música até adormecer, tal era a doçura do som. Quando acordou, havia perto dele um ramo de prata com flores brancas proveniente de uma das macieiras de *Emain Ablach* (Ilha das Maçãs), que ele recolheu e levou ao palácio. Uma mulher com uma estranha vestimenta penetrara no recinto palaciano enquanto estavam reunidos, em assembleia, os guerreiros e os reis. Ninguém sabia como ela havia entrado, pois os portões estavam fechados. Ao penetrar no recinto real, a mulher

se expõe diante do grupo e inicia um canto poético se dirigindo a Brandão, descrevendo-lhe as maravilhas de sua terra, de onde pertencia a mítica flor:

A branch of the apple-tree from Emain / I
bring, like those one knows; / Twigs of white
silver are on it, / Crystal brows with blossoms.
// There is a distant isle, / Around which
sea-horses glisten: / A fair course against the
white-swelling surge, - / Four feet uphold it.
// A delight of the eyes, a glorious range, / Is
the plain on which the hosts hold games: /
Coracle contends against chariot / In southern
Mag Findargat (Bran, 2000, p. 1).

Temos nesse trecho supracitado, a presença de uma insólita testemunha que vem a narrativa provar que o mar estava repleto de ilhas maravilhosas que deviam ser exploradas imediatamente. Nesse cenário descrito pela misteriosa personagem feminina, o trecho ainda mistura elementos cristãos, como o canto dos pássaros nas horas canônicas, com os elementos maravilhosos do outro mundo, como a harmonia, a música e a terra cultivada sem necessidade de trabalho. Logo no dia seguinte ao estranho ocorrido, Brandão iniciou uma expedição marítima ao “Outro Mundo” com três grupos de nove homens, cada um deles liderados por um de seus irmãos.

Quando estavam no mar por dois dias e duas noites, apareceu-lhes “Manannan Mac Lir”, Deus do Mar, que vinha em sua carruagem sobre as ondas, como se estivesse no solo, e ajuda Brandão a guiar os navegantes em sua travessia. Essa divindade, fazendo o papel dos anjos da literatura apocalíptica, também canta a Brandão a possibilidade de viver num mundo de felicidade sem vícios ou pecados, orientando-o a esse local maravilhoso: “A beautiful game, most delightful, / They play (sitting) at the luxurious wine, / Men and gentle women under a bush, / Without sin, without crime” (Bran, 2000, p. 4).

Tal foi a motivação de Brandão em continuar navegando até encontrar uma ilha que lhe proporcionasse todos os confortos idealizados pelos imaginários de

sua comunidade, como a abundância de bom vinho e a promessa de paz. Em função desses interesses, sedimenta-se parte do maravilhoso cristão que reflete, por exemplo, no mapa-múndi de Ebsdorf (1492), de Martín Behaim e no mapa que Toscanelli (1474) produz para os reis de Portugal no século XV:

Às vezes está na latitude da Irlanda, nos mapas mais modernos desce para o sul, na altura das Canárias ou Ilhas Afortunadas, e muitas vezes as Ilhas Afortunadas são confundidas com uma outra ilha chamada de São Brandão. Às vezes, é identificada com o arquipélago da Madeira, às vezes com outras ilhas inexistentes, como a mítica Antília, como acontece em *Arte del navegar*, de Pedro de Medina, no século XVI. No globo de Behaim, de 1492, a ilha estava situada bem mais a oeste, nas proximidades do equador, e já respondia pelo nome de Ilha Perdida, *Insula Perdita* (Eco, 2013, p. 156).

Por entre ilhas reais e imaginárias, Brandão fica à deriva no espaço marítimo, sem conhecer o caminho de volta, até que enfim retorna à terra natal. Mas, ao chegarem depois de tanto tempo não são mais reconhecidos pela população local. Os homens perguntaram-lhes quem eram esses que vinham do mar: “Then they went until they arrived at a gathering at Srub Brain. The men asked of them who it was came over the sea. Said Bran: I am Bran the son of Febal, said he. However, the other said: We do not know such a one, though the Voyage of Bran is in our ancient stories” (Bran, 2000, p. 10).

