

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A Perversão da Razão - Representações da Cidade no *Inferno* de Dante Alighieri

Lucas Volkweis Goulart

Orientadora: Dra. Cybele Crossetti de Almeida

Porto Alegre, Março de 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A Perversão da Razão - Representações da Cidade no *Inferno* de Dante Alighieri

Lucas Volkweis Goulart

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Cybele Crossetti de Almeida

Porto Alegre, Março de 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Carlos André Bulhões Mendes

VICE-REITORA

Patricia Pranke

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

COORDENADORA DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Luziane Graciano Martins

CIP - Catalogação na Publicação

Goulart, Lucas Volkweis

A Perversão da Razão: Representações da Cidade no Inferno de Dante Alighieri / Lucas Volkweis Goulart. -- 2022.

167 f.

Orientadora: Cybele Crossetti de Almeida.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. A Divina Comédia. 2. história medieval. 3. cidade medieval. 4. Inferno. 5. cristianismo medieval. I. de Almeida, Cybele Crossetti, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Lucas Volkweis Goulart

A Perversão da Razão - Representações da Cidade no *Inferno* de Dante Alighieri

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em 28 de Março de 2022.

Banca Examinadora:

Dra. Cybele Crossetti de Almeida (orientadora)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Universidade de São Paulo

Dr. Moisés Romanazzi Tôres

Universidade Federal de São João Del-Rei

Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Universidade Federal de Santa Maria

Agradecimentos

Esta pesquisa, como qualquer outra, não poderia ter sido concluída sem a presença de uma fundamental rede de apoio. Primeiramente agradeço aos meus pais, Luiz e Regina, por acreditarem em mim, pelo eterno estímulo ao estudo e à leitura, pelo gosto pelas línguas, pela história e pela literatura. Em segundo lugar, agradeço profundamente à minha orientadora, Dra. Cybele Crossetti de Almeida, que me apoiou, instruiu e guiou nesta pesquisa que tomou lugar em anos tão difíceis. Agradeço, muito embora tenha sido a única professora a me reprovar, pois aprendi que são os alunos que se ralam, e a professora apenas segura o ralador. Sou grato pela confiança em minhas ideias e pela liberdade para seguir meus instintos e trilhar meu próprio caminho para as respostas, mesmo que não seja o mais fácil ou direto.

Agradeço também a todas as pessoas que me estimularam, apoiaram e ajudaram a tornar esta etapa da vida leve e prazerosa. Agradeço aos meus irmãos, muito diferentes entre si, mas igualmente amados, pela companhia, as conversas, os jogos, os filmes, os livros, os abraços e o amor. Agradeço também por terem me dado meus lindos sobrinhos e minha maravilhosa afilhada. Não posso esquecer de meus amigos, novos e antigos, que tiveram a importante tarefa de me distrair do estudo e da escrita e arejar as ideias com noites de conversa e bebida, mais do que algumas passagens da dissertação foram inspiradas pelo vinho e pelo cigarro - e me desculpem por dormir no meio do assunto, sou uma alma velha.. Agradeço à Ofélia e Matilda, sem as quais eu teria surtado a muito tempo. Sou muito grato à minha sogra, Anelise, por me acolher como nunca havia sido acolhido fora de casa, e por acreditar em mim sempre. Agradeço à Gabriela, a ruivinha que me acompanhou desde o primeiro semestre da História, por tudo que vivemos desde então, pelos cafés, pelas discussões, pelos babados, por me mostrar o quanto ainda havia por aprender, e por sempre ter estado lá. Agradeço especialmente aos meus irmãos escolhidos, meus *mellons*, Raphael, Maurício e William, não há palavras para o que a amizade de vocês é para mim.

Por fim, meu maior agradecimento é para minha companheira, minha esposa, melhor amiga e amor da minha vida, Greice. Nada disso, nem uma vírgula, teria sido possível sem ela. Todo teu apoio, teu amor e tua crença em mim foram meu porto seguro e meu estímulo. Te amo e a ti dedico estas páginas.

Resumo

O objetivo desta pesquisa é analisar as diferentes representações da cidade medieval conforme elas aparecem no primeiro *cantica* d'*A Divina Comédia* de Dante Alighieri, o *Inferno*. Inicialmente, traço um breve contexto da reestruturação da cidade medieval, particularmente no Norte da Península Itálica, após a queda do Império Romano Ocidental, assim como da vida urbana durante o final do século XIII. Em seguida, exploro os diferentes atores e as novas formas de sociabilidade desenvolvidas e estabelecidas no ambiente urbano, como a presença de ordens militares, ordens mendicantes e corporações de ofício, e como estas se relacionam com a obra de Dante. No terceiro capítulo analiso a obra em si, explorando a estrutura do Inferno segundo um eixo social e um eixo racional, sua relação com os pecados e pecadores, e sua conexão com a vida urbana medieval. Por fim, investigo a espacialidade do Inferno, sua materialidade e sua topografia, analisando o espaço imaginado em conexão com os sentidos narrativos contidos no poema.

Palavras-chave: A Divina Comédia; cidade medieval; Inferno; cristianismo medieval.

Abstract

The goal of this research is to analyze the different representations of the medieval city as they appear in the first *cantica* of Dante Alighieri's *The Divine Comedy*, the *Inferno*. Initially I trace a brief context of the medieval city's restructuring, particularly in the Northern Italian Peninsula, after the fall of the Western Roman Empire, as well as the urban life during the end of the thirteenth century. After that, I explore the different actors and the new forms of sociability developed and established in the urban environment, such as the presence of military orders, mendicant orders and trade corporations, and how these relate to Dante's work. In the third chapter I analyze the work itself, exploring Hell's structure according to a social axis and a rational axis, their relation to the sins and sinners, and connection to medieval urban life. Lastly, I investigate Hell's spatiality, its materiality and topography, analyzing the imagined space in connection to the narrative meanings contained in the poem.

Keywords: The Divine Comedy; medieval city; Hell; medieval christianity.

Sumário

Introdução	7
Capítulo I - A Cidade Reerguida	17
- A Conturbada Vida Urbana ao Final do Século Treze	25
- A Igreja e o Império	31
- O Governo do <i>Popolo</i>	38
Capítulo II - A Cidade entre a Cruz, o Crédito e a Espada	44
- As Corporações de Ofício	46
- As Ordens Mendicantes	50
- As <i>Societates Militum</i>	56
- A Identidade Civil	62
Capítulo III - A Cidade e o Pecado	72
- O Aspecto Social do Pecado	75
- O Aspecto Racional do Pecado	82
Capítulo IV - A Cidade, o Tempo e o Espaço	112
- Espacialidades Contrastantes	117
- O Eixo Expiatório	123
- A Cidade Infernal: Ausente e Isolada	131
- A Topografia Infernal	135
Conclusão	147
Referências	153
Anexo	161

Introdução

Um homem se encontra perdido, distante do caminho da virtude e atormentado por feras em uma floresta escura que o impelem para a sombra e para baixo. O homem então se depara com outra figura, trajado como um cidadão da Roma antiga. Esta figura se revela ser Virgílio, “o Poeta do Império”, autor da Eneida, e que servirá de guia por boa parte da jornada do peregrino, cuja busca pelo caminho virtuoso o levará ao abismo do Inferno, escalando a montanha do Purgatório, e cruzando as esferas do Paraíso. Esta é a premissa básica da *Comedia*,¹ poema escrito entre c. 1308 e 1320 onde o autor, Dante Alighieri, poeta, político e pensador florentino, narra sua peregrinação pela salvação de sua alma - e de sua sociedade. *A Divina Comédia*, como foi posteriormente chamada, é um longo poema no qual quase todo aspecto, seja estrutural, estético ou temático, é pensado e organizado de forma a reforçar e transmitir os princípios subjacentes da obra. Ela é dividida em três partes, os *cantiche*, que formam a jornada do autor/peregrino pelo Além cristão medieval: *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. Três livros que formam a totalidade da obra, três partes que formam uma unidade maior, padrão que se repete em menor escala mas com maior frequência no próprio esquema de rimas da obra, a *terza rima* (aba, bcb, cdc...), compondo tercetos de onze sílabas em cada linha, e 33 sílabas em cada terceto, o mesmo número de *canti* de cada livro².

Primeiramente, esta escolha estética se relaciona claramente com o conceito da Santa Trindade, a tríplice existência de um único Deus, simultaneamente Pai, Filho e Espírito Santo, uma importante questão teológica ao longo da Idade Média. Entretanto, o conceito também reflete um princípio fundamental no pensamento de Dante: a unidade, que o poeta almejava tanto nos âmbitos da vida social, política e religiosa, e que é colocada como um dos seus grandes argumentos recorrentes ao longo da *Comédia*. Da mesma forma, especial ênfase é dada ao seu oposto, isto é, a divisão, a cisão, a discórdia, e, como símbolo e materialização deste espírito sectário, Dante emprega extensivamente a imagem da cidade.

¹ *Comedia* é a forma escrita do título original, no dialeto toscano do século XIV. A forma moderna em italiano padrão é *Commedia*, e também é empregada ao longo da dissertação, assim como a tradução para a língua portuguesa, *Comédia*.

² Nenhum manuscrito original da *Divina Comédia* sobreviveu, no entanto, existem centenas de cópias manuscritas ou impressas, algumas datando mesmo do século XIV. A rigidez estrutural da obra, tanto em questão de número de sílabas quanto em esquema de rimas, conferiu ao poema uma fidelidade em sua reprodução como dificilmente ocorre em outros documentos. Para esta dissertação utilizei a edição bilíngue da Editora 34, com tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro, pois ela mantém a estrutura de versos e rimas do original ao mesmo tempo em que disponibiliza uma boa tradução acompanhada verso-a-verso do texto original em toscano. ALIGHIERI, Dante. MAURO, Ítalo Eugenio (Trad.). *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora 34, 2017.

Para ele, a unidade resultaria em harmonia, enquanto que a discórdia seria fruto da *cupiditas*, da cupidez, a cobiça por bens terrenos.³ Por um lado, a unidade e a harmonia terrenas são representadas para Dante - que um dia se chamou de guelfo⁴ - na ideia de um Império cristão universal, guiado por um imperador versado na filosofia e aconselhado espiritualmente, segundo os preceitos cristãos, pela Igreja.⁵ No outro extremo, a discórdia e a cobiça individual são representadas na imagem da cidade, cuja estrutura, espacialidade e características são a base conceitual e material do *Inferno*. Conceitual pois, para Dante, a cidade simbolizava o interesse individual, a ganância, o conflito e a divisão. Material pois, após avançar por cinco círculos do *Inferno*, que poderíamos considerar mais “selvagens” ou naturais, tanto em sua espacialidade quanto nos pecados e punições, o Peregrino atravessa os portões da Cidade de Dite. No âmago do submundo, onde estão confinados os mais severos pecadores, os pecados são mais “civilizados” ou urbanos, pois nascem de um mau uso da razão: fraude monetária ou de identidade, maus conselhos, instigação de cismas e traição. O mesmo se reflete nas punições, que são levadas adiante por um grupo organizado e hierarquizado de algozes. O caráter racional também se faz presente pelo espaço: torres, portões, mesquitas, pontes e poços.

Nesta dissertação, meu objeto de estudo é a representação do Inferno e suas associações com a imagem e a ideia da cidade, conforme apresentadas na primeira parte da obra de Dante, o *cantica* do *Inferno*. Dante não foi um cidadão alheio aos conflitos e questões de sua época, e nem foram as cidades italianas na virada do século XIII para o XIV um cenário de poucos e brandos eventos. O poeta envolveu-se dedicadamente com a política e respirou profundamente os ares conturbados da vida urbana italiana. Essa dissertação visa

³ A preocupação com a cupidez não é exclusiva de Dante, sendo mencionada já por Aristóteles (*pleonexia* - *πλεονεξία*) tanto na *Ética* quanto na *Política*, como uma característica humana da qual se originam as atitudes injustas, sendo por vezes equacionado ao oposto de justiça. KRAUT, Richard. *Aristotle: political philosophy. Founders of modern political and social thought*. Oxford: Oxford University Press, 2002. A cobiça também é tratada por Agostinho de Hipona em suas *Confissões*, como a origem de todo mal, então chamada de *cupiditas*, oposto da virtude da *caritas*, aparecendo também na Bíblia: *cupiditas radix malorum est* (1 Tim. 6:10). A cobiça humana era uma preocupação muito difundida durante o medievo, ocupando filósofos, teólogos e pregadores, como Giordano de Pisa. MIATELLO, André Luís Pereira. Giordano de Pisa (1260-1311) e os três significados da cidade: um ensaio de política urbana medieval. In: *Tempo*, vol.23, nº2, p. 239-263, 2017.

⁴ Conforme será discutido adiante.

⁵ O caráter *universal* do Império, submetendo todos os povos em todo o mundo, era idealizado por Dante pois reforçava sua concepção de que para que houvesse harmonia na Terra, ela deveria ser uma reflexão da ordem cosmológica centrada em um deus único e supremo. LANSING, Richard (Ed.). *The Dante Encyclopedia*. Londres - Nova York: Routledge, 2010, vocábulo *Empire*, p. 338-40. DAVIS, Charles Till. *Dante and the Empire*. In: JACOFF, Rachel (Ed.). *The Cambridge Companion to Dante*. Capítulo XV, p. 258-259.

corrigir, mesmo que minimamente, a relativa pouca atenção dada à influência da *civitas*, sua organização, suas disputas, seu *ethos*, suas inovações e seus reflexos na escrita do *Inferno*. Apesar do esforço filosófico e literário do poeta em estruturar sua obra como três partes que formam um todo, é justificável o estudo de suas partes isoladamente, segundo o objeto de estudo. Enquanto o *Inferno* é uma crítica moral que emprega a cidade como encarnação dos pecados, o *Purgatório* representa o caminho da reparação para a união e a harmonia, com o uso da imagem transicional do reino. O *Paraíso*, por fim, é a representação do Império idealizado, harmonioso e unido sob a liderança divina.⁶ Os três *cantiche* conectam-se através do estilo, de rimas (todos terminam seu último verso com a mesma palavra, *stelle*, estrelas) e de referências, com menções, elogiosas ou insultantes, entre personagens de diferentes *cantiche*, mas cada parte encerra em si mesma uma temática e um tom próprios, existindo como partes do todo, mas também enquanto universos em si. Portanto, irei me referir às outras partes da obra quando isso for relevante, porém o foco de minha análise será o que estiver contido no primeiro terço da obra, o *Inferno*.

A Divina Comédia é uma das obras literárias mais influentes, aclamadas e reconhecidas da humanidade, portanto existe uma quantia imensa de obras que analisam e refletem sobre o poema. Ele vem sendo estudado desde as primeiras décadas após seu lançamento, no início do século XIV, até o presente momento, e em campos tão variados quanto a literatura, a linguística, a ciência política, a filosofia, a filologia, a teologia e a história, cada uma em suas variadas correntes teóricas. Cada época trouxe seus conceitos, teorias, anseios e pontos de vista para o estudo da obra, que parece ser inesgotável em seu potencial interpretativo. O que pretendo com minha pesquisa não é reinventar a roda, certamente, mas também não ambiciono fazer uma mera coletânea ou pastiche com as pesquisas mais recentes. Pretendo sim me apoiar nelas e, com base em recentes interpretações e partindo de nossos anseios contemporâneos analisar a obra a partir deste que é um aspecto que já foi contemplado, mas, creio eu, nunca com a devida *gravidade*: a representação da cidade.

Muitas das obras que consultei em minha pesquisa reconhecem a importância da cidade e da vida urbana tanto enquanto constituintes da obra e da narrativa dantesca quanto como componentes de sua vida pessoal. Seja através de um viés mais histórico-literário, mais filosófico, político, um viés mais contextual, ou mesmo enciclopédico, seja qual for a ênfase

⁶ ELDEN, Stuart. *The Birth of Territory*. Chicago: The Chicago University Press, 2013, p. 190.

do estudo, a vida e política urbana, e a cidade em si, enquanto espaço de interações e enquanto realidade material, é sempre abordada, mas nunca de maneira central. Ela é o palco da política, o cenário da biografia, o ambiente histórico-literário. A relação de Dante com as cidades em geral, e com Florença em particular, enquanto estruturas físicas e atores políticos é complexa e contraditória, e isso se manifesta em sua obra através de uma intrincada polissemia da cidade. Há na *Divina Comédia* uma ampla diversidade de características, conceitos e sentimentos, muitas vezes conflituosos, relacionados ao espaço urbano, seja por terem-no como seu espaço de existência e ocorrência, seu palco, seja por terem nele sua representação ou materialização. Em minha pesquisa eu busco demonstrar a centralidade da cidade enquanto espaço e representação, seu peso simbólico e filosófico no pensamento dantesco. Busco instrumentalizar a cidade como uma espécie de *chave de leitura*, a partir da qual acredito ser possível observar diferentes nuances, e assim analisar e interpretar como estas se apresentam no *Inferno*, onde a cidade é polivalente: cenário, pano de fundo e ator.

No Capítulo I, *A Cidade Reerguida*, trato da retomada e reorganização da cidade na Península Itálica, ressurgida da derrocada do sistema político e econômico do Império Romano, e dos séculos de incerteza e insegurança generalizadas que seguiram a fragmentação imperial e as consecutivas invasões germânicas. Reconto as formas como as comunidades urbanas foram reduzidas numericamente e sobreviveram adaptando-se às alterações trazidas pelo medievo, abordando os diferentes elementos, novos e antigos, que se uniram para reconstruir a vida nas cidades, assim como os que se originaram desse renascimento. Trabalho com a noção de que a *comuna* é um fruto do sistema senhorial e não algo adverso a ele, uma espécie de ameaça ao sistema vigente.⁷ Emprego os conceitos de Gilli de *policentrismo institucional* e *urbanocentrismo comunal*, isto é, a multiplicidade dispersa de pólos de poder e autoridade, característica da Idade Média, e o efeito centralizador, centrípeta exercido pelas comunas. Este efeito possui diferentes alcances, com a concentração do domínio político ocorrendo mais intensamente nos arredores geográficos das cidades, mas com a influência econômica atingindo regiões muito mais distantes, conforme nos revela a extensão das operações financeiras ultra-europeias dos bancos italianos e a adoção do florim florentino como moeda franca em grande parte da Europa.⁸

A cidade não surge da vontade de alguns mercadores e artesãos à frente de seu tempo,

⁷ GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval - séc. XII-XIV*. Campinas, Editora Unicamp, 2011, p. 57-62.

⁸ HYDE, J. K. *Society and Politics in Medieval Italy*. Londres: The Macmillan Press, 1973, p. 157.

prosperando contra a maré conservadora dos senhores feudais, mas esteve desde o início atrelada às velhas estruturas, tanto seculares quanto espirituais. De fato, a cidade é fruto primeiramente de avanços no campo da agricultura, do progresso material medieval, resultando em excedentes produtivos e populacionais.⁹ Tais excedentes permitiram, por sua vez, o comércio destes bens, assim como a ocupação dessa população com outras atividades: as manufaturas e serviços que tanto caracterizam a cidade. Os “burgueses” do burgo ansiavam antes por tornar-se senhores de terras e títulos do que grandes empresários - função muitas vezes ocupada por aristocratas, atraídos pelas novas possibilidades de comércio e produção apresentadas pelas cidades. Também não é pela produtividade e o lucro que se orientam primariamente estas cidades - apesar de não estarem ausentes -, mas sim por uma combinação de profundos valores religiosos e de dever familiar com uma lógica corporativista que se ramifica em muitos níveis no interior da cidade. Cria-se assim uma complexa rede de relações de reciprocidade, de hostilidade, de rivalidade e aliança, de submissão e senhoria, sem um centro único claramente distinguível.

Esta rede era repleta de tensões, marcadas pelo enfraquecimento de grandes e antigas forças, o Império Romano Ocidental e a Igreja Católica, e a ascensão de novas forças opositoras, entre elas as cidades italianas e os reinos europeus. Destaque é dado aos embates entre guelfos e gibelinos, dos quais Dante tomou parte, que atuavam como organizações políticas opostas, porém sem uma clara definição de classe ou constituição social, formando dois grupos heterogêneos e fluidos movidos mais por questões pessoais e familiares do que por motivações políticas definidas. As afirmadas lealdades à coroa imperial ou à mitra papal pouco tinham a ver com crenças na supremacia de uma autoridade sobre a outra, mas serviam para organizar os lados opostos destas lutas com raízes firmemente fixadas em causas da vida privada. Os primeiros Estados iniciam aqui sua formação, mas é apenas com o fim da Idade Média que haverá de fato uma separação mais rígida entre o público e o privado, e entre o religioso e o temporal.¹⁰ O mesmo é observado na cidade e suas diferentes experiências de governo, que com frequência buscam uma administração mais alheia às intrigas e interesses pessoais e mais democrática para os padrões da época, ao mesmo tempo que procura colocar-se enquanto uma entidade autônoma, fora do alcance da aristocracia, seja ela contadina ou encitadinada.

⁹ HYDE, J. K. *Op. cit.*, p. 24-6.

¹⁰ MUMFORD, Lewis. *The City in History - Its Origins, its Transformations, and its Prospects*. Nova York: Harcourt Brace, 1961, p. 314-5.

No Capítulo II, *A Cidade entre a Cruz, o Crédito e a Espada*, abordo as formas organizacionais e associativas que caracterizam em grande medida a vida social, política e mesmo religiosa das cidades medievais. Todos os grupos políticos se organizavam e manifestavam através de corporações ou *universitates*, grupos de “indivíduos dotados de características comuns que lhes conferem uma certa unidade e considerados por isso mesmo como um conjunto tanto em sua ação própria quanto em sua atitude para com o que é exterior ao grupo”.¹¹ Essas corporações eram definidas tanto pelas semelhanças de seus membros quanto por suas oposições, sendo a própria comuna apenas mais uma dentre as muitas associações que interagiam e competiam, de maneira mais ou menos conflituosa conforme o período e o lugar, pelo controle ou influência sobre a cidade e seus habitantes. As disputas entre corporações ocorriam tanto *inter* quanto *intra* cidades, com diferentes guildas competindo por direitos e privilégios dentro de uma mesma cidade, ou com guildas de tecelões de diferentes cidades, ou mesmo regiões, disputando mercados ou matérias-primas. Mesmo entre corporações religiosas havia dissenso e conflito, seja entre as antigas e as novas formas de religiosidade, manifestadas através das Ordens Mendicantes e Terciárias, entre as Ordens e o Vaticano, com a constante ameaça de heterodoxia ou mesmo heresia, ou até dentro das próprias Ordens, como entre os franciscanos espirituais e conventuais. Meu objetivo com essa exposição é demonstrar o estado de fragmentação e, por vezes, desunião constante e difundido nos espaços urbanos medievais, para que, em seguida, fique evidente a influência e o reflexo das intrigas civis na construção poética de Dante e em sua escolha por caracterizar os mais baixos e profanos níveis do Inferno como uma cidade murada habitada pelos condenados.

No terceiro capítulo, *A Cidade e o Pecado*, exploro as conexões do *Inferno* com diversos aspectos da vida urbana italiana, partindo separadamente de dois pontos: a cidade como local de sociabilidade, da prática social, isto é, da produção e reprodução da vida social, e a cidade como fruto e manifestação da razão humana, o local do exercício da política. Dessa maneira, a cidade infernal representa a corrupção tanto da harmonia e unidade social, tão almejada por Dante em sua visão política, quanto a corrupção da inteligência que, segundo a crença cristã, foi conferida por Deus aos humanos, sendo a qualidade que os distingue e eleva acima das demais criações divinas. É através destes dois elementos que organizo a análise dos pecados e pecadores ao longo do *Inferno*, constituindo assim uma espécie de escala da

¹¹ LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 81.

gravidade das ofensas: quanto maior o mal causado à maior quantia de pessoas - quanto pior for o dano ao tecido social -, mais grave o pecado e mais severa a punição. Da mesma forma, quanto mais voluntária, antecipada, planejada e intencional, mais grave é a ofensa. Neste capítulo tento demonstrar o porquê de certos pecados serem punidos dentro da cidade infernal e outros fora, e suas conexões com as ideias e práticas relacionadas ou exercidas nas cidades, seja pela conexão com o dinheiro e o comércio, com certas profissões ou organizações, com a vida política característica do meio urbano ou até mesmo relacionadas com uma cidade específica. Procuo demonstrar que, mesmo quando a cidade não é ativamente mencionada ou referida, a profunda associação da cidade como um ambiente nascido da razão e onde ela é constantemente exercida, e o papel da razão no ato de pecar conecta e guia a lógica da narrativa dantesca.¹² De uma forma ou outra, Dante consistentemente faz uso da representação da cidade para ordenar e dar sentido à sua condenação de sua sociedade e de seus conterrâneos.

Emprego aqui o conceito construtivista de *representação*, baseado na semiótica, conforme definido por Stuart Hall como o processo através do qual membros de uma cultura compartilhada utilizam a linguagem para produzir e transmitir sentido.¹³ Temos com isso a proposição de que os elementos constitutivos de uma cultura não possuem um sentido fixo, inato e inerente, mas sim externo e mutável, advindo das concepções dos integrantes desta cultura. As pessoas, eventos, instituições, ideias, objetos, lugares ou mesmo palavras possuem diferentes valores e significados associados a eles de acordo com a cultura que o analisa e classifica. Portanto, ao estudarmos a representação dada a determinado conceito, como neste caso o de “cidade”, podemos fazer inferências sobre a sociedade que esta cultura molda e pela qual ela é moldada.

Na perspectiva construtivista, a representação envolve fazer sentido ao forjar ligações entre três diferentes ordens de coisas: o que nós devemos chamar amplamente de mundo das coisas, pessoas, eventos e experiências; o mundo conceitual, os conceitos mentais que carregamos em nossas cabeças; e os signos, arranjados nas linguagens, que “respondem por” esses conceitos ou os comunicam.¹⁴

¹² Não apenas de razão se compõe a *Divina Comédia*. O místico, mágico e esotérico são bastante presentes ao longo da obra, com muitas possibilidades interpretativas interessantes por si só ou em conexão com a representação da razão. O misticismo era bastante influente e presente no pensamento de Dante, não tendo sido abordado apenas por uma questão de tempo hábil.

¹³ HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 108-9.

¹⁴ HALL, Stuart. *Op. cit.*, p. 109.

Dante é capaz de forjar estas ligações em seus versos pois compartilha um *código* com seus leitores, sendo cada objeto *codificado* portador de não apenas um, mas diversos sentidos, capazes de serem *decodificados* pelos leitores pois estes se inserem em um mesmo paradigma cultural, com definições mais ou menos estáveis ou consensuais para cada código. As representações construídas pelo poeta fundamentam-se neste paradigma: uma base conceitual, factual e semiótica compartilhada, através da difusão, por exemplo, das ideias aristotélicas e tomistas, do conhecimento da poesia clássica greco-romana, de romances de cavalaria e das histórias, tradições e mitos cristãos, contidos na *Bíblia* e além. O desafio de decodificação das representações é dado pela alteração destes códigos, na transformação do mundo das coisas, dos conceitos e dos signos, pelo nosso distanciamento do paradigma cultural do objeto estudado.

No último capítulo, *A Cidade, o Tempo e o Espaço*, realizo uma análise do espaço imaginado do Inferno, identificando seus elementos constitutivos e suas relações espaciais. Abordando a topografia do Alto e do Baixo Inferno, procuro demonstrar como Dante caracteriza o ambiente, como elementos, tanto naturais quanto artificiais, atuam para estruturar o espaço e caracterizá-lo e como as práticas sociais são associadas com os espaços em que se manifestam. Não só a paisagem infernal, mas toda a cosmologia dantesca é aqui compreendida em seu âmbito espacial, explorando suas relações filosóficas, políticas e teológicas. Aqui faço uma análise um pouco mais abrangente, tratando brevemente, quando necessário, do Purgatório e do Paraíso enquanto componentes da cosmologia dantesca, a fim de estabelecer as relações espaciais existentes entre os três planos do Além, assim como o todo maior que eles compõem.

Seguindo o campo inicialmente esboçado por Henri Lefebvre¹⁵ e posteriormente expandido e teorizado por, entre outros, Edward Soja,¹⁶ busco entender que outras informações podem ser obtidas através da compreensão da cidade e do Inferno em sua dimensão espacial. O espaço aqui é compreendido como um conceito tríplice, físico, mental e social, um espaço lógico-epistemológico, *produzido* através de uma relação dialética com a *prática social*. Mesmo o espaço físico externo e anterior à vontade e ação humanas, é ainda assim concebido, percebido e vivido através dessa prática, não sendo o *espaço* uma categoria

¹⁵ LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Editora Blackwell, 1991. LEFEBVRE, Henri. *Reflections on the Politics of Space*. In: *Antipode*, n. 8, p. 30-7.

¹⁶ SOJA, Edward. *Postmodern Geographies - The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Nova York: Verso, 1989.

alheia à interpretações e valorações, algo objetivamente compreendido e cujo sentido é universalmente compartilhado. E mesmo as *representações do espaço*, criações imaginárias e abstratas, como as criadas através da poesia e da literatura, possuem relações dialéticas com o *espaço representativo*, em que vivemos e agimos, construído pela junção do material, produto das práticas sociais, e do simbólico, oriundo das representações. Dentro deste contexto estudo o espaço em relação a seu sentido, sua orientação, seus contrastes, sua materialidade, sua composição, seu valor cosmológico, político, intelectual e religioso, a estruturação do que chamei de *eixo expiatório* e a configuração da cidade de Dite inserida na dimensão espacial.

Por fim, ao longo de minha dissertação analiso as conexões que Dante estabelece entre sua obra e diversas outras produções textuais, principalmente as dos poetas da Antiguidade e a *Bíblia*, esclarecendo assim algumas das *relações intertextuais* presentes, de maneira bastante significativa, ao longo de todo o seu poema. *Intertextualidade* é um conceito de ampla definição que remonta a Julia Kristeva, em seu texto *Semiotiké*, de 1969, e que diz respeito à inerente interdependência e interferência entre textos.¹⁷ É também a noção de que nenhum texto possui encerrado apenas em si seu pleno sentido, de que ele não existe por si só, isolado, só podendo ser profundamente compreendido a partir do conhecimento do plano de fundo literário que o precedeu e influenciou.¹⁸ Outra forma, bastante ampla, de definir o conceito de intertextualidade é como:

os múltiplos meios através dos quais qualquer texto literário ecoa ou está inescapavelmente ligado a outros textos, seja por citações e alusões abertas ou dissimuladas, ou pela assimilação dos aspectos de um texto anterior por texto posterior, ou simplesmente pela participação em um mesmo conjunto de códigos e convenções literárias.¹⁹

¹⁷ Segundo Kristeva: qualquer texto é construído como um mosaico de citações; qualquer texto é a absorção e transformação de outro. A noção de intertextualidade substitui a de intersubjetividade, e a linguagem poética é lida como, no mínimo, dupla. KRISTEVA, Julia. *Desire in Language - A Semiotic Approach to Literature and Art*. Nova York: Columbia University Press, 1980, p. 66. Cf. KRISTEVA, Julia. *Narration et transformation*, In: *Semiotica*, vol. 1, n. 4, 1969, pp. 422-448. <https://doi.org/10.1515/semi.1969.1.4.422>. TERNÈS, Anabel. *Intertextualität: Der Text als Collage*. Berlim: Editora Springer, 2016. ZUMTHOR, Paul. *Intertextualité et Mouvance*, In: *Littérature*, vol. 41, 1981, p. 8-16.

¹⁸ OPPERMANN, Eva & ROHMANN, Gerd. *Literatur und Intertextualität*. KOBRA, 2005, disponível em: https://kobra.uni-kassel.de/bitstream/handle/123456789/200604129790/Literatur_und_Intertextualit%C3%A4t.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹⁹ [...] *the multiple ways in which any one literary text echoes, or is inescapably linked to, other texts, whether by open or covert citations and allusions, or by the assimilation of the features of an earlier text by a later text, or simply by participation in a common stock of literary codes and conventions*. BUMP, Jerome. *Influence and Intertextuality: Hopkins and the School of Dante*, In: *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 83, n. 3 1984, pp. 356.

A intertextualidade é um aspecto bastante explícito e difundido na literatura medieval, mas mesmo nisso o texto de Dante se destaca: “Apesar de toda literatura medieval nos vernáculos românticos poder ser caracterizada - mesmo definida - como uma contínua, dinâmica resposta ao cânone clássico, a *Divina Comédia* de Dante é um caso totalmente excepcional”.²⁰ Dante constrói uma vasta rede de referências e sentidos, empregando uma estratégia intertextual que Kleinhenz denomina *poética da citação*, isto é, a “técnica de evocar uma palavra, verso ou passagem particular da *Bíblia* ao usar versões exatas ou modificadas do texto em latim ou de traduções italianas ou paráfrases da *Vulgata* dentro de seu próprio texto”.

²¹ Não apenas com as Sagradas Escrituras, o poeta emprega o mesmo recurso quando forja relações com os textos dos clássicos greco-romanos ou dos romances de cavalaria, utilizando motivos, falas, versos, personagens e localidades provenientes de outras obras. O estabelecimento de conexões com autores e obras antigas e respeitadas era um recurso muito comumente usado como argumento de autoridade e legitimidade, associando suas ideias com as de “sábios”, tornando-as muito mais sólidas, e, apesar de Dante também a empregar com essa finalidade, ele vai além.

A *Divina Comédia* parte do pressuposto de que os escritos dos antigos poetas revelam verdades do mundo, não a verdade exata, pois foram produzidos com um viés pagão, mas certamente um vislumbre da realidade pode ser apreendido em seus versos.²² Então, assim como o poema de Dante é tratado pelo autor como *realidade*, ele se fundamenta nos “fatos” sobre o Além narrados nos antigos mitos, épicos e epopeias, construindo sua obra sobre essa base de legitimidade. Portanto, não é por coincidência ou homenagem a Virgílio que o Alto Inferno dantesco lembre o que é relatado na *Eneida*, compartilhando os mesmos rios e muitas das criaturas, como o barqueiro Caronte que auxilia na travessia do rio Aqueronte. Também assim se explica o motivo de o Baixo Inferno, encerrado além dos portões da Cidade de Dite, ser tão diferente do que Virgílio narra, pois Enéas nunca teria entrado nesta região do Inferno, equivalente ao Tártaro da mitologia grega.²³ Portanto, a intertextualidade será uma ferramenta analítica que será empregada em momentos específicos, buscando, através das

²⁰ BROWNLEE, Kevin. *Dante and the Classical Poets* In: JACOFF, Rachel. *The Cambridge Companion to Dante*, Capítulo IX, p. 141.

²¹ KLEINHENZ, Christopher. *Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia*. *Romance Quarterly*, 2007, vol. 54, nº 3, 184.

²² E, nesse sentido, a intertextualidade em Dante está relacionada ao movimento Renascentista, no qual ele pode ser considerado um dos pioneiros, vide GOETZ, Werner. *Renaissance und Rittertum*, p. 580.

²³ BROWNLEE, Kevin. *Op. cit.*, In: JACOFF, Rachel. *The Cambridge Companion to Dante*, Capítulo IX, p. 144-5.

interdependências e interferências elucidadas, aprofundar a compreensão da *poética da citação* da *Divina Comédia*. Embora seja uma característica fundamental para a compreensão dos sentidos mais obscuros de certas passagens, temas e referências da *Comédia*, optei por não dedicar um capítulo exclusivo a esta questão, muito embora haja inúmeras páginas a serem escritas sobre o assunto - muitas das quais já o foram. Preferi adotar uma abordagem mais flexível, tratando das conexões intertextuais quando versos relevantes já estão sendo analisados, inserindo, assim, uma camada adicional de sentido, muitas vezes contribuindo para a interpretação, complementando-a ou esclarecendo alguma passagem ou referência pouco clara.

Capítulo I - A Cidade Reerguida

Na virada do século XIII para o XIV, processos históricos que lentamente vinham se desenvolvendo ao longo de toda a Idade Média haviam se acelerado e adquirido uma proporção inédita no período. Transformações nos âmbitos econômico, social, político e cultural modificaram profundamente a porção ocidental da sociedade europeia medieval. O progressivo aumento da monetarização da economia enfraqueceu, ou mesmo rompeu, muitos tradicionais vínculos feudais nas regiões em que eles haviam sido estabelecidos. Relações que antes eram baseadas na dependência pessoal por meio de prestação de serviços ou cotas de produtos, como as obrigações dos servos ou mesmo o serviço militar de vassalos para com seus suseranos, foram sendo substituídas por trocas monetárias. Este processo se deu de maneira heterogênea através da Europa, ocorrendo mais veloz e profundamente em Flandres e no Norte da França - e particularmente na Itália Centro-Setentrional, que não havia sido extensivamente feudalizada, mantendo ainda uma economia monetária baseada em comércio e manufaturas. Uma nova organização político-social foi simultaneamente uma das causas e consequências destes processos, surgindo de seu aprofundamento e intensificando-os em seu próprio desenvolvimento interno, em certos casos erguida literalmente sobre as ruínas do que restou de sua predecessora romana: a cidade medieval.²⁴

²⁴ Muitos povos antes dos romanos também estabeleceram centros que eventualmente foram desenvolvidos e ampliados até possuírem as características que configuram uma cidade - um conjunto de leis, um território definido e defendido, núcleos administrativos, produtivos e comerciais. Estas praças-fortes são encontradas entre etruscos, gregos, gauleses e eslavos, entre outros, possuíam funções essencialmente religiosas, cívicas ou defensivas, e se mantiveram distantes do que viriam a ser as cidades medievais europeias mesmo durante o período carolíngio. PIRENNE, Henri. *Medieval Cities - Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton:

Havia segurança, uma vez que a muralha fosse erguida, nos números. A vida no campo isolado, mesmo sob a sombra de um castelo próximo, agora deixara de ser tão atrativa quanto a vida na cidade povoada. Trabalho na muralha em si era um preço barato para pagar por tal segurança e regularidade no comércio e no trabalho. Apesar de que o direito de construir muralhas manteve-se, significativamente, uma prerrogativa real, a Paz de Constança, em 1184, cedeu esse direito às cidades livres da Itália. Notemos a sequência. Primeiro a fuga para o campo, com sua produção local e suas trocas predominantemente locais. Apenas as abadias e as propriedades reais comercializariam seus vinhos, seus grãos, seu óleo, a grandes distâncias. Qualquer comércio que chegava de longe a uma cidade era intermitente e pouco confiável. Mas uma vez que a cidade fosse circundada por uma muralha, outros atributos normais da vida urbana apareceriam: o recipiente, re-estabelecido, tornou-se também um ímã. A extensão da muralha do castelo ou da abadia até a aldeia vizinha frequentemente marcava o início físico de uma cidade, apesar de que os privilégios legais plenos de uma corporação municipal ativa poderiam ser obtidos apenas através de duras barganhas com o bispo ou com proprietário feudal que detinha as terras.²⁵

A *civitas* medieval era herdeira das cidades do Império Romano, mas trazia em si elementos próprios que a tornavam *sui generis*. Elas surgiram inicialmente a partir daqueles poucos pontos focais que resistiram à turbulência dos anos finais do Império Romano Ocidental, ou que ergueram-se em meio aquele período de incertezas, trazendo alguma segurança e estabilidade. A origem das cidades poderia ser alguma aldeia pré-existente nos arredores das muralhas de algum castelo ou fortaleza, as terras nos arredores de um mosteiro ou abadia, ou, em períodos posteriores, surgir *ex nihilo* de um ponto geograficamente adequado para o comércio e a manufatura.²⁶ Muitas delas, especialmente na Itália, surgiram de uma tradição carolíngia de colaboração episcopal, através da qual o imperador concedia a autoridade sobre o espaço urbano (e periurbano) ao bispo local, através de diplomas reais, fato ratificado pelo imperador Conrado II (990-1039) em 1037, através do *Edictum de beneficiis*,

Princeton University Press, 2014, p. 35-48. POUNDS, Norman. *The Medieval City*, Londres: Greenwood Press, 2005, p. 1-18. HOBBSAWM, Eric. Do Feudalismo para o Capitalismo. In: HILTON, Rodney et al. *A Transição do Feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2004, p. 203-4.

²⁵ Tradução minha do original em inglês: *There was safety, once the wall was erected, in numbers. Life in the isolated countryside, even under the shadow of a nearby castle, now ceased to be as attractive as life in the populated town. Labor on the wall itself was a cheap price to pay for such security and regularity in trade and work. Though the right to build walls remained, significantly, a royal prerogative, the Peace of Constance, in 1184, yielded this right to the free cities of Italy. Note the sequence. First the cowering countryside, with its local production and its mainly local barter. Only the abbeys and the royal estates would exchange their wine, their grain, their oil, over great distances. What trade came to a town from a distance was fitful and unreliable. But once a town was encircled by a wall, other normal attributes of urban life would appear: the container, re-established, became also a magnet. The extension of the wall from the castle or the abbey to the neighboring village often marked the physical beginning of a town, though the full legal privileges of an active municipal corporation could be obtained only by hard bargaining with the Bishop or the feudal proprietor who held the land.* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 251.

²⁶ MIATELLO, André Luís. *Relações de Poder e Bem Comum na Baixa Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV)* In: Anos 90, v. 20, n. 38, dez. 2013, p. 191-192.

melhor conhecido como *Constitutio de feudis*.²⁷ Dessa forma os bispos foram instaurados como verdadeiros senhores das cidades, parte da rede de poder imperial, mas ainda com profundos laços de lealdade ao Papado, o que logo se mostraria ser a causa de inúmeros confrontos entre Império e Igreja.²⁸ Eventualmente, de maneira paralela e complementar ao poder episcopal, a aristocracia, atraída pelos assentamentos urbanos, os mercadores e outras elites organizam-se a fim de agirem como corpo representativo da vontade comum dos habitantes da comunidade. Adotando a nomenclatura de cônsules, inspirada na legislação romana, o Consulado foi a primeira forma de representação coletiva da comunidade urbana, sedimentando e oficializando alianças mais antigas entre aristocratas, comerciantes, autoridades episcopais e seus vassallos. O acesso ao Colégio de Cônsules e demais instâncias políticas era bastante limitado, visto que de forma alguma era uma instituição “democrática” no sentido contemporâneo, mas um instrumento de gerenciamento de tensões intra-aristocráticas. Assim, as comunas surgem como resultado do esforço de proteção das propriedades médias que cercavam a cidade contra os latifúndios senhoriais que ameaçavam-nas, e não como o fruto do empreendedorismo radical de protoburgueses.²⁹ Elas foram muito mais o resultado de acordos entre uma antiga aristocracia e uma nova classe mercantil do que um movimento revolucionário antiaristocrático.³⁰

É importante não confundirmos os termos *comuna* e *cidade*, ou *civitas*. Inicialmente a cidade, enquanto estrutura física e forma de convivência e sociabilidade distinta, era majoritariamente chamada de *civitas*, remetendo à herança romana, o que imbuía o termo de certa dignidade jurídica, legitimidade e prestígio, assim como ocorria com o uso do termo *cônsul*. De fato, os próprios cônsules eram sempre designados *consules civitatis* e não *consules communis*. Foi apenas a partir da metade do século XII que o termo *civitas* passou a ser preterido em favor de *comuna*, que se tornaria sinônimo de *res publica*, “que se expande em um espaço territorial circunvizinho, e assinala também a consciência do caráter novo desta instituição diante da cidade episcopal ou condal dos tempos carolíngios.”³¹ Ainda podemos utilizar o termo *cidade* para nos referirmos ao espaço urbano e *comuna* para o governo da

²⁷ HYDE, J. K. *Op. cit.*, p. 28-9.

²⁸ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 24-7.

²⁹ Conforme o propusera Henri Pirenne em *Medieval Cities - Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton: Princeton University Press, 2014, que, no entanto, não deixa de proporcionar informações e reflexões úteis a esta e outras pesquisas.

³⁰ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 58-61.

³¹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 60-61.

comunidade - existindo diversas comunas também no meio rural -, mas mesmo estas definições, como tantas outras no medievo, não possuíam uma divisão tão clara, e por vezes eram empregadas intercambiavelmente. John Watts nos fornece uma ótima definição do que era a comuna e o que a fazia excepcional:

[...] uma associação juramentada com interesses comuns e alguma forma de auto-regulação. Entende-se que comunas, como quaisquer outras formas de governo rural ou urbano, eram encabeçadas pelos líderes da comunidade em questão: o que as diferenciava dos regimes senhoriais era menos o *status* dos participantes do que o compartilhamento formalizado do poder entre um grupo de tais homens. Portanto, comunas não eram intrinsecamente revolucionárias - menos ainda populares - e elas podiam ser compatíveis com a supervisão de reis e senhores: de fato, esses altos poderes frequentemente desempenhavam um papel em sua criação.[...]
 “Comuna” era apenas um de seus nomes - *societas, universitas, compagna, consulado* estavam entre outros termos usados na Itália e na Provença - mas essa diversidade de terminologia não altera o fato de que uma nova forma reconhecível e reproduzível de poder estava emergindo. [...] na Itália, comunas urbanas parecem ter emergido como uma forma de autoridade distinta entre cerca de 1080 e 1120, assumindo o poder nas cidades do *regnum italicum* à medida em que os bispos perdiam o controle delas nos conflitos da reforma eclesiástica. Geralmente sob liderança nobre, grupos de cidadãos faziam juramentos em comum, estabeleciam cônsules para governarem a si mesmos e - ao longo do século seguinte - desenvolveram a maioria dos elementos familiares dos governos comunais.³²

Assim, a comuna nasceu da associação voluntária de membros influentes do *popolo*, movidos pelos ideais de autogoverno e representatividade, e pelo conceito de *bem comum*, que - é importante reforçar - era comum às elites urbanas, e não necessariamente às camadas verdadeiramente *populares*, segundo nossos parâmetros atuais. Um conceito herdado de Aristóteles, o bem comum foi cristianizado por Tomás Aquino, passando de fundamento e objetivo final da comunidade política para ser a finalidade do bem individual, mas também um meio para o bem maior, o bem comum de todos, o mais divino, que é Deus.³³ Mas no contexto comunal, o bem comum (também chamado de *caritas, commune* ou *amor patriae*)

³² Tradução minha do original em inglês: [...] a sworn association with common interests and some form of self-regulation. It is understood that communes, like other forms of urban and rural government, were headed by the leading men of the community in question: what differentiated them from lordly regimes was less the status of the participants than the formalised sharing of power among a group of such men. Communes were not intrinsically revolutionary, therefore – still less popular – and they could be compatible with the supervision of kings and lords: indeed, these high powers often played a role in their creation. [...] ‘Commune’ was only one of its names – *societas, universitas, compagna, ‘consulate’* were among other terms used in Italy and Provence alone – but this diversity of terminology does not alter the fact that a newly recognised and reproducible form of power was emerging. [...] In Italy, urban communes seem to have emerged as a distinct form of authority between about 1080 and 1120, assuming power in the cities of the *regnum italicum* as the bishops lost control of them in the conflicts over ecclesiastical reform. Generally under noble leadership, groups of citizens swore common oaths, set up consuls to govern themselves, and – over the following century – developed most of the familiar elements of communal government. WATTS, John. *Op. cit.*, p. 98-9.

³³ ALMEIDA, Cybele. Legislar no Bem Comum. MIATELLO, André Luís. *Relações de Poder e Bem Comum na Baixa Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV)*, p. 28-9. OLIVEIRA, Terezinha. *Leis e sociedade do bem comum na Alta Idade Média*, p. 384.

assumiu contornos bem mais concretos, que se assemelham a uma ideia de *supremacia*. Isto é, uma certa segurança e garantia de sobrevivência e gestão do organismo comunal de maneira mais ou menos autônoma.³⁴

Seja por motivo bélico, político, religioso, econômico ou uma combinação de todos os anteriores, as cidades se estabeleceram como entidades fundamentais da Baixa Idade Média, diferenciando-se, em muitos aspectos, dos *castra* romanos, cujas antigas estruturas e distribuição espacial se mantiveram muitas vezes no centro das *civitas*, fazendo forte contraste entre as linhas retas e militares das primeiras com as linhas sinuosas, orgânicas e espontâneas das segundas.³⁵ As instituições e os elementos físicos por meio dos quais estas se faziam presentes transformaram-se. Nas regiões mais intensamente ocupadas pelo Império Romano, seus monumentos e construções foram substituídos ou tiveram sua função alterada. O fórum, o templo, o mercado e o palácio romanos deram lugar às praças de feira, igrejas e catedrais, castelos e eventualmente universidades, mosteiros, conventos e hospitais. De fato a vida urbana foi reerguida sobre antigas bases materiais, mas com novas bases sociais e culturais, que teriam um impacto imensurável nas emergentes concepções do que seria a vida urbana - e, inclusive, da vida humana como um todo. O cristianismo foi um fator fundamental no estabelecimento e desenvolvimento conceitual da cidade medieval, guiada, desde seu nascimento, por ideais cristãos, com uma ética e prática cristãs e objetivos cristãos - frequentemente distorcidos e contornados por interesses e objetivos diversos, mas sempre presente.

A nova visão religiosa que fez essa vida possível deu um valor positivo à todas as negações e derrotas que os povos romanizados haviam experienciado: ela converteu doença física em saúde espiritual, a pressão da fome no ato voluntário do jejum, a perda dos bens mundanos em maiores expectativas pela salvação celestial. Mesmo o pecado ofereceu um caminho para a salvação. Ao renunciar a tudo o que o mundo pagão havia cobiçado e pelo qual lutou, os cristãos tomaram os primeiros passos em direção a construção de um novo tecido a partir dos escombros. A Roma Cristã encontrou uma nova capital, a Cidade Celestial, e um novo laço cívico, a comunhão dos santos. Aqui estava o protótipo invisível da nova cidade.³⁶

³⁴ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 19.

³⁵ TEIXEIRA, *As Cidades Medievais Portuguesas*, p. 132.

³⁶ Tradução minha do original em inglês: *The new religious vision that made this life possible gave a positive value to all the negations and defeats that the Romanized peoples had experienced: it converted physical illness into spiritual health, the pressure of starvation into the voluntary act of fasting, the loss of worldly goods into increased prospects for heavenly salvation. Even sin offered a path to salvation. By renouncing all that the pagan world had coveted and striven for, the Christian took the first steps toward building up a new fabric out of the wreckage. Christian Rome found a new capital, the Heavenly City; and a new civic bond, the communion of the saints. Here was the invisible prototype of the new city.* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 243.