Nesse episódio final, a própria terra natal de São Brandão torna-se um lugar estranho a ele, ambiente arbitrário que o impede de desembarcar, sendo esse desfecho importante para pensarmos no maravilhoso que é projetado sobre nós próprios, representado pelo santo que viajou por sucessivas ilhas tomadas como sobrenaturais, mas, ao retornar para a sua própria terra familiar, Brandão foi tomado hostilmente por mentiroso por ser fazer passar por uma lenda ancestral dos seus agora estranhos concidadãos. Esse desfecho parece nos revelar, por fim, um sermão visando convencer os cris-

tãos a terem um bom comportamento e, nesse sentido, aprender com o exemplo de São Brandão, por começar a receber bem os exaustos marinheiros e peregrinos, provindos de suas travessias por lugares santos.

Teria São Brandão realizado tais viagens marítimas e achado as ilhas sagradas que descreve ou fora tudo produto de suas visões espirituais? Teria ele a clara intenção de sobrepor a sua viagem física à longa jornada imaginária percorrida pela alma dos crentes, tomando o mar como rota espiritual possível? Sem podermos responder definitivamente a tais questionamentos, podemos afirmar que, em todo caso, suas narrativas marcam a presença incipiente dos viajantes medievais em espaços físicos desconhecidos. São ilhas e mares que passam a ser identificados por São Brandão com os lugares imagéticos que faziam parte da cosmologia cristã, cosmologia da qual todo o mundo terreno fazia parte, revelando-nos sua narrativa uma peculiar e intermediária representação do mar no período da Baixa Idade Média, espaço marítimo que surge demarcado tanto por suas experiências sensoriais quanto por suas criaturas imaginárias a serem melhor desveladas pelos futuros peregrinos.

3. A TERCEIRA MARGEM DA PEREGRINAÇÃO

Cabe salientar, desde já, que as narrativas de peregrinações reais ou espirituais, longe de se aterem aos lugares comuns da cosmologia cristã (inferno e paraíso), se reapropriam de elementos do maravilhoso pagão, como as lendas da tradição órfica,³ cujas trajetórias das almas pelo Hades são racionalizadas por um olhar teológico. Aos cristãos que não peregrinavam nem faziam sua breve romaria em datas religiosas comemorativas para expurgar o espírito dos pecados, não escapavam de uma peregrinação final após a morte, quando a alma era levada ao purgatório e, conseqüentemente, ao juízo final para ser julgada por seus atos terrenos. Logo, veremos que por entre essas viagens imaginárias, além dos cenários do inferno e do paraíso, foi sendo constituído também um terceiro espaço como um dos destinos sobrenaturais da alma, o purgatório.⁴

O lugar de purgação dos pecados veniais surge no discurso clerical entre meados do século XII e o século

XIII. Nessa altura, o par Inferno-Paraíso já não era suficiente para responder às interrogações da sociedade. Por isso, a imagem do purgatório representa um espaço intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos, em que os vivos se defendem e comprovam boas ações para diminuir seu tempo nesse local de sofrimento, iniciativa essa que nos aponta o “desenvolvimento de um sentimento de livre arbítrio, considerado fundamental para a salvação dos indivíduos” (Zierer, 2015, p. 172).

Trata-se de um espaço imaginário que representa o momento em que os cristãos passam definitivamente a ser mais responsáveis pela sua salvação, valorizando seu individualismo no contato com Deus. O purgatório é, portanto, “uma espécie de sala de espera destinada aos pecadores médios e ordinários (*mediocres*, em latim), que não podem ir diretamente para o paraíso, mas que também não merecem imediatamente a condenação ao inferno. Quase todo cristão podia então pensar que passaria por esse purgatório para limpar-se de suas faltas” (Le Goff, 2005, p. 143). Durante o século XVI, os protestantes reprovavam a crença católica no Purgatório, a que Lutero chamava “o terceiro lugar” (Le Goff, 1995, p. 15), principalmente pelo fato desse além “inventado” não estar registrado nas escrituras sagradas.

Le Goff se propõe a seguir a formação desse terceiro lugar desde a antiga fé judaico-cristã, dando a conhecer o seu aparecimento no momento da explosão do Ocidente medieval na segunda metade do século XII e o seu rápido sucesso no decurso do século seguinte. Essa construção secular da crença no Purgatório supõe e provoca uma modificação substancial das perspectivas do espaço-tempo e da vida-morte do imaginário cristão. A crença nesse novo espaço é um fenômeno de grande importância na história das ideias e das mentalidades, pois remete-se a um “processo de espacialização do pensamento” (Le Goff, 1995, p. 18).

Organizar o espaço do purgatório foi uma operação de grande alcance para a sociedade cristã, visto que tal espaço constitui uma relação entre a organização do mundo terreno e o espaço no além, pois os dois espaços estão ligados através das relações que unem os mortos

ao mundo dos vivos. Ainda segundo Le Goff, entre 1150 e 1300, a cristandade entrega-se a tal grande remodelação cartográfica, aderindo esse espaço que interliga a terra aos diferentes sítios do além: “Para uma sociedade cristã como a do Ocidente medieval, as coisas vivem e movem-se ao mesmo tempo - ou quase - sobre a terra como no céu, aqui em baixo como no além” (Le Goff, 1995, p. 18).

A existência de um purgatório baseia-se, sobretudo, na concepção de um julgamento dos mortos, ideia essa bastante difundida em vários sistemas religiosos. A variedade de julgamento apoia-se, com efeito, na projeção de um pensamento de justiça e de um sistema penal regulamentado às almas. Para isso, se forma o purgatório, um intervalo propriamente espacial que se insinua e se amplia entre o paraíso e o inferno. Nesse espaço de conflito, o purgatório não será um perfeito ponto intermediário, visto que está “Reservado para a purificação completa dos futuros eleitos, inclinar-se-á para o Paraíso. Ponto intermédio deslocado, não se situará no centro, mas num intervalo, exilado para o alto” (Le Goff, 1995, p. 20).

O que nos interessa, neste artigo, são os textos que, pelas versões latinas ou pela sua influência no cristianismo latino, articularam analogicamente representações do real com o além imaginado pela cristandade medieval. Durante a Baixa Idade Média, mais do que os evangelhos apócrifos, foram as narrativas de visões ou de deslocamentos espirituais ao além que tiveram um papel importante na gênese da narrativa medieval. Nesse momento, as narrativas apocalípticas já não convencem: “No século XI e no começo do século XII foi o livro da Bíblia mais comentado, mas, passou depois para segundo plano, atrás do Cântico dos Cânticos incendiado de um ardor tão terreno quanto celestial” (Le Goff, 1995, p. 274).

Aos poucos vai se revelando, à mentalidade peregrina, um espaço de intermediação entre os vivos e os mortos. A substituição dos transe apocalípticos pela representação realista do julgamento divino das almas permite que surja, em primeiro plano, a justiça a que o nascimento do purgatório está tão interligado. Porém,

monstros e outras imagens maravilhosas, análogas a própria natureza e ao antropomorfismo, ainda ambientam o voo dos anjos que continuam carregando a alma dos eleitos ao paraíso, tendo agora o purgatório como mais um ponto de parada.