A nova vida urbana que surgia era marcada pela quebra e fragmentação de um complexo e vasto sistema, o que resultou no rompimento de grande parte do fluxo de comércio e abastecimento - com a notável exceção do Império Romano Oriental, centrado em Bizâncio. "Apesar de suas origens múltiplas e resultados ambivalentes", a cidade cristã surge ressignificando todo o sofrimento, carências e angústias que advinham de uma ruptura tão sistemática quanto a que fora causada pela queda do Império Romano Ocidental. Enquanto as religiões pagãs eram afirmadoras do mundano, exaltando os prazeres, o heroísmo e a glória, o cristianismo rejeitava o mundo, exaltava o martírio e a penitência, a provação e a vida além da morte, baseado na crença em um mal radical que maculava irremediavelmente este mundo.³⁷ Um mal *na raiz* do mundo, assim como o Diabo dantesco, que encontraremos acorrentado no núcleo do planeta. Os ideais cristãos adequavam-se muito melhor à nova realidade de crise que caracterizou os séculos finais de Roma e os primeiros séculos da Idade Média - e seus efeitos seriam sentidos pelo milênio seguinte, afetando as estruturas econômicas, políticas e sociais do mundo medieval. Este caracterizou-se por, entre outros fatores, uma interpenetração entre as esferas temporais e espirituais, o que conferia tanto um aspecto político à Igreja quanto um aspecto espiritual às autoridades políticas. Uma *relativa* separação destas duas esferas, com a supremacia do temporal (e do comercial), mais de mil anos após a queda de Roma, nos dá os primeiros sinais do fim da Idade Média.³⁸

Os poderes temporais e espirituais estavam presentes em todas as cidades, assim como, há séculos, nos castelos e nas aldeias sob sua tutela, entretanto, o que realmente diferenciava o espaço urbano do rural e lhe conferia o seu caráter próprio era a presença da *burguesia*, os cidadãos ou *popolo*.³⁹ Caracterizada por uma relativa liberdade, os membros do *popolo* exerciam as funções que tipicamente relacionamos com a vida urbana em si, como o comércio, a prestação de serviços, manufaturas, finanças, exportações, especulação etc., sendo possuidores de certa riqueza - por vezes bastante significativa -, mas não possuindo títulos de nobreza. No século XIII, a burguesia europeia ocidental já participava de uma ampla rede

³⁷ MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 244-5, 267.

³⁸ MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 314-5.

³⁹ Os burgueses, habitantes do *burgo*, eram os beneficiários dos privilégios concedidos pelos forais e franquias, formando a camada superior da população não-nobre urbana. Eles buscavam isentar-se da coação senhorial e ter liberdade para gerir a cidade, explorar a mão de obra e, conseqüentemente, enriquecer. A burguesia era formada por cidadãos leigos e que não eram membros da aristocracia de nascença, unidos por juramentos mútuos, que diferiam dos tradicionais juramentos feudais por unirem não senhor e vassalo, mas iguais. Emprego no restante da dissertação o termo *popolo*, pois era o termo equivalente empregado na Itália, além de ser menos carregado de significados posteriores. LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 55-60; 81-82. BARBER, Malcolm. *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320*. Routledge: Londres - Nova York, 2004, p. 52.

comercial que se estendia por toda a borda do Mediterrâneo, conectando-se ainda com o Norte da África, a Arábia, Pérsia e o Extremo Oriente através das Rotas da Seda, entre outras.⁴⁰ Extração, produção, distribuição e venda articulavam-se através de cidades, ligas, reinos e continentes, e um complexo sistema bancário e financeiro integrava e intermediava a economia, realizando câmbios, empréstimos e assegurando bens, especialmente a partir do século XIV. Toda cidade almejava a obtenção de seu foral,⁴¹ que conferia suas “liberdades”: privilégios exclusivos para os cidadãos, como o direito ao seu próprio selo, suas muralhas, um variado grau de autogestão e a eleição de um corpo dirigente escolhido dentre os seus membros. Por vezes, a Carta era uma conquista obtida com dificuldade frente à resistência senhorial diante do que parecia ao suserano um enfraquecimento de seu domínio, porém o fluxo de pessoas, moedas e mercadorias que uma cidade tinha o potencial de gerar também era bastante benéfico ao senhor local - laico ou religioso -, como logo se tornou aparente. Muitas cidades então foram criações senhoriais, antes mesmo que houvesse a demanda dos habitantes, com loteamentos de assentamentos surgindo em rotas estratégicas na esperança de atrair comércio e manufaturas para a região. Também bispos e abades poderiam endossar a legitimidade de um assentamento urbano, com isso consolidando mais uma ampla congregação de fiéis.⁴²

A monetarização da economia não só potencializou uma grande oferta de trabalho nas cidades, como também podia oferecer liberdade aos servos, causando um influxo constante de camponeses indo do campo à *civitas: Stadluft macht frei*, o ar da cidade liberta. Entretanto, este êxodo rural, como outros que se repetiriam pela história, causou as consequências usuais: aumento demográfico das cidades, crescimento não planejado, maior incidência de doenças, escalada dos conflitos sociais e a precarização da força de trabalho, devido à mão-de-obra

⁴⁰ Cf. GASCOIGNE, HICKS & O'DOHERTY (Eds.). *Journeying along Medieval Routes in Europe and the Middle East* & PIRENNE, Henri. *Op. cit.* ALMEIDA, Néri de Barros. *O Mediterrâneo Medieval Reconsiderado*, p. 153-95. MACEDO, José Rivair (Org.). *Viajantes Medievais da Rota da Seda: séculos V-XV*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.

⁴¹ O foral, ou carta de franquia, era o documento através do qual a cidade, ou comuna, obtinha seus direitos (no vocabulário moderno), franquias ou liberdades (no vocabulário medieval), cuja principal função era impedir a arbitrariedade senhorial sobre a cidade, reconhecendo sua existência jurídica enquanto uma *universitas*. Nela estavam dispostas as limitações do poder senhorial e a exata medida da submissão da cidade, seus direitos e deveres. Com ela os cidadãos obtinham seus privilégios econômicos e o direito à autogestão. LE GOFF, Jacques. *Op. cit.* p. 87-88. MIATELLO, André Luís. *Op. cit.*, p. 11-2. BOONE, Marc. *Cities of Late Medieval Europe: The Promise and the Curse of Modernity*. In: *Urban History*, Vol. 39, nº 2, p. 347-8, 2012. ASCHERI, Mario. *Beyond the Comune: Italian City-state and its inheritance*. In: *The Medieval World*. LINEHAN, Peter & NELSON, Janet (eds.). Londres - Nova York: Routledge, p. 453-4.

⁴² SAALMAN, Howard. *Planning and Cities: Medieval Cities*. Nova York: George Braziller, 1982, p. 114.

excedente. Camponeses que antes estavam atrelados à terra, carecendo de liberdade, mas com os recursos necessários para manterem a si e aos seus em uma pequena comunidade, agora encontravam-se inteiramente livres de laços de obrigação em uma cidade talvez centenas de vezes o tamanho de sua aldeia, que funcionava sob outra lógica, e mesmo outro tempo. Dispondo apenas de sua força de trabalho e recompensados com moedas, um meio simbólico de troca, os camponeses encontraram-se apartados de sua capacidade de produzir e reproduzir por si mesmos. Muitos dos laços de reciprocidade tradicionalmente mantidos na vida rural não eram transferidos para a vida urbana, apesar de que, com o tempo, novos vínculos se formavam: relações baseadas na vizinhança, no parentesco, na paróquia ou no ofício, para nomear alguns.⁴³

A fundação de novas e o fortalecimento econômico de antigas cidades alteraram a paisagem e o funcionamento de boa parte da sociedade europeia medieval em um ritmo há muito tempo não visto. As transformações foram muitas vezes radicais, e poucas regiões foram tão afetadas por elas quanto a Península Itálica, especialmente sua porção setentrional, que se manteve mais urbanizada em relação ao resto da Europa Ocidental durante toda a Idade Média. Cidades como Roma, Gênova, Pisa, Veneza, Milão e Florença tiveram um aceleração econômica mais cedo que o restante da Europa Ocidental, integrando-se ao que constituía o embrião de um sistema comercial transcontinental.⁴⁴

Durante di Alighiero degli Alighieri, melhor conhecido como Dante Alighieri (1265-1321), viveu e sentiu essas mudanças, e as registrou com um olhar crítico e nostálgico. O poeta, teórico e político florentino esteve imerso nas questões e conflitos de seu tempo, tanto os políticos quanto os filosóficos e teológicos, e suas obras refletem suas preocupações com sua cidade, Florença, suas relações com outras cidades da Península Itálica e com a Igreja Católica e o Sacro Império. Estes últimos constituíam importantes pilares políticos e ideológicos de sua civilização,⁴⁵ e, segundo ele, estavam profundamente corrompidos. Longe de ser um pensador apocalíptico como muitos de seus contemporâneos, as críticas de Dante

⁴³ BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 52. LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*, p. 13-4, p. 225. SAALMAN, Howard. *Planning and Cities: Medieval Cities*, p. 29-31. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *A Heresia como forma de Resistência à Exclusão Social: o Caso dos Beguinos (Sul da França e Norte da Itália - 1307-1323)*. In: *Dimensões*, vol. 23, p. 183-6, 2009.

⁴⁴ FERRANTE, Joan. *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton: Princeton University Press, 1984. p. 62. DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages*. p. 109-111.

⁴⁵ No sentido de que da ideia de Império e Igreja, ou nela baseadas, fluíam parte das identidades, lendas, justificativas, conceitos, ideais e valores que, juntamente com uma multiplicidade de características locais e regionais, definiam a cristandade medieval.

buscavam resgatar estas instituições que, em seus anos de exílio, lhe eram tão caras, mas que lhe pareciam tão próximas do desastre, e não havia falta de motivos para que o florentino se preocupasse.

O Norte da Península Itálica havia sido incorporado aos domínios do Império Carolíngio no século VIII, quando Pepino e, posteriormente seu filho, Carlos Magno, atendendo ao chamado do Papado, derrotaram os lombardos e impuseram seu domínio sobre as regiões dominadas por eles.⁴⁶ Uma vasta região centrada em Roma foi cedida à Igreja, teoricamente ficando sob o jugo temporal da mesma - apesar de, desde sua concessão, o imperador exercer sua autoridade no território papal. No entanto, com o enfraquecimento do Império Carolíngio a partir do final do século IX, a aristocracia italiana ampliou seu controle regional e as cidades fortaleceram sua autonomia, dificultando muito ou quase impossibilitando o exercício da autoridade imperial na península. O norte da Itália, sob o título de *Regnum Italicum*, era nominalmente uma possessão imperial, mas de fato, vários poderes regionais exerciam o controle, entre eles, a aristocracia local, o Papado e as cidades-estado.⁴⁷

A Conturbada Vida Urbana ao Final do Século Treze

A grande cidade está quebrada em três pedaços: uma divisão é porque os guelfos falam mal dos gibelinos, dizendo que eles são inflexíveis, e os gibelinos falam mal dos guelfos, dizendo que eles querem expulsá-los. Uma segunda divisão é porque os artesãos falam mal dos grandes, dizendo que eles são devorados por aqueles, que eles cometem traições, que eles protegem a propriedade de seus inimigos, e, inversamente, os grandes falam mal dos artesãos, dizendo que eles querem dominar e que não sabem que trazem vergonha à cidade. Uma terceira divisão é entre os clérigos e leigos, porque os clérigos dizem que os leigos são traidores, usurários, perjuros, adúlteros e ladrões, o que é verdade para muitos, e, inversamente, leigos dizem que os clérigos são fornicadores, glutões, vadios, ladrões e homens vaidosos, o que é verdade para alguns. Apenas Nosso Senhor Jesus Cristo pode, através de sua graça, unir e combinar

⁴⁶ A noção medieval de Império seguia uma lógica de unicidade e continuidade: só havia um verdadeiro Império, e sua legitimidade era transmitida através dos séculos pela Igreja. A *translatio imperii* foi um argumento empregado pela Igreja para basear sua autoridade sobre o Império, segundo a qual o imperador Constantino, ao mudar-se para Bizâncio, cedeu com sua *Doação* o controle do Império Romano Ocidental ao papa, que, por sua vez, o transferiu a Carlos Magno. Portanto, a autoridade imperial é tida como uma unidade contínua, seja ela romana, carolíngia ou romano-germânica, sendo o Sacro Império o herdeiro dessa autoridade - e de algumas de suas possessões, como o Norte da Itália. ELDEN, Stuart. *The Birth of Territory*, p. 192.

⁴⁷ As cidades-estado italianas eram entidades políticas que possuíam grande autonomia ou mesmo independência do Império. Elas caracterizavam-se por possuírem governo, leis e estatutos próprios, centralizados na cidade governante, e por terem sob seu domínio as áreas rurais e aldeias de seu entorno, o *contado*. Este estava submetido à cidade em questões jurídicas, legais e fiscais. As cidades-estado eram por vezes chamadas de *commune* ou *societas*, segundo o princípio que as regia, geralmente sendo governadas por um conselho secular de homens eleitos dentre os cidadãos. HERNANDO, Máximo Diago. *Op. cit.*, p. 19-20. HYDE, J.K. *Society and Politics in Medieval Italy*, p. 38-60.

estas divisões.⁴⁸

Assim Remígio dei Girolami (1235-1319), um teólogo e discípulo de Tomás Aquino que lecionava em Santa Maria Novella, em Florença, retrata o estado fragmentado e belicoso que caracterizava sua *grande cidade*, mas que pode ser extrapolado para muito além. A vida civil nas cidades do Norte da Península Itálica era marcada há séculos por conflitos internos cujas origens se misturavam com boatos e lendas, e cujos lados, com o passar dos anos, representavam cada vez menos uma posição política definida e cada vez mais apenas um puro antagonismo de caráter privado e mesmo familiar.⁴⁹ Um dos eventos históricos que desencadeou conflitos civis e através dos quais as facções baseavam sua legitimidade e identidade foi a Guerra dos Guelfos e Gibelinos, que teve sua origem em 1125, uma disputa sucessória entre duas famílias pelo trono do Sacro Império Romano-Germânico, os Welf da Bavária e os Hohenstaufen da Suábia, e seus respectivos aliados, entre eles famílias e cidades italianas.

O conflito inicial atingiria sua resolução no mesmo século, ressurgindo, porém, em diversos outros momentos, e suas consequências reverberariam pelo Sacro Império, especialmente no Norte da Península Itálica. O que antes designava apoio a duas distintas dinastias e suas reivindicações imperiais logo se tornou sinônimo de apoiadores da autoridade papal ou da autoridade imperial, guelfos e gibelinos, respectivamente.⁵⁰ O bispo Otto de Freising (1114-1158), tio e biógrafo do imperador Frederico I (1122-1190), chamado Barbarossa, buscando compreender a aversão dos italianos ao seu sobrinho e à autoridade imperial, identificou dois principais motivos. O primeiro seria a *absentia regis*, fato que se

⁴⁸ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *The great city is broken into three pieces: one division is because the Guelfs speak ill of the Ghibellines, saying that they are unyielding, and the Ghibellines speak ill of the Guelfs, saying that they want to expel them. A second division is because the artisans speak ill of the great, saying that they are devoured by them, that they commit betrayals, that they protect the property of their enemies, and conversely the great speak ill of the artisans, saying that they want to dominate and are unaware that they bring the city to shame. A third division is between clerics and laymen, because the clerics say of laymen that they are traitors, usurers, perjurers, adulterers and thieves, which is true of many, and conversely laymen say that the clerics are fornicators, gluttons, idlers, thieves and vainglorious men, which is true of some. Only our lord Jesus Christ can, through his grace, unite and combine these divisions.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 156-7.

⁴⁹ ASCHERI, Mario. *Beyond the Commune*, p. 453-454.

⁵⁰ Os nomes remetem às duas famílias aristocráticas alemãs que disputavam o trono imperial, os Welf e os Hohenstaufen (associados ao castelo de Waiblingen). A nomenclatura e o conflito foram reavivados e trazidos à península quando, na primeira metade do século XIII, o imperador Frederico II, da dinastia Hohenstaufen, conduziu uma campanha militar para submeter o norte da Itália ao seu domínio. Seus aliados se uniram então sob o nome de *ghibellini* (gibelinos) enquanto que seus oponentes, em aliança com o Papado, tomaram o nome de *guelfi* (guelfos). NAJEMY, John M. *Dante and Florence*, In: JACOFF, Rachel (Ed.). *Op. cit.*, p. 239-240. HYDE, J. K. *Society & Politics in Medieval Italy*. p. 132-133.

consolidou ao longo dos reinados dos antecessores de Barbarossa, que passaram muito pouco tempo na península - com a exceção de Frederico II, nascido e criado na Sicília. O segundo motivo seriam as constantes e endêmicas lutas internas que já então assolavam a Península Itálica, se não nascidas, ao menos estimuladas ou irrefreadas, pela ausência de uma figura dominante como a autoridade imperial. O controle destes conflitos se tornou, desde então, uma prioridade nas políticas imperiais de pacificação e controle da região, sem, no entanto, jamais alcançar um estado duradouro de paz.⁵¹

Os nomes dos grupos já estavam bem sedimentados na época de Dante, sendo ele mesmo nominalmente um guelfo e os empregando com frequência em suas obras. Entretanto, os nomes mais comuns eram *pars* ou *parte* (partido) *imperiale* e *parte papale*.⁵² O conflito atingia todos os níveis da vida política italiana, inclusive o cotidiano, com cidades divididas internamente entre famílias guelfas e gibelinas, disputas regionais entre cidades que se identificavam com lados antagônicos, assim como entre ligas de cidades, cujas alianças frequentemente eram frágeis e efêmeras.⁵³

No entanto, mesmo esta divisão pró-Papado e pró-Império logo revelou-se pouco mais que gritos de guerra vazios usados para designar lados adversários, assim como a simples divisão em duas partes opostas se mostrou superficial,⁵⁴ com muitas alianças temporárias sendo estabelecidas entre cidades ou famílias tecnicamente inimigas para atacarem um até-então-aliado. Conforme veremos no capítulo seguinte, as divisões e antagonismos no seio da sociedade italiana medieval eram muito mais profundas e complexas. Constantemente, as cidades cobiçavam e disputavam entre si terras produtivas ou tributárias, e, aproveitando o

⁵¹ COLEMAN, Edward. *Sense of Community and Civic Identity in the Italian Communes*. In: *The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe*. Turnhout, Brepols Publisher, 1998, p. 45-48.

⁵² Weber se refere a guelfos e gibelinos como partidos, que ele define como grupos, ou partes, interessados na vida política e politicamente ativos, isto é, que visam participar da divisão de poder. Para isso, formam séquitos e buscam apoio e votos para si e seus candidatos. O fato de os guelfos e gibelinos se fundarem sob bases majoritariamente pessoais e familiares, ou não possuírem um programa político definido não os exclui desta definição. WEBER, Max. *The Vocation Lectures*, p. 58-60.

⁵³ CAFERRO, William. *Empire, Italy and Florence*. In: BARANSKI, Zygmunt G. & PERTILE, Lino (Eds.). *Dante in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 15-17.

⁵⁴ Além da divisão geral entre guelfos e gibelinos, havia profundas tensões entre artesãos e “grandes” (donos de riquezas de origens variadas), e entre os clérigos e os leigos, o que resultava em muitos grupos heterogêneos em constantes e diversos conflitos, que, por sua vez, produziam alianças situacionais ou mesmo paradoxais. DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages*, p. 156-157. TÔRRES, Moisés Romanazzi. Dante ou *A Alma da Idade Média: uma breve biografia*, In: Anais do X Encontro Regional de História (ANPUH -RJ) - Histórias e Biografias, 2002, p. 3.

Interregno,⁵⁵ o vácuo político deixado pelo Império desde 1245, atacavam as comunas urbanas menores e as terras e castelos de famílias aristocratas oponentes, ampliando e fortalecendo sua zona rural, ou *contado*.⁵⁶ Também não é possível estabelecer uma clara e precisa divisão econômica ou social entre guelfos e gibelinos: não há real homogeneidade ou constância alguma em nenhum dos grupos, pois todas as facções contavam com aristocratas (grandes e pequenos, de linhagem recente ou antiga), mercadores (grandes e pequenos), assim como membros do baixo e alto clero.⁵⁷

Dante relata na *Comedia* a origem anedótica do conflito na Toscana, onde um homem chamado Mosca dei Lamberti é acusado de instigar o assassinato de um guelfo, dando início a um conflito sangrento baseado em *vendetta* que se estenderia por grande parte da Toscana⁵⁸. Não por acaso, Mosca, “a semente do mal para os toscanos”, é encontrado na Nona Vala do *Malebolge*, reservada aos Cismáticos.⁵⁹

⁵⁵ Chama-se Interregnos (ou *interregna*) os períodos em que o trono imperial ficou vago, o que ocorreu algumas vezes, antes e depois do tempo de Dante, seja pela falta de consenso sobre um candidato ou pela recusa papal de coroar o imperador, impedindo assim a oficialização e o reconhecimento de sua posição. Chama-se Grande Interregno o período entre a deposição do imperador Frederico II, em 1245, e a eleição de Rodolfo de Habsburgo, em 1273 (Rodolfo foi eleito e possuía o apoio de Gregório X, mas jamais foi coroado imperador, no entanto, sua eleição como rei dos germanos pôs um fim ao Grande Interregno). Entretanto, um novo imperador só seria coroado em 1312, com Henrique VII. Durante este intervalo, diversos candidatos cobiçaram o trono imperial, vindo de muitas famílias nobres e reais, mas o Papado preocupava-se em coroar um monarca que se alinhasse aos seus desígnios e que criasse um equilíbrio de forças favoráveis aos seus interesses, sem tornar-se ele próprio uma ameaça à autoridade papal. HERNANDO, Máximo Diago. *El Imperio en la Europa Medieval*. Madrid: Arco Libros, 1996, p. 44-5. HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 127-129.

⁵⁶ O *contado* continha várias áreas fundamentais ao sustento de uma cidade: campos de colheita e plantio (não apenas de alimentos, mas também de insumos essenciais às indústrias urbanas, como madeiras, pigmentos e fibras têxteis), pastagens, bosques para extração e caça, pedreiras e moinhos. A cidade coletava impostos das comunidades rurais, além de castros e moradias de senhores que habitavam no *contado* - e que muitas vezes desafiavam a autoridade urbana ou cujas terras eram cobiçadas pela cidade. BARBER, Malcolm. *Op.cit.*, 249-50. Em 1300, a população de Florença ultrapassava os 100.000 habitantes, e seu *contado* tinha cerca de 245.000. DAMERON, George. *Church and Orthodoxy*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 83-4. GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 218.

⁵⁷ HYDE, J. K. *Op. cit.*, p. 124-152.

⁵⁸ A *vendetta* era um termo usado para se referir à uma espécie de “legítima vingança privada”, sancionada e regulada pelas leis de algumas cidades italianas. Os preceitos da *vendetta* se baseiam na ideia de que uma ofensa a um familiar era uma ofensa à toda a família, tendo ela então direito legal de agredir igualmente o agressor - ou seja, assassinato era pago com assassinato, mutilação com mutilação. No entanto, a *vendetta* só podia ser executada sobre o agressor em si, e não em seus familiares, e não poderia reivindicar direito de vingança sobre outra vingança, o que, teoricamente, deveria impedir um eterno ciclo de violência baseada na *vendetta*. a *vendetta* era regulada e mesmo proibida em algumas cidades, mas em Florença ainda havia largo apoio público ao fenômeno, sendo legal a execução da *vendetta* mesmo após o agressor haver sido condenado e punido pelo poder público. DEAN, Trevor. *Marriage and Mutilation: Vendetta in Late Medieval Italy*. In: Past & Present, vol. 157, nº 1, p. 3-36, 1997. FAINI, Enrico. *Il convito del 1216. La vendetta all'origine del fazionalismo fiorentino*. In: Annali di Storia di Firenze, vol. 1, p. 9-36, 2006.

⁵⁹ “E outro, de mãos truncadas, que me espanta / ao ficar, no pavor dessa aura fosca, / co’ a cara em sangue se os cotos levanta, / gritou: ‘Ora recorda o pobre Mosca, / que disse: *Coisa feita feita está*, / que para os toscanos foi semente tosca. / E eu: ‘Que morte para tua casta será’, / donde ele, dor com dor acumulando, / foi-se, como pessoa demente e má.” No toscano original: “*E un ch’avea l’una e l’altra man mozza, / levando i moncherin per*

O caráter essencialmente faccioso do conflito mostra-se talvez mais claramente nos eventos que se seguiram à conquista do poder e estabilidade política por parte dos guelfos da cidade de Florença.⁶⁰ Pouco após o exílio dos rivais gibelinos da cidade, a unidade guelfa foi rompida e novamente duas facções surgiram do seu interior: os *neri* (negros), favoráveis à intervenção papal na vida da cidade, e os *bianchi* (brancos), contrários à intervenção papal (o que, no entanto, não necessariamente tornava-os favoráveis à intervenção imperial). Dante uniu-se à facção dos *bianchi*, liderada pela família Cerchi, na qual atuou politicamente de maneira intermitente entre os anos de 1296 a 1300. Os *neri*, por outro lado, eram encabeçados pela antiga família dos Donati, da qual a esposa do poeta, Gemma Donati, era membro.⁶¹ É seguro dizer, entretanto, que o Dante que escreve a *Divina Comédia*, iniciada em c.1308, possuía visões políticas radicalmente diferentes das defendidas tanto por gibelinos quanto por guelfos, sejam *bianchi* ou *neri*, como explorarei mais adiante.⁶² Inflamados pelo princípio da *vendetta*, os conflitos escalariam e se espalhariam endemicamente pela Itália, consumindo campo e cidade. Após relatar uma série de assassinatos ocorridos em Pistoia entre famílias de cidadãos nobres e poderosos, os *grandi*, e instigados principalmente pelas ações imprudentes e extremamente cruéis de seus membros mais jovens, o autor anônimo das *Storie pistoresi* conclui:

E este foi o início da divisão da cidade e *contado* de Pistoia, do qual seguiram-se homicídios, a queima de casas, castelos e aldeias, e a emergência dos nomes das facções *neri* e *bianchi* [...] e a guerra multiplicou-se de tal forma que nem em Pistoia nem em seu *contado* restou alguém que não pertencesse a um partido ou ao outro, e com frequência vizinhos combatiam vizinhos.⁶³

l'aura fosca, / sí che'l sangue facea la faccia sozza, / gridò: 'Ricordera'ti anche del Mosca, / che disse, lasso!, 'Capo ha cosa fatta', / che fu mal seme per la gente tosca'. / E io li aggiunsi: 'E morte di tua schiatta'; / per ch'elli, accumulando duol con duolo, / sen gio come persona triste e matta." ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Inferno*, Canto XXVIII, v. 103-111, p. 190-191.

⁶⁰ HYDE, J. K. *Op. cit.*, p. 136-138. DAY Jr, William R. *Economy*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 40-46.

⁶¹ CAFERRO, William. *Empire, Italy and Florence*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 22-3. RUUD, Jay. *Dante - a Literary Reference for his Life and Work*, p. 435-8.

⁶² Apesar de, em diversas passagens, Dante confrontar guelfos *neri* e identificar-se como um *biancho*, é reveladora a passagem em que o poeta recebe uma profecia de seu antigo mestre, Brunetto Latini, quanto ao seu futuro político em Florença, aconselhando-o a se afastar de ambas as partes: "Pela honra que a sorte te reserva, / vão disputar-te uma e outra bandeira, / mas, que do bode fique longe a erva". O Peregrino é o Dante de 1300, ativamente envolvido na política como um *bianchi*, o Autor é o Dante do exílio, cujas visões políticas foram vastamente transformadas pelos anos anteriores. No toscano original: "*La tua fortuna tanto onor ti serba, / che l'una parte e l'altra avranno fame / di te; ma lungi fia dal becco l'erba*". ALIGHIERI, *Op. cit.* Canto XV, v. 70-72, p. 111.

⁶³ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *And this was the beginning of the division of the city and contado of Pistoia, from which followed killings, the burning of houses, castles and villages, and the emergence of the faction names Black and White ... and war multiplied such that neither in Pistoia nor in its contado did*

Neste caso a violência foi iniciada pelos jovens, mas continuada pelo restante de ambas as famílias e seus aliados, demonstrando uma clara noção do dever em relação à *vendetta*, mas ela de fato era uma prática regulamentada e poucas vezes podia ser invocada como justificativa aceitável. Não se deve acreditar que a vingança familiar era algo amplamente legitimado, apesar de sua recorrência. Visando não distorcer a realidade da *vendetta* no meio comunal italiano, reproduzo aqui um excerto do *Diario di Ser Giovanni di Lemmo da Camugnori*, no qual as famílias envolvidas, claramente cientes do potencial catastrófico da *vendetta* desenfreada para o tecido social, atuam rapidamente para arrefecer o conflito:

Noite de segunda-feira, 30 de dezembro de 1309: Nelluccio di Nuccio dei Tobertelli de San Miniato, que estava trabalhando para os Piores de Lucca, matou Manarduccio di Andrea Manardi de San Miniato, que também trabalhava para os mesmos Piores. Depois disso, em 3 de janeiro, todos os Tobertelli reuniram-se na *piazza* de Santa Marta e, na presença dos Manardi, repudiaram Nelluccio como seu amigo e parente, declarando que eles desejavam ser amigos e servos de todos os Manardi. E os Manardi disseram e prometeram que, por conta da morte de seu parente Manarduccio, eles não se vingariam contra ninguém da família Torbetelli, exceto Nelluccio, e que eles considerariam Nelluccio (mas nenhum outro dos Torbetelli) e todos que o ajudaram e apoiaram como inimigos.⁶⁴

Anos depois, em 1318, outra série de ataques envolvendo os mesmos Tobertelli, agora contra os Pallaleoni, alcançaria a mesma conclusão, mas não de maneira tão veloz, com as agressões escalando por parte de ambas as famílias, até que um dos Pallaleoni, Andrea di Mazzo Pallaleoni, rompe uma trégua temporariamente estabelecida. Por fim, ele, abandonado por sua família, é obrigado a aparecer em público “vestido de preto como um homem morto”, a ajoelhar-se e a entregar sua espada a Astanuova Tobertelli, o homem que atacou injustamente, e render-se ao julgamento dele. Astanuova e seus irmãos decidem perdoá-lo “por amor a Deus e São Francisco” e poupá-lo se ele assumisse para sempre o hábito de um irmão leigo, o que ele fez.⁶⁵ Buscando evitar a reação em cadeia que o dever de vingança era capaz de causar, algumas famílias optavam por agir rápida e decisivamente, mesmo que

there remain anyone who did not belong to one party or the other, and often neighbour fought neighbour. DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages*, p. 186.

⁶⁴ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *Monday evening, 30 December 1309: Nelluccio di Nuccio dei Tobertelli of San Miniato, who was working for the Priors of Lucca, killed Manarduccio di Andrea Manardi of San Miniato, who also worked for the same Priors. Afterwards, on 3 January, all the Tobertelli gathered on the piazza of Santa Maria, and, in the presence of the Manardi, repudiated Nelluccio as their friend and kinsman, declaring that they wished to be friends and servants of all the Manardi. And the Manardi said and promised that, on account of the death of their kinsman Manarduccio, they would take no revenge against any of the Tobertelli family except Nelluccio, and that they would regard Nelluccio (but no other of the Tobertelli) and all who helped and supported him as enemies.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 187.

⁶⁵ DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 187-8.

manter a coesão familiar e social significasse entregar um dos seus.

A Igreja e o Império

Duas forças atuavam sobre os conflitos que perpassavam o Norte da Península Itálica no tempo de Dante, duas forças que não se encontravam mais em seu auge, mas sim em relativa decadência, mas que, aproveitando a fraqueza do adversário, buscavam capitalizar esses conflitos em seu favor. A primeira dessas forças era a Igreja Católica, mais especificamente o Papado em si, ocupado entre 1294 e 1303 por Bonifácio VIII (1235-1303), e a segunda era o Sacro Império Romano-Germânico. Apesar de ainda exercer vasta influência na Península Itálica, o poder e autoridade papal eram desafiados no restante da Europa. Além dos conflitos com os governantes alemães, o papa também se encontrava em um intenso conflito político com Felipe IV (1268-1314), rei da França. O embate se dava em torno do controle sobre os membros do clero dentro do reino francês (que vinha se estabelecendo como um Estado definido política e territorialmente), especificamente o direito de julgar e punir e o direito de cobrar impostos ao clero.⁶⁶

Ansiando por restabelecer o poder papal a um nível talvez obtido apenas durante os anos de Inocêncio III e Inocêncio IV,⁶⁷ e acreditando que atingiria seu objetivo pela pura imposição de sua minguante autoridade, Bonifácio promulgou, em 1302, a bula *Unam Sanctam*. Nesta bula, ele argumenta que, segundo os princípios de que há apenas um Senhor, o Deus cristão, de que o papa é o sucessor de São Pedro, o primeiro pontífice, vigário de Cristo na Terra, e de que o reino espiritual é superior ao reino material, a suprema autoridade espiritual está acima da suprema autoridade temporal.⁶⁸ Com isso Bonifácio VIII defendia não apenas que os membros do clero deveriam ser julgados somente pela Igreja, ele também afirmava que, sendo a Igreja Católica Apostólica Romana a única legítima representante de Deus na Terra, todos os cristãos que buscavam salvação deveriam se submeter a ela e, mais do

⁶⁶ Não uso aqui o conceito como o Estado republicano ou monárquico nascido no século XVIII, mas como a compreensão medieval, desenvolvida principalmente a partir dos séculos XII e XIII, de uma entidade política munida de autoridade e legitimidade sobre dada população. O Estado no medievo era visto largamente através das interpretações de Aristóteles (após a tradução de sua *Política*, por Guilherme de Moerbeke, c. 1259) e Tomás de Aquino, compreendido como uma extensão natural do indivíduo e necessária para sua segurança, bem-estar e sobrevivência. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 404, ELDEN, Stuart. *Op. cit.*, p.173-4, FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 8-12. KRITSCH, Raquel. *Soberania: A Construção de um Conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 371-92.

⁶⁷ TÓRRES, Moisés Romanazzi. *O Império na Idade Média Latina*. In: Dimensões, vol. 11, julho/dezembro 2000, p. 343-4. WATTS, John. *The Making of Politics - Europe, 1300-1500*, p. 159-166.

⁶⁸ BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 86-9. ELDEN, Stuart. *Op. cit.*, p. 180-183. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 19-26.

que nunca, a ele, o Papa, que buscou encarnar a própria instituição da Igreja.⁶⁹ A *Unam Sanctam* é melhor resumida, conforme glosada nela mesma, como *Declaratio quod subesse Romano Pontifici est omni humanae creaturae de necessitate salutis*, a declaração de que é necessário para a salvação de toda criatura humana a submissão ao Pontífice Romano. Ele, ecoando Gregório VII, então proclamava que a salvação era obtida apenas através da graça papal e que *extra Ecclesiam nulla salus*, fora da Igreja não havia salvação.

Bonifácio foi além e, empregando o conceito da *Plenitudo potestatis*,⁷⁰ expandiu-o ao âmbito temporal de toda a cristandade. Originalmente, o conceito remetia à plenitude de poderes papais dentro do âmbito eclesiástico, isto é, na hierarquia interna da Igreja e no âmbito das reflexões teológicas. Ao extrapolar o conceito ao âmbito temporal, o papa argumenta que, sendo a salvação espiritual a única e verdadeira salvação, e sendo ele o supremo árbitro em termos espirituais, o pontífice deve presidir a Igreja (palavra que também passa a ser usada para definir a cristandade como um todo, conforme o termo *ecclesia* em seu sentido original).⁷¹ Sendo assim, todo governante secular deveria se submeter ao Papado, caso contrário condenaria à danação, além de si mesmo, seus súditos e vassalos que, por sua vez, estariam então livres de seus laços de lealdade, podendo, segundo o papa, desobedecer a um suserano que não se submetesse a ele.⁷² Além disso, sendo a suprema autoridade tanto em

⁶⁹ Na segunda metade do século XII, a questão da escolha, julgamento e punição de bispos da Igreja já havia causado grandes tensões entre o rei da Inglaterra, Henrique II, e o arcebispo de Canterbury, Thomas Becket. O arcebispo era leal ao Papado e defendia a supremacia episcopal nas questões da Igreja, mas muitos membros do clero inglês eram mais próximos e fiéis ao rei do que ao Papa. Becket foi assassinado em sua catedral por cavaleiros do rei, o que resultou na canonização do arcebispo e na penitência do rei. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 302-3.

⁷⁰ A *Plenitudo Potestatis* remetia à soberania de uma autoridade dentro dos limites do território sob seu domínio, e era empregada em referência à jurisdição papal sobre a Igreja e sobre os estados papais. O conceito foi então extrapolado para incluir a esfera temporal, apoiado na Doação de Constantino, um documento forjado (mas cuja legitimidade não era amplamente questionada à época de Dante) através do qual os poderes temporais do Império teriam sido transferidos ao papa. Assim, afirmava-se que o papa era a suprema autoridade tanto no âmbito secular quanto espiritual. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, 21-22. KRITSCH, Raquel. *Op. cit.*, p. 429-36. McCREADY, William D. *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*. In: *Speculum*, v. 48, N° 4, pp. 654-674, 1973. HERNANDO, Máximo Diago. *Op. cit.*, p. 23-5, e nas páginas 72-3 há a transcrição do documento datado de 1001 em que o imperador Oto III condena a doação como uma falsidade. Vide TÔRRES, Moisés Romanazzi, *A Hierocracia em Tempos de Radicalidade: Bonifácio VIII e seus hierocratas*, p. 201-2 e FRIED, Johannes. *"Donation of Constantine" and "Constitutum Constantini": The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*. Berlim: De Gruyter, 2012.

⁷¹ MIATELLO, André Luís. *Considerações sobre os conceitos de Ecclesia e Dominium à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III*, p. 7. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 20.

⁷² Conforme estabelecido pelo papa Gregório VII (Papado de 1073-1085) durante seu conflito com o então imperador Henrique IV (1050-1106). Em sua famosa bula, o *Dictatus papae*, Gregório estabeleceu a supremacia papal através de 27 declarações sobre a autoridade e atribuições da Igreja e do papa. Entre elas estava a exclusividade do uso das insígnias imperiais, a infalibilidade eclesiástica, o poder de depor imperadores e de absolver súditos da fidelidade aos senhores indignos. ELDEN, Stuart. *Op. cit.*, p.177-178.

assuntos terrenos quanto celestes, e o Vigário de Cristo, opor-se ao papa equivaleria a opor-se à própria vontade de Deus. Deveria haver, portanto, um só povo, um só corpo, guiada por somente uma Igreja, uma cabeça, segundo a vontade de um só Deus. De fato, a Igreja era um elemento onipresente na vida e no espaço urbano, compondo desde os maiores monumentos e símbolos das comunidades, até os mais simples e humildes pontos de referência e conforto da vida cotidiana. Ao contrário da autoridade imperial, que precisava se impor e se reafirmar, a autoridade eclesiástica (mas não a papal) era algo quase inseparável do dia-a-dia de muitos europeus do século XIII, e, quanto a isso, as cidades não eram exceções.

O principal negócio desta comunidade não era o comércio, por mais ansiosos que os mercadores, enquanto indivíduos, se preocupassem com acumular uma fortuna: seu principal negócio era a adoração e glorificação de Deus, e no momento da morte, se não no meio de sua orgulhosa, gananciosa, astuta e dominadora vida, tanto o mercador quanto o senhor se lembraria dessa obrigação ao dispor de seus bens. A Igreja em si era uma instituição multifacetada, e o prédio da Igreja servia a muitas funções que foram mais tarde separadas e designadas a instituições seculares especializadas. Mas mesmo no nível mais humilde da paróquia urbana, a igreja era um centro da vizinhança, mesmo que ao centro da cidade pudesse haver uma vasta catedral, grande o bastante para conter todos seus cidadãos em ocasiões solenes ou festivas.⁷³

Entretanto, as ações de Bonifácio foram não tanto uma demonstração de força quanto uma tentativa de readquirir a força perdida da Igreja. O Papado tinha no Sacro Império seu maior adversário, mas também vinha tendo sua autoridade questionada por reinos como a França e a Inglaterra que estavam estabelecendo uma identidade política própria, assim como pelas cidades-estado da Itália, que haviam crescido muito em poder econômico e político.⁷⁴ Seu envolvimento em questões seculares também lhe rendeu como inimigos, por exemplo, o reino de Aragão e o reino da Sicília, tomado da coroa angevina pelo reino aragonês, em 1282,

⁷³ Tradução minha do original em inglês: *The main business of this community was not trade, however eagerly the merchants might, as individuals, be concerned in amassing a fortune: its main business was the worship and glorification of God, and at the point of death, if not in the midst of his proud, grasping, crafty, domineering life, both merchant and lord would remember that obligation in disposing of his property. The Church itself was a many-sided institution; and the Church building performed many functions that were later separated and assigned to specialized secular institutions. But even at its humblest level in the city parish the church was a neighborhood center, a focus of the daily community life; and no neighborhood was so poor that it lacked such a church, even though at the center of the town there might be a vast cathedral big enough to enclose all its citizens on solemn or festive occasions.* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 266-7.

⁷⁴ Anthony Smith define a identidade política “nacional” como uma população que divide um território, *mitos e memórias históricas em comum, [...] uma economia comum e direitos e deveres legais para todos os seus membros.* Certamente, ainda levaria séculos para que todas as características fossem disseminadas e estabelecidas até conformar-se ao conceito pleno de Nação. Mas é difícil negar que, por volta do ano 1300, muitos territórios (reinos, comunas, ducados etc) fortalecem sua identidade política através de leis, costumes, espaços, mitos e cultura compartilhados. REYNOLDS, Susan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, p. 262-301. SMITH, Anthony D. *National Identity*, p. 43-70. WATTS, John. *Op. cit.*, p. 270-271.

durante a rebelião conhecida como Vésperas Sicilianas. O fato de os reinos aragonês e siciliano serem regidos por, respectivamente, Jaime II e Frederico II, membros da linhagem Hohenstaufen por parte de sua mãe, Constança II, contribuiu ainda mais para aumentar a ameaça que representavam a influência papal na Itália.⁷⁵ Mesmo dentro do Papado a situação era instável, com a tensão crescente entre dois grupos opostos, compostos por cardeais franceses e italianos disputando pela eleição de um papa de sua região. Há séculos o trono pontifício era ocupado quase exclusivamente por italianos ou franceses, com uma forte presença dos primeiros nas últimas décadas do século XIII. Bonifácio, italiano da família Gaetani, por sua vez, quase eliminou completamente a presença de cardeais franceses na Cúria. Ele também buscou dismantelar o poder de sua rival, a família Colonna, muito influente na hierarquia eclesiástica, e contra a qual lutou abertamente, inclusive por meios militares, como é recordado na *Comédia*. Esta era mais uma faceta de sua constantemente conflituosa relação com Felipe IV, acirrada quando o rei impôs nova taxaço sobre os membros do clero sem antes pedir permissáo ao papa. A resposta de Bonifácio foi a proibição de qualquer pagamento ao reino francês por parte da Igreja com a bula *Clericos laicos*, de 1296. O rei, por sua vez, proibiu toda a saída de dinheiro de seu reino para Roma, afetando gravemente as finanças eclesiásticas. O conflito se prolongou pelos anos seguintes, com a prisáo de um bispo por Felipe, e a emissáo de diversas bulas papais, entre elas a *Ausculata Fili* (Escuta, filho), em um tom claramente paternalista. Seguiu-se a queima de dita bula pelo rei francês, a emissáo da *Unam Sanctam*, na qual Bonifácio reafirma sua posicao, a convocação da primeira assembleia dos Estados Gerais da França, subsequentes ameaças e tentativas de excomunhão de Felipe e, por fim, o cerco e agressáo ao papa em seu palácio em Anagni, no ano de 1303. Com 73 anos, Bonifácio morreu um mês após o *schiaffo di Anagni*, o Tapa, ou Humilhação, de Anagni, como ficou conhecido o incidente.⁷⁶

O conflito com Felipe talvez tenha sido o mais grave para Bonifácio, mas possivelmente os mais imediatos para a Igreja tenham sido os recorrentes embates com o Sacro Império. Estas disputas políticas desestabilizavam e fragilizavam ambas as instituições, tendo marcado suas relações pelos últimos 200 anos, seja por sua efetiva presença ou apenas

⁷⁵ HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 130-1. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 110-3.

⁷⁶ FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 78-80. BURR, David. *Heresy and Dissidence*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 110.

por sua ameaça, desde a primeira Questão das Investiduras.⁷⁷ Iniciada em 1076 e tecnicamente, mas não factualmente, concluída em 1122 através da Concordata de Worms,⁷⁸ a Questão das Investiduras evidenciou os atritos entre as esferas espiritual e temporal, caracteristicamente interligadas durante a Idade Média. Apesar de ser considerada uma vitória papal, a autoridade obtida então já dava sinais de estar se dissipando durante o pontificado de Bonifácio VIII.⁷⁹ A sobreposição de ambas as esferas foi sendo progressivamente desmantelada em um mundo que ensaiava a delimitação de jurisdições e fronteiras nacionais. A Igreja agora se defrontava com reinos estabelecidos e fortes o bastante para resistir à sua força centralizadora; o mesmo problema ameaçava a autoridade imperial.

Com o fortalecimento econômico e o aumento da coesão territorial e judicial dos reinos da França e Inglaterra, da Liga Hanseática e da Confederação Helvética, de territórios como o ducado da Áustria e o condado de Flandres, e das cidades-estado da Itália ou da Alemanha, a autoridade imperial seguia enfraquecendo.⁸⁰ A própria reivindicação de seu monarca como *imperator romanorum*, o imperador dos romanos, ou seja, o soberano dos cristãos, segundo seria seu direito divino, já havia perdido boa parte de seu poder simbólico assim como material. Uma transformação se espalhava pela Europa, ainda incipiente, mas que

⁷⁷ A Questão das Investiduras originou-se das disputas entre o poder secular, sob a dinastia Sállica, e a autoridade papal, especialmente com Gregório VII, que pretendia distanciar a Igreja do controle secular, e o projeto de Henrique IV de ampliar e fortalecer o controle imperial. Ambas as partes envolvidas discordavam sobre quem tinha o poder de investir bispos, e o estopim foi a nomeação ao arcebispado de Milão por Henrique IV. Este havia sido o primeiro embate entre as esferas secular e espiritual, e dele seguiu-se um extenso conflito político e intelectual acerca de qual dos poderes possuía a dignidade imperial, qual deles era realmente universal e qual possuía a supremacia sobre o outro. Sobre a repercussão dessas disputas – e da interferência do Papado nas disputas políticas a ela relacionadas – em obras literárias e musicais, vide ALMEIDA, Cybele Crossetti de & SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves. *A poesia política de Walther von der Vogelweide e a Questão das Investiduras*. In: Diálogos, v. 20, nº 3, p.69-81, 2016. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 96-7. HERNANDO, Máximo Diago, *op. cit.*, p. 23-7. HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 49-50. WILSON, Peter Hamish. *Heart of Europe - a History of the Holy Roman Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2016, p. 57-62.

⁷⁸ A Concordata de Worms foi um acordo firmado entre o papa e o imperador, segundo o qual o imperador abria mão do direito de escolher o papa e de investir os bispos com os símbolos da autoridade espiritual, mas manteve o direito de investí-los com a autoridade secular, ou seja, era o imperador quem cedia aos bispos os bens e direitos de que estes desfrutavam. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 96-9. HERNANDO, Máximo Diago. *Op. cit.*, p. 27-8.

⁷⁹ O uso constante do interdito (a proibição de participação em certos ritos religiosos) e da excomunhão, ou de sua ameaça, além das pouco veladas motivações políticas do Papado, enfraqueceram-nos como armas políticas, diluindo seu efeito. O fervor das Cruzadas foi drasticamente reduzido com sucessivas convocações cujos objetivos eram majoritariamente seculares. O contraste entre a influência que Bonifácio presumia ter e a sua real autoridade pode ser medido quando, não tendo encontrado ninguém disposto a publicar a excomunhão de Felipe, reclamou a um oficial francês dizendo “*Nos habemus utramque potestatem*”, ou “Nós temos ambos os poderes” (espiritual e material). Ao que o oficial respondeu “*Utique Domine, sed vestra set verbalis, nostra autem realis*”, ou “Claro, Senhor, mas o vosso é verbal, o nosso é real”. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 80. HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 124-126.

⁸⁰ WATTS, John. *Op. cit.* p. 159-179.

em breve alteraria a lógica política territorial: “uma transição do povo para a terra, da raça para o lugar”,⁸¹ perceptível, por exemplo, nos eventos de 1312. Quando Roberto de Anjou (1276-1343) rei de Nápoles e uma das principais lideranças guelfas, contestou a presença de Henrique VII na Península Itálica, o imperador o acusou de traição, visto que Roberto era seu vassalo, e o convocou diante do tribunal imperial, ao que o rei se recusou, solicitando a intervenção papal. Clemente V, em evidente contraste com o Papado de Bonifácio, emitiu a bula *Pastoralis cura*, argumentando que um imperador não possuía jurisprudência sobre um rei, em suma, exprimindo uma dimensão de territorialidade da autoridade e da soberania.⁸² Cada vez mais o Reino dos Francos seria entendido como o Reino Francês, e o Sacro Império menos *dos romanos* e mais *germânico*, empregando oficialmente, a partir de um decreto de 1512, o nome *Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae* - o Sacro Império Romano da Nação Germânica.⁸³

O Império também sofria há décadas com dissenso interno, culminando no período conhecido como o Grande Interregno, durante o qual, após a deposição de Frederico II, em 1245, não houve consenso entre os eleitores quanto ao sucessor ao trono imperial. Até 1309 (ou 1312, com a coroação de Henrique VII e a benção papal), apesar de reis haverem sido eleitos e assumirem o poder (sob o título de Rei da Germânia), nenhum deles foi efetivamente coroado imperador, enquanto que a alta aristocracia germana aprofundou seu poder e sua autonomia frente ao controle imperial. As disputas sucessórias pelo trono imperial atraíam a atenção das famílias aristocráticas mais poderosas da Europa Ocidental, que intervinham seja com seu apoio ou rejeição a um candidato ou outro, seja promovendo seus próprios candidatos - aliados ou familiares - ao trono. Este foi o caso de, entre outros, Felipe IV, que, em 1305, promoveu a eleição de seu irmão Carlos de Valois, contando com o apoio do então papa, o gascão Clemente V, cujo Papado seria desde então sediado em Avignon - mais próximo do trono francês e mais sujeito à sua influência.⁸⁴ Enfim, durante este longo interregno o Sacro Império encontrava-se fragilizado e acéfalo, sendo cobiçado por diversos

⁸¹ ELDEN, Stuart. *Op. cit.*, p. 142.