Portanto, a estrutura lógica do conceito de purgatório como ponto intermédio está ligado a mutações profundas das realidades sociais e mentais da Baixa Idade Média, que vai cada vez mais aperfeiçoando seu funcionamento jurídico. Sob a imagem do tribunal das almas que se coloca nesse espaço, está em jogo toda uma filosofia da reencarnação fundamentada nos antigos mitos órficos, em que o rumo das almas depende, pois, simultaneamente da sua própria opção e de um julgamento dos deuses:

É sobretudo a crença na metempsicose que permite escalonamentos das penas, castigos intermédios. Reencontrar-se-á esta tendência na crença órfica «que, desde a origem, parece ter admitido que as existências terrestres sucessivas são separadas por expiações no Hades». A influência da crença órfica no cristianismo tem sido frequentemente sublinhada. Como no judaísmo antigo, não se encontra a crença num estado intermédio entre a felicidade celestial e os tormentos infernais, e como a prefiguração do Purgatório surgiu no cristianismo grego, avançou-se que a ideia cristã de um «Purgatório», onde as almas que não são suficientemente culpadas para merecer penas eternas acabam de se purificar, viria do helenismo pagão e particularmente das doutrinas órficas. Se essa influência existiu, impregnou primeiro, parece-me, os meios judaicos. É nos escritos apocalípticos judaicos e sobretudo, próximo da era cristã, nos ensinamentos dos rabinos, que se irá encontrar um verdadeiro esboço do futuro Purgatório cristão. Mas, na Palestina e no Egito, esses meios judeus e depois cristãos mergulham com efeito num ambiente grego onde as religiões de mistérios tiveram grande desenvolvimento (Le Goff, 1995, p. 40-41).

Com base em tais alíneas, na Baixa Idade Média, muitas narrativas de viagens ao além cristão começaram a incluir esse terceiro espaço imaginário, introduzindo certo grau de livre-arbítrio humano (julgamento) na condução final das almas. Tal característica foi se tornando reconfortante e renovador, pois possibilitava que a alma escapasse do inferno, confessando vícios mundanos sob a promessa de não mais cometê-los. Porém, como veremos no próximo tópico, nem tudo são flores no Purgatório de Dante.

4. A TERCEIRA MARGEM NA *DIVINA COMÉDIA* DE DANTE

Como dito anteriormente, já a partir dos séculos XII e XIII, produziu-se uma reação, ao menos parcial, contra a então convencional onda visionária de terras e gentes sobrenaturais. Sinal do aparecimento de um espírito transformador, narradores de viagem ao além tais como Henry de Saltery, Guibert de Nogent, Abelardo, Honório de Autun (séc. XII) e David de Augsburg (séc. XIII), obrigados cada vez mais a justificar a realidade dos relatos que apresentavam, afirmavam geralmente que as imagens descritas pelos beneficiários de visões eram apenas as figuras de uma realidade inacessível.

A divina comédia é, por certo, uma viagem ao além, tema presente desde as catábases dos mitos órficos, mas essa viagem, fortemente inspirada pela descida de Enéas aos infernos, que é relatada por Virgílio em sua clássica epopeia *Eneida*, afasta-se deliberadamente das narrativas medievais que evocamos anteriormente. Dante, como Enéas, vai ao além com seu corpo, o que, de imediato, situa a narrativa num plano claramente poético. Chegado ao mundo celeste, no canto XXXIII do Paraíso, ele confessa: “[...], / tal eu fiquei que, quando quase cessa / toda a visão [...]. Oh, quão curto é o dizer, e traiçoeiro, / para o conceito! [...]” (Alighieri, 1998, XXXIII, 61-2 e 121-2).

Acerca do Paraíso, comenta Delumeau (2003) que Dante não procurou representá-lo em cenas naturalistas análogas aos mistérios divinos, mas em cenas divinas ofuscantes demais ao olhar humano. O cenário que o poeta constrói é baseado nas imagens da hierarquia celeste elaborada desde as narrativas de viagem apoca-

líptica e sedimentada pelos cosmólogos como Plínio, Mela, Pseudo-Dionísio, entre outros. Dessas fontes, Dante idealizara os nove céus planetários, com o empíreo (trono) em seu topo, onde habitam coros angélicos e diferentes categorias de espíritos celestes, que servem de mediadores para fazer vir de cima para baixo a força divina que move as almas e os astros.⁵

No canto X, Beatriz, a musa de Dante, o convida a olhar “[...] o lume do lampião / que, quando em carne, melhor entendeu / dos anjos a Natura e a função” (Alighieri, 1998, X, 115-7). Mais adiante, Beatriz, lembrando a hierarquia dos espíritos celestes e a dos diferentes céus, sublinha: “Nas penúltimas duas exultações, / Arcanjos giram, pós os Principados; / a última é toda Angélicas fruições / Pra cima esse céus todos são voltados, / e tão altos estão que todo a Deus / o mundo levam, sendo-lhe levados” (Alighieri, 1998, X, 124-129).

Nessa estrutura celeste, que combina a astronomia de Ptolomeu cristianizada com a hierarquia angélica e dos eleitos, há apenas som e luz, um proposital excesso de luz, é preciso ressaltar: “E tudo não é mais, até o êxtase em Deus, que imagens de luz [...]” (Delumeau, 2003, p. 88). No quarto céu, o céu solar, onde são reunidos os grandes doutores da fé, estes formam coroas que giram, eles surgem em torno de Dante: “[...]; pois com tão rubro ardor vieram a mim, / dentro a dois raios, novos esplendores / que: ‘Hélios’, clamei, ‘que os adorna assim!’” (Alighieri, 1998, XIV, 94-96). No quinto céu, o de Marte, as almas movem-se, “De braço a braço, e da cabeça aos pés / moviam-se os lumes, cintilando mais, / no encontro, na passagem, cada vez; [...]” (Alighieri, 1998, XIV, 109-111).

No sétimo céu, o de Saturno, é atravessado de alto a baixo por uma escada: “[...], como um raio de sol vi que subia / uma escada tão alta que ascender- / lhe ao fim minha visão não poderia” (Alighieri, 1998, XXI, 28-30). Pelos degraus dessa escada cintilante sobem e descem as almas eleitas. O nono céu, derradeiro, trata-se do céu cristalino ou céu do primeiro motor, “neste admirável angélico templo / que Amor somente e Luz tem e por confirm” (Alighieri, 1998, XXVIII, 53-54). Nessa cena, o coro dos anjos gira e reluz em torno de Deus; eis o

empíreo onde Dante, recordando as narrativas apocalípticas e suas imagens do trono, descobre maravilhado.

A viagem de Dante ao paraíso é “continuamente transfigurada por invenções poéticas em que as ‘gloriosas rodas de luz’ e o giro das almas cintilantes desempenham um papel fundamental. No poema de Dante, observa Émile Mâle, ‘as almas são clarões que cantam. Seu paraíso é apenas música e luz’” (Delumeau, 2003, p. 90). Diante de tantos brilhos ofuscantes, o certo é que “Essa planície banhada por grandes rios, transfigurada pela luz, rumorosa de cânticos de uma harmonia perfeita, impregnada de perfumes estranhos, repleta da inefável presença divina que se revela na quinta essência e na infinita amplidão do empíreo, continua a ser um mundo por descobrir” (Le Goff, 1995, p. 427).

Já no Purgatório de Dante, encontramos o lugar da passagem, da transitividade, cuja redenção pode durar séculos ou milênios, cumprida a catarse nos círculos da grande Montanha que o situa: “[...], logo estiquei-lhe o meu rosto sofrido, / onde ele então deixou-me descoberta / aquela cor que o Inferno havia escondido” (Alighieri, 1998, I, 127-129). A descoberta ou a invenção dessa terceira via *post-mortem* inaugurou um novo olhar para os pensadores que representam ou tratam das terras do além durante o final da Baixa Idade Média. A ideia de Purgatório fundamenta-se, assim, como espaço híbrido: metade inferno e paraíso, ou seja, um misto de horror e esperança. Nesse espaço, Dante encontra a dialética que busca para contrair os embustes frente aos limites situados entre os olhos e a carne:

Para Dante, Deus é um Livro profundo, cujas páginas dispersas pelo mundo estão reunidas num Volume universal. Mas, mesmo em Dante, não era o Todo em estado bruto – era a dialética sutil de um Todo que se podia contemplar *totum sed non totaliter*, sem diluir a barreira intransponível entre o finito e o infinito, os olhos e a carne (Lucchesi, 2009, p. 37).