⁸² BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.* p. 28.

⁸³ WILSON, Peter Hamish. *Heart of Europe - a History of the Holy Roman Empire*, p. 255-66. WHALEY, Joachim. *Germany and the Holy Roman Empire - Volume I: From Maximilian I to the Peace of Westphalia 1493-1648*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 50-7.

⁸⁴ O papa Clemente V moveu oficialmente sua corte para Avignon em 1309, quando então iniciou-se o período do Papado de Avignon, durante o qual os pontífices não mais residiam em Roma, mas sim dentro dos domínios franceses. Sete papas mantiveram suas côrtes em Avignon, todos franceses, durante um período de 67 anos, que enfraqueceu duramente a influência papal na Península Itálica. BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 13-4. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 114-5.

poderes que buscavam instrumentalizar seu relativamente reduzido, mas ainda significativo, peso político e simbólico.

Dentre as posses imperiais, as cidades italianas certamente estavam entre as mais cobiçadas, e dentre elas Florença era claramente um objeto de grande interesse. Durante o século XIII, a cidade desenvolveu a um ritmo acelerado uma lucrativa indústria têxtil que, apesar de não se igualar aos tecidos de Flandres, fabricava produtos de alta qualidade e grande alcance comercial, fazendo uso da vasta rede da economia mediterrânea. A crescente indústria florentina atraiu muitos trabalhadores do campo, causando um veloz aumento populacional: de cerca de 20.000 habitantes no ano de 1200, a cidade atingiu a marca de 120.000 no início do século XIV.⁸⁵ Os florentinos também se estabeleceram como credores, inclusive emprestando ao Papa, e como banqueiros no mercado europeu e mediterrâneo, sedimentando a hegemonia regional da cidade, ultrapassando suas vizinhas Pisa, Lucca e Siena.⁸⁶ Portanto, o controle sobre Florença e sobre toda a região da Toscana estavam então sob intensa disputa entre as famílias aristocráticas europeias, assim como pelo Papado. As ricas famílias florentinas (assim como em outras cidades da península), habitavam em edificações com caráter tanto estético quanto defensivo, possuindo altas torres que pontilhavam o panorama florentino, revelando que mesmo as ruas da cidade eram campos de batalha em potencial.⁸⁷ E as elites toscanas estavam muito dispostas a receber auxílio militar e financeiro externo em troca de alianças que, com frequência, não passavam do âmbito nominal. Em 1267, com o auxílio das forças de Carlos de Anjou (c.1226-1285), chegou ao fim o domínio gibelino em Florença, que então se tornaria a principal aliada angevina e papal na região. Os guelfos finalmente obtiveram controle sobre a Toscana após a batalha de Campaldino, em 1289, na qual Dante combateu, resultando no subsequente exílio dos gibelinos.⁸⁸ Curiosamente, as cidades - que muitas vezes nasceram de uma herança imperial carolíngia e da autoridade eclesiástica, com a suserania dos bispos - tornaram-se alguns dos atores políticos mais antagonísticos a estes poderes centralizadores.

⁸⁵ DAY Jr, William R. *Economy*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 34. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 61. GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval - séc. XII-XIV*, Campinas, Editora Unicamp, 2011, p. 212-3.

⁸⁶ BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 41. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 76.

⁸⁷ DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages*, Capítulo I, p. 39-41. LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 22, 36-39, 194-5.

⁸⁸ BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 83-84.

O Governo do *Popolo*

Desde a segunda metade do século XIII, o governo florentino passava por reformas encabeçadas pelo *popolo*⁸⁹, um grupo de cidadãos que havia ascendido economicamente e que buscava ampliar a sua participação política, acabando com a exclusividade dos *magnati*, como era conhecida a antiga elite política e econômica florentina, a nobreza oligárquica.⁹⁰ O *popolo* era uma união entre artesãos e comerciantes (*popolo minuto*) e banqueiros e grandes mercadores (*popolo grasso*), alguns dos quais eram bastante ricos, mas não possuíam títulos de nobreza, e que, em Florença, se organizavam em 21 distintas corporações de ofício, as *Corporazioni delle Arti e dei Mestieri*, a fim de atuar politicamente.⁹¹ Com um ideal de participação política mais abrangente, o *popolo* avançou reformas políticas e jurídicas, limitando a atuação dos aristocratas, os *magnati*, tanto guelfos como gibelinos, assim como ampliou o número de corporações elegíveis para cargos políticos. Durante o governo do *popolo* os conflitos faccionais foram em parte suprimidos, mas a pressão dos *magnati* acabou por derrubar o governo em 1295, e logo as disputas internas foram reavivadas, com uma nova divisão entre *bianchi* e *neri*. Neste mesmo ano, Dante Alighieri inicia sua vida política, nominalmente membro da Guilda dos Médicos e Boticários, sendo eleito em 1300 para uma das seis vagas de *priore*, cargo executivo mais alto do governo de Florença, instituído pelo *popolo*. O conselho dos priores estabelecia as diretrizes gerais da cidade e tomava boa parte das suas decisões com consultas às corporações maiores e médias, de onde tradicionalmente saíam seus membros.⁹²

O governo do *popolo* sucedeu o sistema anterior, centrado na figura do *podestà*, ou podestade, uma autoridade externa que presumia-se que fosse alheia às disputas e alianças locais e que administraria a justiça em colaboração com os juízes locais. Inicialmente instituídos por pressão imperial, os podestades, que também possuíam autoridade sobre as finanças e a defesa da cidade, foram mantidos como meios (razoavelmente) eficientes de

⁸⁹ *Popolo* aqui deve ser entendido como um grupo de atuação política, e não como o termo mais abrangente que designa o grupo social característico da vida urbana medieval, ligados à manufatura, compra, venda e operações financeiras, e possuidores de específicos direitos e liberdades. O termo, portanto, não designa aqui todos os membros da *civitas*, mas sim aqueles organizados politicamente. BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 17-8.

⁹⁰ Os membros do *popolo*, no entanto, não estavam alheios nem eram indiferentes aos demais conflitos de seu tempo, estando eles também presentes nas categorias heterogêneas de guelfos e gibelinos, segundo suas alianças e, talvez mais importante, rivalidades pessoais e familiares. BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 250-3. GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 82-91.

⁹¹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 238-49. JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 243-244.

⁹² HYDE, J. K. *Op. cit.*, p. 114-115. BARANSKI & PERTILE, *Op. cit.* p. 21-23.

manter a paz civil.⁹³ Florença instituiu um governo de podestade a partir de 1207 e, mesmo após o início do governo do *popolo*, a figura do *podestà* ainda era parte da estrutura administrativa urbana, estando, porém, abaixo do conselho de *priors*. Os podestades eram normalmente membros da aristocracia de outras cidades e regiões, mas a distância não era o bastante para mantê-los alheios e imparciais diante dos conflitos por poder. Houve, por exemplo, em 1266, a administração conjunta de Loderingo e Catalano, membros da ordem religiosa dos Cavaleiros da Bendita Virgem Maria, mais conhecida (ironicamente) como a ordem dos Frades Gaudentes. Ambos já haviam atuado como podestades em outras cidades, e se acreditou que a presença de dois religiosos, um guelfo e um gibelino, seria a solução para os conflitos endêmicos de Florença, mas seu curto mandato foi um desastre. Com um aumento na violência e um desequilíbrio em favor dos guelfos, ambos deixaram o posto após apenas alguns meses, sendo retratados por Dante como hipócritas, que acreditava que ambos estavam à serviço do papa Clemente IV e buscavam enfraquecer os gibelinos florentinos. O poeta os encontra na sexta vala do *Malebolge*.⁹⁴

Mesmo sendo influenciável e corruptível, a figura do podestade, ao impedir o acesso aos cargos mais altos da administração urbana às elites locais:

[...] obrigava as famílias em competição pelo poder a elaborar estratégias mais finas de acesso às funções de comando e a colocar em segundo plano (não sempre!) o recurso à força militar ou ao poder social. Assim [...] não é por acaso que o regime podestadal está relacionado ao florescimento de sociedades (de Armas, de Artes, do Povo e do Bairro), que constituem uma tradução tangível da procura por formas institucionais novas para se qualificar entre as magistraturas dirigentes. O regime podestadal contribui assim para a criação de um espaço propriamente político, no qual se afrontam as instituições representativas e não mais as famílias auto-qualificadas como dominantes.⁹⁵

Portanto, os entraves no acesso ao poder instituídos pelo regime podestadal estão na raiz das novas formas associativas e representativas que seriam a marca do governo do *popolo*. Segundo Barber: “O relativo fracasso deste experimento pode ser julgado pelo crescimento das corporações organizadas do *popolo*, que são evidentes em muitas cidades ao longo do século XIII.”⁹⁶ Aqueles cidadãos que ascenderam em riqueza e poder, mas que sentiam-se excluídos do poder, monopolizado pelos de descendência aristocrática, agruparam-se nas corporações e associações como estratégia política, inicialmente atuando

⁹³ WATTS, John. *Op. cit.*, p. 98-9.

⁹⁴ BARBER, Malcolm. *The Two Cities*, p. 250-1. RUUD, Jay. *Critical Companion to Dante - A Literary Guide for his Life and Work*, p. 10, 63, 215.

⁹⁵ GILLI, Patrick. *Cidade e Sociedades Urbanas na Itália Medieval*, p. 76.

⁹⁶ BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 250.

como sociedades privadas fundadas em torno de uma identificação compartilhada, em geral de caráter profissional.

Entretanto, se as guildas surgiram como *societates* privadas sem intervenção oficial, elas em breve chegariam ao conhecimento das comunas, que haviam tomado a autoridade uma vez investida no regime imperial. De fato, os contatos entre as guildas e as comunas assumiram duas formas: por um lado, as comunas buscaram instrumentalizar as guildas para a regulação do comércio, indústria e das profissões no interesse público, enquanto que, por outro lado, as guildas uniram-se para defender seus interesses e exercer uma influência direta nas políticas das comunas. Foi dessa forma que, durante a primeira metade do século XIII, as guildas tornaram-se a coluna dorsal de movimentos políticos radicais, que buscavam a distribuição do poder dentro das comunas em uma base mais ampla; enquanto que no leste da Lombardia esses corpos políticos eram geralmente conhecidos como *communanza*, em outros lugares eles apropriaram o antigo nome de *popolo* com suas poderosas conotações democráticas. Por volta de 1250 o *popolo* havia assegurado uma posição dominante nas constituições das maiores comunas.⁹⁷

O governo do *popolo*, dessa forma, deve ser compreendido como uma simbiose entre a comuna e as guildas, através do qual ambos asseguravam interesses mútuos, a atualização de um regime que não mais representava as inclinações de uma população que cada vez mais demonstrava sua relevância no cenário econômico. O primeiro registro do *popolo* é de Bolonha, quando, em 1228, após uma guerra desastrosa contra Módena, o governo e a *militia* foram desacreditados e uma revolta reivindicou participação das Sociedades de Artes e de Armas no poder. Três anos depois, é instituído o Colégio dos Anciãos, com órgãos análogos sendo criados em muitas outras cidades nos anos seguintes: 1254 em Pisa, 1257 em Gênova e, um tanto mais tardiamente, em 1282 em Florença, na forma do priorado. Mas mesmo antes dos priores assumirem poder em Florença, havia a figura do Capitão do Popolo, uma autoridade paralela ao *podestá*, responsável pela proteção do povo e a defesa de seus interesses. As funções destas diferentes figuras e dos diversos conselhos que compunham a administração urbana variam temporal e espacialmente, mas, assim como o podestade, o Capitão era escolhido entre aristocratas estrangeiros, buscando assegurar a mesma medida de

⁹⁷ Tradução minha do original em inglês: *However, if the guilds arose initially as private societates without official intervention, they were bound before long to come to the notice of the communes, which had taken on the public authority once vested in the imperial regime. In fact, the contacts between the guilds and the communes took two forms: on the one hand, the communes sought to harness the guilds to the regulation of trade, industry and the professions in the public interest, while on the other, the guilds banded together to defend their interests and exert a direct influence on the policies of the communes. It was in this way that, during the first half of the thirteenth century, the guilds became the backbone of radical political movements which sought the distribution of power within the communes on a wider basis than before; while in eastern Lombardy these political bodies were generally known as the communanza, elsewhere they appropriated the old name of popolo with its powerful democratic overtones. By 1250 the popolo had secured a dominant position in the constitutions of the major communes.* HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 80-1.

“imparcialidade”. A contradição aparente em escolher um aristocrata para defender os interesses populares contra a ameaça de outros aristocratas pode ser esclarecida pelo alto prestígio ainda vinculado à aristocracia, assim como a natureza muitas vezes militar das atribuições do cargo. Não é menos influente para essa escolha o fato de que a constituição do *popolo* era tão vasta, diversa e mal definida que alguns de seus membros mais ricos e influentes viviam de maneira quase indistinguível em relação à aristocracia urbana - fenômeno que não se restringia à vida urbana italiana.⁹⁸

A novidade do regime do povo em relação à experiência propriamente podestadal se liga à ideia de uma gestão da vida política local que se apresenta como expressão de uma relação de forças partidárias. Relação de forças partidárias e não de forças sociais: é difícil, na verdade, imaginar o regime do povo como o triunfo da democracia sobre a aristocracia; os componentes do *popolo* são dúcteis, até mesmo contraditórios entre si, ainda que provavelmente seus contornos sociais, artesanais ou mercantes os distingam dos *nobiles*.⁹⁹

Essa heterogeneidade social é claramente refletida na constituição dos guelfos e gibelinos, e nos contínuos conflitos entre as facções, assim como nos conflitos internos aos próprios grupos e suas alianças precárias, temporárias e mesmo contraditórias com outras forças. Conforme afirmado anteriormente, durante seu mandato de dois meses como *prior*, Dante buscou pacificar o conflito civil, punindo e mesmo exilando lideranças de ambas as facções guelfas. Porém, enquanto o poeta participava de uma delegação rumo a Roma, em 1301, Carlos de Valois (1270-1325), irmão do rei francês e apontado pelo papa como Pacificador da Toscana, atacou e invadiu Florença juntamente com uma força dos guelfos *neri*, restituindo-lhes o poder. Os *bianchi* foram condenados e exilados por dois anos, sendo Dante acusado de corrupção e sentenciado a pagar uma pesada multa, à qual ele se recusou (por convicção, assim como pelo fato de todas as suas posses terem sido tomadas pelos *neri* durante o ataque). Sua pena foi então alterada para exílio vitalício e pena de morte caso ele voltasse a entrar na cidade.¹⁰⁰ É importante ressaltar que todos estes eventos se passam após a época em que a viagem narrada na *Comédia* ocorre. O Dante autor faz então uso de prenúncios e profecias com os quais ele informa o Dante peregrino das dificuldades, traições e decepções que virão pela frente. Dessa forma, as decisões tomadas por Dante enquanto *prior* seriam, de certa forma, exaltadas e legitimadas por uma narrativa segundo a qual ele teve

⁹⁸ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 82-5.

⁹⁹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁰ PERTILE, Lino. *Life*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 465-466. TÔRRES, Moisés Romanazzi. *Dante ou A Alma da Idade Média...*, p. 4.

acesso à revelação divina - uma narrativa escrita em formato de visão mística que fundamenta as decisões do próprio autor.¹⁰¹ O poeta era favorável a muitas das ideias encarnadas no governo do *popolo*,

Mas em uma questão fundamental havia completo desacordo entre Dante e o *popolo*. Apesar de toda sua simpatia pela crítica do *popolo* ao mau governo aristocrático, e mesmo pelos elementos sociais e morais de sua visão de uma boa sociedade, a abordagem de Dante para os problemas de Florença, e das cidades em geral, repudiava uma premissa central do *popolo*: que cada cidade pode e deve funcionar como um todo soberano, autônomo, auto-legitimante e auto-constituído. Para Dante, ao menos nos anos tardios de seu exílio, apenas a totalidade da humanidade constituía um todo soberano legítimo. Cidades eram meramente partes do todo, o qual, em sua leitura da história, devia ser romano e, portanto, poderia ser legítimo apenas sob o domínio do imperador desta Roma universal.¹⁰²

Dante era um inabalável defensor da *Monarquia Universal*, um governo global, centralizado e único, sob a égide de um monarca divinamente apontado, filosoficamente erudito e espiritualmente guiado pela Igreja, mas absoluto em questões temporais. As menções ao *popolo* na *Divina Comédia* por vezes o caracterizam como ímpio, ingrato ou maligno, por vezes são membros do *popolo* que preenchem as valas do Inferno, mas também são descritos como vítimas dos pecadores, ou mesmo como justos e gloriosos. O termo possui uma intrínseca ambiguidade, mesmo na época de Dante sendo usado tanto para referir-se à uma população específica, os habitantes da cidade ou ao modelo de governo centrado nas corporações de ofício. A ambivalência do autor é compreensível, visto que foi durante caóticos anos de governo do *popolo* que ele atuou politicamente, sendo por fim traído, condenado e exilado de Florença.

De 1302 até o final de sua vida, em 1321, Dante Alighieri viveria sem jamais retornar à sua cidade natal, falecendo em Ravena e lá sendo enterrado. Nos primeiros anos de seu exílio ele ainda manteve sua esperança (e fez algumas tentativas) de retornar a Florença, mas

¹⁰¹ FERRANTE, Joan. *The Political Vision of the Divine Comedy*, p114-121. PERTILE, Lino. *Works*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 475-508.

¹⁰² Tradução minha do original em inglês: *But on one fundamental issue there was complete disagreement between Dante and the popolo. Despite all his sympathy for the popolo's critique of aristocratic misrule, and even for the moral and social elements of its vision of the good society, Dante's approach to the political problems of Florence, and of cities in general, repudiated a central assumption of the popolo: that each city can and should function as an autonomous, self-legitimizing, and self-constituted sovereign whole. For Dante, at least in the later years of his exile, only the whole of humankind constituted a legitimate, sovereign whole. Cities were merely parts of that whole, which, in his reading of history, had to be Roman and thus could be legitimate only under the rule of this universal Rome's emperor.* NAJEMY, John M. *Dante and Florence*. In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 252-3. Sobre o exílio ver FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 35-50, & HAMLIN, Cinthia Maria. *Dante, la Crisis del siglo xiv y el Exilio: Inectiva y Profecía en la Representación de la Realidad*. In: *Medievalia*, 41, pp. 60-72, 2009.

todas fracassaram. Por fim, frustrado com os conflitos políticos e as brigas internas, Dante depositou toda sua fé em Henrique VII (c.1275-1313), enxergando nele a figura dos antigos imperadores romanos e do unificador da Península, a quem dedicou seu tratado *De Monarchia*, no qual defendia a ideia da monarquia universal. Henrique era conde de Luxemburgo, um pequeno território periférico do Sacro Império, e um nobre de pouca influência. Não representando uma séria ameaça para a aristocracia germânica e não sendo um aliado do rei Felipe IV, Henrique aparentava ser uma boa concessão, obtendo inicialmente o apoio do papa Clemente V, após jurar proteção aos Estados Papais e concordar em liderar uma Cruzada. Ele foi eleito *rex romanorum* em 1308 (título que usualmente antecedia o de *imperator romanorum*, após a confirmação papal) e *rex italiae* em 1310. Entretanto, sua incursão rumo ao Reino de Nápoles, então sob o comando de Roberto de Anjou, aliado papal, fez com que Clemente retirasse seu apoio ao imperador, transferindo-o ao rei napolitano. Henrique chegou a ser coroado imperador, mas não, conforme a tradição cerimonial, na Basílica de São Pedro, e não pelas mãos do papa, mas por um cardeal na Basílica de Latrão.¹⁰³

Segundo Dante, Henrique VII desceu à Itália, não movido por seu interesse privado, mas pelo bem público, indo até Roma para sua coroação, feito que não ocorria desde 1220, e que demonstrava sua intenção de impor novamente o domínio e a coesão imperial sobre a península.¹⁰⁴ Dante acreditava que Henrique iria restaurar e reunificar a cristandade sob seu sábio governo, guiado pelos conselhos da Igreja, para levar a humanidade ao caminho correto, como teria ocorrido (segundo o poeta) durante a época de Justiniano (483-565).¹⁰⁵ Entretanto, durante sua campanha na Toscana, Henrique contraiu uma enfermidade, possivelmente malária, e faleceu em 1313.¹⁰⁶ O *Alto Arrigo*, como Dante se refere a ele em sua *Comedia*, representou para o poeta a última esperança da unidade cristã e da restauração do Ocidente. Um assento vazio, decorado com uma coroa, aguarda Henrique VII em um anfiteatro de luz na forma de uma rosa, situado no *Empíreo*, a mais alta esfera do Paraíso, ocupada por todos os

¹⁰³ BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 24-25. WATTS, John. *Op. cit.*, 165-166.

¹⁰⁴ SILVERSTEIN, Theodore. *The Throne of Emperor Henry in Dante's Paradise*, In: *Harvard Theological Review*, v. 32, n. 2, abril de 1939, p. 127.

¹⁰⁵ Na Esfera de Júpiter, no *Paradiso*, Justiniano relata como o papa Agapito I (Papado 535-536) esclareceu suas crenças heréticas e o auxiliou em seus subsequentes sucessos políticos, demonstrando assim o perfeito equilíbrio entre Império e Igreja, no qual ambos atuam em suas respectivas esferas e cooperam harmoniosamente. Dante é bastante seletivo (seja por ignorância ou por idealização) ao retratar a relação do imperador com o Papado, visto que Agapito I ocupou a posição por apenas dois anos, e que as relações de Justiniano com outros papas não foram nada harmônicas ou exemplares. CAFERRO, William. *Empire, Italy and Florence*. In: BARANSKI & PERTILE, *Op. cit.*, p. 24. JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 267-268.

¹⁰⁶ RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 297-298.

eleitos e anjos e preenchida pela luz da bondade, do amor e do intelecto.¹⁰⁷ Apesar de duro, o exílio do poeta foi frutífero. Foi durante os mais de vinte anos de seu exílio que Dante escreveu suas obras mais famosas, como o *Convívio*, *De Monarchia* e a *Comédia*, esta última uma obra complexa e multifacetada, elogiada por sua beleza artística e poética assim como por sua representação dos embates teológicos, filosóficos e políticos de seu tempo. Como colocou Hilário Franco Júnior: “Assim como não haveria Sócrates sem Atenas, não haveria Dante *sem* Florença, mas tampouco Dante *em* Florença.”¹⁰⁸

Capítulo II - A Cidade entre a Cruz, o Crédito e a Espada

O indivíduo isolado durante a Idade Média era alguém condenado ou à excomunhão ou ao exílio: próximo à morte. Para existir, era preciso pertencer a uma associação - uma casa, um feudo, um monastério ou guilda. Não havia segurança exceto através da proteção do grupo, e nenhuma liberdade que não reconhecesse as constantes obrigações de uma vida corporativa. Vivia-se e morria no identificável estilo de sua classe e de sua corporação.¹⁰⁹

A estrutura sócio-política da sociedade medieval obtinha sua coesão interna através da organização associativa, na qual todos organizavam-se em grupos e ordens com funções, liberdades e deveres demarcados. No ambiente urbano esta estruturação não se desfazia, pelo contrário, ela se reforçava e complexificava. Todo *citadino* fazia parte de ao menos uma associação, seja ela uma guilda, uma ordem religiosa ou sociedade de armas. Desde o nascimento das cidades, e mesmo entre as menores aglomerações urbanas, a forma básica de organização e pertencimento era através das paróquias e dioceses - algumas delas relacionadas ao já mencionado *Edictum de beneficiis*. Pequenas aldeias possuíam apenas uma igreja paroquial, enquanto que nas grandes cidades cada vizinhança possuía sua própria paróquia, atendendo centenas de pessoas, associada a determinados santos, milagres e histórias.

As divisões políticas fundamentais da sociedade, subjazendo todos os demais laços e alianças, eram a paróquia e a diocese: sem áreas abstratas marcadas em um mapa, mas cada uma possuindo, como seu centro, uma habitação comum para adoração, e uma

¹⁰⁷ RUUD, Jay. *Op. cit.*, p. 239-240.

¹⁰⁸ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*, p. 33.

¹⁰⁹ Tradução minha a partir do original em inglês: *The unattached individual during the Middle Ages was one condemned either to excommunication or to exile: close to death. To exist one had to belong to an association—a household, manor, monastery, or guild. There was no security except through group protection and no freedom that did not recognize the constant obligations of a corporate life. One lived and died in the identifiable style of one's class and one's corporation.* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 269

autoridade espiritual nomeada que representava o papa.¹¹⁰

Essencialmente todo agrupamento, urbano ou rural, possuía a sua igreja paroquial, que agia como um espaço de convivência e partilha de uma fé comum, um ponto de referência, fundamental para sua memória e identidade, além de prestar serviços espirituais assim como seculares. A presença eclesial se dava na vida material assim como na vida social e cultural, marcando todo assentamento com uma cruz que se erguia sobre a maioria das construções (com facilidade nas aldeias e com incríveis esforços nas grandes cidades), o símbolo de uma comunidade unida por uma fé presente desde seu renascimento.

Mas à medida que a cidade cresce e se desenvolve, também as formas de organização e identificação se complexificam em seu interior, dando origem à múltiplas instâncias distribuídas em múltiplas camadas sociais e níveis de influência política. Segundo Gilli, este processo se deve a dois fenômenos aparentemente contraditórios mas que:

interagiram simultaneamente: o urbanocentrismo comunal e o policentrismo institucional. O primeiro designa o movimento de polarização de um território periurbano comandado pela cidade, envolvendo fluxos migratórios vindos do campo próximo, em uma domesticação mais ou menos conduzida das populações rurais, um investimento fundiário das famílias urbanas no *contado*, uma drenagem dos recursos fiscais e uma rede viária centrípeta que conflui para a cidade, práticas culturais que têm na cidade seu lugar quase exclusivo de maturação. Sobre essa onipresença da cidade, os dirigentes, qualquer que fosse o seu perfil social, encontraram um consenso. O poder estava na cidade. [...] O policentrismo institucional [...] se caracteriza por uma multiplicidade não somente nas instâncias políticas mas de organizações detentoras de fragmentos de autoridade: um executivo diluído em diversos ofícios, múltiplos conselhos urbanos que possuíam, parcialmente, um papel deliberativo, mas também corporações artesanais integradas, em diversos graus, no organismo dos poderes urbanos - até mesmo as sociedades de armas (aristocráticas ou populares) - possuíam atribuições de natureza pública, de acordo com as relações de força, para não falar dos partidos políticos.¹¹¹

O urbanocentrismo comunal é a tendência atrativa constantemente exercida pelos centros urbanos em suas áreas circundantes, sejam elas seus subúrbios, seu *contado* ou demais cidades a ela sujeitadas. Tratarei deste aspecto em uma sessão posterior, *A Identidade Civil*. Por enquanto, irei me centrar no que Patrick Gilli chama de policentrismo institucional, a fragmentação de organizações civis em diferentes níveis de influência política, típicas não só das comunas medievais italianas, mas também de muitas outras cidades europeias, além de ser

¹¹⁰ Tradução minha do original em inglês: *The fundamental political divisions of society, underlying all other ties and allegiances, were the parish and the diocese: no abstract areas marked on a map, but each having, as its center, a common habitation for worship, and an appointed spiritual authority who represented the Pope.* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 266.

¹¹¹ GILLI, Patrick. *Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval - Séculos XII-XIV*. Campinas: Editora Unicamp, 2011, p. 16-7. Reitero que o uso de partidos não se refere à atual noção do conceito, mas a grupos organizados e ativos na vida política, não necessariamente possuidores de qualquer programa político definido.

um aspecto importante do próprio feudalismo. As três grandes divisões da sociedade medieval - *bellatores, oratores e laboratores* - estavam todas presentes na vida urbana e possuíam suas próprias formas de associação, ou *societates*,¹¹² apesar de que estas categorias não eram assim tão estanques, como, por exemplo, as irmandades leigas, que possibilitavam uma presença mais ativa na vida religiosa por parte da população geral. De fato, a própria comuna era ela mesma apenas mais uma entre as muitas *societates* contidas na cidade, que podiam possuir suas próprias milícias e agir com certa autonomia, razão pela qual houve tantos obstáculos no caminho da comuna para estabelecer-se como uma entidade *pública*, uma *res publica*, acima de interesses privados.¹¹³

As Corporações de Ofício

Quando pensamos em formas de organização social nas cidades medievais, a primeira forma que nos vem à mente são as guildas, *scuole, arti* ou corporações de ofício, atestadas por fontes desde o século XII.¹¹⁴ Elas de fato eram a principal forma de organização produtiva e comercial. As guildas estavam presentes em quase todas as cidades, com praticamente toda atividade econômica sendo representada por uma guilda própria, ou, por vezes, agrupando-se em uma só guilda ofícios que participavam de um mesmo ramo de atividade ou processo, ou cujas áreas de atuação eram semelhantes. Ainda era possível que, devido a um alto grau de especialização, uma mesma profissão se dividisse em várias artes, como os sete ramos dos fabricantes de metal em Florença, ou os artesãos do couro de Pisa, federados na Sociedade das Sete Profissões do Couro.¹¹⁵ Diferentes guildas estavam presentes em cada cidade, regulando e agrupando profissionais de uma mesma área, como os ferreiros, armeiros, tecelões, cardadores, tanoeiros, alfaiates, peleiros, carpinteiros, açougueiros, pescadores, tintureiros, padeiros entre inúmeras outras ocupações, dependendo da economia de cada cidade. Os salões das guildas estavam entre as mais importantes e simbólicas edificações da *civitas*, juntamente com o palácio municipal (ou do priorado, do podestade, do *popolo*, dos *anziani*, dependendo do local e do momento), o salão de comércio e a praça do mercado. Era no salão da guilda que

¹¹² *Societates*, singular *societas*, era um termo de amplo sentido que referia-se a diferentes formas de associação. Uma guilda, um grupo político ou uma universidade podem todos ser chamados de *societates*, assim como a própria comuna ou *civitas* era também, em sua origem e essência, uma *societas* entre seus primeiros habitantes, unidos para barganhar direitos e liberdades. HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 8-9.

¹¹³ HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 104. WATTS, John. *The Making of Politics - Europe: 1300 - 1500*, p. 107.

¹¹⁴ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 236.

¹¹⁵ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 239-40.

seus membros reuniam-se e deliberavam, mantinham seus registros, estatutos (e até mesmo suas armas) e através do qual demonstravam seu poder e sua relevância no cenário urbano.¹¹⁶

Uma corporação muito importante não só na Península Itálica, mas em todo o mundo medieval, era a da produção de têxteis, uma das principais atividades econômicas da região, e poucas eram comparáveis às guildas têxteis de Florença. Na cidade de Dante havia duas guildas envolvidas na produção e comércio de têxteis: a *Arte della Lana*, responsável pelos produtos de lã, e a *Arte di Calimala*, que comprava e finalizava tecidos vindos do norte, cuja existência entre as grandes guildas florentinas é atestada desde o final do século XII.¹¹⁷ Em uma cidade com cerca de 100.000 habitantes no ano de 1300, a indústria da lã e tecidos possuía cerca de 250 lojas e empregava algo em torno de 30.000 pessoas, basicamente um terço da população. Além das corporações de artesãos e mercadores haviam aquelas que reuniam profissionais intelectuais, uma categoria que multiplicou-se rapidamente no ambiente urbano, como os notários, médicos e boticários.

Até mesmo banqueiros organizavam-se em uma *societas* própria, havendo não menos que 80 bancos apenas em Florença, uma cidade que se tornou um centro financeiro regional, envolvido em muitas operações de crédito, fundamental para o financiamento de grandes operações de comércio de risco e de longa distância. Sua moeda, o florim, foi adotada como moeda corrente no comércio europeu ocidental (e aceita também em mercados asiáticos e africanos), o que demonstra o peso e a relevância da economia florentina no cenário mediterrâneo.¹¹⁸ O principal objetivo destas corporações de ofício era regular as práticas da profissão, definindo preços, estabelecendo padrões de qualidade, pesos e medidas, tempo de aprendizagem, valor de salários, limitando a concorrência e controlando a saturação do mercado local, além de defender os interesses amplos da categoria, inclusive pela via política.

A organização corporativa é uma espécie de polícia no interior do ofício e entre ofícios, onde entram os cidadãos e os estrangeiros. Ela é também o lugar da solidariedade profissional. No entanto, ela faz aparecer sob uma luz mais direta e mais crua as estratificações e os antagonismos sócio-profissionais no interior do ofício. Suas origens são quase sempre obscuras. Sua evolução é desigual, conforme as cidades e os ofícios.¹¹⁹

Em muitas cidades, a partir da segunda metade do século XIII, as *arti maggiori*, guildas maiores e mais poderosas, passam a se sobrepor às *arti minori*, como em Florença,

¹¹⁶ BOONE, Marc. *Urban Space and Political Conflict in Medieval Flandres*, p. 632.

¹¹⁷ DAY JR, William R. *Economy*, In: BARANSKI & PERTILE, *Op.*, cit. p. 34.

¹¹⁸ RUUD, Jay. *Critical Companion to Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 4.

¹¹⁹ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 98.

onde as *arti maggiori* possuíam acesso privilegiado aos cargos do priorado “e regulavam as atividades das corporações inferiores”.¹²⁰ Em Pisa, após uma reforma corporativa decorrente de uma disputa política em 1266-67, o mundo do trabalho organiza-se em torno de duas grandes entidades hierarquizadas: a Sociedade das Três Ordens (reunindo as Ordens do Mar, dos Mercadores e da Lã) e as Sete Artes (agrupando Artesãos de Couro, Peleiros, Sapateiros, Ferreiros, Notários, Taberneiros, Açougueiros e Vendedores de Vinho).

A Sociedade das Três Ordens se comportava como uma supercorporação, testemunha de que, no seio do *popolo* que governava a cidade, os representantes do mundo mercantil e industrial tinham preeminência sobre os do meio artesanal. No século XIII, a Ordem dos Mercadores era autônoma na enunciação de suas próprias normas, sem esperar aprovação da comuna.¹²¹

Aqui o comércio foi elevado acima da produção, as *arti maggiori* foram elevadas a Ordens, e seus mestres passam a ser referidos como “elementos da vida pública”, não mais apenas como cidadãos privados, mas como detentores privilegiados de conhecimentos para o benefício de toda a cidade. Os mestres, eventualmente eleitos cônsules, podiam chegar com certa facilidade ao Colégio de Anciãos, instância máxima da comuna pisana, borrando assim a divisão entre a comuna e as ordens. Assim como havia hierarquias entre as guildas, havia também no interior das mesmas, cujos membros dividiam-se entre mestres, aprendizes e serventes, juridicamente diversos e com perspectivas de vida bastante diferentes, pois “se o aprendiz é um mestre em potencial, o servente está normalmente destinado a permanecer nessa condição por toda a vida”.¹²²

Os mestres são os únicos a desfrutar de direitos corporativos completos: assistência às assembleias, eleição dos novos mestres, votação dos estatutos, designação dos representantes e chefes da corporação. Os aprendizes, em geral, se vinculam — ou antes, são vinculados por seus pais — a um mestre por contrato. A duração da aprendizagem varia. [...] O aprendiz é alimentado e alojado pelo mestre e recebe dele ensino e formação práticos. Em compensação, ele lhe paga quantias muitas vezes consideráveis e lhe fornece gratuitamente uma mão-de-obra cada vez mais qualificada, à medida que se torna mais velho. [...] Os serventes devem justificar-se por uma aprendizagem e jurar cumprir honestamente o seu trabalho. São contratados por um tempo variável, em geral por um ano, às vezes por um mês, uma semana, um dia, ou por empreitada. Recebem do mestre um salário.¹²³

Além de ser um instrumento de regulamentação e socialização profissional, era principalmente através das guildas que artesãos e comerciantes faziam-se politicamente

¹²⁰ BARBER, Malcolm. *Op., cit.* p. 71. HYDE, J.K. *Society and Politics in Medieval Italy*, p. 80-1.

¹²¹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 244.

¹²² LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 106.

¹²³ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 107.

presentes e atuantes no cenário urbano, defendendo seus interesses em comum contra as pressões que partiam tanto da aristocracia quanto do clero e da própria comuna. Como vimos quando discutimos o governo do *popolo*, os cidadãos organizaram-se e lutaram para aumentar a participação popular na vida política urbana, o que, no contexto medieval, significava a inclusão de pessoas sem nascimento nobre ou títulos, mas que ainda assim constituíam as elites das classes mercantis e artesãs.¹²⁴ As relações entre as *arti* e a comuna eram complexas, e muitas vezes antagônicas. As comunas buscavam regular as atividades das corporações, atentas para que os estatutos comunais tivessem precedência sobre os corporativos, impondo, por vezes, como em Bolonha, votos e juramentos aos cônsules e representantes das corporações, afirmando a superioridade comunal. Entretanto, de uma maneira geral, a comuna intervinha pouco na regulamentação de preços ou na formação de corporações, com duas ocasionais exceções: produtos de primeira necessidade e a construção civil. Os produtos alimentícios, em muitas cidades, seguirão sem tabelamento de preços pelo menos até o século XIV, devido a períodos de escassez. Já a construção civil é bastante visada pelos governantes, tendo como objetivo não refrear uma área fundamental para o desenvolvimento urbano através de normas de produção, controle de fabricação, técnicas e materiais.

O podestade deve obrigar aqueles que vendem olho à varejo a firmar um juramento especial de que eles não terão um acordo através do qual ninguém pode vender por um preço mais baixo ou mais alto. E o mesmo deve aplicar-se a todos os comerciantes. E nenhum cidadão deverá compelir ninguém de seu ofício a não trabalhar ou vender, quando eles assim desejarem ... Os oleiros não devem ter nenhum acordo através do qual eles não sejam capazes de vender a determinado preço, mais alto ou baixo ... nem nenhum acordo entre si de que eles não possam executar qualquer serviço de construção ... E o podestade deve garantir que todos os oleiros trabalhem continuamente, nas horas apropriadas.¹²⁵

Conforme demonstram os Estatutos da Comuna de Parma, o governo comunal tinha grande interesse em interferir nestas atividades estratégicas, legislando *contra* a

¹²⁴ O reconhecimento da cidadania, que permitia a participação na vida política, era bastante limitado e controlado. Apesar de não ser uma categoria estática temporal ou espacialmente, “cidadão” comumente não incluía mulheres, judeus, os muito pobres, *contadinos* e estrangeiros. Estes eram meramente habitantes da cidade. A cidadania podia ser obtida - especialmente no caso de *contadinos* e estrangeiros -, mas no geral ela era reservada para aqueles que se ocupavam com a manufatura ou o comércio, e podiam, da mesma forma que foram concedidas, ser revogadas. DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 139-40. HURLBURT, Holly. *Men and Women* In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 71-2.

¹²⁵ Tradução minha da tradução em inglês: *The podestà is to have those who sell oil retail swear a special oath that they will not have an arrangement by which no one can sell for a lower or higher price. And the same is to apply to all traders. And no citizen may compel anyone of his craft not to work or to sell, whenever they wish ... The furnacemen²² are not to have any agreement by which they are not able to sell at a certain price, higher or lower ... nor any agreement among themselves that they cannot undertake any building work ... And the podestà is to ensure that all furnacemen work continuously, at appropriate hours ...* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 126.

autodeterminação dos ofícios. Em alguns casos, as comunas então intervinham para liberalizar o mercado.¹²⁶ Mas enquanto os mercadores e artesãos estabeleceram-se e fortaleceram sua expressão política, a multidão camponesa, atraída tanto pela promessa de liberdade para os servos quanto de trabalho para os camponeses desalojados, encontrava um ambiente que fornecia esses privilégios apenas àqueles que pudessem bancá-los. Sem o acesso à terra e seus frutos e com seu direito à organização restrito, proibido ou controlado, as massas pauperizadas logo tornaram-se um incômodo e uma preocupação com a qual a sociedade medieval não estava então equipada para lidar. A cidade era hostil não apenas para o camponês urbanizado, mas também para os judeus (e, mais raramente, muçulmanos), que, além de não serem considerados cidadãos, eram muitas vezes alvo de políticas discriminatórias. Taxas mais altas ou adicionais eram cobradas de não-cristãos, e os judeus eram, em alguns casos, obrigados a identificarem-se através de roupas, cores ou acessórios específicos. Seja por força de lei ou por um senso de autoproteção e comunidade, os judeus acabavam por se agrupar em ruas, bairros ou distritos próprios, mas que só viriam a constituir (e ser chamados de) guetos a partir do século XVI.¹²⁷ De qualquer forma, eles eram vistos como intrusos e ameaças para a ordem da sociedade cristã, e tanto as comunidades pobres quanto judaicas eram vistas pela Igreja como fontes de heresia e dissenso. Novos instrumentos seriam necessários para combater novas ameaças.

As Ordens Mendicantes

Diocese e paróquia eram as antigas unidades de organização urbana, gradualmente penetradas e transformadas pela burguesia ascendente. Mas o crescimento das cidades apresentou novos problemas sociais de um tipo desconhecido no período feudal. A raiz do problema jazia na gradual dissolução da ordem feudal em si. Enquanto que o mercador achou seu lugar e sua organização política dentro das guildas, o camponês não-treinado e iletrado que tornou-se o trabalhador urbano formou um proletariado dos famintos e dos desesperados, que apresentou problemas sociais, políticos e religiosos de proporções sem precedentes. A expressão dessa desesperança era, tipicamente, heresia religiosa, um questionamento das bases subjacentes da sociedade existente. A resposta tardo-medieval para este desafio foi a ordem mendicante.¹²⁸

¹²⁶ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 238-44.

¹²⁷ RAVID, Benjamin. *All Ghettos were Jewish Quarters but not all Jewish Quarters were Ghettos*. In: *Jewish Culture and History*, vol.10, nº 2 & 3, p. 5-24, 2008. WATTS, John. *The Making of Polities 1300-1500*, p. 146-7.

¹²⁸ Tradução minha do original em inglês: *Diocese and parish were the ancient units of urban organization, gradually penetrated and transformed by the rising bourgeois. But the growth of the cities presented new social problems of a kind unknown in the feudal period. The root of the problem lay in the gradual dissolution of the feudal order itself. While the merchant found his place and his political organization within the guilds, the untrained and illiterate peasant who became the urban worker formed a proletariat of the starving and the hopeless which presented social, political, and religious problems of unprecedented proportions. The expression*

Diante da fragmentação de muitos laços tradicionais e da expansão dos espaços, das distâncias e da vida em si, “Impunha-se uma necessidade crescente de compensação social, projetada numa assembleia que *re-unisse* a comunidade”.¹²⁹ Unindo-se à expansiva rede paroquial, as ordens mendicantes foram o mais novo instrumento da Igreja, além de o mais bem adaptado, à vida urbana e às questões e inquietações que nela surgiam. Conforme vimos, mosteiros das antigas ordens cristãs foram por vezes o local de nascimento de centros urbanos, e, apesar de em sua concepção serem locais de refúgio do mundo, de solidão, reflexão e contemplação espiritual, não era incomum que o isolamento dos monges acabasse ocorrendo no seio das cidades medievais. Mas a partir do início do século XIII, surgem novas ordens chamadas mendicantes, algumas das quais se instalaram propositalmente nas cidades, inicialmente em áreas periféricas, mas ocupando espaços cada vez mais centrais, sendo as mais importantes para nossa análise a dos Minoritas de São Francisco de Assis e dos Pregadores de São Domingos. Elas agiam não através da contemplação, mas do sermão, não fechados em seus claustros, mas vagando pelas ruas das cidades. Ambas haviam sido motivadas pela percepção por parte de seus fundadores de uma certa inadequação das estratégias eclesiais de seu tempo em face dos novos desafios que surgiam com a rápida mudança dos tempos. Eles atuavam no mundo, ao invés de se retirar dele ou rejeitá-lo, buscando com isso atingir uma reforma tanto social quanto espiritual, reconquistando o terreno aparentemente perdido pelo cristianismo às inúmeras heresias, começando pelas cidades para então irradiar para o campo.¹³⁰

Tanto os dominicanos quanto os franciscanos eram mendicantes, assim chamados pois seguiam um ideal de pobreza e viviam de doações das comunidades nas quais instalavam seus conventos, no geral cidades grandes o bastante para sustentarem seus trabalhos de pregação, caridade etc. Sua obra era feita através do sermão, feito muitas vezes nas ruas e sempre em língua vernácula, visando assim atingir a população em geral, mas os fins das ordens eram diversos. Enquanto que os franciscanos eram radicais promotores da *pobreza apostólica*, os dominicanos - defensores mais moderados e menos engajados nessa mesma pobreza - agiam como a linha de frente da Igreja contra a heresia. Apesar do programa de Francisco de Assis

of this hopelessness was, typically, religious heresy, a questioning of the underlying bases of the existing society. The late medieval answer to this challenge was the mendicant order. SAALMAN, Howard. *Op. cit.*, p. 39.

¹²⁹ MAGALHÃES, Ana Maria Tavares. *A heresia como forma de resistência à exclusão social: o caso dos Beguinos (sul da França e norte da Itália – 1307-1323)*, p. 184, In: *Dimensões*, vol. 23. Grifo no original.

¹³⁰ GILLI, Patrick. *Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval - Séculos XII-XIV*, p. 333-5.

ser baseado no *verbo* e no *exemplo*, levando uma vida de pobreza e exaltando sua virtude, os franciscanos foram também encarregados e levaram adiante os processos e tribunais da Inquisição papal. “[...]Os Mendicantes – Franciscanos e Dominicanos – se converteriam no principal elemento de mediação entre o Papado e as sociedades – fosse pela via da pregação, fosse pela via da inquisição, fosse pela via da produção e disseminação do saber.”¹³¹ As ordens mendicantes tornaram-se parte integral e costumeira da vida urbana italiana e europeia em geral, que se constituía como seu espaço de ação por excelência: as ordens condenavam a prostituição, a usura, o luxo, a ganância e a heresia, fenômenos que ocorriam em profusão nas cidades.¹³²

Após períodos iniciais de conflito com o poder papal, especialmente no caso dos franciscanos devido à sua condenação da riqueza, especialmente quando concentrada em mãos religiosas, ambas as ordens passaram a agir nas cidades como ferramentas bem afinadas de intervenção eclesiástica.¹³³ A partir do IV Concílio de Latrão, em 1215, elas foram clericalizadas e regulamentadas, e a influência e números dos laicos à elas associados foram reduzidos ou reconduzidos para outras formas de organização, as Ordens Terciárias e as Irmandades, as quais se assemelhavam às Confrarias dos antigos mosteiros.¹³⁴ O objetivo de qualquer uma destas associações era possibilitar aos laicos se organizarem e participarem de alguma forma limitada da vida e da obra religiosa (sob os olhos atentos da Igreja) em um contexto pós-Reforma Gregoriana, que efetivamente distanciou os laicos dos clérigos, hierarquizando-os.¹³⁵ Enquanto que as Ordens Terceiras eram associadas a uma das Ordens Mendicantes, adotando algumas de suas regras, mas sem os votos de castidades e pobreza, as Irmandades, ou Confrarias de Ofício, eram mais conectadas ao culto de santos, e muitas vezes possuíam grande homogeneidade profissional entre seus membros e estreitos laços com as corporações, sendo muitas vezes difícil a diferenciação entre Irmandades e guildas.¹³⁶

¹³¹ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Intelectuais e a Universidade Medieval: Apontamentos Sobre a Epistemologia de Boaventura de Bagnoregio no Século XIII*, p. 97. In: Notandum, ano 23, n. 54, set./dez. 2020.

¹³² MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia* In: Revista Ágora, Vitória, n. 23, 2016, p. 154-168.

¹³³ Após o Segundo Concílio de Lyon, em 1274, as várias ordens existentes foram limitadas a quatro: os dominicanos, os franciscanos, os carmelitas (Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo) e o agostinianos (Ordem de Santo Agostinho). LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 45.

¹³⁴ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia*, p. 159-60.

¹³⁵ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 326-7. RUST, Leandro. *O Papado na Idade Média*, p. 64-66 In: *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*.

¹³⁶ LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*, p. 108-9. MAGALHÃES, Ana Maria Tavares. *A heresia como forma de resistência à exclusão social*, p. 186-7.