Nesse sentido, se Dante soube dar ao Purgatório suas dimensões mais complexas foi porque compreendeu o seu papel de intermediário ativo para a humanidade

e o mostrou graças à sua deslocação espacial e à figuração da lógica espiritual de cunho órfico em que se insere: “[...], se algo aparece que os ponho assustados / tudo largam de chofre revoando, / porque premidos por novos cuidados, / assim eu vi aquele novo bando / largar o canto e enfrentar a ladeira, / qual quem vai sem saber aonde está andando” (Alighieri, 1998, II, 127-132).

Similarmente a tal leitura, em *O nascimento do Purgatório*, Le Goff reconhece que Dante soube estabelecer a ligação entre a sua cosmogonia e a sua teologia:

Quem não vê que a sua cosmogonia, a sua filosofia e a sua teologia são a própria matéria - a matéria e o espírito - do seu poema? [...] Dante tem desse além intermédio um conceito dinâmico e espiritual. O Purgatório não é um lugar intermédio neutro, é orientado. Vai da terra onde os futuros eleitos morrem, ao céu onde fica a sua morada eterna. No decurso do seu itinerário eles purgam-se, tomam-se cada vez mais puros, aproximam-se sempre mais do topo, das alturas a que se destinam. De entre todas as imagens geográficas que o imaginário do além oferecia a Dante desde há tantos séculos, ele escolhe a única que exprime a verdadeira lógica do Purgatório, aquela onde se sobe, a montanha. Para Dante que realiza, na invocação dos fins últimos, a síntese entre o mais novo (o Purgatório) e o mais tradicional (o temor do Inferno e o desejo do Céu), não existe cristalização dos sentimentos à volta da morte (Le Goff, 1995, p. 398).

O momento de purgação nessa montanha faz-se entre as punições e a caminhada castigante de interminável espera: “À beira-mar seguíamos inda agora / como gente que pensa em seu caminho: / que vai co’a mente, e co’ o corpo demora” (Alighieri, 1998, II, 10-12). O elemento intermédio que marca esse cenário efêmero, frágil e ao mesmo tempo essencial, ganhou o seu lugar entre o paraíso e o inferno. Porém, apesar desse caráter intermediário, segundo Le Goff, “O Purgatório estaria tão inclinado para o Paraíso, a despeito das imagens

infernais, que o motor da crença cristã católica seria esse desejo do céu que atrairia para ele as almas do Purgatório [...]” (Le Goff, 1995, p. 427).

Ademais, a representação do purgatório proporcionou à mentalidade cristã mais esperança e certeza de salvação aos humanos, exigência por uma justiça mais refinada e mais concisa no plano divino, em que tudo deve correr perfeitamente, tal qual se almejava às tribunas das nascentes cidades. Era a chance de obter outro julgamento de sua alma, antes mesmo do juízo final. Esses e outros detalhes, que evidentemente não trataremos aqui, posicionam a *Divina Comédia* como uma das mais belas sínteses medievais, unindo a cosmografia tradicional e a teologia cristã, sob o ofuscamento da luz paradisíaca e a penumbra das sombras infernais, intermediação ótica que o Purgatório promove, constituindo, também, as convenções do mundo terreno, o que faz de seu espaço híbrido, um espaço de conexão entre mundos paralelos.

Dante, na *Divina Comédia*, enfatizou um ideal da regeneração religiosa e a necessidade de mudar o coração como os únicos meios de salvar o mundo. Daí a importância da imagem do purgatório como um espaço que permite a intermediação divina com o mundo e a intervenção humana: “Essa vontade de mudar é a prova / da pureza alcançada: no momento, / a alma surpreende e o seu querer renova” (Alighieri, 1998, XXI, 61-63).

Dante repudia explicitamente a tese ortodoxa de que haveria um único “fim supremo” para a humanidade, o da eterna beatitude, e de que, por conseguinte, deveria haver uma única suserania sobre a sociedade cristã: a da igreja. O mais curioso é que, assim como o purgatório humaniza de certa forma o espaço divino, recebendo as escolhas e as justiças humanas, Dante pensa o governo como algo que deve ser afastado da suserania clerical:

Dante estava exilado de Florença desde o golpe de Estado de 1301, desferido pelos aristocratas “Negros”, com a conivência do papa Bonifácio VIII. Por isso, uma de suas esperanças mais caras consistia em encontrar um líder eficiente, sob cujo estandarte fosse

possível congregar os exilados e expulsar da cidade o governo papal. Era evidente que um tal campeão precisaria dispor de considerável autoridade para que pudesse atrair rapidamente um bom número de descontentes, bem como de uma força militar notável e significativa, a fim de oferecer uma razoável perspectiva de sucesso (Skinner, 1996, p. 39-40).

Dados esses problemas, não é de surpreender que, no momento mesmo em que Henrique VII marchava sobre a Itália, Dante escolhesse depositar todas as suas esperanças no imperador, como um meio de salvar o “*Regnum Italicum*” (Skinner, 1996) da já extensa e detestada dominação do papa. Fica claro, nesse ponto, que Dante se mostra como num purgatório a esperar a definição de uma guerra que mudará os rumos de sua alma. Aquilo que Dante mais implica em suas marcas argumentativas, religiosas e poéticas converge numa forma de argumentação política capaz de defender sua liberdade contra a igreja, mas que não acarretasse o risco de ser dominado por outrem.

Diante desse panorama de espaços imaginários, lutas civis e batalhas entre papados e imperadores, não surpreende que, já em fins do século XIII, a maior parte das cidades do *Regnum Italicum* tenha alcançado a conclusão de que “sua melhor esperança de sobrevivência residia em aceitar a chefia forte e unificada de um único *signore*, em vez de uma ‘liberdade’ caótica” (Skinner, 1996, p. 46). No fim do período medieval, era preciso desvelar um terceiro espaço de equilíbrio em que os espaços imaginários e as ações humanas pudessem dialogar, de modo a atender os anseios de uma população que ainda vivia de forma bastante descontente, confusa e temerosa sob as leis e a cosmologia da cristandade.

REFERÊNCIAS

- AFONSO X, El Sabio. *Las Siete Partidas*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1843, tomo I.
- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998, 3 v.

AMORIM, Maria Adelina. Viagem e mirabilia: monstros, espantos e prodígios. In: CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *Condiçõnes culturais da Literatura de Viagens*. Coimbra: Edições Almedina, 2002, pp. 127-181.

AUGUSTO, Sara. Peregrinações: Roma e Santiago de Compostela. In: CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *Condiçõnes culturais da Literatura de Viagens*. Coimbra: Edições Almedina, 2002, pp. 83-125.

BRAN, St. *The Voyage of Bran Son of Lebal to the Land of the Living, an old irish saga*. Transl. Kuno Meyer. New York: AMS PRESS, 1972.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: uma cidade sitiada (1300-1800)*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: EdUSP, 1996.

FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

KRUS, Luis. O Imaginário Português e os Medos do Mar. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 95-105.

LE GOFF, Jaques. *O nascimento do purgatório*. 2ª ed. Trad. Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LUCCHESI, Marco. *Ficções de um gabinete ocidental: ensaios de história e literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2007.