Nascidas de maneira não subordinada, as ordens terciárias passaram a ser submetidas aos mendicantes ou aos bispos, após a promulgação de bulas regulando tanto os mendicantes quanto os terciários, pois “em 1290, o papa Nicolau IV os lembrou da necessidade de serem guiados por instrutores franciscanos”, afinal, o movimento liderado por minoritas e pregadores visava *acabar* com a heresia, e não *propagá-la* através de grupos não regulados. Os *Umiliati*, um grupo de tecelões lombardos, antes de receber sua própria regra de Inocêncio III, haviam sido excomungados por pregarem sem permissão. O ato do papa demonstra claramente uma tática de absorção e regulamentação dos elementos possivelmente perigosos para a autoridade eclesiástica, aliada à tática inquisitorial, reservada para os grupos que eram considerados ameaças graves demais para a assimilação.¹³⁷

Havia cinco tipos de confrarias em Florença: beneficentes, flagelantes (*disciplinati*), associações cantoras de hinos (*laudesi*) frequentemente dedicadas à Virgem Maria, sociedades para as crianças (*fanciulli*), e fraternidades artesanais. Todas elas reuniam uma variedade de leigos florentinos que encontravam-se ao menos uma ou duas vezes por mês em uma capela da maior instituição eclesiástica da cidade. Tanto na cidade quanto no campo essas associações eram importantes fontes de apoio e sociabilidade adicionalmente aos seus propósitos religiosos originais. Havia ao menos uma associação de mulheres antes de 1350 (criada em 1303 em San Lorenzo), e quatorze confrarias rurais existiam em várias comunidades ao longo da vida de Dante. Cada uma normalmente associada a uma paróquia rural.¹³⁸

As ordens mendicantes e as ordens terciárias a elas associadas foram fundamentais para aumentar o engajamento popular e o alcance da Igreja no espaço urbano, renovando a espiritualidade assim como abrindo espaço e dando vazão para o intenso desejo do exercício da vida espiritual, especialmente por parte das mulheres, que tinham pouquíssimas opções em suas vidas. Era comum a permissão de mulheres nas ordens terciárias e a formação de confraternidades com a presença de ambos os sexos, e houve mesmo ordens e cultos a santas fundadas e compostas por mulheres, como as guilhermitas e a Ordem das Damas Pobres, ou clarissas, fundada por Clara de Assis (1194-1253) e São Francisco de Assis. Além disso, em meio à esta explosão de religiosidade laica houve os casos excepcionais de mulheres

¹³⁷ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 326-7, 339.

¹³⁸ Tradução minha do original em inglês: *There were five types of confraternities in Florence: charitable, flagellant (disciplinati) , hymn-singing associations (laudesi) frequently dedicated to the Virgin Mary , societies for children (fanciulli) , and artisanal fraternities. They all brought together a variety of Florentine laity who met at least once or twice a month in chapels of the major ecclesiastical institutions of the city. In both city and countryside these associations were important sources of support and sociability in addition to their original religious purposes. There was at least one association for women before 1350 (created in 1303 at San Lorenzo), and fourteen rural confraternities existed in various communities during Dante's lifetime. Each was normally associated with a rural parish.* DAMERON, George. *Church and Orthodoxy*, p. 101 In: BARANSKI & PERTILE, *Op. cit.*

pregadoras, como Rosa de Viterbo (c. 1233-1251), Catarina de Siena (1347-1380) e Guilhermina da Boêmia (c.1210-1282), que foi de santa a herege e em torno de quem se formaram as guilhermitas.¹³⁹

Com um amplo apelo no meio urbano, os mendicantes e terciários acabaram sendo uma das principais (mas certamente não a única) instituições de assistência, trazendo o foco ao povo, ao mesmo tempo exaltando a pobreza e evidenciando sua presença nas cidades, agravada pelas mudanças de hábitos, deveres e relações sociais trazidas com a expansão de uma sociedade urbanocêntrica. No entanto, a ação caridosa era motivada por um amor cristão idealizado da pobreza, não buscando o fim da carência, mas sim suprindo-a minimamente, promovendo uma vida de austeridade material e pureza espiritual. A caridade também não era homogênea, mas bastante seletiva, voltando-se aos pobres tipicamente descritos na Bíblia: as viúvas, os órfãos e os doentes, mas não ao trabalhador pauperizado, por exemplo. O movimento de amor à pobreza difundido pelos franciscanos foi tão amplo e potente que alguns homens de grande riqueza abriam mão de todas as posses, fugindo para mosteiros ou mesmo para desertos. Ironicamente, os bens destes e muitos outros cidadãos eram muitas vezes deixados em testamento ao convento franciscano local, que, não podendo ter o *dominium* sobre nada, eram obrigados a vender os bens o mais rápido possível, gerando assim um intenso fluxo monetário - o que levantou mais do que algumas suspeitas contra a idoneidade e pobreza da Ordem.¹⁴⁰

Um último aspecto relevante da atuação mendicante é sua contribuição para os estudos e a erudição, tanto nos campos religiosos quanto laicos do conhecimento. Uma concepção de história guiada pelo fio condutor da Igreja e dos eventos bíblicos, particularmente a vinda de Cristo, assim como a crença na aproximação de Deus através da erudição guiavam os estudos.

¹⁴¹ Os franciscanos, assim como os dominicanos, estabeleceram diversas Escolas, inicialmente voltadas para a formação de seus próprios frades, mas que, aparentemente aceitavam estudantes leigos, conforme o relato de Dante. O poeta teria passado cerca de 30 meses, após

¹³⁹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 331-2. HURLBURT, Holly. *Men and Women*, p. 79-80, & HAWKINS, Peter S. *Religious Culture*, p. 329-30 In: BARANSKI & PERTILE. *Dante in Context*. VAUCHEZ, André. *Between Virginité and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages* In: *The Medieval History Journal*, Londres, vol. 2 nº 2, 1999, p. 349-59. VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma : École française de Rome, 1988, p. 243-9.

¹⁴⁰ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 346-9. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia*, p. 161.

¹⁴¹ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Intelectuais e a Universidade Medieval: Apontamentos Sobre a Epistemologia de Boaventura de Bagnoregio no Século XIII*, p. 99.

a morte de Beatriz, nas escolas de Florença, estudando as Escrituras e teologia, mas também discutindo filosofia. Essas escolas seriam o Convento de Santa Croce, dos franciscanos, e de Santa Maria Novella, dos dominicanos, e, em uma cidade sem universidades como Florença, elas seriam os principais centros de estudo. A Itália já possuía algumas universidades neste período, sendo a mais antiga a de Bolonha, estabelecida em 1088, que funcionavam também como uma forma de *societas* ou *universitas*, uma associação de intelectuais, um tipo novo de trabalhador que surgia e já era reconhecido nesta época.¹⁴² Nelas estudava-se medicina, filosofia e direito mas também teologia, e a Universidade de Paris era famosa por formar as mais avançadas mentes e por produzir os mais atuais debates, tanto nas ciências quanto na teologia. Muitos dos professores que lecionavam nas escolas das ordens mendicantes possuíam formação na prestigiosa Universidade de Paris, como o dominicano Remígio Girolami, possível professor de Dante e pupilo de Tomás Aquino. As obras do dominicano muito influenciaram as concepções iniciais do poeta florentino quanto a preeminência da Igreja, assim como sua ideia de bem comum e de uma sociedade unida pelo amor cristão.¹⁴³

Quanto aos estudos de Dante em Santa Croce e Santa Maria Novella, Peter Hawkins escreve:

Dos dominicanos, ele teria recebido a metodologia tomística da *Summa*, na qual as palavras das Escrituras (juntamente com citações de Aristóteles e dos Pais da Igreja) servem para substanciar ou disputar pontos teológicos. Esta técnica é amplamente demonstrada através do *Paradiso*, e em lugar algum de maneira mais marcante do que no discurso do próprio São Tomás em *Paradiso XIII*. No convento franciscano de Santa Croce - sob a influência de espirituais tais como Pietro di Giovanni Olivi (1248-98) e Ubertino da Casale (1259-1325) - Dante teria encontrado uma preocupação com o *Livro do Apocalipse* e sua relevância para a história contemporânea que ele mais tarde refigurou nos cantos finais do *Purgatorio*.¹⁴⁴

O poeta teria participado do estudo de não apenas a leitura das Escrituras como também de palestras e debates sobre glosas, citações e passagens cujo sentido era disputado.

¹⁴² OLIVEIRA, Terezinha. *Universidade, Liberdade e Política na Comuna Medieval: um Estudo de Cartas Oficiais*, p. 729-31, In: História, vol. 28, nº 2, São Paulo, 2009.

¹⁴³ BARNES, John C. *Historical and Political Writing*, p. 359, In: BARANSKI & PERTILE, *Op. cit.* HYDE, J.K. *Op. cit.*, p. 188.

¹⁴⁴ Tradução minha do original em inglês: *From the Dominicans he would have received the Thomistic methodology of the Summa, whereby the words of Scripture (along with citations of Aristotle and the church Fathers) serve to substantiate or dispute theological points. This technique is amply demonstrated throughout the Paradiso, and nowhere more strikingly than in the discourse of St. Thomas himself in Paradiso 13. At the Franciscan convent at Santa Croce – under the influence of such Spiritualists as Pietro di Giovanni Olivi (1248–98) and Ubertino da Casale (1259–1325) – Dante would have found a preoccupation with the Book of the Apocalypse and its relevance to contemporary history that he later refigured in the closing cantos of the Purgatorio.* HAWKINS, Peter S. *Dante and the Bible*, p. 127, In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.* Ver também MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Intelectuais e a Universidade Medieval: Apontamentos Sobre a Epistemologia de Boaventura de Bagnoregio no Século XIII*, p. 99-100.

As influências destes tempos de estudo são visíveis também no *Inferno*, sejam nas referências e semelhanças com a *Summa Theologica* e a caracterização dos pecados, ou com a gigantesca influência aristotélica sobre Dante assim como sobre seus contemporâneos, desde os conceitos filosóficos empregados e estudados até a própria concepção cosmológica e espacial medieval, conforme discutirei mais à frente. Com todo este alcance e amplitude de ação, pode-se ver como as ordens mendicantes e as instituições e associações a elas ligadas eram valiosas adições ao arcabouço eclesiástico, através do qual a Igreja atingia a população em geral, a vida cotidiana, os círculos eruditos, as corporações de ofício, os pobres e os ricos, da cidade assim como do campo. Eram sua forma mais bem adaptada de se fazer presente e relevante na sociedade medieval, e o mais eficiente meio de descobrir e combater a dissidência e a heresia.

As Societates Militum

Conforme visto anteriormente, as comunas não estabeleceram-se antagonisticamente às tradicionais forças senhoriais, mas sim de maneira complementar, com a aristocracia fazendo-se presente na concepção de inúmeras comunas. Sejam os antigos condes da estrutura carolíngia, sejam os vassallos dos bispos sob cuja tutela estavam muitas cidades e vilas, sejam os senhores do *contado* atraídos pelos ares urbanos, os aristocratas foram parte inseparável da vida urbana, muitas vezes dominando os postos do governo consular.¹⁴⁵ Este evento ocorre principalmente quando analisamos a Provença e a Itália, onde a civilização romana deixara marcas mais profundas e duráveis, e onde a aristocracia local ainda se mantinha, em certa medida, conectada à vida urbana tão presente no mundo antigo. Entretanto, sua presença no ambiente urbano, de maneira geral, não inspirava segurança no *popolo*, especialmente o *popolo minuto* que tendia a estabelecer menos relações com a aristocracia do que o *popolo grasso* e, portanto, possuía menos interesses em comum. Ao longo dos séculos, a comuna busca então reduzir progressivamente o controle e a influência política senhorial nas cidades, objetivo que atinge com relativo sucesso até o domínio das *signorie* no século XIV. Portanto, não é estranho que a aristocracia tenha buscado organizar-se ela mesma em associações próprias, as *universitas* ou *societates militum*, para, assim como os demais, encontrar seu lugar no jogo político urbano.

¹⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*, p. 94-6.

Inicialmente, havia uma distinção mais clara e rígida nas cidades italianas entre o termo *nobilitas* e *militia*, expressada através do uso de termos diferenciais como *milites nobiles*, *milites de granditia*, *milites consueti* ou *gentiles homines*, em contraposição à *milites de populo* ou *milites non nobiles*. *Nobilitas* referia-se aos cavaleiros ungidos de linhagem aristocrática, enquanto que *milites* poderia referir-se a qualquer guerreiro que combatesse à cavalo - em oposição aos *pedites*, a infantaria dos exércitos urbanos, composta exclusivamente por não-aristocratas. Entretanto, as linhas divisórias entre as duas categorias foram aos poucos se perdendo, passando-se a empregar *milites* para qualquer cavaleiro (*miles*), fosse ele nobre ou não - é neste instante também que *nobreza* passa a ser, além de um atributo moral, uma classe de combatentes montados.¹⁴⁶ A categoria de *militia* era, portanto, bastante permeável, podendo incluir-se nela qualquer um rico o bastante para armar-se, possuir um cavalo e praticar exercícios militares, o que poderia incluir desde camponeses enriquecidos, artesãos, comerciantes ou banqueiros - apesar de que, ao longo do século XIII, a categoria volta a tornar-se progressivamente mais exclusiva. Da mesma forma, aristocratas estavam profundamente envolvidos nas atividades econômicas, especialmente no comércio, no câmbio e nos empréstimos. Os *miles* não-nobres integravam o grupo com os capitães e vavassalos, cavaleiros advindos de famílias aristocráticas mais antigas, o que gerava atritos dentro da própria *militia*, visto que seus membros partilhavam de um mesmo *ethos* cavaleiresco, mas divergiam muitas vezes quanto aos interesses políticos e econômicos.

A longa série de rivalidades internas que opõe *milites* e *popolo* entre 1150 e 1250 está provavelmente ligada às tensões no seio da própria *militia*, entre uma fração que se lançava em empreendimentos econômicos audaciosos e uma outra parte majoritária, hostil a toda concessão política ao *popolo*.¹⁴⁷

E estas dissociações se davam em ambos os sentidos, com membros dos *milites* lutando pelo *pars popoli* e *popolani* lutando pelo *pars militum*, devido a interpenetração e sobreposição destas categorias, especialmente entre os *grandi* ou *magnate*. Estes termos vagos eram empregados para designar pessoas de grande riqueza e influência, mas sem muita rigidez ou constância em seu emprego, muitas vezes motivado politicamente.

Além das *societates militum*, outra expressão coletiva da aristocracia era a *consorteria*, espécie de sociedade empresarial fundada através de laços sanguíneos ou, mais raramente, de

¹⁴⁶ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 104. HOPPENBROUWERS, Peter. *An Italian city-state geared for war: urban knights and the cavallata of Todi*, p. 243. In: *Journal of Medieval History* Vol. 39, nº 2, 2013.

¹⁴⁷ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 101.

afinidade, e que podia agrupar diversas famílias para um fim comum. De caráter muito mais privado do que as *societates militum*, as consorтерias estabeleciam-se através de contratos entre seus membros e possuíam até mesmo estatutos, muito semelhantes àqueles redigidos pela comuna. Os contratos instituíam deveres e direitos, como multas e punições para o caso de algum membro da consorтерia ser ferido ou insultado, assim como procedimentos para proteger e assegurar os bens móveis e imóveis dos membros, como casas, torres ou mesmo armas e cavalos perdidos em batalhas. Eles também previam que os ganhos da *consorтерia* fossem compartilhados, e aqueles que fossem lesados em batalha, seja física ou economicamente, fossem compensados com parte do ganho dos demais, notadamente semelhante ao funcionamento das sociedades comerciais. As *consorтерie* supervisionavam uniões por casamento, regulavam direitos de herança e arbitravam disputas.¹⁴⁸ Usualmente agrupadas fisicamente ao redor de uma imponente torre urbana (algumas chegando a cerca de 70 metros de altura), estas associações de cavaleiros podiam formar grandes complexos dentro das cidades. Por vezes quadras inteiras agindo como pequenas cidadelas controladas pelas famílias, assim as cidades eram pontilhadas por centenas de torres militares, símbolos de status assim como pontos focais nas recorrentes batalhas civis.¹⁴⁹ A posse destas estruturas, que também eram erguidas no *contado*, era compartilhada entre seus membros e costumava ser erguida como um esforço conjunto, sendo cedida àquele *soci* que entrasse em algum conflito - havendo também uma variante destas *consorтерias* sem ligação de parentesco, mas de puro interesse comum, chamadas Sociedades de Torres, espécie de empreendimento conjunto.¹⁵⁰

Há registros destas *societates* desde o final do século XII, antes mesmo das comunas, e não por acaso se expandem e difundem no momento em que as comunas organizavam-se e ampliavam seu poder, por vezes às custas dos privilégios e bens senhoriais, servindo como formas de defesa de sua classe e de resistência às mudanças na balança de poder.¹⁵¹ Além disso, elas possuíam papel fundamental no controle do amplo território do *contado*, no fornecimento da cavalaria para o exército comunal - fazendo-as indispensáveis para as comunas -, assim como também atuavam como mercenários para outras cidades e indivíduos,

¹⁴⁸ HYDE, J.K. *Society and Politics in Medieval Italy*, p. 105.

¹⁴⁹ DAY Jr, William R. *Economy*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 32. MALCOLM, Barber. *The Two Cities*, p. 250.

¹⁵⁰ CAFERRO, William. *Empire, Italy and Florence*. In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 17. GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 104-12.

¹⁵¹ HYDE, J.K. *Society and Politics in Medieval Italy*, p. 56, 104-5.

sob nomes como a Sociedade dos Lobos, a Sociedade dos Templários ou a dos Cavaleiros da Morte, de Milão. Havia, ademais, uma forma de associação militar análoga composta pelo *popolo*, cuja função era antagônica às *societates militum* nos conflitos internos, mas complementar nas disputas externas. Estas Sociedades de Armas, ou de Infantes, possuíam relações complexas com as corporações de ofício, por vezes sendo obrigatório ser membro de uma guilda para ser contado entre os Infantes. Mas o oposto também podia ocorrer, como em Bolonha, onde as Sociedades de Armas atuavam como alternativas para aqueles artesãos de ofícios que não possuíam permissão para agrupar-se em corporações. Por conta disso, a Sociedade de Armas podia possuir interesses convergentes ou opostos aos das *Arti*, por vezes combatendo ao lado dos inimigos do *popolo*.¹⁵²

[...] pouco tempo após 1150, os conflitos entre *milites* e *popolo* haviam sido resolvidos em favor dos últimos e as *societates militum* sobreviveram apenas como grupos de pressão, se tanto. A legislação comunal, no entanto, sugere que conflitos de classe mantiveram-se vivos e tornaram-se agudos uma vez mais nos anos 80 e 90, quando uma nova onda de estatutos contra magnatas e *potentiores* espalhou-se para as maiores comunas a partir de Bolonha. O principal aspecto destas leis era que elas se aplicavam apenas à pessoas e famílias nomeadas e classificadas como magnatas; estes homens eram não apenas barrados da maioria dos cargos públicos como também era exigido que depositassem uma soma de dinheiro com a comuna como garantia de bom comportamento. Eles também eram visados por certas limitações legais em relação aos *popolani*, com penas mais graves por violência e intimidação, podendo ser condenados de tais crimes pelo testemunho de apenas dois ou três *popolani* confirmando que sua culpa era notória. Por atos de desordem pública, a penalidade era a imediata destruição da propriedade por uma força armada do *popolo*, liderada por um oficial especial (chamado de porta-estandarte da justiça em Florença), que era obrigado, sob pesadas penalidades, a agir quando quer que uma queixa era feita segundo a forma prescrita.

A legislação anti-magnata do final do século XIII levanta um difícil problema de interpretação. Tomada a primeira vista, deveria significar a extinção política dos magnatas e ter tornado mesmo suas vidas privadas extremamente inseguras. De fato, no entanto, com a exceção de alguns poucos períodos de crise, os magnatas como um todo não parecem ter sofrido muito, e na maioria dos lugares eles podem ser vistos, de tempos em tempos, ainda exercendo influência como embaixadores e comandantes militares em nome de suas comunas. Além disso, por volta de 1330 *signorie* haviam sido instituídas em praticamente todas as maiores comunas que encontravam-se firmemente apoiadas por membros da classe de magnatas. Esta aparente contradição pode ser resolvida apenas se as leis anti-magnatas forem vistas como uma reação ineficiente contra um movimento profundamente arraigado que vinha aumentando os poderes das grandes famílias, as quais eventualmente reafirmaram suas posições sob as *signorie*. Apesar da prosperidade dos *popolani* e do ativismo político das guildas, o *locus* natural do poder ainda estava com as relativamente poucas famílias com sobrepujante riqueza fundiária ou comercial, que podiam ser impedidas de dominarem as comunas apenas através de esforço e vigilância que não foram mantidos.¹⁵³

¹⁵² GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 132-4.

¹⁵³ Tradução minha do original em inglês: [...] soon after 1150, the struggles of *milites* and *popolo* had been resolved in favour of the latter and the *societates militum* survived as pressure groups only, if at all. Communal legislation, however, suggests that class conflict remained alive and became acute once more in the 80s and 90s, when a new wave of statutes against magnates and *potentiores* spread outwards to the major communes from

Para além das suas estruturas organizativas, a aristocracia ocupava um espaço central na cultura urbana, pois mesmo que os *citadini* houvessem promovido novos valores bastante diferentes dos valores aristocráticos tradicionais, eles ainda eram mantidos em alta estima, e a *Divina Comédia* nos dá muitos exemplos disso. De uma forma geral, o modelo empregado por Dante, ele mesmo membro de uma família nobre decaída, em muito se assemelha aos romances de cavalaria: um homem errante que perambula pela floresta sombria, sendo tentado por vícios e males, que recebe a ajuda de um sábio guia em sua viagem em direção à pureza cristã, encorajado por um amor perfeito e intangível. Neste mesmo modelo podemos enquadrar diversos romances de cavalaria, como Lancelot e Percival - e o próprio romance de Lancelot é citado na *Comédia* como o livro que Francesca da Rimini e seu amante, punidos entre os luxuriosos, liam quando se beijaram e foram assassinados por seu marido. O amor por Beatriz, que motivou o peregrino em sua jornada e o poeta em sua obra, é o mesmo *amor cortese*, o *hohe Minne*, dos romances de cavalaria.¹⁵⁴

Entretanto, isso não nos deve levar a crer que Dante era partidário da aristocracia, mas sim demonstrar a força e persistência dos ideais aristocráticos. A nobreza era (e ainda é) um adjetivo que denominava qualidades morais superiores, sem necessariamente uma correlação com determinado grupo social, apesar de que, como já dissemos, nobreza e aristocracia vinham tornando-se sinônimos. Ele era um defensor dos valores nobres, citando entre eles a bravura, a generosidade, a glória e a grandiosidade, mas não os compreendia como sendo

Bologna. The main feature of these laws was that they applied only to named persons and families who were classified as magnates; these men were not only debarred from most public offices but were required to deposit a sum of money with the commune as surety for good behaviour. They were also placed under certain legal disabilities vis a vis the popolani, with heavier penalties for violence and intimidation, and they could be convicted of such crimes by the testimony of only two or three popolani attesting that their guilt was notorious. For acts of public disorder, the penalty was immediate destruction of property by an armed force of the popolo led by a special official (called the standard-bearer of justice at Florence), who was obliged, under heavy penalties, to act whenever a complaint was made according to the form prescribed. The anti-magnatial legislation of the late thirteenth century raises a difficult problem of interpretation. Taken at its face value, it should have meant the political extinction of the magnates and have made even their private lives extremely insecure. In fact, however, apart from a few periods of crisis, the magnates as a whole do not seem to have suffered much, and in most places they can be seen from time to time still exerting influence as ambassadors and military commanders on behalf of their communes. Moreover, by 1330 signorie had been set up in nearly all the major communes which rested firmly on the support of members of the magnatial class. This apparent contradiction can be resolved only if the antimagnatial laws are seen as an ineffective reaction against a deep-seated movement which was increasing the powers of the great families, who eventually reasserted their position under the signorie. Despite the prosperity of the popolani and the political activism of the guilds, the natural locus of power was still with the relatively few families with overwhelming landed or commercial wealth, who could be prevented from dominating the communes only by effort and vigilance which were not sustained. HYDE, J.K. *Op; cit.*, p. 145-6

¹⁵⁴ GOEZ, Werner. *Renaissance und Rittertum*. In: HAUCK, Karl & MORDEK, Hubert. *Geschichtsschreibung und Geistiges Leben im Mittelalter*, Editora Böhlau, Colônia, 1978, p. 580-1.

ligados exclusivamente à linhagem e ao sangue, mas às atitudes - eles deveriam ser provados, e não presumidos.¹⁵⁵

A valorização dos ideais e costumes da aristocracia se manifesta pelo menos em mais uma outra ocasião no poema, no canto XXIX, quando Dante, após haverem deixado a vala dos cismáticos e causadores da discórdia, demonstra grande angústia e tristeza. Virgílio o questiona, pois o poeta aprendera ao longo dos últimos círculos a não sofrer nem ter pena dos condenados, que sofrem apenas a justa medida. Dante então explica que buscava seu primo entre os condenados, mas não o encontrou:

E o Mestre respondeu: “Não se penhore / teu cuidado por ele e seu flagelo: / pensa em outra coisa, e ele por lá demore, / que eu, lá ao pé da ponte, pude vê-lo / mostrar-te e ameaçar-te co’ o dedo erguido, / e nomeá-lo entendi: ‘Geri del Bello’, / mas tu que estavas tão entretido / co’ a sombra do que já teve Altaforte, / lá só olhaste após ele ter partido.” / “Ó Mestre meu, a sua violenta morte, / que inda vingada não lhe foi”, disse eu, / “por ninguém que esse agravo também porte, / foi o que o indignou, e ele se recolheu / sem comigo falar, como parece, / e foi isso o que mais me condeu”.¹⁵⁶

O florentino sofre pelo fato de seu parente lhe guardar rancor, pois, apesar de ter sido assassinado, sua morte ainda não foi *vindicata*, dever que recai sobre um de seus familiares. Conforme já abordei no capítulo anterior, a *vendetta* era um mecanismo de justiça previsto por lei, ao mesmo tempo em que seu emprego era bastante controlado, visto que a vingança poderia atingir níveis que colocariam em risco o tecido social urbano, por vezes gerando verdadeiras batalhas intramuros. Dante defende a prática do duelo e da (legítima) *vendetta*, um costume com raízes claramente aristocráticas, muito embora condene veementemente a discórdia e o derramamento de sangue que afligem sua terra a décadas, e cujas origens se encontram em disputas da aristocracia.¹⁵⁷ Dante aqui é um reflexo de sua sociedade e de seu período, que viviam divididos entre um velho *ethos* aristocrático e cavalheiresco e um novo e nascente *ethos* urbano, não totalmente antagônicos mas também não plenamente complementares.

¹⁵⁵ LÖWE, Heinz. *Von Cassiodor zu Dante: Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973.

¹⁵⁶ *Allor disse 'l maestro: "Non si franga / lo tuo pensier da qui innanzi sovr'ello. / Attendi ad altro, ed ei là si rimanga; / ch'io vidi lui a piè del ponticello / mostrarti e minacciar forte col dito, / e udi' 'l nominar Geri del Bello. / Tu eri allor sí del tutto impedito / sopra colui che già tenne Altaforte, / che non guardasti in là, sí fu partito". / "O duca mio, violenta morte / che non li è vindicata ancor", diss'io, / "per alcun che de l'onta sia consorte, / fece lui disdegnoso; ond' el sen gio / sanza parlarmi, sí com'io estimo: / e in ciò m'ha el fatto a sé piú pio."* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto XXIX, p. 194, v. 22-36.

¹⁵⁷ GOEZ, Werner. *Op. cit.*, p. 569-70.

Por conta disso, portanto, as relações entre *popolo* e aristocratas foram de constante atrito, com a sobrevivência do governo popular dependendo não de uma supremacia nos poderes políticos, mas de um intenso e constante esforço para manter a aristocracia em xeque, muitas vezes, dependendo de outros membros da aristocracia para tal. Mas o *popolo* era composto por uma variedade de elementos sociais contraditórios, com os interesses de seus membros mais poderosos muito mais alinhados aos da aristocracia, que participaram desde muito cedo do comércio e das finanças, do que com o pequeno mercador ou artesão. A cidade medieval era um caldeirão político, onde novas e velhas forças interagem de maneiras por vezes imprevisíveis, onde as divisões entre ordens, sociedades e corporações eram difusas e inconstantes, e onde uma experiência inovadora, mas não exatamente revolucionária, estava em curso. É questionável falar de conflitos de classe neste contexto, dada a heterogeneidade dos componentes de cada uma das diversas partes em constante movimento no seio da cidade, talvez sendo mais correto falarmos de um conflito de projetos econômicos ou visões de mundo divergentes, apesar de que mesmo as propostas de cada parte eram instáveis, por vezes mesmo contraditórias. A sociedade urbana medieval é um mecanismo complexo que desafia qualquer tentativa de definição simplista, determinista ou binária.

A Identidade Civil

Embora surgindo muitas vezes sob tutela episcopal ou senhorial, não tardou para que as comunidades urbanas desenvolvessem uma identidade própria, fundada sob novos preceitos e símbolos, ou através da adaptação de elementos pré-existentes. Tais comunidades logo tornaram-se pontos focais da vida medieval, exercendo uma força atrativa nas áreas circundantes, dominando o *contado* e atraindo o interesse tanto das elites senhoriais quanto eclesiásticas. O *urbanocentrismo comunal* concentrou recursos financeiros, contingentes demográficos, rotas, mercados, serviços e produção cultural na vida intramuros, mesmo a vida religiosa encontrou na cidade um palco privilegiado para seus rituais e monumentos.¹⁵⁸

As cidades se orgulhavam de suas igrejas, numerosas e grandiosas, nas obras das quais frequentemente as guildas e associações envolviam-se financeiramente, ganhando com isso prestígio dentro da *civitas*. Além disso, a extensão das muralhas e seus portões e a edificação de palácios civis eram obras que demonstravam e celebravam a riqueza da cidade, servindo muitas vezes como símbolos da identidade urbana, destacando-a das demais. A grandiosidade

¹⁵⁸ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 16-7.

e importância das comunidades estava diretamente vinculada ao seu tamanho, às suas posses de terra (seu *contado*), à sua crescente população, suas indústrias e ofícios, suas construções religiosas e suas instituições caritativas. Bonvesin de la Riva (c.1250-1313), membro dos *humiliati* e professor em Milão, em seu *De magnalibus Mediolani*, exalta a cidade e a região com estas palavras:

Entre todas as regiões da Terra, a fama universal exalta, distingue e coloca em primeiro lugar a Lombardia por sua localização, sua densidade de cidades e habitantes, sua beleza e sua planície fértil. E entre as cidades da Lombardia, se distingue Milão como a rosa ou o lírio entre as flores [...] ou o leão entre os quadrúpedes e a águia entre as aves. [...] Tanto na cidade quanto no contado [...] o número da população cresce diariamente e a área construída da cidade se expande [...] Na cidade há dez casas de cônegos, não incluindo a casa de cônegos da catedral [...] e noventa e quatro capelas [...] e seis casas de monges e oito de freiras [...] a maioria das quais, tanto em termos de números quanto de propriedade, prosperam [...] Também há na cidade e nos subúrbios [...] dez hospitais para os pobres, quase todos bem providos com propriedades.¹⁵⁹

A cidade se engrandece e é exaltada por sua expansão e desenvolvimento estrutural (as obras de infraestrutura são também grandes marcos no progresso urbano) tanto em relação aos prédios seculares quanto aos espirituais. Edificações como os hospitais, sanatórios, monastérios e casas de caridade, voltadas para o cuidado dos pobres e despossuídos, o tratamento dos doentes e a acomodação de viajantes e peregrinos eram comuns às cidades medievais. Serviços antes restritos às elites no período romano eram então abertos aos pobres, e eram mantidos em boa parte por doações e atendidos tanto por monges, frades e outros religiosos quanto por irmãs e irmãos leigos.¹⁶⁰ Especial importância era dada às catedrais. Mesmo naquelas cidades em que a autoridade episcopal já não fosse mais - ou mesmo nunca houvesse sido - muito influente, o simbolismo da catedral como demarcador de uma cidade e não mais apenas uma vila ou aldeia seguia sendo fundamental no contexto da Itália medieval. As instituições eclesiásticas tiveram papel fundamental “ao fornecer modelos e uma gramática que as comunas souberam copiar. Não há autoridade sem alguma porção de sagrado; um poder somente laico é incapaz de gerar sua própria sacralidade”.¹⁶¹ De fato as autoridades

¹⁵⁹ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *Among all the regions of the earth, universal fame extols, distinguishes and places first Lombardy for its location, its density of towns and inhabitants, its beauty and its fertile plain. And among the cities of Lombardy, it distinguishes Milan as the rose or lily among flowers ... or the lion among quadrupeds and the eagle among birds ... Both in the city and in the contado ... the number of the population grows daily and the built-up area of the city expands ... In the city there are ten houses of canons, not including the house of the cathedral canons ... and ninety-four chapels ... and six houses of monks and eight of nuns ... most of which, in terms both of numbers and property, prosper ... There are also in the city and suburbs ... ten hospitals for the sick poor, almost all well-endowed with property.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 11-2.

¹⁶⁰ MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 267-8.

¹⁶¹ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 19.

urbanas apropriaram-se (ou surgiram sob a inescapável influência) dos valores da religiosidade cristã, profundamente arraigados e indissociáveis do mundo político, buscando dessa maneira legitimar a existência e os valores típicos da vida urbana.

Assim, uma verdadeira religião civil foi desenvolvida, associando a cidade a fenômenos religiosos, ora comuns à toda cristandade, ora específicos à região ou à cidade em si, como santos, mártires e milagres locais. A presença desta religiosidade era evidente, e propositalmente evidenciada, através da paisagem urbana, como, por exemplo, documentado nos *Statuti di Verona del 1327*:

Emitimos como lei que em todos os portões da comuna de Verona, da cidade e de seus subúrbios, quer sejam abertos agora ou abertos no futuro, deverá ser pintado em nome de Deus e da bendita Virgem Mãe, uma imagem ou imagens da gloriosa Virgem Maria, com seu misericordioso filho em seus braços, e dos santos Cristóvão, Zeno, protetor de nossa cidade, e Pedro com as chaves em suas mãos. E o mesmo deve ser entendido a ser feito nas torres construídas sobre os fossos da cidade.¹⁶²

A piedade era um aspecto muito importante para a imagem da comunidade civil, demonstrada principalmente através de concessões à igreja, na forma de terrenos, materiais de construção, serviços das guildas (como na construção e manutenção de igrejas, mosteiros e capelas), doações monetárias e apoio na celebração de certas datas festivas. As cidades possuíam forte identificação com seus Santos Patronos, cujas imagens tornavam-se profundamente identificadas com cidades específicas. Imagens sacras eram até mesmo levadas à batalha através dos *carroccio*, carroças que portavam estandartes dos santos ou da Virgem Maria. No segundo giro do Sétimo Círculo, um suicida diz: “Fui da cidade que pelo Batista / trocou o patrono antigo, que a destina, / por isso, à arte sua que inda a contrista”,¹⁶³ assim se identificando como um florentino, que trocou Marte por São João Batista. Resquícios da estátua do deus romano da guerra sobreviviam ainda na ponte Vecchia, o que o condenado considera uma das causas da violência que consome Florença. E quando Dante caminha entre os *malebranche*, um deles exclama: “eis aqui um dos anciões de Santa Zita”, quando enxerga um dos corruptos fugindo do castigo, um alto

¹⁶² Tradução minha a partir de tradução em inglês: *We issue as law that on all the gates of the commune of Verona, of the city and its suburbs, whether open now or opened up in the future, there shall be painted in the name of God and of the blessed Virgin Mother, a picture or pictures of the glorious Virgin Mary, with her merciful son in her arms, and of Saints Christopher, Zeno our city's protector, and Peter with the keys in his hands. And the same thing should be understood as to be done on towers built over the city ditches.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 46-7.

¹⁶³ *I' fui de la città che nel Batista / mutò 'l primo padrone; ond' ei per questo / sempre con l'arte sua la farà trista;* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIII, p. 102, v. 143-5.

magistrado de Lucca.¹⁶⁴

Em contrapartida, havia uma interpenetração de funções entre a autoridade civil e a religiosa, como oficiais da comuna participando do recolhimento do dízimo e membros da Igreja servindo como notários e testemunhas, entre outras funções burocráticas. Além disso, os espaços religiosos eram muitas vezes utilizados pela comuna, que realizava reuniões na catedral e guardava documentos e moedas nos conventos. As autoridades comunais buscavam assim associar-se aos valores da Igreja, assim como da reputação de seus membros e instituições - fazendo uso de ambos e replicando ou adaptando algumas de suas práticas, ritos e linguagem, por exemplo, com a instalação de sinos comunais:

A torre da comuna de Siena, que fica na esquina do palácio do podestade, foi concluída este ano, e é considerada a mais bela torre da Itália [...] Os sinos comunais, que ficavam na torre Mignanelli, foram retirados em fevereiro, e em abril o sino do *popolo* foi colocado na nova torre, enquanto que os outros sinos foram colocados no campanário da catedral.¹⁶⁵

O controle do tempo, demarcado pelo regular bater dos sinos, que alertava a população tanto para as horas santas quanto para os perigos, e convocava para as congregações religiosas assim como seculares, havia sido uma prerrogativa da Igreja, mas a construção de sinos e torres comunais tornou-se outro dos importantes símbolos da identidade e autonomia das cidades. Uma das muitas atividades nas quais Igreja e cidade agiam em conjunto, muitas vezes com benefícios mútuos. Entretanto, esta relação não se dava sem atritos, ambos os lados buscavam estender seu controle sobre a outra esfera, colocando em constante disputa o controle sobre questões como a taxaço dos membros do clero, a cobrança do dízimo, o controle dos hospitais e a jurisdição sobre as propriedades eclesiásticas, tanto na cidade quanto no *contado*.

Mas a grandeza da cidade não dependia unicamente de sua piedade ou de quantas e quão belas eram as imagens de santos em suas portas e muralhas. O comércio e a indústria marcavam em grande medida a vida urbana, sendo uma parte fundamental, mas não exclusiva, de sua essência. O volume, a qualidade e a variedade de produtos, feiras, manufaturas e serviços espalhavam a fama da *civitas* pelo mundo. Novamente Bonvesin de la Riva nos relata a amplitude do comércio em Milão:

Dentro da cidade, feiras gerais ocorrem quatro vezes ao ano: no dia da ordenação

¹⁶⁴ *ecco un de li anzian di Santa Zita*. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIII, p. 146, v. 38.

¹⁶⁵ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *The tower of the commune of Siena, which is at the corner of the podestà's palace, was finished this year, and is regarded as the most beautiful tower in Italy ... The communal bells, which were in the Mignanelli tower, were taken down in February, and in April the bell of the popolo was put in the new tower, while the other bells were put in the cathedral campanile*. DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 26.

de Santo Ambrósio [7 de dezembro], no dia da celebração de São Lourenço [10 de agosto], na Ascensão da bendita Mãe de Deus [na primavera], e na celebração de São Bartolomeu [24 de agosto]. Para todos estes, vem incontáveis números de comerciantes e clientes. Além disso, em dois dias a cada semana, sexta-feira e sábado, em várias partes da cidade, há um mercado ordinário; e, mais ainda, todos os dias quase todas as coisas necessárias aos homens são trazidas em grande abundância às *piazzas* e colocadas à venda aos gritos [...] A partir do qual fica claro que quem quer que tenha dinheiro suficiente em nossa cidade vive extremamente bem, pois sabe-se que todas as coisas congruentes com o prazer humano estão à disposição. Também é evidente que aqui [...] cada homem, se ele é saudável, pode obter dinheiro e honra de acordo com seu próprio posto.¹⁶⁶

A abundância e a ampla variedade de produtos, aliados às oportunidades de trabalho para os habitantes proverem para si e para os seus, atuam como grandes atrativos para compradores, investidores e mão-de-obra imigrada do campo ou cidades vizinhas. Dessa forma, aqueles envolvidos no comércio e nas manufaturas também exerciam um papel central na política urbana, sendo quase uma unanimidade entre as cidades a exigência de pertencimento a uma guilda para que se fosse apto a exercer algum cargo público - mesmo que tal associação à guilda seja apenas nominal, como no caso de Dante. Os sistemas políticos comunais foram sendo desenvolvidos tendo em vista um aumento da participação popular, o que significava acabar com o monopólio da aristocracia, tanto citadina quanto contadina, do poder político, através da inclusão de grandes empresários, comerciantes e banqueiros. Dessa forma, buscou-se transformar as comunas em espaços onde o *status* e o valor não originassem exclusivamente da posse de terras e títulos, o que de fato foi obtido com níveis diversos de sucesso.

Entretanto, nenhuma cidade, nem mesmo as mais bem-sucedidas da Itália, obtinham todo seu sustento da indústria ou do comércio sozinhos. Da mesma forma, apesar da exaltação das emergentes virtudes mercantis típicas da vida urbana, os antigos valores aristocráticos ainda possuíam alto prestígio e exerciam grande influência na cultura urbana - como o faziam ainda por séculos. Não se pode superestimar os impactos causados pela nova cultura voltada a mercados que surgia no centro-norte da Itália, ela ainda era um agente minoritário em um campo vasto de forças senhoriais mais antigas e profundamente

¹⁶⁶ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *Within the city, general fairs are held four times a year: on the day of the ordination of St Ambrose [7 December], on the feast day of San Lorenzo [10 August], on the Ascension of the blessed Mother of God [in spring], and on the feast of San Bartolomeo [24 August]. To all these, countless numbers of merchants and customers come. Moreover, on two days each week, Friday and Saturday, in various parts of the city, there is an ordinary market; and, what is more, everyday, almost all things necessary to man are brought in great abundance to the piazzas and put on sale with shouting ... From which it is clear that, whoever has sufficient money in our city lives extremely well, for all things congruent to human pleasure are known to be at hand. It is also apparent that here ... every man, if he is healthy, can earn money and honour according to his own station.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 16.

enraizadas. Os senhores que migravam do campo para a cidade ainda mantinham suas posses fundiárias; mercadores muitas vezes eram também terratenentes, possuindo fazendas e por vezes até feudos, castelos e títulos; a posse de terras era desejada tanto por seu valor simbólico e social quanto pela segurança financeira que ela oferecia. Muitos cidadãos almejavam obter terras para si, e aqueles que trabalhavam nas colheitas que circundavam as cidades habitavam nela mesma ou em sua periferia. A vida urbana, mesmo nas cidades mais desenvolvidas industrial e comercialmente, ainda girava em grande parte em torno dos ciclos naturais e do trabalho no campo - como as feiras que dependiam da colheita e transporte dos bens do *contado*, assim como as indústrias que dependiam em grande parte de matérias-primas oriundas do mundo rural, como lãs, peles e minérios. Algumas cidades possuíam além das guildas mercantis e manufactureiras, guildas de trabalhadores agrícolas, e mesmo as cortes judiciais urbanas tinham seus procedimentos interrompidos quando chegava a época da colheita.¹⁶⁷

Assim se vê que as cidades não eram exatamente baluartes mercantis diante das estruturas agrárias senhoriais, nem havia uma separação antagônica entre elas. Havia sim diferenças entre os dois tipos de espaços, e conflitos oriundos destas diferenças, mas também havia sobreposição de interesses. As comunas não buscavam apenas o benefício dos mercadores, mas também os dos donos de terras, muitos dos quais eram nobres que habitavam nas cidades - e que, conforme exposto, costumavam ser extremamente influentes em suas estruturas políticas. As estruturas políticas e jurídicas ainda estavam em boa parte nas mãos da aristocracia rural e ainda eram determinadas por forças e fatores feudais. O poder econômico urbano não suplantou o poder econômico feudal tanto quanto o suplementou, tornando-se um sistema que operava em coexistência, sem, por ora, ameaçar sua hegemonia ou estabilidade. Como disse Rodney Hilton: “O poder político, mesmo nas mãos de uma classe dominante cuja base econômica está ruindo, é ainda capaz de retardar o desenvolvimento de novas formas econômicas e sociais.”¹⁶⁸ Mesmo a aristocracia que se realocava para as cidades, gozando de todas as suas facilidades, costumava manter sua fonte de renda majoritária na sua posse de terras, títulos e, é claro, da guerra - fontes tipicamente feudais de riqueza. Em decorrência da grande influência do

¹⁶⁷ DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 110-1, 145.

¹⁶⁸ HILTON, Rodney. Capitalismo - o que representa essa palavra? In: HILTON, Rodney *et al.* *A Transição do Feudalismo para o Capitalismo*, p. 194.

campo na vida urbana, as comunas buscaram tanto regular o fluxo demográfico entre a cidade e o *contado*, quanto reduzir o poder político dos aristocratas e suas associações.

Quanto ao primeiro ponto, as comunas temiam que a população rural fosse demasiadamente atraída pelas liberdades, serviços e oportunidades que a cidade prometia. Um aumento súbito em sua população (despossuída) poderia levar ao desequilíbrio econômico, ao aumento da criminalidade, ao abarrotamento dos bairros e às questões de saúde então decorrentes. A situação era ainda pior quando esse aumento se dava às custas de um decréscimo de sua população contadina, visto que esta era uma parte importante não só de produtos e mantimentos fundamentais, como também era dela que a comuna extraía boa parte de sua renda, advindas através de impostos e outras tarifas. A cidade também podia servir de abrigo aos camponeses, que buscavam refúgio atrás de suas muralhas em tempos de guerra, mas mesmo isso poderia tornar-se uma ameaça ao delicado equilíbrio através do qual a cidade controlava seu *contado*. Na primeira metade do século XIII, após a guerra contra o imperador Frederico II, Parma obriga por força da lei os camponeses abrigados na cidade a retornarem aos seus campos e a:

[...] viver com suas famílias, onde quer que elas possam estar, antes da próxima oitava de São Pedro, e se qualquer um deles não observar isto [...] toda sua propriedade, móvel e imóvel, a partir de então será confiscada pela comuna. E todos os cônsules e oficiais distritais das aldeias e castelos [da diocese][...] devem dar por escrito ao podestade, dentro de um mês a partir deste prazo, os nomes de todos os camponeses que não obedeceram e devem, da mesma forma, listar todas as suas posses.¹⁶⁹

Poucos anos depois, em 1255, a mesma comuna toma medidas explícitas para impedir a transferência demográfica do campo para a cidade:

Doravante, a qualquer um originário da diocese não é permitido de forma alguma tornar-se cidadão sem o consentimento do Conselho Geral, nem é permitido que seja proposto em conselhos que qualquer um torne-se um novo cidadão, dentre aqueles que devem estar inscritos nos registros de lares junto aos homens do *contado*, para que, sob todos os aspectos, todos os camponeses não tornem-se cidadãos. E esta cláusula é absoluta e deverá ser observada absolutamente.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Statuta communis Parmae*. Tradução minha a partir de tradução em inglês: *to live with their families, wherever they might be, before the next octave of St Peter, and if any of them do not observe this ... all their property, movable and immovable, from that time on will be forfeit to the commune. And all the consuls and district officials of villages and castles [of the diocese] ... are to give in writing to the podestà within one month of this deadline the names of all peasants who have not obeyed, and are likewise to list all their possessions.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, 138-9.

¹⁷⁰ Tradução minha a partir de tradução em inglês: *Henceforth anyone originating from the diocese may not in any way become a citizen without the consent of the General Council, nor may it be proposed in councils that anyone become a new citizen from those who should be inscribed in the hearth registers with the men of the contado, lest in every respect all peasants become citizens. And this clause is absolute and is to be observed absolutely.* DEAN, Trevor. *Op. cit.*, 139.

Fica claro que a questão do controle populacional do *contado* e do domínio político e jurídico sobre este era de primeira importância para a estabilidade urbana, revelando uma relação fundamental de dependência. Uma cidade forte deveria possuir um domínio rural suficiente para abastecer ao menos suas necessidades mais básicas e imediatas, e os constantes conflitos e trocas de alianças e lealdades que alteravam a paisagem geopolítica da região são razão suficiente para compreender-se essa busca por certa auto-suficiência. Um sério problema com que Florença lidava recorrentemente era sua incapacidade de alimentar sua população apenas com a produção de seu *contado*, dependendo pesadamente de exportações provenientes especialmente do Reino da Sicília.¹⁷¹ É importante frisar, entretanto, que o domínio autônomo das cidades constituía a exceção, e não a regra, quase sempre se mantendo de forma instável, precária e temporária, e, de forma alguma, absoluto. As cidades dependiam dos feudos para fins militares assim como materiais, e a sombra da vassalagem nunca esteve muito longe, o que é demonstrado pelo regime das *signorie*, sob o qual algumas cidades já se organizavam no tempo de Dante, mas que tornam-se predominantes no século XIV em diante.¹⁷²

Os cidadãos tinham consciência de que, apesar de seu modo de vida ser dependente tanto dos senhores que detinham as terras quanto dos camponeses que nelas trabalhavam, seus interesses eram diversos e por vezes opostos aos destes.¹⁷³ Para manter seu controle sobre o espaço político da cidade, eles buscaram diferentes formas de governo e diferentes meios para limitar a participação política. A obrigatoriedade de vinculação a uma guilda já configurava um filtro que excluía dos cargos comunais quase qualquer um que não fosse um artesão ou mercador - ainda que houvessem as guildas de agricultores, além de que haviam formas de ser membro de uma guilda sem de fato exercer o ofício. Entretanto, como mencionado anteriormente, o trabalho de muitas guildas estava inseparavelmente conectado ao meio rural e, portanto, àqueles que detinham autoridade sobre este espaço. Para controlar aqueles que teriam acesso aos cargos, a comuna de Perugia anuncia, em 1342, que deverão ser eleitos:

[...] dez bons, leais e suficientes homens do *popolo* e das guildas da cidade e

¹⁷¹ BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 79.

¹⁷² MERRINGTON, John. A Cidade e o Campo na Transição para o Capitalismo. In: HILTON, Rodney *et al.* *Op. cit.*, p. 230.