ZIERER, Adriana. A visão de Tundalo: da danação à salvação numa viagem imaginária medieval. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.). *O Imaginário do Além-Túmulo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval*. S. Bernardo do Campo-SP: Ed. Metodista/FAPESP, 2015, pp. 163-205.

ZIERER, Adriana. Conto de Amato: Percurso do eleito e auxílio feminino na busca do paraíso terreal. *Medievalis*, Rio de Janeiro, v. 4, 2013, pp. 28-48.

NOTAS

1. “Nessa ocasião invocaram-se outros celestiais coadjuvantes, aqueles que tinham eleito o mar como via de regresso a terras cristãs

para a elas oferecerem as relíquias, os poderes e os milagres capazes de aniquilar os inimigos da fé. Referimo-nos a São Tiago e São Vicente” (Krus, 1998, p. 103).

2. São Brandão “foi um monge irlandês proveniente de uma importante família do Munster que viveu entre os séculos V e VI e um dos responsáveis pela cristianização da Irlanda e de regiões próximas, sendo o fundador do mosteiro de Clonfert (561). Também fez expedições às atuais Escócia, Inglaterra e ilhas próximas, daí a composição de um relato deste monge no Paraíso Terrestre. Uma viagem imaginária sobre ele foi escrita originalmente em latim entre os séculos IX e X, depois traduzida para o vernáculo, para o anglo-normando, pelo poeta Benedeit no século XII, com dedicatória para uma das esposas de Henrique I (1100-1135), rei da Inglaterra, Matilde ou Alice, tendo uma importante circulação na Europa Ocidental, com mais de oitenta manuscritos em diversos idiomas. [...]. Em Portugal também se conhece duas versões da *Navigatio* do final da Idade Média que circularam no Mosteiro de Alcobaça” (Zierer, 2013, p. 31).
3. Os ritos órficos têm como fundamento a imortalidade da alma a partir do desvelamento das lembranças antepassadas e das futuras ações. Tais revelações só ocorrem quando o ser espia suas culpas através dos vários ciclos de reencarnação, tomando consciência do momento em que sua alma se livra do esquecimento e atinge uma consciência universal ao beber da água da alética fonte, a fonte da memória. Essa doutrina da reencarnação é embasada numa ética, visto que a punição quase cíclica das almas nos revela que todos são culpados, em vários graus, culpas acumuladas por várias sucessões, faltas cometidas em vidas passadas. Isso explica a presença dessa pedra de Sísifo que é o esquecimento que carregáramos a cada reencarnação, obstáculo dessa longa e mágica educação pela qual a alma deve passar nos círculos da vida, a superar seus próprios erros.
4. Importa apresentar “os dois «inventores» do Purgatório, Clemente de Alexandria (que morreu antes de 215) e Orígenes (que morreu em 253/254), os dois maiores representantes da teologia cristã em Alexandria, num momento em que o grande porto é «o pólo da cultura cristã» (H.-J. Marrou) e, em especial, o cadinho de uma certa fusão entre helenismo e cristianismo. Os fundamentos da sua doutrina vêm, por um lado, da herança de certas correntes filosóficas e religiosas gregas pagãs e, por outro, de uma reflexão original sobre a Bíblia e sobre a escatologia judaico-cristã” (Le Goff, 1995, p. 75).
5. Similarmente, “A Antiguidade pagã atribuía os principais deuses do Olimpo o governo dos sete planetas e o controle das influências que daí decorrem sobre os humanos. O Areopagita [Pseudo-Dionísio] contribuiu, mais que qualquer outro, para cristianizar esse mito, permanecendo no interior do universo que o astrônomo e geógrafo grego Ptolomeu descrevera” (Delumeu, 2003, p. 43).

O AUTOR

Daniel Vecchio Alves

Possui formação interdisciplinar nas Ciências Humanas: é Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde foi pesquisador-doutorando do CNPq. É Mestre em Estudos Literários e Licenciado em História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), onde foi pesquisador-mestrando pela CAPES.