¹⁷³ Com a fundamental exceção da convergência de interesses entre aristocracia e cidadãos quanto à exploração do campo para extrair sua renda e sustento, fato que levou inúmeras vezes a alianças entre as duas partes. MERRINGTON, John. A Cidade e o Campo na Transição para o Capitalismo. In: HILTON, Rodney *et al.* *Op. cit.*, p. 227-8.

subúrbios de Perugia, dois de cada portão [distrito de portão], que deverão ser chamados de Priores do *popolo* e das guildas, dos quais dois devem sempre advir da guilda e escola da *Mercanzia*, mas os outros oito Priores devem advir das outras guildas [...] tal que a guilda que tenha um prior por dois meses não pode ter um prior pelos próximos dois meses [...] e que nenhuma das guildas pode ter mais de um prior (mas isso não se aplica à *Mercanzia*). [...] Qualquer um abaixo de 25 anos não pode ser um prior [...] E ninguém pode ser um prior [...] que não for nativo à cidade ou aos subúrbios ou *contado* de Perugia [...] E ninguém pode ser um prior [...] que não tenha tido por um ano, anteriormente, uma casa boa e suficiente na cidade ou nos subúrbios [...] ¹⁷⁴

Por este decreto percebe-se que a comuna buscou limitar o acesso não apenas àqueles de origem nobre, mas também àqueles que estivessem abaixo de certo padrão de vida, aos muito jovens e aos estrangeiros. Também impedia o acesso àqueles que, mesmo nativos da cidade, não integrassem e participassem do espaço de vivência e experiência urbano, isto é, a cidade propriamente dita, seu espaço intramuros, e seu entorno parcialmente urbanizado, extramuros. De fato, como coloca Hibbert:

As cidades tornaram-se unidades econômicas e sociais distintas *apenas quando e porque* certos lugares foram separados e defendidos por leis e privilégios que fizeram deles centros de mercado e de produção, e negaram tais direitos, ou alguns deles, ao campo que as cercava. ¹⁷⁵

Além disso, apesar do evidente esforço em não criar um monopólio político detido nas mãos de umas poucas famílias que se perpetuariam no poder, através do sistema de rodízio de distritos (e conseqüentemente, de famílias) elegíveis, assim como do curto período de mandato, em muitas cidades havia uma prevalência da guilda dos mercadores, a *Mercanzia*. Os mercadores detinham grande influência nas cidades, e era de seu interesse que a política urbana não fosse cooptada por poder externo algum, seja por uma família aristocrática do *contado*, seja por alguém submetido a outra cidade, seja pelo Papado ou pelo Império. A natureza de seus negócios, que alcançavam terras distantes e que podiam mudar com os ventos e as estações, significava que as alianças das cidades deveriam ser o mais amplas e versáteis possíveis, para que os mercadores pudessem sempre atuar nos mercados mais vantajosos para seus negócios. Eventualmente, a *Mercanzia* desenvolveu um alcance tão

¹⁷⁴ *Statuti di Perugia*. Tradução minha a partir de tradução em inglês: ... *ten good, loyal and sufficient men of the popolo and guilds of the city and suburbs of Perugia, two from each gate[-district], who are to be called Priors of the popolo and guilds, of whom two are always to be from the guild and college of the Mercanzia, but the other eight Priors are to be from the other guilds ... such that the guild which has a prior for two months, cannot have a prior in the following two months ... and that none of the guilds can have more than one prior (but this does not apply to the Mercanzia). [...] Priors cannot come in the following two months ... Anyone under 25 years cannot be a prior ... And no one can be a prior ... who is not native of the city or suburbs or contado of Perugia ... And no one can be a prior ... who has not had for a year previously a good and sufficient house in the city or suburbs*. DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 217.

¹⁷⁵ HIBBERT, A.B. *The Economic Policies of Towns*. Apud HILTON, Rodney. *Op.cit.*, p. 227. Grifos meus.

amplo nas cadeias de produção que tornou-se dominante em quase todos os processos, em alguns casos virtualmente submetendo as demais guildas a ela mesma. Ela detinha o controle da produção desde a obtenção da matéria-prima até sua conclusão e venda, por vezes também controlando outros processos centrais na cadeia produtiva.¹⁷⁶

Entretanto, mesmo com os claros esforços dos elementos mais *urbanos* em limitar a área de atuação das forças senhoriais na vida cidadina, o tecido urbano era demarcado por monumentos senhoriais. Não só centenas de torres, um símbolo de riqueza e *status* senhorial, mas também uma edificação que evidenciava a possibilidade e a antecipação de um confronto militar contra inimigos contidos dentro, e não apenas fora, dos limites urbanos. Em todas as cidades, a presença da aristocracia feudal se fazia clara, mas em regiões nas quais ela possuía mais força, as *civitas* podiam assemelhar-se a uma série de ilhas feudais agrupadas. Em Roma, por exemplo, onde havia mais de 300 torres, que além de múltiplas eram particularmente imensas, as famílias aristocráticas habitavam em grandes fortalezas urbanas. Verdadeiras cidadelas privadas dentro dos muros das cidades, contendo casas, palácios e praças, as famílias estabeleceram e expandiram uma grande rede de dependência e fidelidade vassálica. Roma pode ser um caso extremo, mas a maioria das cidades provavelmente se assemelhava mais a ela do que a Veneza, onde a aristocracia era profundamente envolvida no comércio e marcada pelo *ethos* mercantil.¹⁷⁷

A manufatura e o comércio eram parte característica e fundamental da identidade urbana, mas, certamente, não eram o único elemento. Os laços com as relações feudo-vassálicas jamais foram completamente rompidos durante a Idade Média, assim como a influência eclesiástica e religiosa fizeram-se presentes por todo o período, disputando a identidade urbana com os poderes temporais civis em muitas esferas de atuação. Como coloca Lewis Mumford:

Na cidade medieval, estes poderes, o espiritual e o temporal, com suas ordens vocacionais, o guerreiro, o mercador, o padre, o monge, o bardo, o estudioso, o artesão e o comerciante, alcançaram algo como um equilíbrio. Esse equilíbrio se manteve delicado e incerto, mas o esforço para mantê-lo era constante e o efeito real, pois cada componente social era pesado, cada um devidamente representado. Até o fechamento da Idade Média - este de fato é um dos sinais de seu fechamento - nenhum elemento isolado era forte o bastante para estabelecer permanentemente seu próprio comando sobre todos os outros. Como resultado, tanto física quanto politicamente, a cidade medieval, apesar de recapitular muitas das características da ordem urbana anterior, era em alguns aspectos uma criação original. Liberdade, igualdade corporativa, participação democrática, autonomia, nunca foram plenamente

¹⁷⁶ GILLI, Patrick. *Op. cit.*, p. 243-5.

¹⁷⁷ DEAN, Trevor. *Op. cit.*, p. 142-3.

atingidas em nenhuma cidade medieval; mas havia talvez uma maior medida dessas qualidades do que jamais haviam sido exibidas antes, mesmo na Grécia. Por um curto momento, “*communitas*” triunfou sobre “*dominium*”.¹⁷⁸

Foram necessárias muitas experiências diferentes para aprimorar o seu novo sistema político, para que ele melhor refletisse as vontades da população urbana. Entretanto, os constantes conflitos, a heterogeneidade social e de interesses, além da intervenção aristocrática, ruíram as bases de legitimidade do *popolo*, abrindo espaço, a partir da virada do século XIV para novos governos nobiliárquicos e autocráticos, as *signorie*.

Capítulo III - A Cidade e o Pecado

*Vai-se por mim à Cidade Dolente, / vai-se por mim à sempiterna dor, / vai-se por mim entre a perdida gente. / Moveu a justiça o meu alto feitor; / fez-me a divina Potestade, mais / o supremo Saber e o primo Amor. / Antes de mim não foi criado mais / nada senão eterno, e eterna eu duro. / Deixai toda esperança, ó vós que entrais.*¹⁷⁹

Assim inicia-se o Canto III do *Inferno*, quando Dante chega ao portal do submundo, marcando o início de sua jornada espiritual, uma jornada que, como veremos adiante, visa tanto a salvação individual da alma de Dante quanto a salvação da sociedade cristã. Ao longo das três etapas da peregrinação, Inferno, Purgatório e Paraíso, Dante enxergará a recompensa da corrupção e da virtude. Na primeira etapa, encontram-se aqueles que pecaram tanto no âmbito temporal quanto no espiritual, em uma obra que é intrínseca e inseparavelmente política e religiosa. A inscrição gravada acima do portal nos diz muito sobre a ideia de submundo, sua função e seu sentido para o poeta e seus contemporâneos. O peregrino, o Dante personagem, é informado do destino de sua jornada, ou ao menos da primeira parte dela, o Inferno. Mas Dante não se dirige à tradicional ideia cristã do submundo como um

¹⁷⁸ Tradução minha a partir do original em inglês: *In the medieval town these powers, the spiritual and the temporal, with their vocational orders, the warrior, the merchant, the priest, the monk, the bard, the scholar, the craftsman and tradesman, achieved something like an equilibrium. That balance remained delicate and uncertain; but the effort to maintain it was constant and the effect real, because each social component was weighted, each duly represented. Until the close of the Middle Ages—this indeed is one of the signs of the close—no one element was strong enough to establish permanently its own command over all the others. As a result, both physically and politically, the medieval city, though it recapitulated many of the features of the earliest urban order, was in some respects an original creation. Freedom, corporate equality, democratic participation, autonomy, were never fully achieved in any medieval town; but there was perhaps a greater measure of these qualities there than had ever been exhibited before, even in Greece. For a brief while 'communitas' triumphed over 'dominium.'* MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 252.

¹⁷⁹ “*Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l’eterno dolore, / per me si va tra la perduta gente. / Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina potestate, / la somma sapienza e’l primo amore. / Dinanzi a me non fuor cose create / se non etterne, e io eterna duro. / Lasciate ogne speranza, voi ch’intrate.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto III, v. 1-12, p. 37.

eterno lago de chamas, mas sim para a ordenada e hierarquizada cidade dos pecadores, daqueles que se perderam, aos quais o poeta se assemelha, como relatado nas linhas iniciais da obra: “A meio caminhar de nossa vida / fui me encontrar em uma selva escura: / estava a reta minha via perdida”.¹⁸⁰ O Dante peregrino também é um dos perdidos e, caso não endireite seu rumo, terá como lar a cidade da dor, e os versos com que abre seu poema imediatamente o conectam com a Sagrada Escritura: “Eu disse: ‘No meio da minha vida, irei para os portões do inferno.’”¹⁸¹ Ecoando a fala do rei Ezequias, um homem que foi salvo da danação por Deus, o autor insere seu poema em um quadro narrativo familiar a seus contemporâneos, conferindo a sua obra a piedade e grandiosidade que a associação com a *Bíblia* podia conferir.¹⁸² Ele inicia o poema confuso, como que repentinamente ciente de estar longe da civilização, pego de surpresa e sendo perseguido pela floresta escura e hostil por três criaturas: uma loba, um leopardo e um leão.¹⁸³ Virgílio então intercede, a pedido de Beatriz, a falecida amada idealizada de Dante, o resgata das bestas e o leva em uma jornada descendente pelos Círculos do Inferno (figura 1). Uma jornada que tem como instrumento narrativo básico sua salvação individual, isto é, o que poderíamos considerar seu enredo mais imediato e superficial, mas que abarca algumas das questões políticas, filosóficas e teológicas mais relevantes do início do século XIV, e que tem como grande objetivo enquanto obra a salvação social.

Também somos informados pela inscrição do portal que o Inferno foi criado por Deus, e que a vontade divina agiu guiada pelo amor, a justiça e o saber (*sapientia*). Parece contraintuitivo que estes sejam os elementos constitutivos do local de punição e danação eterna, entretanto estes três elementos estarão presentes ao longo de toda a lógica do *Inferno*.

¹⁸⁰ *Nel mezzo del cammin di nostra vita/ mi ritrovai per una selva oscura,/ ché là dritta via era smarrita.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto I, v. 1-3, p. 25.

¹⁸¹ Isaías 38.10: *ego dixi in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi quaesivi residuum annorum meorum.* Disponível em: <http://bibleglot.com/pair/PorAR/Vulgate/Isa.38/>

¹⁸² HAWKINS, Peter S. *Dante and the Bible* In: JACOFF, Rachel. *The Cambridge Companion to Dante*, p. 125-6.

¹⁸³ Muito já se debateu sobre o simbolismo das três bestas que perseguem Dante, podendo ser representações de certos pecados, referências a famílias poderosas (as figuras são bastante empregadas na heráldica medieval e presentes em lendas, como a loba na origem de Roma), mas a interpretação mais aceita atualmente é que elas são uma referência bíblica e representam as três grandes divisões dos pecados no Inferno: Incontinência (Loba), Violência (Leão) e Fraude (Leopardo). Na *Bíblia*, em Jeremias 5.6 temos: *Por isso um leão do bosque os matará, um lobo dos desertos os destruirá; um leopardo vigia contra as suas cidades; todo aquele que delas sair será despedaçado; porque são muitas as suas transgressões, e multiplicadas as suas apostasias,* na tradução Almeida Recebida, e na Vulgata: *idcirco percussit eos leo de silva lupus ad vesperam vastavit eos pardus vigilans super civitates eorum omnis qui egressus fuerit ex eis capiatur quia multiplicatae sunt praevaricationes eorum confortatae sunt aversiones eorum.* Disponível em: <http://bibleglot.com/pair/PorAR/Vulgate/Jer.5/> Na *Bíblia*, elas surgem como punições pelas transgressões, enquanto que em Dante elas parecem representar a tentação e o pecado em si que impedem que os homens e mulheres atinjam a salvação. RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 32-33.

Quando o Dante peregrino testemunha punições e sofrimentos terríveis e se abala com a crueldade, refletindo a reação do leitor, ele é logo lembrado por seu guia da justiça de tais sentenças, semelhantes às impostas por um juiz a um cidadão que comete um crime ou desrespeita uma lei. A reação emocional do peregrino ocorre especialmente nos primeiros Círculos do Inferno, mas, à medida que avança em sua peregrinação e compreende a justiça divina que rege mesmo este reino de dor, suas reações são muito mais controladas, refletindo seu aprendizado sobre as virtudes e os vícios. O amor, especificamente seu mau uso ou uso desmedido, em exagero ou em escassez (segundo a teoria aristotélica na qual toda virtude é um estado ou condição de equilíbrio entre dois estados de vício, um de excesso e outro de deficiência), é a causa de todos os pecados, seja o amor luxurioso, o amor por bens materiais ou o amor por si acima dos outros.¹⁸⁴ Tanto amar demais quanto amar de menos é perigoso e condenável, sendo a função da razão, a *sapienza*, controlar as paixões e colocar o bem maior, o bem geral, em primeiro lugar.

Posteriormente descobrimos que o abismo que abriga e compõe os círculos do inferno foi criado pela mítica queda de Lúcifer, o arcanjo que, em seu orgulho, contestou e cobiçou a autoridade de Deus, incitando revolta contra seu criador. Ao ser derrotado, ele e os demais anjos rebeldes caíram do céu em desgraça, formando uma grande ferida na Terra onde os anjos, agora demônios, habitam como algozes dos pecadores, e Lúcifer, agora Satã, é “o rei do triste reino”, ou, mais apropriadamente “*lo ‘mperador del doloroso regno*”.¹⁸⁵ O inferno então foi criado não *para o* pecado, mas *pelo* pecado; não *para o* pecador, mas *pelo* pecador, remetendo não apenas à Satã, mas também a Adão e Eva e o Pecado Original. Dante reforça ao longo de toda a obra a questão da responsabilidade pessoal e social do pecado, da escolha consciente de se afastar de Deus - e consequentemente da capacidade individual de salvação, sem a dependência de uma força ou instituição externa. Não é Deus quem condena os homens e mulheres, mas estes que condenam a si próprios, e uns aos outros.¹⁸⁶ Uma pessoa pode

¹⁸⁴ BIANCHI, Luca. *Moral Philosophy*, In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 163.

¹⁸⁵ ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto XXXIV, v. 28, p. 226.

¹⁸⁶ Outro elemento que Dante emprega para transmitir esta ideia é o princípio subjacente à punição dos pecadores, o *contrapasso*, através do qual o pecador é punido com aquilo (ou uma deturpação do) que ele almejou em sua transgressão: os luxuriosos são arremessados com seus amantes por ventos selvagens, como os ventos metafóricos que impulsionavam seus desejos incontroláveis. Os adivinhos, que proclamavam ver o futuro, vagam com suas cabeças viradas para trás, incapazes de jamais olhar para frente. Os tiranos estão submersos no sangue que tanto derramaram. E os maus conselheiros, cujas línguas inflamaram corações e causaram discórdia, estão envolvidos por línguas de chamas. Entretanto, a relação não é tão evidente para alguns outros casos, como os traidores, congelado, ou os gastadores, perseguidos por cães. PERTILE, Lino. *Works*, In: BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 499. RUUD, Jay. *Dante - a Literary Reference for his Life and Work*, p. 28, 83-5.

condenar a si ao inferno se pecar, mas seu pecado também pode afetar negativamente a vida de sua família, seus vizinhos, ou de toda sua comunidade ou reino, assim como uma pessoa pode levar outra pessoa a pecar, condenando a ambos. É com base nesta responsabilidade individual e coletiva do pecador que Dante baseia a justiça divina na ação do inferno, como exposto na inscrição inicial.

O Aspecto Social do Pecado

Vemos então que há uma lógica subjacente na estrutura do Inferno, eventualmente exposta por Virgílio para melhor compreensão do peregrino (e do leitor), e ela é guiada por dois princípios: o uso da razão e o alcance do pecado, isto é, quantas almas são afetadas ou condenadas pelo pecado de uma pessoa. Aquele que condena somente a si, como os Indecisos, os que não tomam partido por covardia ou indiferença, são quase irrelevantes, sendo ignorados tanto pelo Inferno quanto pelo Paraíso. Eles habitam o Vestíbulo do Inferno, uma região à parte, separada do abismo pelo rio Aqueronte. Além do rio fica o Limbo, um local sem sofrimento mas também sem alívio ou descanso, distante de Deus e sua Luz. Aqui é onde habitam outros pecadores de pouco alcance: os não-batizados, homens e mulheres sem grande mérito ou falha, cujo mais grave erro foi impedirem a si mesmos de entrar no Paraíso, e as crianças que morreram antes de terem sido batizadas, condenadas pelo acaso. No mesmo Círculo, Dante encontra os antigos sábios pagãos, que habitam a única área do inferno isenta de escuridão, um castelo luminoso, um lar virtuoso para aqueles que fizeram o bem mas que não conheceram ou negaram a mensagem de salvação cristã. Lá habitam poetas (como Homero, Horácio e seu guia, Virgílio), filósofos (como Platão e Sócrates) e estadistas (especialmente Júlio César e o mítico pai de Roma, Enéias), entre gregos, romanos e mesmo muçulmanos como Avicena, Averróis e Saladino.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Em *Dante's Sympathy for the Other*, Teodolinda Barolini explora a constante quebra de estereótipos presentes na obra de Dante. Ele cria o castelo iluminado para abrigar os nobres pagãos, figuras que normalmente seriam destinadas ao Inferno. Ali estão desde pagãos pré-cristãos a muçulmanos, que Dante compreendia como sendo uma seita herética cristã e não como membros de outra religião - Maomé e Ali são punidos entre os criadores de cismas. BAROLINI, Teodolinda. *Dante's Sympathy for the Other*. In: *L'Italia allo Specchio*, p. 18-20. HEDE, Jesper. *Jews and Muslim in Dante's Vision*. In: *European Review*, vol. 16, nº1, p. 101-114, 2008. Segundo Marebon, "Dante seems to have been the first person to make it a permanent home for virtuous pagans, especially poets and philosophers". MARENBNON, John. *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 40. A respeito das visões cristãs medievais dos judeus e muçulmanos, ver BADE, Norman. & FREUDENBERG, Bele (Eds.). *Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern*, Bochum: Perspectiva, 2013.

Os que condenam a si e a alguns outros estão nos seguintes Círculos da Luxúria e da Gula. Francesca da Rimini e seu cunhado, Paolo, condenaram a si mesmos por sua transgressão, assim como ao marido de Francesca, por sua vez condenado por algo muito mais grave, a traição de um parente (tendo assassinado ambos), sendo enviado ao Nono e último Círculo do Inferno. As demais almas luxuriosas são descritas segundo o mal social que seu amor desmedido causou, entre elas os míticos Páris e Helena, cujas ações levaram aos dez anos da Guerra de Tróia e à destruição final da cidade. Os glutões, por sua vez, fazem mal a si pelo excesso e aos outros por lhes imporem privações, tirando de outros para satisfazer sua fome infinda. No Quarto Círculo, os avaros e os pródigos, presos em um eterno confronto onde se chocam uns contra os outros com suas bolsas de dinheiro, ferem a sociedade e desestabilizam a economia, ao ou gastar sem medida ou acumular sem finalidade. O embate deles segue um fluxo circular, com uma parte seguindo em sentido horário e a outra no anti-horário, culminando no choque cíclico das duas tropas. Com essa imagem, e o com os gritos de um lado ao outro de “por que poupas?” e “por que dilapidas?”, Dante expressa que o pecado da avareza não condena somente ao avaro, mas também ao pródigo, e vice-versa. A imagem cíclica dos penitentes, que, girando em sentidos opostos, impedem seu movimento rotatório natural, e a menção no início do capítulo à Fortuna remete ao desejo de intervir na vontade divina e desafiá-la. Esta força ou deidade, muito presente nos mitos e poemas da antiguidade, é aqui atualizada e cristianizada, sendo uma entidade criada por Deus, responsável por mover o fluxo das riquezas mundanas e da posse do poder.

“É vão vosso querer controverte-la: / em seu reino prevê, julga e procede / ela só, como, noutro, outro deus zela. / Sua contínua permutação não cede; / necessidade o giro lhe apressura, / assim sempre aparece quem sucede. / Ela é posta em odiosa conjuntura - / mesmo por quem mais deveria louvá-la - / com vã calúnia e infundada censura; / mas, beata, não ouve vossa fala; / co’ as outras primas criaturas, leda / gira sua roda, e sua ventura embala.”¹⁸⁸

Os avaros e pródigos são seus próprios algozes, na Terra e no Inferno, pois são a fonte de sua própria desgraça, ao tentar lutar contra o divinamente ordenado fluxo econômico, em que ora um, ora outro, é recompensado com bens materiais. Eles se agarram aos bens materiais, não aceitando nem sua transitoriedade nem sua insignificância em relação aos bens

¹⁸⁸ “*Vostro saver non ha contasto a lei: / questa provede, giudica, e persegue / suo regno come il loro li altri dèi. / Le sue permutazion non hanno triegue: / necessità la fa esser veloce; / sí spesso vien chi vicenda consegue. / Quest’ è colei ch’è tanto posta in croce / pur da color che le dovrien dar lode, / dandole biasmo a toro e mala você; / ma ella s’è beata e ciò non ode: / con l’altra prime creature lieta / volve sua spera e beata si gode.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto VII, p. 64, v. 85-96.

espirituais, as virtudes, eternas e divinas, conforme Dante demonstrará ao longo da *Comédia*. Seus pecados não são, no entanto, tão graves quanto os que ferem a economia pela fraude e falsificação. Estes traem seus compatriotas e destroem a confiança sobre a qual a vida cívica deve se dar, e são punidos com muito mais severidade dentro da Cidade Dolente.

No Círculo seguinte, os violentos estão imersos nas águas pantanosas do rio Estige, onde os iracundos se agridem na superfície enquanto os rancorosos submergem no fundo do rio, evidenciados apenas pelas bolhas de suas lamentações que periodicamente ascendem à superfície. Tanto os habitantes do Quarto como do Quinto Círculo são também exemplos da visão aristotélica, exposta em sua *Ética a Nicômaco*, de que a virtude se encontra entre dois vícios: assim, Dante não condena o dinheiro ou seu uso, mas sim seu mal uso. O mesmo vale para a raiva: os iracundos são condenados por um uso extremo ou mal direcionado da ira, enquanto que os rancorosos o são por não fazerem uso algum, permitindo que a raiva os polua por dentro - efeito refletido nas próprias águas do rio que os afoga. Dante, que participou de batalhas pelos guelfos e viveu em um momento de intenso conflito, não descarta a violência ou a raiva como exclusivamente pecaminosas, dando ele mesmo, através da figura do peregrino, um exemplo da justa agressão quando um dos inimigos políticos do poeta, Filippo Argenti tenta se lançar do Estige ao barco, após ser reconhecido e ofendido pelo peregrino. Não apenas verbalmente o poeta o agride, mas, após expressar o desejo de que Filippo seja engolido pela água lamacenta, logo tal fato se cumpre, com o ataque dos demais iracundos sobre seu inimigo. De fato, o Inferno em sua totalidade é um grande exemplo do bom uso da ira, exibida como justa e merecida, pois, como vimos, auto-infligida pelos pecadores, exercida inclusive como vontade divina. Entretanto, se lermos esta passagem de maneira mais profunda e levando em consideração sua qualidade intertextual, é possível chegar à outra conclusão, pois quando Virgílio exorta a reação de Dante como *bona ira*, ele parafraseia uma passagem da Bíblia, Lucas 11.27. Nela, uma mulher exclama a Jesus, após ele praticar um exorcismo, “Bem-aventurado o ventre que te trouxe”, ao que ele responde: “Antes bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus, e a observam”. Se levarmos em consideração a citação inteira, notamos que o elogio de Virgílio, assim como o da mulher, é mal direcionado. Com toda a sabedoria de Virgílio, ele ainda não deixa de ser um pagão, propenso, portanto, a errar nas questões guiadas pelos ensinamentos cristãos, sendo assim um

guia falho, bom o bastante para as questões da razão, mas não para as do espírito.¹⁸⁹

Seguindo adiante, as questões sociais e os impactos causados pelos atos dos pecadores são evidenciados cada vez mais pelo poeta. O peso do poder e a responsabilidade que acompanha a autoridade se fazem presentes. Os pecados mais graves são aqueles que possuem mais vítimas, assim como aqueles causados pelas (e contra) pessoas nas mais altas posições de poder. A lógica é que uma pessoa com maior poder possui maior responsabilidade para com aqueles que se submetem à sua autoridade, portanto seu fardo e sua pena são proporcionalmente maiores. O mesmo raciocínio se estende àqueles que prejudicam tais detentores de autoridade, pois afetam não apenas o rei, por exemplo, mas também possivelmente a todos os seus súditos. Portanto, quase todas as figuras presentes no *Inferno* são membros da aristocracia, líderes militares, autoridades religiosas e comunitárias, monarcas e imperadores, ou malfeitores que vitimaram altas autoridades - como o bíblico Judas Iscariotes e o romano Brutus.

Após cruzar o Estige, Dante e Virgílio chegam a Cidade de Dite,¹⁹⁰ dentro de suas muralhas são punidos aqueles que mais condenam outros consigo, afetando toda sua sociedade: os heréticos, os violentos, os fraudulentos e os traidores. Os habitantes da cidade e seu significado serão explorados a fundo mais a frente, por ora, entretanto, descreverei brevemente a causa de suas punições. Os heréticos - *os heresiarcas, com seus sequazes* - se encontram em um cemitério junto à muralha, e ardem amontoados em túmulos abertos que os reúnem conforme sua heresia. Os violentos têm seu Círculo dividido em três partes concêntricas, ou *giros*.

No primeiro giro estão os violentos contra outros: assaltantes, homicidas e tiranos,

¹⁸⁹ *Beatus venter qui te portavit & Quinimmo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud*, respectivamente, em latim. KLEINHENZ, Christopher. *Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia*, p. 187-88, In: *Romance Quarterly*, Vol. 54, nº 3. *Idem, Dante and the Bible: Intertextual Approaches to the Divine Comedy*, In: *Italica*, Vol. 63, No. 3, 1986, p. 230-34. *Biblia Vulgata*, disponível em: <http://bibleglot.com/pair/PorAR/Vulgate/Luke.11/>

¹⁹⁰ O nome da cidade, *Dis* no original, se refere a Dis Pater, uma divindade romana associada à duas figuras da mitologia grega, Plutão (*Plouton*, em grego), deus do submundo, também chamado de Hades, e Pluto (*Ploutos*, que aparece na *Comédia* como *Pluto* e guarda a entrada do Círculo dos avaros e pródigos), deus da riqueza. Por vezes ambas as figuras gregas eram fundidas e mesmo confundidas, tanto por uma visão mais positiva da morte e do deus que a regia, quanto pela associação das riquezas presentes no subsolo e que são obtidas da terra, os bens minerais e vegetais. É bastante provável que Dante tenha tido conhecimento de tal relação entre as divindades gregas ao nomear sua cidade, trazendo com o nome a associação entre submundo e riqueza para a cidade do pecado. O nome também é usado por Virgílio sempre que este se refere a Lúcifer - curiosamente, Dante nunca se refere a Lúcifer pelo nome de Dite, nomeando-o apenas duas vezes ao longo do cântico, primeiro como *Lucifero* e depois como *Belzebú*. Portanto, a *Cidade de Dite* pode ser tanto interpretada como este sendo seu nome, quanto como a cidade que pertence a, ou na qual habita, Lúcifer.

imersos respectiva e progressivamente mais fundo no Flegetonte, um rio de sangue fervente. Os assaltantes estão submersos até o peito, enquanto que os tiranos, que derramam o sangue de cidades ou regiões inteiras, estão imersos até os olhos. No segundo giro, uma floresta na outra margem do Flegetonte, estão os violentos contra si e seus bens. Os gastadores¹⁹¹ passam a eternidade fugindo de cães raivosos enquanto que os suicidas são as próprias árvores que compõem a floresta do segundo giro, imóveis e incapazes de revidar ou responder aos ataques das harpias que os atacam e ao dano causado pela contínua perseguição dos gastadores pelos cães.¹⁹²

No terceiro giro, uma vasta extensão de areias escaldantes sob uma contínua chuva de fogo, são punidos os violentos contra Deus. Este é um grupo variado, composto por blasfemos, usurários e sodomitas. Os blasfemos abusam da fala, não só uma importante expressão da razão, como também o principal instrumento de coesão social, e a pervertem para atacar a mais alta autoridade. Os sodomitas aparentam inicialmente serem condenados por manterem relações homossexuais, mas a forma como Dante os agrupa, retrata e se refere aos condenados reforça a hipótese de que aqui estão aqueles que deixaram seus interesses privados afetarem negativamente suas funções públicas. Todos são envolvidos em importantes atividades públicas e agrupados conforme sua área de atuação, como a lei, a política, o comércio, a igreja e o ensino. Assim o poeta estabelece uma conexão através do princípio de ceder aos desejos sexuais e o mau uso de suas posições profissionais, mais uma vez ressaltando o mau causado pelo pecado em sua dimensão social. Dante parece se importar pouco com a vida sexual privada de seus conterrâneos, mas sim com os supostos efeitos que essa conduta ocasionaria na vida pública, e os danos causados à sociedade.¹⁹³

Os últimos condenados por violência contra Deus são os usurários. A usura era vista

¹⁹¹ Assim como os pródigos, os gastadores consomem suas fortunas, mas enquanto os pródigos são levados a isso por um instinto irracional e irresistível, os gastadores levam-se à ruína conscientemente. Há, portanto, uma clara oposição entre o que é voluntário e racional e o que é irracional.

¹⁹² Ao colocar os suicidas e os gastadores juntos, é possível que Dante estabeleça alguma relação de causalidade entre os que destroem seus bens e os que destroem a si mesmos, atingindo assim, conseqüentemente, as vidas de seus familiares e de sua comunidade, associando o indivíduo ao tecido social. Suicídios eram comuns em Florença, portanto o autor pode estar correlacionando aqui o social com o econômico conforme sua própria vivência. FERRANTE, Joan. *Op.cit.*, p. 11-2, 156-9.

¹⁹³ Ferrante cita a obra *Dante's Swift and Strong*, de Richard Kay (ao qual não tive acesso), na qual ele realiza uma extensa pesquisa comprovando que todos os sodomitas citados por Dante foram culpados de corrupção profissional. Com isso não se descarta que Dante os considere culpados de sodomia, mas se deduz que o poeta acreditava em uma origem comum para ambos pecados, demonstrando com sua passagem que um levaria ao outro. Kay nega que “sodomia” se refira aqui a homossexualidade, mas Ferrante argumenta que, através dos primeiros comentadores da Comédia, fica claro que para eles esse era o significado de “sodomia”. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 161-2, n. 40.

como uma perversão da natureza e da arte (ou indústria), já que produzia dinheiro não do trabalho ou dos frutos da terra, mas do dinheiro em si, obtendo lucro sem nenhum benefício à sociedade. Os usurários não possuem mais nenhuma característica reconhecível de sua humanidade anterior, sendo identificados exclusivamente pelos brasões de família nas bolsas que estão penduradas no pescoço dos condenados. Os usurários colocavam os ganhos de suas famílias acima do bem público, então carregam no Inferno as bolsas como lembretes da causa de sua condenação.

Ao fim do Sétimo Círculo, o peregrino e seu guia se deparam com um grande despenhadeiro, no qual deságua o Flegetonte, marcando a divisão e o afastamento dos Círculos anteriores com os seguintes, mais profundos e profanos. Eles descem voando sobre o dorso de Gerion, a besta da fraude, de rosto humano e inocente, mas de corpo monstruoso, chegando por fim às Valas ou Bolsas Malignas, as *Malebolge*. Elas constituem uma imensa e intrincada série de largas trincheiras concêntricas, dez no total, cada uma abrigando um grupo de pecadores punidos por um tipo específico de fraude. Esta é a mais espacialmente elaborada e extensa sessão do *Inferno*, ocupando quase metade da obra: treze dos 33 cantos. Em seus fossos são punidos desde sedutores a simoníacos, de ladrões a cismáticos, cuja visão traz a mente do peregrino cenas das batalhas mais sangrentas de sua época e do passado, que se tornam ínfimas em comparação com a extensão do massacre que ele testemunha, revelando a banalidade do pecado através da multitude de pecadores. Os pecados baseados na fraude são especialmente condenáveis para Dante, pois a fraude é sempre um ato consciente e proposital de enganar e ferir o outro, ato que desequilibra a sociedade, dissemina discórdia e abala a confiança mútua na qual esta deve se sustentar.

Ao centro das dez valas erguem-se o que ao peregrino aparentam ser torres como as que cercam as muralhas de uma cidade ou cidadela, ou as que demarcam as casas das grandes famílias. Virgílio logo esclarece ao poeta que se trata não de edificações, mas de gigantes, na verdade somente sua metade superior, estando sua outra metade dentro do fundo poço que os aprisiona. Todos eles são gigantes das mitologias greco-romana e judaico-cristã que desafiaram figuras divinas, traíndo seus senhores, e, tendo sido derrotados, foram aprisionados no submundo. Mais uma vez há um evidente distanciamento físico entre um Círculo e outro, e Dante nos deixa claro por essa imagem que o Nono e último Círculo do Inferno é o local mais abominável e distante de Deus possível. O peregrino e seu guia descem ao nível mais baixo do Inferno com a ajuda do gigante Anteu, chegando ao Círculo onde são

punidos os traidores, no centro da Terra. Contrainstintivamente, não há fogo em parte alguma aqui, este é o lugar mais frio, escuro e silencioso do Inferno. O Nono Círculo é onde os três rios infernais, o Aqueronte, o Estige e o Flegetonte, desaguam, formando o lago Cocito, cujas águas congeladas eternamente aprisionam os traidores. O Cocito também é dividido em quatro giros, conforme a vítima da traição.

No primeiro giro, a *Calna*, os traidores dos parentes ficam imersos até a cintura no gelo, no segundo, a *Antenora*, os traidores da pátria estão imersos até o pescoço. Aqui Dante encontra muitas figuras proeminentes nos conflitos entre os guelfos e gibelinos, que rapidamente traem uns aos outros revelando suas identidades e trocando acusações e injúrias entre si. Entre eles está Bocca degli Abati, que traiu os guelfos na Batalha de Montaperti, em 1260, ocasionando a derrota dos guelfos florentinos pelos gibelinos sienenses e a perda de milhares de vidas. No penúltimo giro, a *Ptolomeia*, os traidores dos hóspedes mantêm apenas o rosto acima do gelo, com seus olhos congelados pelas lágrimas. Lá os viajantes encontram o Frei Alberigo, ainda vivo no ano em que a *Comédia* se passa, mas cujo pecado, o assassinato premeditado de seus inimigos em um banquete, garantiu que sua alma fosse enviada imediatamente ao Inferno, enquanto seu corpo na Terra era habitado por um demônio. A hospitalidade era um importante pilar das relações comunitárias e sociais da Idade Média, e sua violação é punida por Dante de maneira instantânea e irremediável. No último giro do Cocito, a *Judeca*, aqueles traem seus senhores e benfeitores estão inteiramente submersos no gelo, deles Dante nada fala. Aos habitantes da *Judeca*, os cidadãos do âmago da Cidade Dolente, não é permitido nenhum semblante de vontade ou agência, e Dante lhes nega qualquer reconhecimento através de suas palavras.¹⁹⁴

Finalmente, ao centro do ponto mais baixo do abismo que é o Inferno, Dante se depara com a intimidante e triste figura de Satã, o imperador do doloroso reino, cujo *contrapasso* é ser uma paródia daquilo que ele almejou ser. Ao se aproximar, Virgílio alerta o peregrino do que está por vir com a frase *Vexilla regis prodeunt inferni*, as bandeiras do rei do Inferno avançam, uma deturpação do primeiro verso de *Vexilla regis*, um hino cristão do século VI, composto por Venantius Fortunatus (ca. 530–610), bispo de Poitiers. Os versos eram empregados na Idade Média como parte das celebrações da Sexta-feira Santa, o que os tornam ainda mais apropriados e significativos, visto que Dante e Virgílio iniciaram a jornada no

¹⁹⁴ Não apenas no mundo cristão medieval, a hospitalidade era também muito importante em outras sociedades “tradicionais”, tais como árabes e berberes.

ocaso da Sexta-feira Santa de 1300.¹⁹⁵ O hino inicia com *Vexilla regis prodeunt*, as bandeiras do rei avançam, que pode referir-se tanto aos estandartes imperiais, quanto ao estandarte de Cristo, isto é, a cruz. Este último parece ser o caso mais provável, servindo como zombaria a Satã, comparando sua figura sofredora à cruz. O hino também tem o efeito de contrapor a imagem de Cristo na cruz, simbolizando a vitória da vida sobre a morte, com a derrota e queda de Satã, agora e para sempre aprisionado.¹⁹⁶ Lúcifer possui três pares de asas sob três cabeças, uma imitação profana da Divina Trindade, e em cada boca ele devora um dos três traidores imperdoáveis: Cássio e Bruto, traidores de Júlio César, e Judas Iscariotes, traidor de Jesus Cristo.¹⁹⁷ Lúcifer, agora Satã, é o soberano e refém de uma cidade criada pelo pecado e habitada por pecadores, um imperador aprisionado e impotente, causador de sua própria danação. O fato de todo pecado humano ter sua origem na transgressão de Lúcifer torna toda sua condição muito mais irônica. Mais uma vez, Dante traz a ideia de que o pecador é o responsável por suas ações e as consequências que delas advêm: Lúcifer está preso até a cintura nas águas do lago congelado, incapaz de se libertar pois é o bater incontrolável de seus três pares de asas que congela o lago e o aprisiona. Lúcifer é o mais condenável dos pecadores por ter traído o mais alto benfeitor e por ter condenado outros em dois momentos distintos. Ele condena os mais altos, os anjos, que com ele se rebelaram e caíram, e ele condena toda a humanidade, ao convencer Adão e Eva a comer o mítico fruto proibido, incorrendo no pecado original.

O Aspecto Racional do Pecado

O segundo princípio que guia a lógica interna do *Inferno* é o uso da razão. Ao entrarem na Cidade de Dite e passarem pelos túmulos dos heréticos, Virgílio antecipa ao peregrino o que está por vir nos próximos três Círculos. Ele fala da natureza dos pecados seguintes, que tem sua origem em comum na malícia, manifesta seja pela violência, seja pela fraude. Ao fim de sua exposição, Dante lhe questiona quanto ao diferente tratamento dos pecadores e ao fato de estarem fora da cidade:

¹⁹⁵ RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*. p. 528-9.

¹⁹⁶ KLEINHENZ, Christopher. *Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia*, p. 191.

¹⁹⁷ Há uma curiosa disparidade entre o julgamento que Dante faz de Judas e do Império Romano. Judas é condenado ao pior destino possível por ter traído Jesus, causando sua prisão, tortura e morte. O Império, por sua vez, apesar de ter sido o juiz e carrasco da sentença de Jesus, é elevado à santidade por Dante, sendo um dos argumentos do florentino a favor da missão divina imperial o fato de Jesus ter nascido e morrido sob o Império Romano. Isso claramente serve ao propósito dantesco da Monarquia Mundial, mas a disparidade de julgamentos não deixa de ser bastante contraditória em uma obra que, de resto, é bastante concisa e concordante.

E eu: “Mestre, ideia bem clara transmite / teu discurso, e descreve em plenitude / este báratro¹⁹⁸ e quem que nele habite; / mas diz: aqueles que enloda o palude, / ou arrasta o vento, ou açoita a tempestade, / o os do mútuo motejo em choque rude, / por que não ficam na rubra cidade / para o castigo, se Deus tem-lhes ira? / e, se não tem, pra que a sua adversidade?”¹⁹⁹

Se aqueles pecaram, por que não se encontram com estes, habitantes de Dite? E se não pecaram, por que são punidos? Ao que seu guia pergunta se ele se esqueceu dos ensinamentos da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), e prossegue relembrando o grau de ofensa divina das diferentes violações humanas:

Respondeu-me: “Por que tanto delira / o teu pensar do que o seu uso ordena? / ou então tua mente a que, diverso, mira? / Não lembras a lição precisa e plena / na qual a tua antiga *Ética* trata / destas três transgressões que o céu condena: / incontidência, malícia e a insensata / bestialidade? A Deus a incontidência / menos ofende, e clemência resgata. / Se repensares nessa antiga ciência / e também recordares quem é aquela / gente que lá padece penitência, / verás por que separada quis tê-la / destes réus e, por menos o irritar, / o divino Poder menos flagela”.²⁰⁰

Assim, Virgílio explica que a divisão e o funcionamento do Inferno seguem uma ordem fundamentada na ética aristotélica, onde os pecados possuem diferentes graus, de acordo com a natureza daquilo que os impele, e são punidos segundo um princípio de proporção e justiça, representado pelo *contrapasso*. A primeira das três categorias que dão origem aos pecados é a incontidência, ou a incapacidade de controlar os instintos e desejos individuais. Os pecados da incontidência, a luxúria, a gula, a avareza/prodigalidade e a ira/rancor, são os que menos ofendem a Deus, pois são fruto de um descontrole, uma fraqueza, que ocasiona em um mau uso de algo inicialmente benéfico. Portanto, as transgressões dos incontinentes os aproximam da natureza e os assemelham a animais, o que é refletido pelas punições, em sua maioria naturais: o furacão dos luxuriosos, a tempestade dos glutões, sob a vigia de Cérbero, o rio pantanoso dos iracundo e dos rancorosos. Não por

¹⁹⁸ Na tradução utilizada, *barattieri* está traduzido como ‘traficantes’, mas, considerando que a ofensa consiste em um uso indevido dos poderes e benefícios de um cargo público, considero que ‘corruptos’ seja mais correto além de mais compreensível. Portanto, quando uso neste trabalho a ‘Vala dos Corruptos’, me refiro à Quinta Vala do Oitavo Círculo.

¹⁹⁹ E io: “Maestro, assai chiara procede / la tua ragione, e assai ben distingue / questo baràtro e 'l popol ch'e' possiede. / Ma dimmi: quei de la palude pingue, / che mena il vento, e che batte la pioggia, / e che s'incontran con sí aspre lingue, / perché non dentro da la città roggia / sono ei puniti, se Dio li ha in ira? / e se non li ha, perché sono a tal foggia?” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto XI, p. 87-88, v. 67-75.

²⁰⁰ Ed elli a me “Perché tanto delira”, / disse, “lo 'ngegno tuo da quel che sòle? / o ver la mente dove altrove mira? / Non ti rimembra di quelle parole / con le quai tua Etica pertratta / le tre disposizion che 'l ciel non vole, / incontenenza, malizia e la matta / bestialidade? e come incontenenza / men Dio offende e men biasimo accatta? / Se tu riguardi ben questa sentenza, / e rechiti a la mente chi son quelli / che sù di fuor sostegnon penitenza, / tu vedrai ben perché da questi felli / sien dipartiti, e perché men crucciata / la divina vendetta li martelli”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.* Canto XI, p. 88, v. 76-90.

acaso, todos os incontinentes estão excluídos da Cidade de Dite, nascida da corrupção da qualidade mais humana, a razão, assim como um reflexo da corrupção de uma obra da razão, a cidade e a sociedade que ela representa.

Os únicos que não são punidos por alguma força natural são os pródigos e os avarentos, que realizam uma batalha campal à vista das muralhas. Seu lugar não é dentro do perímetro urbano, pois, diferentemente dos demais habitantes de Dite, cujos pecados possuem aspectos econômicos e sociais e são uma perversão da razão, os pródigos e avarentos pecam por *não* fazer uso da razão. Combatendo uma força divinamente ordenada, a Fortuna, que atua sobre a humanidade de maneira tão natural quanto a passagem das estações, eles agem de maneira vã, irrefletida e instintiva. Dessa forma, sua punição se alinha de sua própria maneira à temática vigente no espaço extramuros, espaço privado da razão, condenados a encenar em batalha a roda incapaz de girar, devido às forças irracionais que se opunham ao seu justo movimento.

Por sua vez, a bestialidade é o uso da violência com intuito destrutivo, portanto é um uso premeditado e, em certa medida, racional - ao contrário do rancor ou da ira -, logo, punida dentro dos muros de Dite. Os hereges são o único grupo que não se encaixa nesta divisão tripartite, não havendo dentro do poema nenhuma explicação sobre sua colocação, ou não, nestas categorias. Seu posicionamento dentro das muralhas pode indicar que Dante julgou a heresia também como um mau uso da razão, com o próprio termo se originando do grego ἄρεσις, escolha. Dificilmente podemos aceitar que a heresia seja classificada como fruto da Incontinência, muito menos da Bestialidade. Dessa forma, os hereges relacionam-se com os Indecisos, habitantes do Limbo, que também estão excluídos da estrutura hierárquica dos pecados: aqueles que fizeram a escolha errada e aqueles que não fizeram escolha alguma. É notável o fato de que Dante dispõe os túmulos dos hereges junto às muralhas, nos limites da cidade. É possível que o autor simplesmente achasse que a heresia era danosa demais à comunidade para *não* ser punida em Dite, mesmo que ela assim não se conforme ao grande esquema estruturante.²⁰¹

O caráter violento e bestial dos pecados do Sétimo Círculo é refletido pelos algozes que torturam os penitentes, em um grande exemplo de apropriação e adaptação das criaturas mitológicas greco-romanas. *L'infamia di Creta*, o Minotauro, guarda a entrada do Círculo, tão consumido pela raiva que morde suas próprias mãos ao ver os peregrinos; uma tropa de

²⁰¹ RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 54-5.

centauros, armados de arcos e flechas e mantendo ainda um senso de dever e civilidade, vigiam os violentos contra os outros em seu banho no Estige; na floresta dos suicidas, estes são atacados por harpias enquanto que os gastadores fogem de cães. Apenas no giro dos violentos contra Deus (usurários, blasfemos e sodomitas) não há um algoz que remeta a união de humano e besta.²⁰² A organização e certa civilidade dos centauros contrasta com a fúria bestial do Minotauro, e com a violência gratuita das harpias e cães, marcando o Sétimo Círculo como um local intermediário, um ponto de transição entre o Inferno extramuros e o Inferno intramuros, inclusive em seu aspecto espacial - conforme exponho no capítulo IV. Mesmo no âmbito formal do poema, os cantos centrais ou medianos da obra, o XVI e XVII, são os que narram os últimos eventos do giro dos violentos contra Deus, antes do mergulho aos fraudulentos. De maneira condizente com o pecado que abriga, o Sétimo Círculo situa-se entre os que abdicam da razão e cedem aos seus instintos básicos e aqueles que fazem um mau uso da razão, pervertendo-a.

Para Dante, os verdadeiros culpados pela decadente condição da Cristandade não são os lascivos, os tiranos, os assassinos e nem mesmo os blasfemos. Ele mesmo manteve excelentes relações com homens que em seu tempo eram tidos como tiranos, como Cangrande della Scala, de Verona, e Gherardo III da Camino, de Treviso, que atuaram como importantes mecenas para o poeta.²⁰³ De acordo com o poeta, o que corrói a sociedade por dentro é o uso da fraude e da traição, e são as multidões de fraudulentos e traidores, em toda a sua vasta diversidade que habitam o real âmago do Inferno, chamado de Baixo Inferno: a Cidade de Dite. A aparição de Gerion e a viagem que ambos os viajantes empreendem no dorso da criatura em direção a um novo espaço inferior é o que separa temática e espacialmente a região dos fraudulentos de todo o resto. Como dito acima, os cantos centrais do *Inferno* atuam como uma área de transição entre dois ambientes diferentes em muitos aspectos. O capítulo XVII é especialmente significativo, pois Dante o inicia com a descrição de Gerion e o finaliza com a descida ao Malebolge e o desaparecimento da criatura. Assim como o Cérbero representa a Incontinência e o Minotauro encarna perfeitamente a Bestialidade, Gerion é a Fraude corporificada.

²⁰² O que talvez se justifique através da chuva de chamas que banha o giro, remetendo a punição divina empregada algumas vezes na Bíblia contra cidades e povos que ofenderam a Deus, como Sodoma e Gomorra (Gênesis, 19), Gogue (Ezequiel, 38), Assíria (Isaiás, 30) e Edom (Isaiás, 34), fazendo com que esta seja a punição mais tematicamente apropriada ao pecado.

²⁰³ BARANSKI & PERTILE. *Op. cit.*, p. 19.

Ele surge como que nadando na escuridão abaixo, portanto Dante nota primeiramente seu rosto e seu peito, e diz que “A sua cara era cara de homem justo, / tão benignos mostravam-se os seus traços”. Mas logo o poeta vê “essa imagem da fraude, sorrateira”²⁰⁴ como ela de fato é: seu corpo é como o de uma serpente, seus braços peludos e ao final da cauda há um ferrão de escorpião. Virgílio abre o décimo sétimo canto alertando-nos quanto a essa monstruosidade humana (ou esse humano monstruosamente traiçoeiro) que a tudo no mundo corrompe (*appuzza*): “Ei-la, a fera que vem, de cauda aguda; / que montes, muros e armas vai vencendo, / e em todo o mundo o miasma seu ressuda.”²⁰⁵ A fraude, a traição e a enganação também eram elementos literários recorrentes em poemas antigos, como o Cavalo de Tróia na *Iliada*, ou na *Psicomaquia*, de Prudêncio (348 - c. 410), assim como nos romances medievais, como na *Canção de Rolando*, nas *Sagas nórdicas*, nas *Lendas Arturianas* e também, é claro, na *Bíblia*.²⁰⁶ Mais danosa que as constantes e endêmicas guerras que assolavam a Península Itálica é a fraude, que mesmo frente a muros e exércitos sai vitoriosa; a criatura por trás de uma variedade de pecados, alguns dos quais nós dificilmente acharíamos mais graves que a tirania ou o homicídio, como a falsificação de moedas ou a lisonja. Mas para Dante, nesse caso, os efeitos do pecado são quase secundários em relação à sua causa originária, a perversão da razão, portanto os sedutores e ladrões são punidos no mesmo Círculo que os instigadores de cismas, cujas consequências de suas ações constantemente ocasionaram o derramamento de sangue e a instalação do caos nas relações sociais.

Já Virgílio ensinava, no Canto XI, quanto à ordem e gravidade dos pecados, que tanto a violência quanto a fraude têm uma origem comum, mas que a segunda é a que mais ofende a Deus:

De malícia qualquer que o Céu malquista, / o fim sempre é uma afronta que, afinal, / com violência ou com fraude outrem contrista. / Sendo a fraude do próprio homem um mal, / Deus mais a execra, e exacerba os tormentos / dos dolosos no círculo abissal.²⁰⁷

Portanto não deve nos causar espanto o fato de que aqueles que são punidos logo após

²⁰⁴ ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, no toscano original: “*La faccia sua era faccia d’uom giusto, / tanto benigna avea di fuor la pelle*” e “[...] *quella sozza imagine di froda*”, Canto XVII, p. 121, v. 10-11 e v. 7, respectivamente.

²⁰⁵ “*Ecco la fiera con la coda aguzza, / che passa i monti e rompe i muri e l’armi! / Ecco colei che tutto ’l mondo appuzza!*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVII, p. 121, v. 1-3.

²⁰⁶ RUUD, Jay. *Encyclopedia of Medieval Literature*, p. 204-5, 280-2, 383-4, 522-3, 594-6, 669-70. Nova York: Facts on File, 2006.

²⁰⁷ “*D’ogne malizia, ch’ódio in cielo acquista, / ingiuria è ’l fine, ed ogne fin cotale / o con forza o con frode altrui contrista. / Ma perché frode è de l’uom proprio male, / piú space a Dios; e però stan di sotto / li frodolenti, e piú dolor li assale.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XI, p. 86, v. 22-27.

(e, portanto mais severamente que) os violentos contra os outros, a si e a Deus sejam sedutores e rufiões. Independentemente dos objetivos do pecador ou dos males por ele causados, a enganação, a fraude, a falsificação e a traição são perversões da razão. Na visão de Dante, Lúcifer ocupa a posição central (e geradora) do Inferno devido não tanto à soberba de sua causa, de sua revolta contra Deus, mas sim à sua traição, à própria rebelião em si, um ato calculado e premeditado. O pecado de Lúcifer na *Divina Comédia* ainda possui o agravante da vítima: não só ele fez um uso corrompido da razão quanto o fez contra seu senhor e maior benfeitor.

Para Dante, a traição quase sempre é movida não por soberba, mas sim por avareza, ou *cupiditas*, visando o ganho próprio às custas do outro. Por essa razão, a ênfase é dada a quem é a vítima da traição: os parentes, os correligionários, os hóspedes ou os benfeitores. Conforme abordado antes, o pecado é tão mais grave quanto maior o mal causado à comunidade - seja ela a família, a guilda, a cidade - em troca do ganho pessoal. A mudança de ênfase sobre qual pecado era mais grave e do qual provinham mais males, passando do orgulho para a ganância, se deu ao longo dos séculos XII e XIII. Tanto por influência das recém traduzidas obras de Aristóteles²⁰⁸, pelo aumento do comércio e da importância do dinheiro (especialmente nas cidades), quanto por influência das novas ordens mendicantes, como os Franciscanos, que davam maior ênfase à pobreza, foi atribuída maior gravidade à cupidez. Malcolm Barber assim coloca:

Enquanto que em um mundo dominado pelos Beneditinos, cujo fundador enxergava como sua mais importante característica a humildade, o orgulho era bastante naturalmente visto como “o princípio de todo pecado”, o advento de grupos eremitas, ordens monásticas reformadas e, mais importantemente, os Franciscanos, para quem a pobreza era o mandamento central, persuadiram muitas pessoas de que a avareza ou cupidez era o pior de todos os pecados.²⁰⁹

O mundo estável das lealdades pessoais e da sociedade dava lugar ao mundo dinâmico do comércio e da maior possibilidade de ganhos pessoais. E Dante via isso não apenas a nível local ou individual, mas como um mal que contaminava famílias, cidades e

²⁰⁸ A tradução e disseminação das obras de Aristóteles ajudaram a difundir tanto o conceito da cupidez enquanto uma característica natural do ser humano, quanto a noção de que o ser humano é intrinsecamente um *zoon politikon*, um animal político, traduzido por Tomás de Aquino como *animal civile*, *animale sociale* e *animale politicum*. ELDEN, Stuart. *Op. cit.*, p. 173-4.

²⁰⁹ Tradução minha. No original: *Whereas in a world dominated by the Benedictines, whose founder saw their own most important characteristic as humility, pride was quite naturally seen as ‘the beginning of all sin’, the advent of eremitical groups, reformed monastic orders and, most importantly, the Franciscans, to whom poverty was the central tenet, persuaded many people that Avarice or Cupidity was the worst of all the sins.* BARBER, Malcolm. *Op. cit.*, p. 406-7.

regiões, manifesto através das diferentes entidades políticas que visavam seu fortalecimento individual. Cidades como Florença, Pisa e Mântua, reinos como França, Nápoles e Inglaterra, os diversos potentados germânicos e mesmo a Santa Sé agiam, conforme o poeta, como forças divisórias, contrárias ao *bonum commune*, causando a fragmentação da cristandade unificada que teria existido sob a proteção do Império Romano, idealizada por Dante. Mais uma vez, então, a tarefa de unificar e pacificar a cristandade recairia sobre o Imperador, especificamente encarregado de controlar a cupidez humana, através de suas leis e poder coercitivo. Sendo ele o supremo governante, a quem tudo pertence, o imperador estaria isento da tentação causada pela cupidez, e governaria de maneira imparcial.²¹⁰

O *Malebolge* é o reflexo de uma sociedade movida por tal cupidez, o conto caucionário mais urgente da obra de Dante. Sua introdução no poema marca uma quebra com os temas e espaços anteriores do Inferno e o começo de algo novo, delimitado inicialmente pelo preâmbulo de Gerion, cuja presença nos alerta de que algo vil e enganoso está por vir. A transição é enfatizada pelo canto seguinte à partida da criatura, o décimo oitavo, no qual o poeta introduz esse novo espaço com palavras que, segundo Barolini, indicam um novo começo no poema e uma nova etapa na jornada. Dante inicia o canto no qual se refere ao Oitavo Círculo com “*Luogo è in inferno detto Malebolge*”, “O lugar que no Inferno se nomeia Malebolge”, em uma clara mudança de tom, marcadamente introdutório, descritivo e informativo, e prossegue descrevendo esse espaço que se abre diante dos peregrinos, ao mesmo tempo estranho e familiar ao florentino - evocando imagens de castelos, fossos e pontes. Uma mudança brusca na aparência e organização espacial com comparações explícitas à elementos arquitetônicos urbanos, que serão discutidos por mim no último capítulo. Mais a frente, no verso 21, o poeta se refere novamente a “*questo luogo*”, reafirmando que se trata de um novo local, diferente dos espaços até então percorridos. O que podemos adiantar aqui da descrição desse “novo lugar” é o uso recorrente de valores numéricos para a ordenação do espaço, uma certa racionalidade. Apenas no canto XVIII temos “*dieci valli*” (v.9), “*prima bolgia*” (v.24), “*prima valle*” (v.98) e “*argine secondo*” (v.101), fato que se repete nos cantos seguintes.²¹¹ O repetitivo e repentino uso dessa linguagem numérica (em geral estranha aos cantos anteriores) transmite a impressão de um sistema organizacional preciso, sufocantemente ordenado e hierarquizado a um nível inédito

²¹⁰ JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 258-9. BOONE, Marc. *Op. cit.*, p. 348.

²¹¹ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, p. 74-75.

em qualquer outra parte do Inferno: a razão sendo usada na punição de sua perversão.

Além de estar presente na ordenação hierarquizada do *Malebolge*, a razão também se faz presente na *linguagem* e em seu uso pelos pecadores. Para Dante, ela é uma capacidade intrinsecamente humana, originada do intelecto, que por sua vez é uma dádiva divina à humanidade, além de ser também o principal instrumento através do qual, muitas vezes, a razão é corrompida. O poeta enfatiza a relevância da linguagem ao longo de todo o *Malebolge*, tanto na caracterização dos pecados e punições quanto dos pecadores. Tanto a abertura quanto o fechamento do Oitavo Círculo são acompanhados de cantos que tratam de pecados levados adiante através da fala. A primeira vala é ocupada por sedutores (e rufiões) e a última pelos múltiplos falsários, sendo, dentre eles, os falsificadores de palavras os últimos a serem citados, antes dos viajantes entrarem na parte mais profunda do Inferno.

De fato, em quase todos os pecados “sob o signo de Gerion”²¹² a linguagem é um componente fundamental: sedutores e adutores, que, cada um à sua maneira, seduzem outros “com promessas e falas ornadas”²¹³; adivinhos e falsos profetas, que, através de palavras enganosas, guiam os crentes a caminhos errados; os hipócritas, que escondem suas reais intenções com falsas aparências e alegações.²¹⁴ Há também os maus conselheiros, que são punidos por levarem os outros - seus senhores ou correligionários - ao pecado, aconselhando que se usasse de enganação, fraude e trapaça para que triunfe. Estes estão envoltos em línguas de fogo, que se movem conforme eles respondiam “como se fosse a língua que falasse”²¹⁵. Entre os semeadores de cismas e discórdia podemos destacar Caio Cúrio, que aconselhou Júlio César a atravessar o rio Rubicão e tomar a cidade de Roma. Sobre ele Dante exclama: “Oh! como agora parecia assustado / Cúrio, co’ a língua tronca na garganta, / que tanto na palavra fora ousado!”²¹⁶

Também, assim que chegam na vala dos corruptos, os viajantes se deparam com um diabo carregando um condenado e assim o anuncia aos seus companheiros: “Ó

²¹² BAROLINI, Teodolinda. *Ibid*, p. 74-75.

²¹³ Referindo-se à sedução de Isífile por Jasão, na Ilha de Lemnos. “*con segni e con parole ornate*”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVIII, p.130, v. 91.

²¹⁴ Na *Divina Comédia*, não é evidente o que o autor entende por hipocrisia, mas provavelmente se refere àqueles que, conscientemente, preterem o espiritual pelo material, iludindo os demais com uma aparência devota - os mantos de ouro por fora e de chumbo por dentro. Dentre os hipócritas há dois frades, um guelfo e um gibelino, eleitos em Florença para governar imparcialmente, mas que fizeram exatamente o oposto, reacendendo a discórdia entre as *partes*. O outro personagem presente é Caifás, o sacerdote que aconselhou os judeus a pedirem a crucificação de Jesus, sendo ele representado como o pior dos hipócritas.

²¹⁵ “*come fosse la lingua che parlasse*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXVI, p. 178, v. 89.

²¹⁶ “*Oh quanto mi pareva sbigottito / con la lingua tagliata ne la strozza / Curio, ch’a dir fu così ardito!*” *Ibidem*, Canto XXVIII, p. 190, v. 100-2.

Malebranche’, disse, aí debruçado, / ‘eis aqui um dos anciões de Santa Zita, / ponde-o abaixo, que eu vou pra outro achado; / todos naquela terra assim bendita / são trapaceiros, exceto Bonturo: / lá o *não é sim* quando o dinheiro dita”.²¹⁷ Este é um dos magistrados de Lucca, devotos de Santa Zita, sendo Bonturo, a quem o demônio se refere de maneira irônica, um famoso líder político da cidade, contemporâneo de Dante e notoriamente corrupto. A corrupção da linguagem - dos votos, das promessas, dos acordos, dos contratos e dos juramentos - é parte fundamental na representação da fraude. O *Malbolge* é uma labiríntica cidade onde as palavras e os signos são ilusórios e enganadores, e, como consequência disso, a própria voz lírica do poeta se torna mais auto-consciente. Não por acaso é a partir do encontro com Gerion que Dante altera sua linguagem, não apenas passando a se referir aos próprios seus versos e rimas, como também à *veracidade* destes.²¹⁸ As linhas que antecedem a descida dos viajantes à cidade do Baixo Inferno e aos Círculos mantidos “sob o signo de Gerion” são reveladoras:

À verdade com cara de mentira / sábio serás se o teu silêncio votas, / pois, sem culpa, por vez vergonha vira. / Mas aqui não me calo e, pelas notas / desta Comédia, meu leitor, te juro - / sejam elas por longa fama notas - / que vi através desse ar pesado e escuro / subir nadando um vulto singular / (e estupendo, pra um coração seguro) / como o homem que volta, ao mergulhar, / pra a âncora soltar que escolho tolhe, / ou algo mais que esconda o fundo mar; e o tronco estira enquanto os pés recolhe.²¹⁹

Comunicando-se diretamente com seu leitor, Dante faz um apelo para que creiamos mesmo no incrível e inacreditável, nomeando pela primeira vez sua obra como uma *comedia* - um estilo cujas características serão a partir de então exacerbadas e exaltadas pelo poeta, como apontaremos mais à frente. O poeta afirma que não se calará perante uma *ver c’ha faccia di menzogna*, uma verdade com cara de mentira, pois se depara então com a encarnação da Fraude e entra em sua morada, onde até as palavras serão distorcidas, por sua vez, nos garantindo que suas palavras serão a verdade - mesmo que não pareçam. Essa afirmação tem implicações que vão muito além da poética: ela também se aplica às verdades teológicas e aos absolutos morais. Em sua viagem divinamente ordenada, o poeta verá o universo como ele é,

²¹⁷ Grifos no original. *Del nostro ponte disse: “O Malebranche, / ecco un de li anzian di Santa Zita! / Mettetel sotto, ch’i’ torno per anche / a quella terra, che n’è ben fornita: / ogn’ uom v’è barattier, fuor che Bonturo; / del no, per li denar, vi si fa ita”*. Ibidem, Canto XXI, p. 146, v. 37-42.

²¹⁸ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 58-60.

²¹⁹ “*Sempre a quel ver c’ha faccia di menzogna / de’ l’uom chiuder le labbra fin ch’el puote, / però che senza colpa fa vergogna; / ma qui tacer nol posso; e per le note / di questa comedia, lettor, ti giuro, / s’elle non sien di lunga grazia vòte, / ch’i’ vidi per quell’ aere grosso e scuro / venir notando una figura in suso, / maravigliosa ad ogne cor sicuro, / sí come torna colui che va giusto / talora a solver l’ànchora ch’aggrappa / o scoglio o altro che nel mare è chiuso, / che ‘n sú si stende e da piè si rattrappa.*” Ibidem. Canto XVI, p. 119-20, v. 124-36.

e nos assegura que nos transmite a verdade, afirmando mesmo *qui tacer nol posso*, que ele não pode se calar.²²⁰ Dante passa a usar de diversos recursos para contrastar a veracidade de sua escrita com a endêmica fraudulência do *Malebolge*.

Dante abre o vigésimo canto referenciando sua própria escrita e versos: “A nova pena vou votar meus versos, / e dar matéria ao vigésimo canto / da primeira canção, que é dos submersos”.²²¹ Mais uma vez reiterando o caráter factual de sua jornada, que, dessa forma, pode servir de guia diante das concepções confusas, divisões arbitrárias e afirmações falsas que abundam nos cantos seguintes, e não só neles. A afirmação da veracidade de sua fala é um instrumento literário que atravessa a barreira entre sua obra e sua vida, assim como entre gêneros literários, sendo presente também em relatos de viagem e crônicas. Com ela, o poeta assegura ao leitor o seu compromisso de transmitir a verdade, mesmo quando ela parecer uma mentira, não só das visões incríveis com que se depara no Inferno, das coisas improváveis ou impossíveis, das *mirabili*, como também a verdade dos discursos contidos no poema. Empregando a autoridade de filósofos e poetas gregos e romanos, de venerados teólogos, de respeitados reis, papas e imperadores, de santos cristãos e heróis mitológicos bíblicos e pagãos, Dante retira de si a autoria e a responsabilidade das afirmações e condenações. Ele povoa o Inferno com criaturas e paisagens vislumbradas pelos antigos poetas, muitas delas familiares ao público medieval, mas as atualiza, adapta, revela sua forma “real” sobre uma lente cristã. Ele conecta seu texto a uma multitude de textos, mas não perde com isso nada de seu valor enquanto relato de viagem (ou de seu valor literário), pelo contrário, ao fazer isso, Dante fortalece a *realidade* de sua história, por ser, de certa forma, corroborada pelas histórias anteriores, assim como pela *Bíblia*, que serve sempre como principal guia e a primeira autoridade na qual ele se apoia. O mundo que ele testemunha, por mais fantástico que seja, segue firmemente os princípios físicos e éticos expostos por Aristóteles, assim como suas demais concepções se adequam ao que havia de mais recente em termos de teologia, astrologia etc.

O poeta busca blindar os argumentos que nascem de sua pena, fazendo-os fluir através

²²⁰ Teodolinda descreve muito bem os métodos com que Dante retrata sua viagem com uma linguagem realista que busca transmitir a verdade, e como ele usa trechos e versos para reafirmar sua veracidade, além de lidar com tensões advindas do próprio poeta - como a natureza *transgressora*, *Ulissiana*, de seu poema. A quebra de tensões ocorre, por exemplo, quando o poeta duvida de si ou do sucesso de sua missão, sendo normalmente acudido por Virgílio ou outra figura externa, como o anjo que abre os portões de Dite. BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, especialmente o primeiro e terceiro capítulos.

²²¹ *Di nova pena mi conven far versi / e dar matera al ventesimo canto / de la prima canzon, ch'è d'i sommersi*. Ibidem. Canto XX, p. 139, v. 1-3.

de bocas irrepreensíveis, um recurso muito comum no medievo, como, por exemplo, através das frequentes citações de obras mais antigas para o embasamento de algum argumento. Mesmo quando o Dante-peregrino emite julgamentos, eles quase sempre são qualificados pelo assentimento ou (mais raramente) pela discordância de Virgílio, que então apresenta ao peregrino a divina razão, a verdadeira moral e a suprema justiça que regem o universo. Um exemplo de repreensão ocorre quando Dante, testemunhando a punição dos magos, adivinhos e falsos-profetas, se compadece de seu sofrimento:

Chorava eu debruçado nos fragosos / blocos, e eis que meu guia assim me exorta: /
 “Ainda estás co’ os tolos enganosos? / Para o piedoso, aqui a piedade é morta: / pois
 quem mais celerado é do que alguém / que à justiça de Deus paixão comporta?”²²²

Ao fim da qual o poeta romano inicia sua longa condenação dos ali aprisionados, anunciando seus nomes e sua culpa. Dante então escreve: “E eu: ‘Meu Mestre, esse teu discurso eu sinto / tão certo, e tanto a minha fé lhe assente, / que outro pra mim seria carvão extinto’”.²²³ Já a aprovação e a validação de Virgílio aos versos de Dante pode ser vista quando, após o toscano haver encerrado um discurso repreendendo o papa Nicolau III (p. 1277-1280)²²⁴ e a ganância terrena dos membros do clero e lamentando a Doação de Constantino, que foi “mãe de quanto mal”.

E enquanto eu lhe cantava essa legenda, / por ira ele [Nicolau III], ou mordidas de
 consciência, / escoiceava com fúria tremenda. / Creio que o Mestre dava-me
 anuência, / tão atento e contente o olhar seu era / ao som de minha veraz veemência, /
 pois co’ os dois braços, como antes fizera, / erguendo-me para si, do mesmo jeito /
 voltou a subir a senda que descera.²²⁵

Virgílio observa, satisfeito com o julgamento proferido por Dante, anuindo a *lo suon de le parole vere espresse*, ao som de palavras verdadeiras expressas.

Como relatarei no quarto capítulo, Dante constrói seu Além com alguns aspectos

²²² Certo io piangea, poggiato a un de’ rocchi / del duro scoglio, sí che la mia scorta / mi disse: “Ancor se’ tu de li altri sciocchi? / Qui vive la pietà quand’ è ben morta; / chi è piú scellerato che colui / che al giudicio divin passion comporta?” Ibidem. Canto XX, p. 140, v. 25-30.

²²³ E io: “Maestro, i tuoi ragionamenti / mi son sí certi e prendon sí mia fede, / che li altri mi sarien carboni spenti”. Ibidem. Canto XX, p. 142, v. 100-2.

²²⁴ Giovanni Gaetano Orsini foi nomeado cardeal-diácono com cerca de 30 anos, vindo de uma família que possuía amplos contatos com o Vaticano, tendo servido sob oito papas, nomeado Protetor dos Franciscanos e Inquisidor Geral. Seu breve Papado foi marcado tanto por nepotismo (conferindo inúmeros cargos a seus familiares) quanto por um aprofundamento da presença eclesiástica nas questões políticas e materiais. RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 492-3.

²²⁵ E mentr’io li cantava cotai note, / o ira o coscienza che’l mordesce, / forte spingava con ambo le piote. / I’ credo ben ch’al mio duca piacesse, / con sí contenta labbia sempre attese / lo suon de le parole vere espresse. / Però con ambo le braccia mi prese; / e poi che tutto su mi s’ebbe al petto, / rimontó per la via onde discese. Ibidem. Canto XIX, p. 137, v. 118-26.

inovadores e mesmo com algumas proposições heterodoxas, mas sempre abrigado dentro dos limites teológicos estabelecidos pela autoridade bíblica e os Pais da Igreja, assim como pelos limites físicos e metafísicos estabelecidos pelo Filósofo, Aristóteles. Utilizando do (já então indispensável) recurso de se referir e se apoiar em autoridades antigas e consagradas, Dante desarma parte da tensão causada pelas grandes e ousadas afirmações presentes em sua obra, buscando assim amenizar a qualidade ulissiana de sua obra, cujo objetivo de descrever o Além poderia ser facilmente enquadrado como uma transgressão dos limites da razão humana movida pela soberba. Não que o poeta não possa em algum momento ser acusado de soberba - como quando, na companhia de Virgílio, Homero, Horácio, Lucano e Ovídio, se apresenta como o “sexto entre tanto saber” - mas, com mais frequência ele emprega a tensão da transgressão como um inteligente recurso linguístico e literário. Esse é o caso quando Dante alcança o último Círculo do Inferno, e sente que, por si só, não tem palavras aptas para descrever local tão distante e cruel:

Tivesse eu rimas rudes e rouquenhas / que ao fim do fosso só convir presumo, / pra o qual apontam todas as suas penhas, / espremeria de meu conceito o sumo / melhor, mas não as tendo, só com grã / temor, ao meu relato o encargo assumo; / que não é pra quem julgue-a empresa chã / a descrição do fundo do Universo, / nem pra língua que diz *papá e mamã*. / Dêem a ajuda as Mulheres ao meu verso, / que a Anfion deram pra Tebas ser fechada, / pra do fato o dizer não ser diverso.²²⁶

Diante da tarefa de descrever “verdades com cara de mentira”, Dante se apoia na inspiração das Musas e nas palavras de sábios e santos para validar seus versos. Assim como em outros momentos, o poeta atualiza e cristianiza diversos elementos dos épicos clássicos que lhe servem de modelo, e, apesar de não o dizer aqui, podemos presumir que as “Mulheres” que Dante invoca sejam musas cristãs, especialmente a Virgem Maria, Santa Lúcia, de quem ele era devoto, e Beatriz, por ele beatificada.²²⁷ Como já vimos, o peregrino reage à falsificação de signos e palavras que ele testemunha por toda a parte no *Malebolge* com afirmações recorrentes da veracidade de seu relato, por mais surreal que este seja. Mas o mesmo artifício é empregado pelos próprios residentes das valas, tão profundamente imersos

²²⁶ *S'io avessi le rime aspre e chioce, / come si converrebbe al tristo buco / sopra 'l qual pontan tutte l'altre rocce, / io premerei di mio concetto il suco / piú pienamente; ma perch'io non l'abbo, / non sanza tema a dicer mi conduco; / ché non è impresa da pigliare a gabbo / discriver fondo a tutto l'universo, / né da lingua che chiami mamma o babbo. / Ma quelle donne aiutino il mio verso / ch'aiutaro Anfione a chiuder Tebe, / sí che dal fatto il dir non sia diverso.* Ibidem. Canto XXXII, p. 211, v. 1-12.

²²⁷ RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 29-34. É Santa Lúcia quem, por intercessão de Maria, envia Beatriz para levar ajuda a Dante. A santa é citada nas três partes da Divina Comédia, agindo em mais de uma ocasião como uma luz ou graça guiadora, papel muito adequado a ela, visto que é a padroeira da visão e das aflições da vista, e visto que seu nome remete à luz.

nas farsas e falsificações que buscam desesperadamente a validação de sua fala, mesmo que seu argumento seja apenas *menos falso* que seu vizinho. Esse é o caso da discussão entre o Mestre Adamo de Bréscia²²⁸, um falsificador de moedas, e Sínon, um espião aqueu que, na *Eneida*, convenceu os troianos a trazer o cavalo dos gregos para dentro da cidade. Quando Dante pergunta a Adamo quem são as duas almas que ele enxerga fumegando ao seu lado, ele responde que *l'una è la falsa ch' accusò Gioseppo; / l'altr' è 'l falso Sinon greco di Troia: / per febbre aguta gittan tanto leppo*. A tradução da edição usada não replica o duplo uso de “falso” para caracterizar os condenados²²⁹, e é justamente isso que incita Sínon a retrucar e iniciar uma briga com o mestre na qual a verdade (ou a mentira menor) está em disputa. Sínon agride Adamo, que o ataca de volta:

dizendo: “Embora seja-me impedido / de me mover por inflexíveis travas, / meu braço é livre pra o que for devido.” / E o outro então: “Quando seguindo estavas / para o fogo não era ele tão presto, / mas o tinhas bem mais quando cunhavas”. / E Adamo: “Isto que dizes não contesto, / mas não foi tão veraz a tua linguagem / em Tróia, ao ocultar o dolo infesto”. / “Se falso eu fui, tu falsaste a cunhagem”, / Sínon disse, “e aqui eu pago um só resvalo, / e tu, mais que qualquer desta hospedagem.” / “Recorda-te, perjuro, do cavalo”, / lhe respondeu o da barriga inchada, / “e que te doa por cada um que lembrá-lo.”²³⁰

A discussão segue até que Virgílio repreende Dante por aparentemente se divertir com a troca de insultos. Os argumentos dos condenados baseiam-se em minúcias, visto que ambos estão ali por serem falsários, entrando em questão a natureza da falsificação, a reincidência do pecado assim como sua infâmia. Mas é a fala de Adamo que demonstra como a linguagem é constantemente corrompida pelos pecadores (e habilmente manipulada pelo poeta) no *Malebolge*, mais uma vez não mantida na tradução. As linhas que seguem à “E Adamo:” podem ser traduzidas de como “sobre isso dizes a verdade: mas tu não foste testemunha tão verdadeira quando a verdade lhe foi solicitada em Tróia”. Empregando três vezes a palavra

²²⁸ Um falsificador de moedas lombardo contratado pelos Condes Guido para cunhar florins com menor teor de ouro e desvalorizar a moeda e o mercado florentinos. Foi preso e queimado na fogueira em 1281. Sally Mussetter reflete sobre as implicações simbólicas de sua representação na *Comédia* e examina a não acidental semelhança de seu nome e suas ações com o mítico pai ancestral na tradição judaico-cristã, Adão. MUSSETTER, Sally, A. ‘Inferno’ XXX: Dante’s Counterfeit Adam. In: *Traditio*, vol. 34, p. 427-35, 1978.

²²⁹ “Ela acusou José de ofensa ruda, / e ele, Sínon, em Tróia foi perjuro: / tal fumo exalam por sua febre aguda”. *Ibidem*. Canto XXX, p. 202, v. 97-9. Trata-se da esposa de Potifar, um guerreiro egípcio que, segundo a Bíblia (Gênesis 39), comprou José, filho de Jacó, como escravo. A mulher busca seduzir José, mas, diante de suas recusas, o acusa de tentar se deitar com ela, ocasionando na prisão de José.

²³⁰ *dicendo a lui: “Ancor che mi sia tolto / lo muover per le membra che son gravi, / ho io il braccio a tal mestiere sciolto”. / Ond’ ei rispuose: “Quando tu andavi / al fuoco, non l’avei tu così presto; / ma sí e piú l’avei quando coniavi”. / E l’idropico: “Tu di’ ver di questo: / ma tu non fosti sí ver testimonio / là ‘ve del ver fosti a Troia richesto”. / “S’io dissì falso, e tu falsasti il conio”, / disse Sinon; “e son qui per un fallo, / e tu per piú ch’alcun altro demonio!”. / “Ricorditi, spergiuoro, del cavallo”, / rispuose quel ch’avèa infiatà l’epa; / “e sieti reo che tutto il mondo sallo!”* *Ibidem*. Canto XXX, p. 202-3, v. 106-20.

toscana para *verdade*, *ver*, (*Tu di' ver di questo: / ma tu non fosti sí ver testimonio / là 've del ver fosti a Troia richesto*) Adamo reforça a gravidade da mentira de Sínon, a falsificação de palavras com fins destrutivos. Sínon se encontra aqui e não com Ulisses e Diomedes pois seu conselho não só foi fraudulento como foi maligno, tendo enganado os troianos e diretamente causado sua ruína. Não fossem por suas palavras, Tróia estaria de pé. Mas para Dante, ambos os falsários são igualmente culpáveis - visto que se encontram na mesma vala -, e o paralelo com Tróia serve para demonstrar as reais consequências das ações dos falsários: a falsa cunhagem de Adamo é igualada às falsas palavras de Sínon, causadoras da completa destruição de Tróia, uma destruição física e social.

Dante atualiza a temática bíblica da mentira e da traição da confiança como a causadora da Queda, dando maior ênfase ao aspecto linguístico e racional da enganação. A mentira é retratada repetidamente como o mau uso da razão para enganar a razão do outro, a perversão do mais humano dos atributos para trair a ela mesma. Os últimos Círculos do Inferno são ocupados por aqueles que enganaram e traíram, o que os aproxima, física e moralmente, de Satã, que, entre outros simbolismos, representa o apelo sedutor do conhecimento e o caráter transgressor da ciência - especialmente na forma da serpente edênica.

A alcunha de “pai da mentira” inclusive está presente na *Comédia*. Após os viajantes ouvirem o relato dos frades gaudentes, e estes lhes revelarem que os diabos do *Malebranche* haviam mentido sobre a existência de uma ponte, um dos frades diz: “Já em Bolonha a fama ouvira / dos vícios do diabo; dele ouvi / dizer que é falso e que é pai da mentira”.²³¹ Portanto, o esquema estruturante do *Inferno* de Dante tem em seu centro a fraude, a traição e a mentira, com especial ênfase na deturpação da verdade através das palavras, da linguagem e dos signos. Mesmo os mais danados dos danados são traidores de signos e palavras, com Judas sendo o mais exemplar dos casos: sua traição foi através da perversão do simbólico ato de beijar, com o qual revelou aos romanos quem era Jesus. E Lúcifer não fez mais que manipular as palavras para condenar Adão, Eva e todos seus descendentes. É por essa razão que Dante condena tão gravemente a perversão da linguagem.

Além disso, a linguagem aparece de outras formas ao longo do *Malebolge*. Os dialetos e idiomas são componentes de muitos dos cantos que retratam os fraudulentos. A começar por

²³¹ “*To udi' già dire a Bologna / del diavol vizi assai, tra' quali udi' / ch'elli è bugiardo, e padre di menzogna*”. Ibidem. Canto XXIII, p. 162, v. 142-4.

Caccianemico Venedico, o rufião que identifica a si e a incontáveis outros ocupantes da primeira vala pelo uso do *sipa*, uma expressão dialetal típica da região de Bolonha. Por sua vez, os frades gaudentes, na vala da hipocrisia, reconhecem Dante por sua “fala toscana”. Na desolação da Ptolomeia, no Nono Círculo, após ouvir a confissão do Conde Ugolino, declara: Ai Pisa, vitupério que és das gentes / da bela terra lá onde o *sì* soa;²³² E quando os viajantes se deparam com a vala dos maus conselheiros e lá encontram Ulisses e Diomedes, autores do ardil do cavalo de Tróia, Dante suplica ao seu guia que fiquem e conversem com as almas. Virgílio atende seu pedido, mas faz uma estranha censura:

“Creio que ao rogo teu convenha / justa acolhida, e eu o acato também; / faz porém que tua língua se retenha; / deixa a fala pra mim, que entendi bem / o que queres; porque do teu falar, / sendo gregos, talvez tenham desdém”.²³³

Em nenhum outro momento do poema os viajantes tem dificuldade em se comunicar com qualquer habitante do Inferno - com as notáveis exceções de Pluto e Nemrod - , a maioria dos quais é italiano, mas muitos não o são. É o caso, por exemplo, de Bertrand de Born e Maomé, alguns cantos depois, portanto a compreensão da fala, até então, não foi uma questão na jornada do poeta.²³⁴ Seria possível presumir que a advertência de Virgílio se baseia em um possível preconceito dos gregos com os latinos, por sua mítica descendência do troiano Enéias, e, por extensão, com a língua latina - e os dialetos italianos que então eram usados -, mas essa hipótese não se sustenta. Não só Dante não dá ao leitor nenhuma indicação de que Virgílio fala em grego com os condenados, como ele usa a expressão “e desta forma então o ouvi falar:”²³⁵, dando a entender que transcreve a fala do poeta romano *ipsis litteris*. O que parece ser a questão colocada pelo guia de Dante é a *forma* ou *estilo* de sua fala, pois, em seu discurso, Virgílio faz um eloquente apelo à fama tanto dos condenados quanto de sua obra literária, com uma linguagem bastante diferente da usada por Dante:

“Ó vós que estais os dois numa só chama, / se de vós mereci, no meu viver, / se de vós mereci alguma fama, / os altos versos meu por escrever, / não vos moveis, e um

²³² *Ahi Pisa, vituperio de le genti / del bel paese là dove 'l sí suona*. Ibidem. Canto XXXIII, p. 220, v. 80-1.

²³³ “*La tua preghiera è degna / di molta loda, e io però l'accetto; / ma fa che tua lingua si sostegna. / Lascia parlare a me, ch' i' ho concetto / ciò che tu vuoi; ch' ei sarebbero schivi, / perch' e' fuor greci, forse del tuo detto*”. Ibidem, Canto XXVI, p. 177, v. 70-6.

²³⁴ Miguel Asin y Palacios, dentre outros autores, destaca a possível influência da narrativa da viagem noturna de Maomé na concepção do Inferno de Dante. Esse é um tema importante, mas sobre o qual não há espaço para aprofundamento neste trabalho. Vide, a esse respeito, PALACIOS, Miguel Asin. *Islam and the Divine Comedy*, Londres: Routledge, 1926.

²³⁵ “*in questa forma lui parlare audivi:*” Ibidem, Canto XXVI, v. 78, p. 178.

de vós me diga / aonde, perdido, foi para morrer”.²³⁶

Mesmo falando não em latim clássico, mas no mesmo dialeto lombardo (conforme identificado no canto seguinte), Virgílio emprega um tom épico em sua fala, estabelecendo uma ligação com Ulisses e Diomedes como contemporâneos do mundo antigo. Aqui a linguagem assume o papel de elo identitário entre os gregos e o romano, que, por mais distantes que possam ter sido suas realidades - os primeiros um produto da poética grega do século oitavo ou sétimo a.C., o segundo um poeta do primeiro século a.C. - lhes aproxima e os vincula culturalmente. Dante usa a linguagem como o símbolo de uma intelectualidade distinta, que marca uma civilização e uma era distintas, ela aqui age como um símbolo para a civilização antiga. Dante não conheceu Ulisses e sua Odisseia através de Homero, mas sim de fontes secundárias, como o próprio Virgílio, portanto, é compreensível que, para o toscano, em meio ao caos cultural de almas penadas de séculos e séculos que ocupam o Inferno, o vocabulário épico e clássico os distingam dos demais e aproximem um do outro. Esse mesmo tom clássico e elevado será mantido pela narração dantesca enobrecedora e pelo discurso de Ulisses ao longo de todo o vigésimo sexto canto:

Logo, a ponta maior da chama antiga / começou a agitar-se, murmurando, / como faz a chama que o vento fatiga: / depois, de cá pra lá a ponta ondulando, / como se fosse língua que falasse, / jogou pra fora a voz e disse: “Quando / decidi que de Circe me afastasse, / que um ano me enleou lá por Gaeta, / antes que Enéas assim a nomeasse, / nem de filho ternura, nem afeta / pena do velho pai, nem justo amor / que alegraria Penélope diletta, / em mim puderam vencer o fervor / que me impelia a conhecer o mundo, / e dos homens os vícios e o valor; / e me atirei ao mar aberto e fundo, / com um só lenho e a pequena companha / que inda era o meu haver findo e jucundo”.²³⁷

Também é digna de nota a forma como Ulisses convence seus companheiros de viagem a atravessarem as temidas “colunas de Hércules” e desbravarem o mar que se abria desconhecido e despovoado: o Oceano Atlântico que se estendia após o Estreito de Gibraltar. Ulisses é uma figura marcada por sua astúcia, com a qual superou todos os numerosos obstáculos que os deuses colocaram em sua jornada. Mas é também sua astúcia que o leva à

²³⁶ “O voi che siete due dentro ad un foco, / s’io merita di voi mentre ch’io vissi, / s’io merita di voi assai o poco / quando nel mondo li alti versi scrissi, / non vi movete; ma l’un di voi dica / dove, per lui, perduto a morir gissi”. Ibidem. Canto XXVI, v. 79-84, p. 178.

²³⁷ *Lo maggior corno de la fiamma antica / cominciò a crollarsi mormorando, / pur come quella cui vento affatica; / indi la cima qua e là menando, / come fosse la lingua che parlasse, / gittò voce di fuori e disse: “Quando / mi diparti’ da Circe, che sottrasse / me più d’un anno là presso a Gaeta, / prima che sí Enèa la nomasse, / né dolcezza di figlio, né la pietà / del vecchio padre, né l’debito amore / lo qual dovea Penelopè far lieta, / vincer potero dentro a me l’ardore / ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto / e de li vizi umani e del valore; / ma simi me per l’alto mare aperto / sol con un legno e con quella compagna / picciola da la qual non fui diserto”*. Ibidem. Canto XXVI, p. 178, v. 85-102.

transgressão, à *hybris* e ao pecado. E é com astúcia e palavras enaltecedoras que Ulisses preenche seu discurso aos seus hesitantes companheiros, levando-os assim à sua ruína:

‘Ó irmãos’, disse eu, ‘que por cem mil, vencidos, / perigos alcançaste o Ocidente; / a esta vigília dos nossos sentidos, / tão breve, que nos é remanescente, / não queirais recusar esta experiência / seguindo o Sol, de um mundo vão de gente. / Considerai a vossa procedência: / não fostes feitos para viver quais brutos, / mas pra buscar virtude e sapiência.’²³⁸

O contraste com o canto seguinte é marcante. Após o relato de como Ulisses encontrou sua morte ao se aproximar da Montanha do Purgatório, os viajantes são abordados por outra alma envolvida pelo fogo, enquanto Ulisses e Diomedes se retiram calados:

Tesa estava pra alma a chama, e quieta, / sem mais falar, e de nós já partia, / co’ a licença do meu meigo poeta; / quando uma outra que detrás surgia / nos fez voltar os olhos pra sua cima, / por um confuso som que lhe saía. / Como o boi siciliano, cuja prima / voz foi daquele - e foi bem merecido - / mesmo que o havia criado com sua lima; / que, mugindo co’ a voz desse sofrido, / parecia, ainda que de cobre fora, / ser ele próprio pela dor pungido, / assim, sem via nem vão do fogo afora, / aqui se transformava na linguagem / do próprio fogo a sua palavra gora.²³⁹

Este é Guido da Montefeltro (1223-1298), um guerreiro da Romanha e um dos mais importantes líderes dos gibelinos, que, em sua velhice, entrou para a ordem dos franciscanos. Enquanto a voz de Ulisses é o murmúrio de uma chama que ondula ao vento, a voz de Guido é acompanhada da imagem do touro de Agrigento, um suposto dispositivo de tortura e execução encomendado pelo tirano Faláride (ou Fálaris, séc. VI a. C.) de Akrágas (ou Agrigento, na Sicília): uma touro trabalhado em cobre, oco, no qual eram inseridas suas vítimas enquanto o touro era exposto a chamas. Da boca do touro saíam os gritos dos condenados, o primeiro dos quais teria sido seu próprio inventor, Perilo de Atenas.²⁴⁰ O agudo contraste entre ambos os cantos e ambos os personagens, conforme escreve Barolini, é a marca do estilo escolhido por Dante, a comédia, este gênero híbrido no qual elementos, temáticas e formas de expressão diametralmente opostos podem ser intercalados e

²³⁸ ‘O frati’, dissi ‘che per cento milia / perigli siete giunti a l’occidente, / a questa tanto picciola vigilia / d’i nostri sensi ch’è del rimanente / non vogliate negar l’esperienza, / di retro al sol, del mondo sanza gente. / Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza’. Ibidem. Canto XXVI, p. 179, v. 112-20.

²³⁹ Già era dritta in sù la fiamma e queta / per non dir piú, e già da noi sen gia / con la licenza del dolce poeta, / quand’un’altra, che dietro a lei venia, / ne fece volger li occhi a la sua cima / per un confuso suon che fuor n’uscia. / Come ‘l bue cicilian che muggiò prima / col pianto di colui, e ciò fu dritto, / che l’avea temperato con sua lima, / muggiava con la voce de l’afflito, / sí che, con tutto che fosse di rame, / pur el pareva dal dolor trafitto; / così, per non aver via né forame / dal principio nel foco, in suo linguaggio / se convertian le parole grame. Ibidem. Canto XXVII, p. 181, v. 1-15.

²⁴⁰ Segundo nota de Ítalo Eugênio Mauro In: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Inferno*, Canto XXVII, p. 186, nota dos versos 7-12.

combinados, resultando em um gênero que o poeta considera superior e *mais verdadeiro* do que a tragédia.²⁴¹ De fato, o contraste estilístico fica cada vez mais nítido ao longo do percurso pelas valas do *Malebolge*, como, por exemplo, ao longo do capítulo XVIII. Virgílio reconta a forma como o herói grego Jasão “com promessas e falas ornadas, / Isífile enganou, a jovenzita / por quem todas haviam sido enganadas”²⁴², abandonando-a grávida e ludibriando-a através de uma linguagem caracterizada como lisonjeira, sua própria *parola ornata*. Mais tarde, no mesmo capítulo, Dante relata o destino dos aduladores, imersos na mais nojenta das valas do Inferno, com uma linguagem absolutamente crua e *baixa*:

Tão cavo é o fundo que à vista é vedado / sem que se suba, pela íngreme via / do arco, ao seu ponto mais sobre-elevado. / Aí chegados, na funda bacia / vi gente imersa num limo asqueroso / que de comuns cloacas parecia. / Tinha um, que destaquei co’ o olhar curioso, / tão sujo o crânio dessa borra humana, / que o não sabia se leigo ou religioso. / Esse gritou: “Por que com tanta gana / me encaras mais que outros sujus daqui?” / E eu: “Porque, se a memória não me engana, / co’ os cabelos enxutos já te vi: / tu és Alessio Interminei, de Lucca, / e é por isso que eu mais olho pra ti”. / E ele tornou, batendo-se na cuca: / “Foi, o que aqui danou-me, a adulação, / que, nessa, bem a minha língua truca”. / E a mim meu guia: “Tenta tua posição / aproximar um pouco mais da beira / para que a cara alcance a tua visão / daquela suja e desfeita rameira / que lá se coça de modo asqueroso, / e ora se agacha e ora ergue-se inteira; / é a cortesã Taís, que ao seu amoroso / respondeu - que indagava: ‘Tenho eu grande / favor contigo?’ - ‘Antes, maravilhoso!’ / E agora o nosso olhar mais não demande”.²⁴³

Os versos traduzidos, de fato, são mais ornados e *limpos* do que os originais, nos quais Dante emprega termos como “*gente attuffata in uno sterco*” (pessoas presas no esterco), “*vidi un col capo sí di merda lordo*” (vi um com a cabeça tão nojenta de merda), referindo-se a Alessio Interminei e “*che là si graffia con l’unghie merdose*” (que está se arranhando ali com unhas de merda), referindo-se a Taís, a “cortesã”, que no toscano é referida simplesmente como *puttana*, ambos personagens da comédia *O Eunuco*, do romano Terêncio (c.185-159 a. C.). Dante então utiliza-se de uma linguagem vulgar e direta para descrever a realidade nua e

²⁴¹ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 77-8.

²⁴² *con segni e con parole ornate / Isifile ingannò, la giovinetta / che prima avea tutte l’altre ingannate.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVIII, p. 130, v. 91-3.

²⁴³ *Lo fondo è cupo sí, che non ci basta / loco a veder sanza montare al dosso / de l’arco, ove lo scoglio più sovrasta. / Quivi venimmo; e quindi giú nel fosso / vidi gente attuffata in uno sterco / che da li uman privadi pareva mosso. / E mentre ch’io là giú con l’occhio cerco, / vidi un col capo sí di merda lordo, / che non parèa s’era laico o chercò. / Quei mi sgridò: “Perché se’ tu sí gordo / di riguardar più me che li altri brutti?”. / E io a lui: “Perché, se ben ricordo, / già t’ho veduto coi capelli asciutti, / e se’ Alessio Interminei da Lucca: / preò t’adocchio più che li altri tutti”. / Ed elli allor, battendosi la zucca: / “Qua giú m’hanno sommerso le lusinghe / ond’io non ebbi mai la lingua stucca”. / Appresso ciò lo duca: “Fa che pinghe”, / mi disse, “il viso un poco più avante, / sí che la faccia ben con l’occhio attinghe / di quella sozza e scapigliata fante / che là si graffia con l’unghie merdose, / e or s’accoscia e oraè in piedi stante. / Taide è, la puttana che rispuose / al drudo suo quando disse ‘Ho io grazie / grandi apo te?’. / Anzi meravigliose!”. / E quinci sian le nostre viste sazie”. Ibidem, Canto XVIII, p. 131, v. 109-36.*

crua do Inferno, para transmitir seu realismo, logo após versos que ressoam com o tom dos épicos da Antiguidade, remetendo à paisagens, personagens e eventos dos antigos poemas, um artifício que só poderia ser explorado efetivamente dentro do gênero da comédia. Este é o único gênero capaz de contar uma narrativa que atravessa o Inferno e o Paraíso. E o contraste estilístico só aumenta com o canto seguinte, no qual Dante e Virgílio, adentrando na vala dos Simoníacos, deparam-se com aqueles que abusaram da Igreja, referida como *la bella donna*, e a prostituíram: aqui há uma clara relação entre a prostituição literal de Taís e a metafórica da Igreja. No canto XIX, Dante demonstra que, assim como a comédia pode fazer uso do cotidiano, da língua vernácula, do baixo, do obsceno e do vulgar, ela também pode se apropriar do mais alto dos estilos, sendo ideal para tecer as intertextualidades: para denunciar os pecados eclesiásticos, ele emprega termos que remetem diretamente aos textos bíblicos, especialmente a figura apocalíptica da “prostituta da Babilônia”.²⁴⁴ O tom bíblico e as referências apocalípticas inauguram e anunciam os demais cantos, nos quais tais figuras serão bastante empregadas.

“Ó Simão mago, ó míseros sequazes / que as coisas de Deus, que transcendentais / esposas devem ser do bem, rapazes / que sois por ouro e prata, profanais; / que a trompa soe pra vós ora é mister, / pra vós que no bolsão terceiro estais”.²⁴⁵ Logo na abertura do canto, o poeta evoca a imagem da trombeta bíblica do Dia do Julgamento, com todo o peso e solenidade da justiça divina - para, posteriormente, ser parodiada ao final do canto XXII, quando um dos *Malebranche* faz “do seu traseiro o som de uma trombeta”²⁴⁶: o sacrossanto e o blasfemo lado-a-lado. Seguindo no canto XIX, o poeta, em seu debate com o Papa Nicolau III, remete à passagens bíblicas, usando os ensinamentos de Jesus e os exemplos dos apóstolos para criticar a simonia de Nicolau e os erros dos papas seguintes:

Aí não sei se fui muito atrevido, / mas assim respondi a essa sua manha: / “Dize-me, que tesouro foi exigido / pelo Senhor, de Pedro, ou que barganha, / antes de as chaves dar à sua vigia? / Certo não pediu mais que: *Me acompanha*. / Nem de Matias São Pedro exigiria / ouro nem prata pra ser escolhido pra o posto que a perversa alma perdia.”²⁴⁷

²⁴⁴ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 77-9.

²⁴⁵ *O Simon mago, o miseri seguaci / che le cose di Dio, che di bontate / deon essere sponse, e voi rapaci / per oro e per argento avolterate, / or convien che per voi suoni la tromba, / però che ne la terza bolgia state.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIX, p. 133, v. 1-6.

²⁴⁶ *ed elli avea del cul fatto trombetta.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXII, p.150, v. 139.

²⁴⁷ *Io non so s' i' mi fui qui troppo folle, / ch' i' pur rispuosi lui a questo metro: / “Deh, or mi di: quanto tesoro volle / Nostro Signore in prima da san Pietro / ch' ei ponesse le chiavi in sua balia? / Certo non chiese se non ‘Viemmi retro’. / Né Pier né li altri tolsero a Matia / oro od argento, quando fu sortito / al loco che perdé l' anima ria.* *Ibidem*, p. 136, v. 88-96.

Referindo-se à Matias, o apóstolo que tomou o lugar de Judas após seu suicídio e a morte de Cristo, e mencionando as moedas que *não* foram oferecidas, acredito que Dante retoma as moedas que supostamente custaram a vida de Jesus, relacionando assim os violadores da Igreja medieval com Judas Iscariotes e com a mais alta traição. Ambos são culpados de trocar o espiritual pelo secular, literalmente *vendendo* o sagrado pelo mundano. Em seguida, o poeta condena Nicolau e lamenta a condição do clero e da Igreja, empregando novamente imagens dos textos sagrados, do Livro do Apocalipse:

Vós pastores lembrava o Evangelista / quando a que sobre as águas tem assento / por ele fornicar co' os reis foi vista; / sete cabeças desde o nascimento / teve, e dez cornos guardaram-na outrora, / enquanto ao bem foi seu esposo intento. / De ouro e de prata é o vosso Deus agora; / quem de vós, que o idolatra, é mais genuíno, / se vós um cento, e ele um só adora? / De quanto mal foi mãe, ó Constantino, / não a tua conversão, mas tua oferenda / que tornou rico o trono papalino?²⁴⁸

Utilizando-se de linguagem elevada, o poeta critica a suposta doação de Constantino à Igreja Católica, que teria conferido a ela poderes temporais sobre terras na Itália Central, os Estados Papais, o que resultou em seu enriquecimento e na consequente corrupção de seu propósito extramundano. Dante evoca a visão apocalíptica de São João Evangelista, associando a Igreja à figura bíblica conhecida como “prostituta da Babilônia”, retratada como uma mulher virtuosa, mas que assumiu esse estado decaído graças à má condução de seu “esposo”, o clero, ou mais especificamente, o papa em si. O autor então retoma, enreda e contrasta os versos do atual capítulo com o anterior, retomando a “cortesã” (*puttana*) Taís, e traçando um paralelo com a Igreja antropomorfizada e feminilizada, a mulher “que sobre as águas tem assento”, e que é culpada de “fornicar” (*puttaneggiar*) com os reis.²⁴⁹ Ele assim

²⁴⁸ *Di voi pastor s'accorse il Vangelista, / quando colei che siede sopra l'acque / puttaneggiar coi regi a lui fu vista; / quella che con le sette teste nacque, / e da le diece corna ebbe argomento, / fin che virtute al suo marito piacque. / Fatto v'avete dio d'oro e d'argento; / e che altro è da voi a l'idolatre, / se no ch'elli uno, e voi ne orate cento? / Ahì, Constantin, di quanto mal fu matre, / non lá tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco patre!* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIX, p.136-7, v. 106-17.

²⁴⁹ Uma referência à Apocalipse 17:1-5: Veio um dos sete anjos que tinham as sete taças, e falou comigo, dizendo: Vem, mostrar-te-ei a condenação da grande prostituta que está assentada sobre muitas águas; com a qual se prostituíram os reis da terra; e os que habitam sobre a terra se embriagaram com o vinho da sua prostituição. Então ele me levou em espírito a um deserto; e vi uma mulher montada numa besta cor de escarlata, que estava cheia de nomes de blasfêmia, e que tinha sete cabeças e dez chifres. A mulher estava vestida de púrpura e de escarlata, e adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; e tinha na mão um cálice de ouro, cheio das abominações, e da imundícia da prostituição; e na sua frente estava escrito um nome: Mistério, a Grande Babilônia, a Mãe das Prostitutas e das Abominações da Terra. Na Vulgata: *et venit unus de septem angelis qui habebant septem fialas et locutus est mecum dicens veni ostendam tibi damnationem meretricis magna quae sedet super aquas multas cum qua fornicati sunt reges terrae et inebriati sunt qui inhabitant terram de vino prostitutionis eius et abstulit me in desertum in spiritu et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemiae habentem capita septem et cornua decem et mulier erat circumdata purpura et coccino et inaurata auro et lapide pretioso et margaritis habens poculum aureum in manu sua plenum*

estabelece uma relação entre as duas valas, que tanto contrastam na linguagem e no tom, mas que se aproximam quanto à sua essência: Taís, mergulhada em imundície, e Nicolau, enterrado de cabeça na terra, são ambos culpados de prostituição. A prostituição literal de Taís é refletida na linguagem crua e direta de sua passagem, enquanto que a prostituição metafórica da Igreja é narrada em termos bíblicos. De fato, Dante parece dar a entender que controla suas palavras quando fala com Nicolau, devido a um respeito remanescente ao cargo de pontífice e seus símbolos, as *somme chiavi*, as sumas chaves, quando diz: E se não fosse que ainda mo veda / o meu respeito aos símbolos sagrados / que usufruíste já na vida leda, / eu trataria com termos mais pesados / vossa avareza que o mundo contrista, / pisando os bons e elevando os malvados.²⁵⁰

O capítulo XIX se contrapõe com uma linguagem radicalmente diversa do capítulo anterior, em uma demonstração da versatilidade do gênero da comédia que:

neste canto demonstra ser confeccionada no alto estilo da invectiva bíblica, repleta com apóstrofes, perguntas retóricas, exclamações, mordaz sarcasmo, e densidade metafórica; ela, além disso, demonstra ser uma arte que é análoga a proclamação evangélica, a arte exposta (ou a tuba tocada) por Deus.²⁵¹

Assim, Dante exhibe as qualidades inerentes a este estilo que pode falar tanto do mais alto quanto do mais baixo, e que pode ser investido de ironia e sutileza, e comunicar o cômico, o elogio ou o insulto, o diabólico ou o sagrado. A linguagem usada pelo poeta é bela, teológica até, mas os paralelos estabelecidos com o capítulo anterior deixam subentendido que Dante considera os simoníacos piores que rufiões e prostitutas, pois gananciosamente prostituíram a si e a Igreja para os reis e senhores seculares. Em um paralelo com o mau uso da linguagem realizado pelos pecadores fraudulentos, Dante faz ele próprio um uso sagaz desta que é fruto da razão e dádiva divina, demonstrando o alcance de sua poética tanto ao leitor quanto aos alvos de suas invectivas.

Nas valas seguintes os viajantes encontram os demais fraudulentos, a maioria dos quais cometeu seus pecados através de uma distorção da linguagem e uma perversão de sua

abominationum et inmunditia fornicationis eius et in fronte eius nomen scriptum mysterium Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae. Disponível em: <http://bibleglot.com/pair/PorAR/Vulgate/Rev.17/>
²⁵⁰ *E se non fosse ch'anchor lo mi vieta / la reverenza de le somme chiavi / che tu tenesti ne la vita lieta, / io userei parole ancor più gravi; / ché la vostra avarizia il mondo attrista, / calcando i buoni e sollevando i pravi.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIX, p.136, v. 100-5.

²⁵¹ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 78. Tradução minha. No original: *Comedia in this canto is shown to be crafted in the high style of biblical invective, replete with apostrophes, rhetorical questions, exclamations, biting sarcasm, and metaphoric density; it is, moreover, shown to be an art that is analogous to the evangelical proclamation, the art displayed (or the tuba played) by God.*

função. Os adivinhos e falsos profetas - entre eles Tirésias, das *Metamorfoses* de Ovídio e Aronta, da *Farsália* de Lucano - proclamam ser capazes de enxergar o futuro, uma habilidade mística concedida apenas por vontade divina aos verdadeiros santos e profetas.²⁵² A falsa profecia é uma distorção da linguagem e da razão, buscando emular e falsear um dom divino, muito além do alcance de humanos vulgares: uma falsificação do místico através de uma perversão do racional. O contraste se dá aqui mais uma vez, contrapondo a vala dos falsos profetas com a recém mencionada figura de São João Evangelista, um exemplo do real profeta, que age não como possuidor de dons sobrenaturais, mas apenas como um recipiente da revelação divina.

Dante, assim como seus contemporâneos, prezava e respeitava a astrologia, tida como uma ciência que estudava tanto o movimento dos astros quanto sua influência no plano sublunar.²⁵³ A profecia também ocupava um lugar importante na sociedade medieval, e há diversas instâncias ao longo da própria *Comédia* nas quais são feitas profecias, como no canto I do *Inferno*, no canto XXXIII do *Purgatório* e nos cantos XXVII e XXXIII do *Paraíso*.²⁵⁴ O poeta não condena as capacidades místicas humanas, mas sim a presunção (e a decorrente transgressão) de que elas estão dentro do alcance da vontade e da sabedoria humana e terrena. Os limites da razão humana ficam demonstrados na figura de Virgílio, que acompanha Dante por todo o *Inferno* e *Purgatório*, mas que é incapaz de ascender para além do plano sublunar. Apenas a teologia, representada por Beatriz, pode elevar o espírito humano - neste caso, literal e figurativamente - para além do mundano. E mesmo a teologia é incapaz de perscrutar os mistérios da fé e dos milagres, o âmbito do místico e do divino, portanto, não é por acaso que é Bernardo de Clairvaux, teólogo, santo e poeta, quem acompanha o peregrino pelas últimas esferas do *Paraíso*, onde apenas a devoção e o amor podem guiar.²⁵⁵

Quando chegam nas valas dos corruptos e hipócritas, os versos de Dante os caracterizam principalmente através da linguagem, seja através de marcas dialetais (conforme

²⁵² Há vários trabalhos sobre Ovídio em Dante do ponto de vista da intertextualidade, como, por exemplo, PICONE, Michelangelo & ZIMMERMANN, Bernhard (Eds). *Ovidius redivivus - von Ovid zu Dante e PETEGHEM, Julie van. Italian Readers of Ovid - From the Origins to Dante*, para os quais, infelizmente, não tive tempo de hábil.

²⁵³ PEDERSEN, Olaf & PIHL, Mogens. *Early Physics and Astronomy - A Historical Introduction*. Capítulo XVIII *Medieval Astronomy*. Londres: Macdonald & Co., 1974.

²⁵⁴ BURR, David. *Heresy and Dissidence*. In: BARANSKI & PERTIL., *Op. cit.*, p. 116. DAVIS, Charles Till. *Dante and the empire*. In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 263.

²⁵⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*, p. 106-8. GRZYBOWSKI, Jacek. *Cosmological and Philosophical World of Dante Alighieri - The Divine Comedy as a Medieval Vision of the Universe*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015, p.79-80. JACOFF, Rachel. *Introduction to Paradiso*. In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 116.

será explorado no último capítulo), seja através de mentiras ditas diante do peregrino e seu guia. Como já disse, a mentira é um tema recorrente nos Círculos sob Gerion, vinda tanto dos condenados quanto dos algozes. Um dos corruptos, após ser agarrado pelos demônios por estar fora do poço fumegante, engana os Malebranche, prometendo ir buscar no piche outros latinos para que os peregrinos os interroguem, se lançando então para fora do alcance dos demônios assim que estes concedem seu desejo. Da mesma forma, os próprios demônios concordam em guiar os peregrinos, mas mentem sobre a rota, assim como sobre suas reais intenções. Em oposição a mentira, são as palavras revestidas de autoridade e verdade emitidas por Virgílio que contém o ataque inicial da tropa de demônios, quando estes os encurralam na ponte sobre a quinta vala:

“Crês, Malacoda, que chegar me vês”, / disse o Mestre, “que o tenha conseguido, / obstado embora por vossa rudez, / sem dom divino e intento concedido? / Seguir me deixa, que se quer, no Céu, / que eu guie alguém neste caminho infido.” / O orgulho dele então tanto encolheu / que se deixou cair o arpão aos pés: / “Não o toquem”, aos outros prescreveu.²⁵⁶

A verdade é então pareada com a revelação e a divina vontade, e a mentira com o inferno, os pecadores e Satã. As palavras de Virgílio tem sua força duplicada, pela ameaça de uma nova punição divina que elas exprimem, e pela irrefutabilidade que carregam, isto é, que “onde se pode o que se quer”, o centro de poder, autoridade e verdade absoluta, guiam e protegem os peregrinos, pois estes desempenham nada menos que a vontade divina.

Os contrastes e transformações do estilo e tom dos versos de Dante também se manifestam através de um paralelo com os ladrões e suas metamorfoses. Os pecadores estão sendo atacados por serpentes e assim tornando-se uma delas, enquanto que a serpente retoma sua forma humana. Condenados agora a disputar eternamente pela posse de sua humanidade em uma vala sem saída entre outros ladrões, obrigados a manter sua própria humanidade através da tomada violenta da de seus companheiros de punição. Alguns ainda formam uniões grotescas e quiméricas entre humano e réptil, não assumindo nenhuma forma integralmente. A alternância entre o humano e o bestial se reflete na alternância do estilo nos dois cantos dedicados à Vala dos Ladrões. O canto XXIV abre com os seguintes versos:

Quando, do jovem ano à prima parte, / o Sol seus cachos no Aquário tempera, / e a noite já só meio dia comparte, / e uma aparência, que a geada gera, / desenha a

²⁵⁶ “Credi tu, Malacoda, qui vedermi / esser venuto”, disse ‘l mio maestro, / “sicuro già da tutti vostri schermi, / sanza volver divino e fato destro? / Lascian’ andar, ché nel cielo è voluto / ch’i’ mostri altrui questo cammin silvestro.” / Allor li fu l’orgoglio sí caduto, / ch’e’ si lasciò cascar l’uncino a’ piedi, / e disse a li altri: “Omai non sia feruto”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXI, p.148, v. 79-87.

imagem de sua irmã branca, / mas logo a pena se lhe destempera; / o pastorinho, de quem já se estanca / a provisão, levanta e vê a campina / alvejar toda e, batendo-se a anca, / volta pra casa e cá e lá se amofina / andando, e já não sabe a que apelar, / mas sai de novo, e a esperança o ilumina / quando vê a cara do mundo mudar / em pouco tempo: apanha o seu cajado / e leva os carneirinhos a pastar; / assim co' o Mestre fiquei admirado / quando tanto lhe vi franzir a fronte, / e tão depressa o mal ser remediado; / pois, já chegando às ruínas da ponte, / pra mim voltou meu guia aquele olhar / meigo que antes lhe vira ao pé do monte.²⁵⁷

A passagem ocorre logo após Dante e Virgílio escaparem dos demônios do *Malebranche* e vagarem pela vala dos hipócritas, finalmente encontrando o caminho pelo qual devem seguir adiante. O conteúdo ou as possíveis interpretações da rebuscada narrativa de Dante não são tão relevantes quanto a temática de que tratam e a forma com que o fazem. Os versos são uma elaborada maneira de descrever a frustração presente na falsa aparência e o alívio trazido pela verdade: o medo causado pela neve no pasto, dissolvido pela percepção de que tratava-se apenas de uma fugaz geadada. O poeta faz uso de alta linguagem, pintando uma imagem campestre com suas palavras ao mesmo tempo que as associa com seu guia, que, por sua parte, após Dante demonstrar cansaço e sentar-se, exclama:

“Já precisas largar dessa folgança”, / disse ele, “que estirado sobre a pluma / ou sob a colcha, a fama não se alcança, / e quem sem ela sua vida consuma / tal vestígio de si deixa na terra / como fumo no ar e, n'água, espuma. / Levanta! vence o ofego que te aferra, / co' o ânimo que vence qualquer pleito / quando o corpo pesado não o aterra.”²⁵⁸

A retórica dos versos é elevada e dramática, aproximando-se do alto estilo da tragédia e dos clássicos da antiguidade. Mas assim que os viajantes se aproximam dos ladrões e encontram “as gentes, nuas e assustadas,” correndo sem ter como fugir, das serpentes que se enrolavam em seus corpos e imobilizavam seus membros, o ritmo e o tom da narrativa mais uma vez mudam. Descendo novamente a baixa, direta e crua linguagem, em uma alternância cabível apenas através da comédia, Dante descreve o *realismo* de seu Inferno, descrevendo as cenas de maneira visceral e brutal, para, mais uma vez, retornar ao estilo alto, referenciando

²⁵⁷ *In quella parte del giovanetto anno / che 'l sole i crin sotto l'Aquario temprava / e già le notti al mezzo di sen vanno, / quando la brina in su la terra assempra / l'immagine di sua sorella bianca, / ma poco dura a la sua penna temprava, / lo villanello a cui la roba manca, / si leva, e guarda, e vede la campagna / biancheggiar tutta; ond' ei si batte l'anca, / ritorna in casa, e qua e là si lagna, / come 'l tapin che non sa che si faccia; / poi riede, e la speranza ringavagna, / veggendo 'l mondo aver cangiata faccia / in poco d'ora, e prende suo vincastro / e fuor le pecorelle a pascer caccia. / Così mi fece sbigottir lo mastro / quand'io li vidi sí turbar la fronte, / e così tosto al mal giunse lo 'mpiastrò; / ché, come noi venimmo al guasto ponte, / lo duca a me si volse con quel piglio / dolce ch'io vidi prima a piè del monte.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIV, p. 163-4, v. 1-21.

²⁵⁸ “*Omai convien che tu cosí ti spoltré*”, / disse 'l maestro; “*ché, seggendo in piuma, / in fama non si vien, né sotto coltre; / sanza la qual chi sua vita consuma, / cotal vestigio in terra di sé lascia, / qual fummo in aere e in acqua la schiuma. E però leva sú; vinci l'ambascia / con l'animo che vince ogne battaglia, se col suo grave corpo non s'accascia.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIV, p. 165, v. 46-54.

temas carregados de sentido e tradição:

E eis que a um que de nós estava perto, / de um golpe, uma serpente trespassou / o colo, onde ele está no busto inserto. / Nem *o* nem *i* tão preste alguém traçou / como ele se incendiou, e cinza ardente, / no chão precipitando, se tornou; / depois de destruído totalmente, / sua cinza por si só se coligiu, / e retornou a si próprio de repente. / Assim de grandes sábios já se ouviu / dizer que a Fênix morre e após renasce / quando o ano quingentésimo atingiu: / erva ou grão em sua vida ela não pasce, / só lágrimas de incenso e cardamomo, / e nardo e mirra enfaixam seu trespassse.²⁵⁹

O contraste nos cantos 24 e 25 é criado através da súbita e recorrente alternância de estilo. Dante usa a linguagem baixa para descrever o ataque ao pecador, conferindo uma violência à cena que dificilmente seria atingida com uma linguagem menos direta. Entretanto, o baixo estilo também é usado como uma oportunidade para comentar a própria linguagem, o próprio poema, suas rimas e versos. Desde sua entrada no *Malebolge*, o poeta tornou-se mais autoconsciente de sua voz, de sua presença enquanto narrador - e, conseqüentemente, da presença do leitor -, passando a se referir a si e a sua audiência, mas também jogando mais com os próprios versos.²⁶⁰ Dante usa o exemplo da rapidez da escrita das letras “i” e “o” para descrever o ataque da serpente atravessando o corpo do ladrão e a subsequente transformação de ambos, não sem alguma relação com a forma das próprias letras e o ataque em si. Logo após a picada da cobra, a linguagem retorna a um ponto elevado, relatando a súbita transformação, a imprevisibilidade da “Potestade de Deus” e de sua vingança - sendo então imediatamente alterada, rebaixada, pois o homem que surge em sua frente é Vanni Fucci, um toscano apelidado de Besta, pois viveu uma vida desregrada, bestial, baixa e maliciosa. Ele termina o canto profetizando a ruína dos brancos de Florença e conclui admitindo sua maldade a Dante: “E isto eu disse para que te doa”.²⁶¹ Mais uma vez, no canto XXV, Dante retoma a alta linguagem, remetendo aos antigos autores enquanto testemunha o ataque das serpentes aos ladrões e as grotescas transformações decorrentes:

²⁵⁹ *Ed ecco a un ch'era da nostra proda, / s'avventò un serpente che 'l trafisse / là dove 'l collo a le spalle s'annoda. / Né O si tosto mai né I si scrisse, / com' el s'accese e arse, e cener tutto / convenne che cascando divenisse; / e poi che fu a terra sí distrutto, / la polver si raccolse per sé stessa / e 'n quel medesimo ritornò di butto. / Così per li gran savi si confessa / che la fenice more e poi rinasce, / quando al cinquecentesimo anno appressa; / erba né biado in sua vita non pasce, / ma sol d'incenso lagrime e d'amomo, / e nardo e mirra son l'ultime fasce.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIV, p. 166-7, v. 97-111.

²⁶⁰ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 58-60.

²⁶¹ *E detto l'ho perché doler ti debbia!* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIV, p. 168, v. 154.

Cale Lucano agora do mesquinho / Sabello e de Nassídio a história abstrusa, / e atenda a ouvir o que eu agora alinho. / Cale Ovídio de Cadmo e de Aretusa / que, se esta em fonte e aquele em serpente / fez converter, eu não lhe invejo a musa, / porque duas naturezas frente a frente / não transmudou, assim que uma e outra forma / fosse a trocar matéria consciente.²⁶²

Com estes versos, por mais que Dante admire e tenha se inspirado nas narrativas dos antigos, ele não deixa de afirmar que, apesar das semelhanças, o que eles *criaram* com sua poesia não se compara ao que ele *testemunhou*, outra vez reforçando o caráter *real* de sua experiência. O poeta ressalta que o que eles escrevem é fruto de poesia, histórias e mitos pagãos - não isentos de verdade, mas incapazes de apreendê-la em sua totalidade e profundidade -, criando assim um distanciamento entre ele e seus modelos clássicos.²⁶³ Já Dante descreve o que ele vê, como apenas um peregrino cristão em uma viagem divinamente guiada poderia descrever, e que transmite a realidade de maneira muito mais verossímil do que poderia ser apresentada pela poesia pagã.

Além disso, o autor emprega meios muito sutis para transmitir a ideia da falsidade ou falibilidade da linguagem, fazendo uso de termos ambíguos, parábolas com múltiplas interpretações - como *A Rã e o Rato*, de Esopo,²⁶⁴ mencionada no canto XXIII do *Inferno*, v. 4-9. Da mesma forma, Dante faz uso de *rime equivoche*, rimas onde emprega-se o mesmo som ou palavra, porém resultando em sentidos diferentes. Este último artifício é bem exemplificado na narrativa dos versos, já citados, que abrem o canto XXIV, onde o pastor confunde neve com geada, nos quais ocorrem em duas instâncias: *tempra* e *faccia*.²⁶⁵ O

²⁶² *Taccia Lucano ormai là dov' e' tocca / del misero Sabello e di Nasidio, / e attenda a udir quel ch'or si scocca. / Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio, / ché se quello in serpente e quella in fonte / converte poetando, io non lo 'nvidio; / ché due nature mai a fronte a fronte / non transmutò sí ch'amendue le forme / a cambiar lor matera fosser pronte.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXV, p. 172, v. 94-102.

²⁶³ BROWNLEE, Kevin. *Dante and the Classical Poets*, In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 141-3.

²⁶⁴ *A Rã e o Rato* é uma fábula na qual um rato pede ajuda a uma rã para atravessar um rio, mas, durante a travessia, ela trai o rato tentando afogá-lo, e a luta entre ambos atrai um falcão, que agarra os dois. Dante se lembra da fábula ao ver os diabos das *Malebolge* atacando um pecador e mergulhando no pez fervente atrás dele, construindo, assim, uma conexão entre a autodestruição ocasionada pela malícia presente em ambos os eventos, validando a sabedoria contida na fábula sob uma lente moral cristã. RUUD, Jay. *Dante - A Literary Reference for his Life and Work*, p. 76.

²⁶⁵ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 86-8. *In quella parte del giovanetto anno / che 'l sole i crin sotto l'Aquario **tempra** / e già le notti al mezzo di sen vanno, / quando la brina in su la terra assempra / l'immagine di sua sorella bianca, / ma poco dura a la sua penna **tempra**, / lo villanello a cui la roba manca, / si leva, e guarda, e vede la campagna / biancheggiar tutta; ond' ei si batte l'anca, / ritorna in casa, e qua e là si lagna, / come 'l tapin che non sa che si **faccia**; / poi riede, e la speranza ringavagna, / veggendo 'l mondo aver cangiata **faccia** / in poco d'ora, e prende suo vincastro / e fuor le pecorelle a pascere caccia.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIV, p. 163, v. 1-15. A palavra *Tempra* é empregada primeiro com o sentido de “temperar” ou

mesmo estilo híbrido, que mescla a linguagem e temas altos e baixos, se manifesta através de pares de condenados, contrastando medieval e antigo. Este pareamento pode ser visto em muitos momentos, sendo uma estratégia bastante recorrente do poeta, mas em nenhum lugar ele é tão evidente ou potente quanto na vala dos maus conselheiros, onde são postos lado a lado Guido da Montefeltro e Diomedes/Ulisses, onde os personagens são representados de maneiras radicalmente diferentes, conforme foi discutido anteriormente.

Todas estas estratégias narrativas e poéticas tem como função não só demonstrar o caráter racional dos pecados, principalmente através de um mau uso da linguagem, fruto da razão, mas também de extrapolar a própria linguagem e o espaço da obra. Dessa forma, Dante produz uma narrativa moralista e política visando a sociedade de seu tempo, ao mesmo tempo em que comenta sobre o papel da literatura, da poesia e da linguagem em si, contrapondo e comparando diferentes estilos, temáticas e retóricas. O poeta faz uso de versos bíblicos, de temas da literatura de cavalaria e de autores e autoridades da antiguidade, e logo depois introduz o cômico, o grotesco, o nojento, o inesperado, o incrível, o assombroso e o majestoso. Como melhor o disse Barolini:

O estilo híbrido chega ao seu apogeu nos cantos devotados aos falsários, cujas grotescas patologias são o pano de fundo para uma arte narrativa que engloba lamentos cavalcantianos que perfuram como flechas, singelas comparações entre panelas e porcos, uma nojenta *captatio benevolentiae* baseada em remover escamas de si próprio como um peixe, eruditas reminiscências ovidianas, ecos bíblicos, e a vulgar disputa entre Sínon e mestre Adamo.²⁶⁶

Sob o amplo termo “falsários”, Dante reúne vastas e variadas categorias de pecadores: alquimistas, perjuros, falsificadores de moedas ou impostores. Cada um deles é culpado de atos aparentemente sem relação, mas o poeta os agrupa pela compreensão de que todos eles corrompem e distorcem a *essência*, concreta ou abstrata, daquilo que usaram em seu favor, sejam elas moedas e metais ou palavras e identidades. Lucia Ricci enquadra a união do grosseiro verbo *leccar* (lamber) com a delicada figura do “espelho de Narciso” - usada por Adamo como troça da sede febril de Sínon - como um verso emblemático para a décima vala.

“aquecer” e depois no com o de “rigidez” ou “fio” de uma pena de escrever. A palavra *Faccia* é empregada primeiramente como “fazer” e depois como “face”.

²⁶⁶ Tradução minha. *The hybrid style reaches its apogee in the cantos devoted to the falsifiers, whose grotesque pathologies are the backdrop for a narrative art that encompasses Cavalcantian laments that pierce like arrows, homely similes of pots and pigs, a disgusting captatio benevolentiae based on descaling oneself like a fish, erudite Ovidian reminiscences, biblical echoes, and the vulgar brawl between Sinon and maestro Adamo.* BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 91. Os “lamentos cavalcantianos” se referem à Guido Cavalcanti (c. 1250-1300), poeta do *dolce stil nuovo*, amigo próximo de Dante, e cujo pai, Cavalcante de’ Cavalcanti, é encontrado pelo peregrino no Sexto Círculo do Inferno, entre os hereges.

No verso *per leccar lo specchio di Narcisso* se unem o sublime e o vulgar, criando uma figura de linguagem grotesca e desconcertante, atingindo literariamente o que apenas a visão em si do que o peregrino testemunhou alcançaria - um feito apenas passível de ser obtido através da comédia.²⁶⁷

Para concluir este capítulo, irei me referir brevemente a duas das últimas representações do pecado através da perversão da razão. Ao se aproximarem do fim de sua jornada pelo Inferno, os viajantes encontram-se com míticos gigantes que, firmemente acorrentados, cercam o poço no qual Satã tem sua prisão. Todos os gigantes são punidos por algum tipo de transgressão associada à traição, mas o julgamento que o poeta faz de cada um é bastante variado. Efilte e Briareu são dois dos que participaram da Titanomaquia, a rebelião contra Zeus, na mitologia grega, e são descritos como poderosos e aterradores, majestades monstruosas. Já Anteu, que não tomou parte da revolta, não está acorrentado e atende ao pedido de Virgílio para baixá-los ao frio Cocito. Não fica clara a razão para a condenação do titã, visto que não se rebelou contra os deuses, mas talvez Dante o condene pelos homens que desafiou e matou - apesar de ainda assim Anteu não se assemelhar aos demais titãs e gigantes pelo pecado. Dante reconhece como fatos as histórias a respeito de Anteu, tomando os *Doze trabalhos* como portadores de *verdade*, ao dizer que ele “[...] com cortesia / tendeu-lhe as mãos, de que Hércules provado / houvera o aperto, e apanhou o meu guia”, reconhecendo assim sua interação com Hércules, e subsequente morte pelas mãos do herói grego.²⁶⁸ Tifeu e Tício, sendo o primeiro um inimigo de Zeus, e o segundo, filho de Zeus, também são citados como alternativas secundárias à Anteu, embora não tão aptas: “Sem que a Tifeu ou Tício a recorrer / o obrigues, pode dar-te este o que clama- / -se aqui, e não debes a tromba torcer. O gigante que recebe mais desprezo do poeta e de Virgílio é o bíblico Nemrod, cuja presença faz o poeta comentar:

Bem fez a Natureza quando a arte / abandonou de seres semelhantes, / por mais algozes recusar a Marte; / e se ela de baleias e elefantes / não se arrepende, olhando sutilmente, / suas escolhas são justas e observantes; / que, quando soma-se ao poder da mente / ainda a crueza e a força do colosso, / defesa alguma pode opor-lhe a gente.
269

²⁶⁷ RICCI, Lucia Battaglia. *Dante e la tradizione letteraria medievale*. Pisa: Giardini, 1983, p. 173.

²⁶⁸ [...] *quelli in fretta / le man distese, e prese 'l duca mio, / ond' Ercule senti già grande stretta*. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXI, p. 209, v. 130-2.

²⁶⁹ *Natura certo, quando lasciò l'arte / di sí fatti animali, assai fé bene / per tòrre tali essecutori a Marte. / E s'ella d'elefanti e di balene / non si pente, chi guarda sottilmente, / piú giusta e piú discreta la ne tene; / ché*

Nemrod é especialmente perigoso, pois concilia a razão dos humanos com a proeza física dos titãs, tendo sido ele o idealizador e construtor da Torre de Babel, obra fruto de soberba, que buscava alcançar, por meios materiais e pelo uso do intelecto, o reino espiritual de Deus. Assim como a sedução de Eva pela Serpente age como mito fundador do pecado na humanidade, o mito de Babel estabelece a origem da fragmentação da humanidade, através da fragmentação da linguagem, instrumento de conexão e diálogo através do qual formava-se a comunidade humana mítica. A conexão entre a perda do Paraíso e o gigante é intensificada quando o poeta descreve a cobertura que o poço garante à figura de Nemrod como um *perizoma*, palavra que não ocorre em nenhum outro momento do texto, e que se relaciona diretamente com Gênesis 3.7, então usada na forma plural, *perizomata*, para descrever a vestimenta rústica que Adão e Eva confeccionaram de plantas para ocultar sua recém-descoberta nudez. Desta forma, a soberba de Nemrod e o consequente esfacelamento da linguagem única e divina é comparável à expulsão do Éden, uma segunda dádiva desperdiçada, um segundo Paraíso perdido.²⁷⁰ Quando o gigante avista os viajantes, recebe-os dizendo “*Raphèl maì amècche zabì almi*”, fala intraduzível, à qual Virgílio rapidamente dispensa e desconsidera, afirmando que são palavras incompreensíveis:

Ele mesmo se acusa; / ele é Nemrod, por cuja má investida / no mundo uma só língua já não se usa. / Larguemos dele e de prosa perdida, / porque pra ele é assim qualquer linguagem / qual pra outrem é a sua, desconhecida.²⁷¹

A fragmentação da linguagem causada pelo gigante bíblico é refletida na fragmentação de povos, reinos e impérios, cada qual com seus idiomas, crenças, costumes e tradições, em grande parte mutuamente incompreensíveis. Para Dante, Nemrod simboliza a soberba humana, uma característica intrínseca, reproduzida desde o Pecado Original, e através da qual a humanidade busca superar a Deus, e por conta da qual ela está fadada a divisão e o fratricídio.²⁷² Além de ter sua potência física incapacitada pelas correntes, parte da punição de Nemrod é ser eternamente incompreendido e incapaz de compreender qualquer outra fala, sendo, possivelmente, o último falante de uma língua humana ancestral, originária, agora morta e ininteligível. Um *contrapasso* brilhante para quem ousou alcançar Deus e,

dove l'argomento de la mente / s'aggiugne al mal volere e a la possa, / nessun riparo vi può far la gente. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXI, p. 207, v. 49-57.

²⁷⁰ KLEINHENZ, Christopher. *Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia*, p. 188.

²⁷¹ *Elli stessi s'accusa; / questi è Nembrotto per lo cui mal coto / pur un linguaggio nel mondo non s'usa. / Lasciànlo stare e non parliamo a vòto; / ché così è a lui ciascun linguaggio / come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto.* ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXI, p. 207-8, v. 76-81.

²⁷² BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 181.

consequentemente, sua sabedoria e onisciência. Aqui, portanto, a linguagem é associada ao conhecimento, ao saber e à verdade, mas é apresentada mais uma vez como insuficiente para obter a Verdade de Deus, o saber completo e absoluto: estes somente poderiam ser alcançados através da fé e do amor. Os versos do *Inferno* de fato demonstram a importância, a grandeza e o valor das criações do intelecto - a arte, a linguagem, a retórica, a filosofia. Isso se dá tanto pelos exemplos dos virtuosos pagãos, habitantes do Castelo luminoso, no primeiro Círculo do Inferno, pelo enaltecimento das qualidades daqueles que foram condenados, como Ulisses, Brunetto Latini, Farinata degli Uberti entre outros, quanto pela obra em si. *A Divina Comédia* é ela própria uma grande obra do intelecto e da erudição - e em momento algum Dante disfarça este fato. Toda vez que ele expõe a soberba contida na essência do fazer de qualquer arte, na possível transgressão na ideia de criar algo belo e bom, talvez mais belo e melhor do que algo feito pela Natureza (e, consequentemente, por Deus), este aviso também se dirige a ele mesmo e à sua própria obra. O desejo humano de realizar grandes obras está inerentemente associado ao orgulho e, portanto, ao pecado. O poema é ele mesmo um (perigosamente pecaminoso) testemunho do alcance do saber humano.²⁷³ As inúmeras referências à filosofia, à natureza, à literatura, à Bíblia, aos célebres pensadores e políticos da Antiguidade sedimentam Dante como um intelectual de seu tempo e certamente agregam gravidade e prestígio ao seu poema, mas também possuem uma função entramada na narrativa que ele conta. O *Inferno*, particularmente, serve como um elogio da razão - assim como um exemplo de seus limites e como um aviso para o perigo de sua perversão.

E nenhuma figura incorpora melhor essa multiplicidade de sentidos do que Lúcifer, o ponto central e final do *Inferno*. A chegada a Lúcifer é o grande ápice de qualquer viagem ao Inferno, pois ele é a razão e a essência de tudo o que o reino dos danados representa e Dante escolhe apresentar este clímax através da subversão da expectativa do leitor, ele cria de fato um anti-clímax. Satã aparece apenas no trigésimo quarto e último canto do *Inferno*, o qual abre com o imponente verso *Vexilla regis prodeunt inferni*, que assemelha a figura de Lúcifer com a de Jesus Cristo. A visão que Dante tem de Satã também transmite sua assombrosa potência, e o impacta fortemente; é apenas após recuperar-se do choque inicial que o poeta nos descreve o *rei do doloroso reino*, e aí então o percebemos como uma criatura imensa, grotesca e assustadora, porém impotente, estúpida e triste. *Por seis olhos chorava, e dos três*

²⁷³ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 306.

*mentos / sangrenta baba co' o pranto pingava.*²⁷⁴ A imagem de Lúcifer é o mais distante possível da que seria produzida cerca de 350 anos depois, por John Milton em seu *Paraíso Perdido*. O Lúcifer de Milton é um inimigo de Deus, cruel e perigoso, mas ele fala com a alta fala dos heróis, ele ainda retém algo de sua natureza angelical - mesmo que deformado e abandonado pela Graça. O Lúcifer de Dante é a encarnação do *contrapasso* da ganância, da soberba, da cobiça por poder e da traição contra seu Senhor. A soberba de Satã nasce apesar de sua natureza angelical, mas em sua busca pelo posto mais elevado, ele é enviado ao mais baixo e despido de qualquer resquício angelical - e mesmo de qualquer resquício de intelecto.

Em forte contraste com a grande maioria das outras almas e criaturas do Inferno, Satã não possui uma linha de fala, não há uma troca de insultos com Dante ou Virgílio, uma lamentação de seu destino, um insulto a Deus. Satã apenas segue estupidamente mastigando os grandes traidores, ocupando sua boca com a função mais básica e primitiva, totalmente incapaz de qualquer ato de rebeldia ou demonstração de poder - e, aparentemente, incapaz de *querê-lo*. Ele não dá *nenhuma* demonstração de que percebe a chegada dos viajantes, não oferece *nenhuma* reação a eles, nem mesmo quando ambos o escalam e escapam - nesse ponto sem qualquer resistência - de seu *reino de dor*. Deixam para trás o que um dia foi o angelical Lúcifer, que *se belo foi quão feio ora é seu modo*, e o encontro parece ter como finalidade apenas testemunhar a suprema desgraça que lhe recaiu.²⁷⁵ Se esta é uma viagem com cunho moral, a imagem do anjo caído em desgraça, impotência e estupidez é a máxima lição.

Capítulo IV - A Cidade, o Tempo e o Espaço

O Inferno que Dante percorre pode ser lido de muitas formas: como uma metáfora à vida política de seu tempo, como uma alegoria teológica, como o artifício de um discurso moralizante, como uma etapa de um fantástico relato de viagem, entre outras muitas possíveis interpretações. Mas o Inferno também pode ser interpretado como um lugar, um espaço geográfico percorrido e vivenciado por Dante (seja sua viagem fruto de pura inspiração literária ou revelação divina),²⁷⁶ um local constituído de matéria física e situado no mesmo

²⁷⁴ *Con sei occhi piangëa, e per tre menti / gocciava 'l pianto e sanguinosa bava*. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXVI, p. 227, v. 73-4.

²⁷⁵ Esse também é um tema recorrente na literatura medieval e renascentista. Vide, por exemplo, ZIERER, Adriana. *O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído*, ou MENDONÇA, Francisco. *Angelus daemonicus: os anjos e o pensamento mágico medievo-renascentista*.

²⁷⁶ BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy*, p. 6-7.

mundo que o poeta e seus conterrâneos habitavam. Um ambiente de fato vivenciado pelo peregrino, que escala rochas, atravessa bosques, cruza portões e anda de barco - que cede em resposta ao seu embarque, mas não ao dos condenados. Em diversos momentos, sobre os quais irei discorrer aqui, Dante dedica seus versos a explorar a materialidade e a espacialidade dos ambientes que percorre, dotando-os de dimensões, luzes, sons, formatos, texturas, caminhos, obstáculos, entradas e conexões.

O Inferno é substancial, ele é formado pelas mesmas quatro matérias que compõem o mundo dos vivos: a terra, a água, o ar e o fogo - visto que a distância entre a Terra e o Inferno é muito menor que a distância entre a Terra e o Céu. E ele segue a mesma lógica material que rege a formação da Terra, segundo as teorias aristotélicas - visto que eles compartilham o mesmo plano de existência: apenas um portão separa um local do outro. Assim como na Terra, tudo no Inferno possui *peso*, exceto as almas que lá habitam, mas a prisão dos espíritos é absolutamente *concreta*: há portões de ferro, muralhas de pedra, rios que separam sessões e afogam espíritos, fogos que ardem, florestas e desertos. A materialidade do Inferno é lembrada constantemente pelo autor, assim como sua espacialidade: sua organização, sua forma, sua localização e seu sentido (tanto direcional quanto existencial). A localização de sua entrada, por exemplo, mesmo que vaga, é indubitavelmente acessível através do plano físico daqueles que habitam a Terra. Na cosmologia dantesca, a espacialidade infernal é um dos principais elementos constituintes da estrutura do universo, sendo determinante para toda a espacialidade terrestre. Ela explica porque a humanidade habita o Hemisfério Norte, porque aparentemente não há terras no Hemisfério Sul e porque o Paraíso Terreno não é acessível aos mortais.

Poderia-se dizer que a análise espacial de uma construção imaginária como o Inferno de Dante se alinha muito mais com os estudos literários do que com os estudos históricos, ou questionar se este tipo de análise é adequada a este objeto. Creio, entretanto, que o estudo de uma construção espacial fantástica com forte viés místico e político encontra-se em uma ponte privilegiada entre as duas áreas e cujas conclusões são relevantes em ambos os campos. Lefebvre, em sua obra seminal sobre o estudo da espacialidade afirma que

os campos com os quais estamos preocupados são, primeiro, o físico - a natureza, o cosmo; segundo, o mental - incluindo abstrações lógicas e formais; e terceiro, o social. Em outras palavras, estamos preocupados com o espaço lógico-epistemológico, o espaço da prática social, o espaço ocupado pelos fenômenos sensoriais, *incluindo produtos da imaginação como projetos e projeções, símbolos e*

*utopias.*²⁷⁷

Portanto os produtos mentais e simbólicos também podem ser compreendidos através da categoria do “espaço”, muito expandida tanto em escopo como em significado desde a publicação do livro de Lefebvre. Assim como o espaço social é uma construção social, o espaço literário imaginário é uma construção deste espaço, com suas práticas e representações; ele é, juntamente com outras construções intelectuais, sejam as científicas, as tecnocráticas ou matemáticas, um tipo de espaço conceitualizado, de *representação de espaço*. Esta é fruto das *práticas sociais*, específicas a cada tempo e sociedade, relacionada aos seus modos de produção, e que dialeticamente produz e é produzida pela sociedade. *O espaço e a organização política do espaço expressam as relações sociais, mas também reagem contra elas*. A terceira categoria de espaço é o *espaço representativo*, o espaço em que vivemos e agimos, construído pela junção do material, produto das práticas sociais, e do simbólico, oriundo das representações.

Práticas sociais, representações de espaço e espaços representativos podem ser também compreendidos como espaços *vividos, concebidos e percebidos*, respectivamente, isto é, a materialidade espacial, as concepções intelectuais, simbólicas, políticas e religiosas e as percepções, intuições e valorações do espaço. Estas três categorias estão intrinsecamente conectadas, apesar de que nem sempre harmoniosa ou coerentemente, podendo haver múltiplas representações concomitantes e múltiplas formas contraditórias de decifrá-las - elementos como uma religião comum, por exemplo, podendo agir como grandes fatores de coesão, e um excelente veículo para comunicar uma ideia, fato que claramente não passou despercebido por Dante. É importante destacar que nenhuma destas categorias é um fenômeno dado, sempre existindo sob uma chave interpretativa ou outra, e mesmo o espaço entendido como paisagem não é um fator neutro, como já defendia Edward Soja: “O espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço são produto da translação, da transformação e da experiência sociais.”²⁷⁸ Lefebvre ainda diz, quanto a suposta neutralidade do espaço:

²⁷⁷ Grifo meu: *The fields we are concerned with are, first, the physical - nature, the Cosmos; secondly, the mental - including logical and formal abstractions; and, thirdly, the social. In other words, we are concerned with logico-epistemological space, the space of social practice, the space occupied by sensory phenomena, including products of the imagination such as projects and projections, symbols and utopias.* LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*, p. 11-12.

²⁷⁸ *Space in itself may be primordially given, but the organization, and meaning of space is a product of social translation, transformation and experience.* SOJA, Edward. *Postmodern Geographies - The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. p. 101.

O espaço não é um objeto científico afastado da ideologia e da política; sempre foi político e estratégico. Se o espaço tem uma aparência de neutralidade e indiferença em relação a seus conteúdos e, desse modo, parece ser “puramente” formal, a epítome da abstração racional, é precisamente por ter sido ocupado e usado, e por já ter sido o foco de processos passados cujos vestígios nem sempre são evidentes na paisagem. O espaço foi formado e moldado a partir de elementos históricos e naturais, mas esse foi um processo político. O espaço é político e ideológico. É um produto literalmente repleto de ideologias.²⁷⁹

E Soja estende o argumento para os espaços cognitivos ou imaginários:

Pode-se desenvolver uma argumentação semelhante com respeito ao espaço cognitivo ou mental. A apresentação da espacialidade concreta está sempre envolta nas representações complexas e diversificadas da percepção e da cognição humanas, sem nenhuma necessidade de uma correspondência direta e determinada entre as duas. Essas representações, como imagens semióticas e mapeamentos cognitivos, como ideias e ideologias, desempenham um papel poderoso na moldagem da espacialidade da vida social. Não se pode questionar a existência desse espaço mental humanizado, dessa *mentalité* [mentalidade] espacializada. Mas, também nesse caso, a produção social da espacialidade se apropria e faz uma remoldagem das representações e significações do espaço mental como parte da vida social, como parte da segunda natureza. Por conseguinte, procurar interpretar a espacialidade a partir da visão de processos socialmente independentes de representação semiótica é também impróprio e enganador, pois tende a sepultar as origens sociais e a transformação social potencial sob uma capa deturpadora de idealismo e psicologismo, de uma natureza humana universalizada e paradisíaca, pavoneando-se por um mundo a-espacial e intemporal.²⁸⁰

Tanto o espaço físico quanto o espaço mental são produtos sociais, e possuem entre si uma relação recíproca de retroalimentação e alteração, sendo possível falarmos da influência do espaço material no mental e vice-versa.

É importante, quando se faz uma análise do espaço, salientar especialmente a questão das falsas impressões espaciais, chamadas por Soja e Lefebvre de *ilusão da opacidade* (ou

²⁷⁹ *Space is not a scientific object removed from ideology or politics; it has always been political and strategic. If space has an air of neutrality and indifference with regard to its contents and thus seems to be "purely" formal, the epitome of rational abstraction, it is precisely because it has already been occupied and used, and has already been the focus of past processes whose traces are not always evident in the landscape. Space has been shaped and molded from historical and natural elements, but this has been a political process. Space is political and ideological. It is a product literally filled with ideologies.* LEFEBVRE, Henri; ENDERS, Michael J. (Trad.) *Reflections on the Politics of Space*. In: Antipode, n. 8, p. 31.

²⁸⁰ *A similar argument can be made with respect to cognitive or mental space. The presentation of concrete spatiality is always wrapped in the complex and diverse re-presentations of human perception and cognition, without any necessity of any direct or determined correspondence between the two. These representations, as semiotic imagery and cognitive mappings, as ideas and ideologies, play a powerful role in shaping the spatiality of social life. There can be no challenge to the existence of this humanized, mental space, a spatialized mentalité. But here too the social production of spatiality appropriates and recasts the representations and significations of mental space as part of social life, as part of second nature. To seek to interpret spatiality from the purview of socially independent processes of semiotic representation is consequently also inappropriate and misleading, for it tends to bury social origins and potential social transformation under a distorting screen of idealism and psychologism, a universalized and edenic human nature prancing about in a spaceless and timeless world.* SOJA, Edward. *Op. cit.*, p. 121-2.

realista) e *ilusão da transparência*. As análises espaciais por vezes tendem a cair em uma ou outra ilusão, por vezes entendendo o espaço em sua materialidade imediata e evidente, “apenas como uma coletânea de coisas, como aparências substantivas que, em última instância, podem ser vinculadas à causalidade social, mas só são cognoscíveis como coisas-em-si.”²⁸¹, o que Soja chama de *miopia empirista*. Em contrapartida à esta interpretação, e, muitas vezes, como negação filosófica dela,

uma ilusão hipermetrópe da transparência enxerga através da espacialidade concreta da vida social, projetando sua produção num campo intuitivo de idealismo deliberado e pensamento reflexivo imaterial. A visão é confundida, não porque o ponto focal esteja por demais à frente do que deve ser visto, induzindo à miopia, mas porque está longe demais do que deve ser visto, sendo fonte de uma visão distorcedora e superdistanciadora, mais hipermetrópe do que míope. A produção da espacialidade é representada — literalmente, rerepresentada — como cognição e desígnio mental, como uma subjetividade ideativa ilusória que substitui um objetivismo sensorial igualmente ilusório. A espacialidade é reduzida unicamente a um constructo mental, a um modo de pensar, a um processo ideativo em que a “imagem” da realidade ganha precedência epistemológica sobre a substância e a aparência tangíveis do mundo real. O espaço social dobra-se no espaço mental, em conceitos diáfanos da espacialidade que, com demasiada frequência, afastam-nos das realidades sociais materializadas.²⁸²

A *ilusão da transparência* age distanciando e idealizando o espaço, tomando-o em sua integridade como um produto cognitivo plenamente intencional, com pouco ou nenhum espaço para o coincidente ou o acidental. Tendo uma espacialidade fictícia como objeto de estudo, certamente pode-se esperar que haja mais transparência em sua construção do que no espaço real, visto que o espaço ficcional de fato foi criado, como que por um demiurgo, com intencionalidade, e através de um processo literário meticuloso. Não podemos, no entanto, crer demasiadamente na percepção e no controle poético do autor; não devemos tomar todo elemento como produzido intencional e refletidamente. Entre os múltiplos sentidos e leituras que são apreensíveis da *Comédia*, muitos foram projetados por Dante, mas certamente muito lhe passou despercebido. Ao mesmo tempo, também é relevante avaliar aqueles elementos

²⁸¹ *only as a collection of things, as substantive appearances which may ultimately be linked to social causation but are knowable only as things-in-themselves. Ibidem, p. 122.*

²⁸² *a hypermetropic illusion of transparency sees right through the concrete spatiality of social life by projecting its production into an intuitive realm of purposeful idealism and immaterialized reflexive thought. Seeing is blurred not because the focal point is too far in front of what should be seen, inducing nearsightedness, but because the focal point lies too far away from what should be seen, the source of a distorting and over-distancing vision, hypermetropic rather than myopic. The production of spatiality is represented - literally re-presented - as cognition and mental design, as an illusive ideational subjectivity substituted for an equally illusive sensory objectivism. Spatiality is reduced to a mental construct alone, a way of thinking, an ideational process in which the ‘image’ of reality takes epistemological precedence over the tangible substance and appearance of the real world. Social space folds into mental space, into diaphanous concepts of spatiality which all too often take us away from materialized social realities. Ibidem, p. 153.*

que talvez não tenham sido conscientemente projetados pelo autor, mas que, fazendo parte do *Zeitgeist*, se fazem presentes na obra e podem ser significantes. Nem auto-evidente, nem unicamente um constructo mental. A análise espacial se dá sempre entre estas duas possíveis ilusões, sendo necessário equilibrar a transparência e a opacidade do espaço.

Espacialidades Contrastantes

Há um forte contraste na *Divina Comédia*, um entre tantos que ordenam a obra e lhe dão significado. Para além do antagonismo de luz e sombras, recompensa e punição, rumo ascendente e rumo descendente, o contraste entre o espiritual e o material demarca e distingue claramente o *Inferno* do *Paradiso*. A materialidade do Inferno permeia toda a primeira *cantica*, e ela se faz presente de diferentes maneiras, portanto, para esta etapa mais comparativa de minha análise, ampliarei brevemente meu escopo para incluir os três planos do Além cristão, a fim de enfatizar e estabelecer suas relações espaciais contrastantes.

Primeiramente, e de maneira mais evidente, tanto o Inferno quanto o Purgatório se localizam, fisicamente, na Terra, sendo partes integrantes da materialidade. O acesso a ambos é conquistado por meios físicos: o imenso poço subterrâneo do Inferno tem sua entrada sob a cidade de Jerusalém, e a montanha do Purgatório se encontra no pólo oposto a Jerusalém, surgindo sobre o oceano que cobre todo o hemisfério sul. Mesmo que as rotas não sejam claras e que existam obstáculos ou mesmo impedimentos para ter acesso a eles, - como Odisseu que, segundo Dante, tentou atingir a montanha do Purgatório e foi punido por sua *hybris*²⁸³ - os locais de punição e penitência são marcadamente materiais. Os quatro elementos aristotélicos dão forma à Terra, ao Purgatório e ao Inferno: o abismo de Lúcifer não é um plano espiritual, ou um local onde almas se perdem no vazio. Elas são punidas na e pela própria materialidade terrestre: furacões, tempestades, rios, desertos e chuvas de fogo as castigam em uma prisão de pedra e ferro. O Paraíso, por sua vez, é composto por esferas concêntricas de luz e éter, banhadas pela graça divina. A punição é terrena, a recompensa é divina, isto é, extramaterial. Poderia-se pensar aqui que Dante contradiz sua posição política quando relega a felicidade para o plano divino, deixando apenas o sofrimento no plano secular, desvalorizando o temporal e exaltando o espiritual. Mas esta leitura ainda é condizente com o argumento consistentemente dualista de Dante: em primeiro lugar, por mais que Dante altere e adapte alguns aspectos do além cristão já estabelecidos pela Igreja -

²⁸³ ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXVI.

conforme vimos nos capítulos anteriores -, as liberdades poéticas em sua obra não chegam a divergir da visão ortodoxa, e em suas convergências inclui-se a inferioridade e a pecaminosidade inerente a tudo que é material, o desprezo pelo mundo - *contemptus mundi*. É essencial ao cristianismo a exaltação do pós-vida e a conseqüente desvalorização da vida terrena; um é a provação da carne, a tentação do prazer, o sofrimento e o castigo pelo Pecado Original, o outro é a recompensa eterna e perfeita à beatitude e à vida virtuosa e desapegada.

284

Em segundo lugar, Dante não exclui completamente a felicidade do plano terrestre. O Jardim do Éden, o paraíso terrestre, pode ser encontrado no último terraço da montanha do Purgatório, o ponto mais próximo do céu na Terra e, simultaneamente, mais distante de Lúcifer - e mais ainda, de Jerusalém (tratarei mais à frente deste eixo cosmológico que atravessa e ordena a materialidade). Portanto, a felicidade está ainda presente no plano temporal, mesmo que sua presença seja mais simbólica - pois inacessível, exceto através da redenção e da penitência - do que física. Na mitologia judaico-cristã, o Éden é o Jardim de Deus, um local imaculado, livre do pecado, da dor e do sofrimento em qualquer de suas formas, onde há fartura de alimentos e abrigo, uma morada inocente digna de uma humanidade inocente. A qualidade selvagem e natural do Éden não é ignorada por Dante, acentuando ainda mais o contraste entre a caracterização do Inferno, do Jardim e do Paraíso celeste: o Jardim é a materialidade, o espaço natural não-corrompido, com todo seu potencial positivo e sua sacralidade intactos; o Inferno é a materialidade corrompida pela humanidade, profanada por seu pecado de desobediência, de soberba e ganância. O Paraíso, por sua vez, é a perfeição da imaterialidade, a superioridade do espírito sobre o corpo, da alma sobre a matéria, do divino sobre o humano.

O Inferno é a conseqüência da transgressão humana, que corrompeu a perfeição da criação divina, é o resultado das ações da humanidade, seu *contrapasso*. O Jardim do Éden é sim o Paraíso Perdido, mas também simboliza a potencialidade do plano terreno, a qualidade divina inerente nele - sendo ele, como tudo, uma criação divina -, e, sendo assim, representa também o valor positivo da materialidade, do corpo, do político, de tudo aquilo na Terra que se encontra fora do escopo espiritual, fora do domínio da Igreja e do Papa. O local que

²⁸⁴ Dante baseia o contraste material/espiritual em grande parte na concepção de Agostinho, apresentada em seu livro *De Civitate Dei*, apesar de Dante fazer suas próprias contribuições ao conceito, alterando os significantes e trazendo ambos para o âmbito da vida mortal, em uma união do moral e do político. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 48 & STUART, Elden. *Op. cit.*, p. 102-108.

simboliza todos os prazeres terrenos, sem o peso da culpa ou vergonha, foi afastado da vida humana pela transgressão da ordem, a *hybris*, através da sedução da serpente e do consumo do fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. Em suma, a felicidade terrena foi afastada das mulheres e dos homens pelo desvio moral. E é da reincidência no erro, na transgressão do afastamento de Deus, que resulta a punição sobre a humanidade: a mesma que a aflige desde Adão e Eva, tendo sido eles mesmos habitantes do Inferno, até a descida de Cristo ao abismo para resgatar a eles e outros dignos de misericórdia.²⁸⁵

O plano terreno foi maculado pelo erro humano, mas não foi estripado de todo valor, portanto, a correta via da virtude é o melhor caminho para novamente obter a felicidade terrena. Certamente não para atingir o Éden em si, irremediavelmente apartado da humanidade nesta vida, mas sem dúvida a senda da virtude e da moral há de levar ao melhor que há nesta primeira vida de provações e sofrimento. Neste ponto devemos nos lembrar de quem, segundo Dante, é o responsável por guiar política e moralmente a todos os homens e mulheres: o imperador cristão. Portanto, ao colocar a graça divina além do plano material, Dante reforça a importância da correta via, o papel do guia virtuoso da humanidade e, conseqüentemente, da necessidade da monarquia universal. Ele enfatiza sua visão dualista, sem no entanto, conferir um papel de protagonismo ao poder espiritual. A vasta quantidade de cristãos no Inferno - e a presença de alguns pagãos no Limbo - demonstra também que a religião sem moral não é o bastante para ser aceito no Paraíso.

Por fim, o caráter imaterial e distante da felicidade e harmonia divina são antes um reflexo da ausência da virtude e da moral na vida contemporânea, conforme a percepção de Dante, do que um indicativo de sua natureza essencialmente espiritual. O pecado, a imoralidade e sua punição, o sofrimento, por sua vez, são materializados e geograficamente localizados por sua proximidade e onipresença. A corrupção da Igreja e a cobiça dos poderes políticos era muito mais real e presente do que a união e a harmonia que Dante confiava ao Império, que se mantinha mais como uma distante possibilidade do que como fato -

²⁸⁵ Assim relata Virgílio a Dante, após o peregrino lhe perguntar se alguém do Inferno já fora resgatado: “Era eu ainda novo neste estado / quando aqui vi chegar alguém, potente, / de signos de vitória coroadado. / *A alma do nosso primeiro parente* / levou-nos junto com seu filho Abel, / Noé e Moisés legista e obediente, / Davi e Abraão patriarca e Israel / com o seu genitor e os dele nados / e, por quem tanto labutou, Raquel; / e muitos mais, então beatificados. Espíritos humanos antes dessa / una ocasião nunca foram salvados”, grifo meu. No toscano original: “*Io era nuovo in questo stato, / quando ci vidi venire un possente, / con segno di vittoria coronato. / Trasseci l’ombra del primo parente, / d’Abèl suo figlio e quella di Noè, / di Moïssè legista i ubidente; / Abraàm patriarca e David re, / Israèl con lo padre e co’ suoi nati / e con Rachele, per cui tanto fé, / e altri molti, e feceli beati. / E vo’ che sappi che, dinanzi ad essi, / spirit umani non eran salvati*”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto IV, p. 45, v. 52-63.

especialmente após a morte de Henrique VII, em 1312. O sonho monarquista de Dante se desfez diante de seus olhos enquanto ele escrevia a Comédia, permanecendo não mais que isso para o poeta, um sonho. Dessa forma, o peregrino, que faz sua viagem no ano de 1300, quando a expansão do Império ainda era uma possibilidade e uma expectativa, encontra o trono de Henrique o aguardando no Paraíso. Já ciente do fracasso do imperador, o poeta saúda sua intenção e lhe reserva um local de honra na distante Rosa dos Beatos, quando chega por fim ao Empíreo. As grandes expectativas de Dante jamais se materializam, e mesmo o peregrino segue apenas com a promessa profética do lebreiro, *il veltro*, um cão de caça, que derrotaria a besta que ameaça a Itália:

Esse não buscará terra ou troféu, / mas só sageza e amor e virtude; / será entre Feltro e Feltro o berço seu. / Dará a infeliz Itália a plenitude / pra qual morreram a virgem Camila / e Eurialo e Turno e Niso em luta rude. / Esse a escorraçará de vila em vila / até obrigá-la a retornar pro Inferno / donde a inveja primeira quis remi-la.²⁸⁶

Não há consenso em relação à identidade do *veltro*, o salvador da Itália, mas os versos dão a entender que trata-se de um herói humano e não divino, nascido de um berço nobre e que combaterá a besta movida pela inveja, possivelmente a *cupiditá*.²⁸⁷ Outras duas profecias presentes na obra - uma proferida por Beatriz, no Purgatório, e outra por São Pedro, no Paraíso - se referem ao atual estado corrompido da Igreja e ao papel do Imperador em restaurá-la ao seu estado de pureza original. Após testemunharem uma visão em que a águia imperial deita uma de suas penas na carruagem da Igreja, que logo se transforma em uma monstruosidade pilotada por uma prostituta, Beatriz profetiza a Dante que um herdeiro da águia há de chegar um que “por Deus movido, matar, co’ a rameira / que co’ ele peca, o gigante soez”.²⁸⁸ Já São Pedro, após uma longa e dura crítica aos papas que fizeram mal uso de seu trono, “em vestes de pastor, lobos vorazes”, afirma: “Mas o alto Poder que, com Cipião, / de Roma a mundial glória defendeu, / virá ao socorro, em minha previsão”.²⁸⁹

Associando a profecia de Virgílio com as demais, podemos presumir que todas tratam de um mesmo objeto: a chegada futura de uma figura investida da autoridade imperial para

²⁸⁶ “*Questi non ciberà terra né peltro, / ma sapienza, amore e virtute, / e sua nazione sarà tra feltro e feltro. / Di quella umile Italia fia salute / per cui morì la vergine Camilla, / Eurialo e Turno e Niso di ferute. / Questi la caccerà per ogni villa, / fin che l’avrà rimessa ne lo inferno, / là onde ’nvidia prima dipartilla.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto I, v. 103-111, p. 28-29.

²⁸⁷ Cf. FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 112. HAMLIN, Cinthia María. *Dante, la crisis del siglo XIV y el exilio: Inectiva y profecía en la representación de la realidad*, p. 69. JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 263.

²⁸⁸ “*messo di Dio, anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque*”. ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Purgatório*. Canto XXXIII, p. 216, v. 44-45.

²⁸⁹ “*Ma l’alta provedenza, che con Scipio / difese a Roma la gloria del mondo, / socorrà tosto, sí com’io concipio.*” ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Paraíso*. Canto XXVII, p. 189, v. 61-3.

salvar a cristandade de seu mau governo eclesiástico. Portanto, o poeta depositava sua esperança de renovação moral e espiritual em uma figura essencialmente secular, política e terrena - mesmo que divinamente guiada. Esta crença na capacidade salvadora de uma figura secular demonstra que o poder secular ainda possuía características positivas, capaz até mesmo de vir em resgate do poder espiritual - apesar de o plano terreno carregar toda a carga negativa de ter o Inferno como uma parte integrante. Dante expressa sempre uma ambiguidade e polivalência quando representa o secular. Ele é o âmbito do pecado e da fraqueza humana mas também o âmbito da filosofia, das ciências, da política e da poesia. É o espaço das possibilidades, do livre arbítrio mas também o das tentações, dos corpos, das riquezas, onde as próprias forças naturais puxam a matéria *para baixo*, aprisionando as almas pelas fraquezas da carne, em uma prisão inequivocamente *concreta*.

A materialidade e concretude do Inferno é expressada de muitas maneiras. Reiteradamente, enquanto o peregrino faz sua jornada através do abismo, tanto o narrador quanto os condenados comentam sobre a corporalidade de Dante, isto é, sua presença física naquele reino habitado apenas pelas almas danadas, alheias de seus corpos. O próprio peregrino não demora a notar que sua existência ali difere de todo o resto, assim que sobe na barca de Flégias para atravessar o Estige e chegar aos portões de Dite: “O meu Mestre na barca então desceu / e foi só após, quando nela embarcar / me fez, que carregada pareceu. / Logo partiu, ao nos acomodar, / a velha proa, precisando embora / mais água, que de hábito, cortar.”²⁹⁰ Todo efeito causado por sua forma material causa espanto aos habitantes do Inferno, e o revela como um ser vivo, como quando, no Sexto Círculo, os hipócritas se espantam com o fato do peregrino respirar, exclamando: “Parece vivo o que mexe a garganta!”²⁹¹ Sua materialidade também é reconhecida pelo líder dos centauros no Sétimo Círculo:

Chegando dessa feras mais à frente / vimos então Quirion, que estava à coca, / puxando co’ uma seta a sua imponente / barba para trás, e assim livrando a boca / para dizer aos seus: “Que se presume / daquele que, ao andar, move o que toca? / dos pés de um morto este não é o costume”.²⁹²

²⁹⁰ “Lo duca mio discese ne la barca, / e poi mi fece intrare appreso lui; / e sol quand’io fui dentro parve carca. / Tosto che ‘l duca e io nel legno fui, / segando se ne va l’antica prora / de l’acqua piú che non suol con altrui.” ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Inferno*, Canto VIII, p. 68, v. 25-30.

²⁹¹ “Costui par vivo a l’atto de la gola”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXIII, p. 160, v. 88. Este fato também é notado outras duas vezes pelos habitantes do Purgatório, nos versos 67 e 68 do Canto II, e nos versos 130 a 132 do Canto XIII.

²⁹² “Noi ci appressammo a quelle fiere isnelle: / Chirón prese uno strale, e con la cocca / fece la barba in dietro a le mascelle. / Quando s’ebbe scoperta la gran bocca, / disse a’ compagni: “Siete voi accorti / che quel di retro

A presença corpórea de Dante é referenciada por muitos dos alçozes infernais, cuja reação varia entre recusar seu direito a percorrer os Círculos do Inferno e tentar puni-lo junto com as almas danadas como recompensa por sua transgressão. Toda oposição, no entanto, vem abaixo quando Virgílio proclama que sua missão é ordenada pela vontade divina, como quando o rei Minos,²⁹³ transformado em monstro, responsável por determinar o destino de cada pecador, exclama uma advertência ao avanço dos dois poetas: “Ó tu que vens ao meu último aposento”, / disse, ao ver-me entre as almas derrelitas, / Minós, sustando o seu cometimento: / “vê como entras e a quem tua fé creditas, / não te engane a amplitude desta entrada”.²⁹⁴ Ao que Virgílio responde: “Não impeças a sua fatal jornada, / pois lá, onde se pode o que se quer, / isto se quer, e não peças mais nada”.²⁹⁵ Entretanto, a questão mais relevante da materialidade de Dante é o que ela revela da própria natureza da morada de Lúcifer: o corpo físico do peregrino só é capaz de interagir com as estruturas do Inferno (assim como do Purgatório) porque o Inferno em si é físico. Tanto ele quanto o Purgatório estão firmemente ancorados no plano real e material da existência, geograficamente localizados e fisicamente alcançados. O mesmo não ocorre com o Paraíso. O acesso ao Paraíso se dá por meios místicos, com Dante sendo erguido do pico do Purgatório por Beatriz, que o leva voando através da esfera de chamas que se interpõe entre os Céus e a Terra - separando a matéria terrena do éter celeste. O próprio nome da morada de Deus nos indica sua natureza imaterial e incandescente: *Coelum Empireum*, o Céu Incandescente.²⁹⁶

move ciò ch'el tocca? / Così non soglion far li piè d'i morti". ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XII, p. 94, v.76-82.

²⁹³ O rei Minos é uma recorrente figura mitológica grega, antigo rei de Creta e filho de Zeus, que, após sua própria morte é encarregado de julgar os mortos no Hades, cumprindo um papel semelhante na *Eneida* de Virgílio.

²⁹⁴ “*O tu che vieni al doloroso ospizio*”, / disse Minòs a me quando mi vide, / lasciando l'atto di cotanto offizio, / “*guarda com'entri e di cui tu ti fide; / non t'inganni l'ampiezza de l'intrare!*” Esta é uma frase cujo sentido e intensidade se amplificam quando percebemos que está conectado tanto à Bíblia, em Mateus 7.13, Espaço é a via que leva à perdição (*Spatiosa via est, quae ducit ad perditionem*), quanto à *Eneida* de Virgílio: Fácil é a descida ao Inferno (*facilis descensus Averno* - 6.126). ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto V, p. 50, v. 16-20. KLEINHENZ, Christopher. *Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia*, p. 189.

²⁹⁵ “*Non impedir lo suo fatale andare: / vuolsi così colà dove si puote / ciò che si vuole, e più non dimandare*”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto V, p. 50, v. 22-24. O mesmo se dá com o barqueiro Caronte, nas margens do Aqueronte (Canto III, p. 40, v. 88-96, onde a expressão de Virgílio é praticamente igual), com Pluto (Canto VII, p. 61, v. 1-15), com a hoste de demônios que guardam as muralhas de Dite (Canto VIII, p. 70, v. 82-93), com os centauros que vigiam as margens do Flegetonte (Canto XII, p. 93-94, v. 58-96), presumivelmente com o monstro da fraude, Gerion, já que não acompanhamos o diálogo dele com Virgílio (Canto XVII, p. 121-126) e com os *Malebranche*, a patrulha de diabos que Dante encontra na vala dos corruptos, no *Malebolge* (Canto XXI, p. 145-150).

²⁹⁶ A palavra deriva de *empyreus*, uma adaptação em latim medieval do grego *empyros* (ἐμπυρος), “em chamas”, *pyr*. Era comum em mapas astronômicos medievais que na última esfera estivesse escrito *coelum empireum habitaculum dei et omnium electorum*: O céu em chamas, morada de Deus e de todos os eleitos.

O Eixo Expiatório

Uma vez no Paraíso, o leitor e o peregrino compreendem a espacialidade da Criação: a Terra se situa no centro, e ao redor dela orbitam os sete “planetas” (Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno) em seus respectivos céus, ordenados concentricamente.²⁹⁷ Além deles giram as estrelas fixas e o *Primum Mobile*, onde habitam os anjos ao redor de Deus, que situa-se no imóvel Empíreo, que engloba e confere moção a todo o universo. Todas estas divisões possuem, como explica Beatriz, uma função meramente didática: são uma representação gráfica para auxiliar na compreensão da limitada mente humana de Dante (figura 2). A verdade inconcebível é que todas as almas situam-se no Empíreo junto a Deus.²⁹⁸ Não é minha intenção analisar aqui o Paraíso, mas essa breve descrição deve bastar para demonstrar que Dante constrói dois distintos, ainda que relacionados, sistemas espaciais. O primeiro e maior é o dos céus e das estrelas, imaterial, ordenado harmoniosa e hierarquicamente, unificado segundo uma vontade única e eterna. E eterno é também o tempo que corresponde a este espaço e no qual o Reino Celeste existe. O segundo sistema é o terrestre, material, inserido no primeiro, mas regido por forças muito diferentes. O tempo que

²⁹⁷ O conhecimento astronômico medieval provinha de obras de pensadores da Antiguidade, especialmente de Ptolomeu (90-168) e Aristóteles, a partir de traduções realizadas tanto por muçulmanos quanto por cristãos - como Isidoro de Sevilha (c.560-636), Beda, o Venerável (c.673-735) e Boécio (c.480-c.525). Foi uma das ciências mais bem preservadas e respeitadas na Idade Média, com o resgate de muitas teorias antigas e a elaboração de novas, com importantes contribuições de estudiosos muçulmanos, como Ibn Rushd (1126-1198) e al-Khwarizmi (780-850), e judeus, como Levi ben Gerson (1288-1344). A astronomia na época de Dante era marcadamente aristotélica, que opunha seus modelos mais filosóficos aos modelos ptolomaicos, mais matemáticos. PEDERSEN, Olaf & PIHL, Mogens. *Op.cit.*, Capítulo XVIII *Medieval Astronomy*.

²⁹⁸ “Surge de um raio toda a sua aparência, / que incide ao cimo do Móvel Primeiro, / que dele ganha virtude e potência. / E como na água, à sua beira, um outeiro / parece se espelhar, quando lhe é o adorno / de suas folhas e flores mais fagueiro, / assim, de todo lume acima e em torno, / vi, em mais de mil degraus, a gloriosa / comunhão se espelhar que fez retorno. / E, se o inferior degrau luz tão copiosa / já em si recolhe, qual será a largura, / nas pétalas extremas, desta Rosa! / A minha vista para o lado e a altura / tudo alcançava já, e não perdia / o quanto e o qual dessa imensa ventura. / Lá, *perto* ou *longe* não alça ou arria, / porque, onde Deus sem mediação governa, / da natureza as leis não têm valia. / No amarelo da Rosa sempiterna, / da qual provém, por seu perfume expresso, / um hino ao Sol da primavera eterna, / - tendo entendido o meu dizer surpreso - / levou-me Beatriz, e disse: ‘Fita / qual, das brancas estolas, é o congresso! / Vê esta nossa cidade quanto habita; vê de quão poucos bancos é o sobejo, que de pouca mais gente se cogita.’”, e no toscano original: “*Fassi di raggio tutta sua parvenza / riflesso al sommo del mobile primo, / che prende quindi vivere e potenza. / E come clivo in acqua di suo imo / si specchia, quasi per vedersi adorno, / quando è nel verde e ne’ fioretti opimo, / sí, soprastando al lume intorno intorno, / vidi specchiarsi in piú di mille soglie / quanto di noi là sú fatto ha ritorno. / E se l’infimo grado in sé raccoglie / sí grande lume, quanta è la larghezza / non si smarriva, ma tutto prendeva / ‘l quanto e ‘l quale di quella allegrezza. / Presso e lontano, lí, né pon né leva; / ché dove Dio sanza mezzo governa, / lá legge natural nulla rileva. / Nel giallo de la rosa sempiterna, che si digrada e dilata e redole / odor di lode al sol che sempre verna, / qual è colui che tace e dicer vole, / mi trasse Beatrice, e disse: ‘Mira / quanto è ‘l convento de le bianche stole! / Vedi nostra città quant’ella gira! / Vedi li nostre scanni sí ripieni, / che poca gente piú ci si disira.’*” ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia - Paraíso*, Canto XXX, v. 106-132, p. 212-213.

corresponde a este espaço é o perpétuo. Não é possível falar de espaço sem falar de tempo, e Dante contrapõe simultaneamente o espaço e o tempo do céu com o espaço e o tempo do Inferno (e da Terra), com uma assimetria teológica que torna um o perfeito oposto do outro (figura 3).²⁹⁹

O tempo celeste é eterno, pois ele ocorre infinita e simultaneamente: não existe realmente passagem de tempo, pois não houve um início; o Paraíso não é passageiro em sentido algum. O tempo terrestre, por sua vez, é perpétuo, pois existirá para sempre, sendo infinito, mas possuindo um começo, sendo portanto sujeito à passagem do tempo. A progressão do tempo é o que define o caráter próprio do Purgatório, o que permite que ele seja um local de expiação dos pecados, e é ela também que faz com que as dores do Inferno sejam sentidas perpetuamente.³⁰⁰ O tempo no sistema terrestre é, portanto, uma *seta* com início na Criação mas em direção ao infinito, formando uma sucessão de acontecimentos marcada fundamentalmente pelos eventos bíblicos, conforme fica claro quando examinamos o eixo imaginário que se forma neste sistema. Seguindo o costume dos mapas medievais, o espaço imaginado por Dante fala também da passagem do tempo: ambos são marcados e orientados por eventos escatológicos que delineiam uma direção, seja de salvação ou de punição; ambos contam uma história.³⁰¹

Como um adendo, é possível ensaiar um paralelo entre as representações de Dante e os conceitos do filósofo e historiador alemão Reinhart Koselleck de *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, a presença do passado e do futuro, respectivamente, e os conceitos de *temporalidade irreversível* e *seta do tempo*, conforme empregados pelo físico-químico russo Ilya Prigogine.³⁰² O plano material de Dante, como foi dito, está inserido na natureza, e, como toda matéria, é afetado pelo tempo de maneira inexorável, contendo em si inúmeras possibilidades - como através da vontade humana, da escolha, aspecto muito enfatizado pelo poeta -, mas, em última instância, irreversível - a eterna punição ou recompensa das ações em vida. É curioso o fato de que o Paraíso dantesco esteja inserido em um sistema

²⁹⁹ BAROLINI, Teodolinda. *Dante and Reality/Realism*, p. 207.

³⁰⁰ BAROLINI, Teodolinda. *Medieval Multiculturalism and Dante's Theology of Hell*, p.9-11. Barolini aponta também que a concepção de Dante é proveniente dos escritos de Aristóteles, Boécio e Tomás de Aquino, e que o poeta é extremamente cuidadoso na construção do espaço assim como do tempo dos três planos do Além cristão.

³⁰¹ BOULTON, HAWKES & STONER. *Place and Space in the Medieval World, Introduction - Place and Space*, p. xviii.

³⁰² FRANÇA CARVALHO, Rodrigo. *A historicização da física e uma nova dimensão da história: O tempo na visão de Ilya Prigogine e de Reinhart Koselleck* In: Diálogos, vol. 19, nº 2, 2015, p. 813-48.

espaço-temporal totalmente diferente, imóvel e estável, absolutamente seguro - talvez em reação à aproximação da *modernidade*, como compreendida por Koselleck, que se manifestou de maneira mais precoce na Península Itálica, e que só acentuaria-se com o passar dos anos. Note-se que Dante anseia pelo *retorno de um passado estável* e não pela vinda de um futuro nunca antes visto - tanto em termos seculares, com o retorno da glória romana, quanto em termos espirituais, com o resgate do Paraíso perdido em uma infância mitológica. A maior parte da Europa e certamente a maior parte da Itália rural ainda viviam em uma estável relação entre suas experiências e expectativas, entre seu passado e futuro, mas nas grandes cidades mercantes e, especialmente, em seu meio político, “é preciso supor uma diferença ampla e consciente entre a experiência transmitida e a nova expectativa que se manifesta”.³⁰³ Podemos conjecturar que as certezas escatológicas que são apresentadas e reafirmadas nos mundos explorados por Dante, mesmo a irremediável punição infernal, cumpram uma função de remediar a ansiedade proveniente da disparidade entre o que foi e o que pode vir a ser, do *horizonte de expectativa* que estendia-se muito além do que o olho enxergava.

Retornando a comparação tempo-espacial da cosmologia dantesca, a espacialidade dos planos percorridos também demonstra sua natureza antagônica: tanto o Inferno quanto o Purgatório possuem uma direção, um, para baixo, em direção a Satã, o outro, para cima, em direção ao Jardim do Éden. O Paraíso não possui sentido, apenas aparentando-o para auxiliar na limitada compreensão da mente humana do peregrino. O Paraíso pode ser melhor descrito como um sistema esférico fechado onde todos os pontos possuem um valor semelhante (a própria aparição de Deus como três círculos que se sobrepõe reforça essa ideia). Da mesma forma, enquanto no Paraíso Dante avança sempre em direção a uma Esfera mais ampla, mais divina, que engloba a Esfera anterior, contendo-a em si e sendo a ela superior, no Inferno ele desce cada vez a um Círculo menor e mais desgraçado. Não podemos dizer que os Círculos inferiores do Inferno contêm os Círculos superiores, mas sim que a causa última dos superiores (e dos pecados que neles são punidos) é aquele que se encontra no fundo do abismo. Os rios que percorrem o Inferno, fluindo e por fim formando o congelado Cocito, também indicam o caminho a que os pecados levam: cada vez mais sombrio e distante de Deus. O plano celeste e o plano infernal possuem sentidos opostos. O caminho de um leva ao geral e unitário, o do outro leva ao indivíduo e ao isolamento.

³⁰³ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado - Contribuição à Semântica dos Tempos*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006, p. 315. Esta é uma análise que merece maior aprofundamento, entretanto, na atual pesquisa não há tempo que a comporte.

A ausência tanto de sentido quanto de tempo no Paraíso resulta na inexistência de espaço: tudo o que Dante vê, as divisões e sequência de Esferas é um artifício didático. Todos os eleitos coexistem em um mesmo ponto, juntos a Deus, pela eternidade. Dessa forma, Dante faz do Paraíso um não-lugar, relegando o tempo para as coisas materiais e elevando o espírito para além de qualquer limitação física, para além da *physis* (φύσις), da natureza. Ele cria um céu que é a-espacial e a-temporal, condizente com sua existência eterna, anterior ao tempo ou ao espaço, algo que, como Deus, sempre existiu, pois é parte dele. Para o poeta, o *espaço* é um conceito que só se aplica às coisas nas quais o *tempo* atua: aquelas que tiveram um início, um momento de criação, as coisas dotadas de matéria, demonstrando uma noção inicial do conceito moderno de *espaço-tempo*.

Segundo a representação espaço-temporal de Dante, o sistema terrestre é estruturado ao longo de um eixo extremamente significativo, que reconta alguns dos momentos bíblicos fundamentais e diz muito sobre o sentido teológico e filosófico do eixo. Sua exposição completa ocorre nos últimos versos do *Inferno*, e estabelece a relação espacial e simbólica entre seus componentes. Após o peregrino e seu guia confrontarem Lúcifer e escalarem por seu corpo peludo, Dante, sentindo-se desorientado, pede para que Virgílio lhe esclareça por que o Sol está no céu quando não devia e, mais ainda, por que ele gira no sentido contrário:

E ele: “Creio que ainda permaneça / tua mente onde iniciamos nossa via / no pelo deste que o mundo atravessa: / lá estavas quando contigo eu descia, / mas, ao virar-me, atrás permaneceu / o ponto que a si todo peso guia; / e agora embaixo estás do oposto céu / ao que o chão seco cobre e o seu sagrado / centro, onde o Homem foi morto que nasceu, / e a vida inteira viveu, sem pecado. / O círculo que aqui a teus pés aflora, / para a Judeca volta o outro lado: / se lá anoitece, aqui já surge a aurora, / e este, que escada em seu pelo nos deu, / tal como estava está fincado agora. / Para esta parte ele caiu do céu, / e a terra toda, que aqui se estendia, / por medo dele fez do mar um véu, / vindo para o nosso céu; também diria / que fugiu dele esta que aqui se avista: / subiu, deixando a sua extensão vazia”.³⁰⁴

Dante e Virgílio haviam atravessado o centro da Terra, e estavam então a caminho do outro hemisfério. Portanto, esse eixo geográfico atravessa o próprio núcleo da Terra, tendo em um de seus pólos a cidade de Jerusalém, no centro do mundo habitado, e no outro a montanha

³⁰⁴ *Ed elli a me: “Tu imagini ancora / d’esser di là dal centro, ov’io mi presi / al pel del vermo reo che ‘l mondo fóra. / Di là fosti cotanto quant’io scesi; / quand’io mi volsi, tu passasti ‘l punto / al qual si traggon d’ogne parte i pesi. / E se’ or sotto l’emisperio giunto / ch’è contraposto a quel che la gran secca / coverchia, e sotto ‘l cui colmo consunto / fu l’uom che nacque e visse sanza pecca; / tu hai i piedi in su picciola spera / che l’altra faccia fa de la Giudecca. / Qui è da man, quando di là è sera; / e questi, che ne fé scala col pelo, / fitto è ancora sí come prim’era. / Da questa parte cadde giù dal cielo; / e la terra, che pria di qua si sporse, / per paura de lui fé del mar velo, / e venne a l’emisperio nostro; e forse / per fuggir lui lasciò qui loco vòto / quella ch’appar di qua, e sú ricorse”*. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXIV, p. 229, v. 106-126.

do Purgatório, coroada pelo Paraíso Terrestre, e conta uma história em vai-e-volta, pois é uma história de criação, danação e redenção. Ela inicia-se com a Queda de Lúcifer, evento responsável pela própria existência do eixo terrestre, que criou tanto o abismo infernal quanto a montanha de penitência, e culmina no pólo do Éden, onde ocorreu a tentação e a transgressão, o Pecado Original, resultando na expulsão dos ancestrais bíblicos da humanidade. O primeiro sentido do eixo é, portanto, de condenação, de queda. O segundo segue o rumo oposto, acompanhando a narrativa cristã da expulsão do paraíso terrestre, que culmina com a vida de Jesus Cristo, e sua morte no pólo oposto do eixo, a cidade de Jerusalém. Logo, seu sentido é de arrependimento, de expiação e de salvação, partindo do afastamento do Pai e chegando à reunificação através do sacrifício do Filho, com a qual novamente abriram-se as portas do Paraíso - assim como as do Purgatório. Para a presente análise, o mais interessante aspecto no eixo cosmológico criado por Dante é a ambígua posição da cidade de Jerusalém, que possui aqui uma significação tríplice: ela é o ponto mais distante do paraíso terrestre, situando-se no outro extremo da Terra; ela marca o local em que Satã caiu à Terra, pois é diretamente abaixo dela que se abre o Inferno; e, no entanto, ela é também o local de salvação da humanidade.

Aqui se interseccionam as representações dantescas da cidade medieval com as representações medievais de Jerusalém, cidade essencialmente ambígua. Jerusalém era popularmente tida como o centro do mundo, isto é, situada no centro dos três continentes conhecidos que compunham o hemisfério Norte, presumido como o único habitado. Era bastante comum, nos mapas do século XIII, posicionarem Jerusalém no seu (exato ou próximo) centro, baseados em passagens bíblicas que se referem à cidade como o *umbilici terrae*, o umbigo da Terra, em uma coincidência espiritual e geográfica. Os mapas medievais eram carregados de sentido, não apenas espacial, mas histórico-religioso, conforme relata Beth Kaneko:

“Antes da aparição do primeiro mapa local, em meados do século XII, o gênero de mapas medieval estabelecido era o do mapa mundial. Frequentemente referidos como *Mappae Mundi*, os mapas mundiais eram geralmente feitos por ou para homens da igreja. Baseados na filosofia cristã, mapas mundiais eram referidos com frequência como enciclopédicos ou didáticos. Eles eram geograficamente baseados no que era conhecido sobre a superfície terrestre na época, frequentemente beirando especulativa e imaginativamente além do conhecido. *Mappae Mundi* eram normalmente orientados para o Leste, e compostos de três continentes (Europa, Ásia e África) dispostos em torno do Mediterrâneo com um oceano circundando a massa terrestre. Apesar de haverem variações, esse formato “T e O” era um dos mais comuns esquemas de mapas mundiais da Baixa Idade Média [...].

Usando esse desenho, os *Mappae Mundi* atuavam como um inventário de conhecimento e localidades bíblicas, os quais eram desenhados ou anotados juntamente com assentamentos

conhecidos atuais, enquanto que a mistura do antigo e do contemporâneo sugere a passagem do tempo. O sentido do temporal, em termos cristãos, era frequentemente transmitido adicionalmente de maneira pictórica, do leste ao oeste, iniciando no topo com a ilustração do Paraíso no leste (representando o início do tempo), através de Jerusalém (a crucificação) no, ou próximo ao, centro, até a igreja de Santiago de Compostela no oeste (o fim da conversão cristã mundial). O tempo era um componente da cartografia mundial tanto quanto o cristianismo e a geografia; os mapas mundiais medievais eram um amálgama de imagens e conceitos geográficos, topográficos, históricos e filosóficos.”³⁰⁵

Muito mais do que transmitir informações geográficas precisas e mensuráveis, os mapas medievais possuíam uma função *narrativa*. Os fatores teológicos que organizavam a produção de um *mappae mundi* eram frequentemente mais influentes que os fatores físico-geográficos: a correta representação de relevos e rios e das distâncias entre cidades era preterida pelas imagens de povos e culturas distantes (especialmente se citados na bíblia), de cidades mitológicas, como Gog e Magog, de monstros, como o *leviathan*, e eventos bíblicos. As imagens eram um meio muito mais adequado para transmitir informações, sacras ou profanas, para uma população em sua grande maioria iletrada. O mapa de Ebstorf (figura 4), do século XIII, é um excelente exemplo de um mapa que cumpre funções quase que exclusivamente teológicas, representando o mundo inteiro como o corpo de Cristo, com Jerusalém situada bem ao centro, agindo simultaneamente como o umbigo do mundo e o umbigo de Cristo.

Jerusalém teria sido colocada no centro do mundo por (ou a mando de) Deus, enfatizando o caráter central do sacrifício de Cristo (e da religião cristã) na vida humana. Esta

³⁰⁵Tradução minha, no inglês original: *Before the appearance of the first local map in the mid-twelfth century, the established medieval map genre was that of the world map. Often referred to as Mappae Mundi, the world maps were generally made by or for men of the church. Based in Christian philosophy world maps are often referred to as encyclopaedic and didactic. They were geographically based upon what was known of the earth's surface at the time, often edging speculatively and imaginatively beyond the known. Mappae Mundi were usually oriented to the East and composed of three continents (Europe, Asia and Africa) arrayed around the Mediterranean with an ocean encircling the land mass. Although they varied, this T and O format was one of the common schematic world map types in the late Middle Ages[...].*

Utilizing this design, the Mappae Mundi acted as an inventory of biblical knowledge and locations which were drawn or annotated along with references to current, known settlements, while the mixing of the ancient and contemporary suggests the passage of time. The sense of the temporal, in Christian terms, was often further conveyed pictorially, from east to west, beginning at the top with the depiction of Paradise in the east (representing the beginning of time), through Jerusalem (the crucifixion) at or near the centre, to the church of Santiago de Compostella in the west (the end of the world's Christian conversion). Time was as much a component of world cartography as Christianity and geography; the medieval world maps were an amalgamation of geographical, topographical, historical and philosophical images and concepts. KANEKO, Beth. *From the Space of the World to the Space of the Local - The Two Maps of Thomas Elmham*. In: BOULTON, HAWKES & STONER. *Op. cit.*, p. 76, tradução própria. Ver também HIGGINS, Iain MacLeod. *Defining the Earth's Center in a Medieval "Multi-text" - Jerusalem in The Book of John Mandeville* In: TOMASCH, Sylvia & GYLLES, Sealy (Eds.). *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages* (Cap. 2), p. 29-53. WINTHER, Rasmus G. *World Navels* In: *Cartouche of the Canadian Cartographic Association*, v. 89, p. 15-21.

correlação estabelece uma sacralidade à cidade, mas Dante usa esta imagem e a distorce, ou inverte, em sua representação de Lúcifer. Paralelamente à Jerusalém, situada entre os três continentes, centro da superfície terrestre, Satã está situado no centro da Terra, com suas três faces multicoloridas, uma delas diretamente relacionada à um dos continentes, estabelecendo assim uma possível correlação geográfica.³⁰⁶ No poema de Dante, Satã é fortemente relacionado à Jerusalém, como imperador/prisioneiro de sua própria cidade, Dite (nome que designa tanto Lúcifer quanto sua cidade, com a qual ele se confunde), contrapondo sua influência corruptora à salvação representada pela cidade.

Também é digno de nota o verso supracitado que se refere a Satã como *o ponto que a si todo peso guia*. Nesta pequena frase, Dante diz muito sobre sua concepção de mundo, em termos sucintos, mas que seriam claros para qualquer erudito de seu tempo que fosse familiarizado com as concepções de Aristóteles, através do comentário de Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*.³⁰⁷ De maneira resumida, propunha que a gravidade atuava na matéria conforme sua natureza, levando cada um a retornar ao seu local natural, que, para os quatro elementos clássicos seria o centro do universo, ou seja, a Terra.³⁰⁸ Portanto, e exatamente como vemos na cosmologia dantesca, o elemento da terra tenderia a se

³⁰⁶ “Mas foi o meu assombro inda crescente / quando três caras vi na sua cabeça: / toda vermelha era a que tinha à frente, / e das duas outras, cada qual egressa / do meio do ombro, que em cima se ajeita / de cada lado e junta-se com essa, / branco-amarelo era a cor da direita / e, a da esquerda, a daquela gente estranha / que chega de onde o Nilo ao vale deita”. No toscano original: *Oh quanto parve a me gran meraviglia / quand'io vidi tre facce a la sua testa! / L'una dinanzi, e quella era vermiglia; / l'altr' eran due, che s'aggiugnieno a questa / sovresso 'l mezzo di ciascuna spalla, / e sé giugnieno al loco de la cresta: / e la destra pareva tra bianca e gialla; / la sinistra a vedere era tal, quali / vegnon di là onde 'l Nilo s'avvalla*. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXIV, v. 37-45, p. 226.

³⁰⁷ Como já o havia dito Lefebvre, falando também do espaço representacional e da prática espacial medieval, relacionando o local com o universal: *In the Middle Ages, spatial practice embraced not only the network of local roads close to peasant communities, monasteries and castles, but also the main roads between towns and the great pilgrims' and crusaders' ways. As for representations of space, these were borrowed from Aristotelian and Ptolemaic conceptions, as modified by Christianity: the Earth, the underground 'world', and the luminous Cosmos, Heaven of the just and of the angels, inhabited by God the Father, God the Son, and God the Holy Ghost. A fixed sphere within a finite space, diametrically bisected by the surface of the Earth; below this surface, the fires of Hell; above it, in the upper half of the sphere, the Firmament - a cupola bearing the fixed stars and the circling planets - and a space criss-crossed by divine messages and messengers and filled by the radiant Glory of the Trinity. Such is the conception of space found in Thomas Aquinas and in the Divine Comedy. Representational spaces, for their part, determined the foci of a vicinity: the village church, graveyard, hall and fields, or the square and the belfry. Such spaces were interpretations, sometimes marvellously successful ones, of cosmological representations*. LEFEBVRE, Henri. *Op. cit.*, p. 45.

³⁰⁸ Compreendia-se então gravidade através da teoria aristotélica, na qual a gravidade é não uma força atrativa surgida da interação entre corpos, mas uma característica intrínseca de toda matéria dita pesada, como terra e água. Ela atua sobre a própria matéria e tem como seu efeito mover a matéria para seu lugar natural, o que, no caso de matéria pesadas, significava para baixo - uma visão que se embasava na crença de a Terra ser o centro do Universo, sendo seu próprio centro um valor absoluto. Já os corpos que ascendiam, como o fogo e o ar eram dotados de leveza, e sobre eles agia a força da *leviandade*. Todo corpo era dotado de uma ou outra força, sendo elas mutuamente excludentes. PEDERSEN & PIHL, *Op. cit.*, p. 120-1, 149-51.

conformar esfericamente sob uma camada concêntrica de água, visto que a terra afunda na água. O ar, sendo mais leve que a água, tem como sua forma natural uma esfera concêntrica que envolve a água, com o fogo formando a esfera mais externa do plano material. Para além dele haveria apenas o eterno e imutável éter, o Paraíso dantesco.³⁰⁹ É esta base intelectual que autoriza Dante a reimaginar o Inferno não como lago de chamas, mas como cidade de pedra e ferro entrecortada de rios, pois o centro da Terra é seu lugar natural. De fato, há muito pouco fogo no Inferno de Dante; sua natureza dita que ele se eleve, formando assim a barreira de chamas que separa o plano terreno do celeste - cruzado por Dante e Beatriz ao final do *Purgatorio*.

Adicionando à tradição tomista, e seguindo seu espírito, Dante inclui um pequeno, mas fundamental aspecto na cosmologia. Sem contrariá-la, de fato reforçando-a, Dante coloca Lúcifer exatamente neste centro de atração universal, *o ponto que a si todo peso guia*, isto é, tudo que possui massa, que é do plano terrestre. O Cocito, seu local de tormento, é completamente invertido em relação à tradição, sem chama ou calor, pois como vimos o fogo aristotélico pertence às alturas. O fogo é energia, luz e calor, e o Cocito é o exato oposto disso, um lago congelado de não-vida, inação e impotência. Lúcifer, um ser eterno e imutável do plano etéreo dos céus, foi, após sua Queda, transformado em um ser material e meramente perpétuo, sujeito às forças que regem a matéria e prisioneiro delas. Ao mesmo tempo, e de forma ambígua (como tanto mais na *Comédia*), Satã pode ser compreendido ele mesmo como a própria força e ponto de atração a tudo que é material. Tudo que habita a superfície terrestre é inevitavelmente atraído a ele, ao mesmo tempo, entretanto, que é passível de deixar este plano e ascender ao éter. Esta é a condição cristã medieval, representada perfeitamente na figura de Jerusalém: terrestre e celestial, local de salvação situado sobre a tentação de Satã e seu abismo (figura 5).³¹⁰

O espelhamento entre Satã e Jerusalém cumpre, portanto, a função de conto moralizante. Satã e sua cidade, como já visto no primeiro capítulo, representam a corrupção moral da humanidade e de sua sociedade, a perversão da razão - e a subsequente punição

³⁰⁹ AQUINO, Tomás. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Lições 2 e 3 de Aquino, Capítulo 2 de Aristóteles.

³¹⁰ No capítulo *Judecca, Dante's Satan and the Dis-Placed Jews*, Sylvia Tomasch defende a *presença pela ausência* da genitália de Satã, argumentando que este é o muito mencionado mas jamais descrito *punto* presente no Canto XXXIV. Segundo ela, Dante enfatiza assim a nulidade que é Satã, reforçando seu aspecto inativo, impotente, incompleto, sua ausência de vida e sua incapacidade de ser criativo, mas apenas degenerativo. TOMASCH, Sylvia & GYLLES, Sealy (Eds.). *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, Cap. 11, p. 247-267.

iminente. E Jerusalém representa aqui a realidade terrena, a criação divina com toda sua potencialidade, mas também com toda a tentação e possibilidade de queda. A ambiguidade de Jerusalém serve ao propósito de Dante ao refletir suas próprias visões ambíguas em relação à sociedade cristã medieval: conforme expresso através da parábola do Velho de Creta, já houve uma Era de Ouro, mas esta degenerou-se, encontrando-se perigosamente próxima da ruína. Dite é essa ruína, concretizada devido aos vícios humanos, especialmente a ganância, ou *cupiditas*, refletidos no desejo individual e no consequente isolamento de Lúcifer no fundo do Inferno. Enquanto Jerusalém apresenta os potenciais destinos da humanidade, Dite é uma sociedade irremediavelmente perdida, e reflete, dessa forma, os aspectos negativos de todas as cidades, condensadas em um abismo que reflete todo o pecado que habita acima. Seus *gravi cittadini*, mencionados por Virgílio assim que os peregrinos avistam a cidade, possuem então o triplo sentido de serem graves em seus pecados, sérios em suas faces e *pesados* em sua essência, atraídos por sua materialidade para seu espaço natural.

A Cidade Infernal: Ausente e Isolada

Não apenas Dite propriamente, alcançada pelos viajantes no nono Canto, mas todo o Inferno pode ser lido como uma metáfora ao espaço urbano medieval e seu entorno; não à uma área específica e delimitada como Florença, Roma ou Jerusalém, mas uma amálgama destas e outras juntamente com o imaginário³¹¹ medieval da cidade. A construção espacial do Inferno dantesco segue, conforme exposto aqui no capítulo I, uma lógica social assim como uma lógica racional: a gravidade dos pecados aumenta de maneira proporcional ao alcance social de seus malefícios e ao papel desempenhado pela razão em sua execução. Os efeitos destes princípios reguladores podem ser percebidos tanto na divisão dos pecados e suas punições quanto na estrutura do Inferno em si. De uma maneira mais geral, admitindo uma

³¹¹ Emprego o conceito de *imaginário* conforme definido por Sandra Jatahy Pesavento e, posteriormente, por Márcia Janete Espig, compreendendo assim o imaginário não como oposto ou fora do “real”, mas que o imaginário, “enquanto sistema de ideias-imagens de representações coletivas, é ‘o outro lado’ do real” (PESAVENTO, p. 19). Ele não é algo aleatório, irracional e irrelevante, mas sim “elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo” (PESAVENTO, p. 18), pois “Embora refira-se ao real, o imaginário social não será mero reflexo deste, mas sim representações elaboradas sobre este real a partir de materiais tomados de aspectos simbólicos existentes em determinada sociedade ou grupo” (ESPIG, p. 54). Ele é um campo no qual, através de discurso e imagem, se transmitem e criam sentidos, erguidos sobre uma base representacional sedimentada coletivamente. O imaginário, “enquanto representação, revela um sentido ou envolve uma significação para além do aparente. É, pois, epifania, aparição de um mistério, de algo ausente e que se evoca pela imagem e discurso” (PESAVENTO, p. 16). ESPIG, Márcia Janete. *O Conceito de Imaginário: Reflexões acerca de sua utilização pela História*. In: Textura, n° 9, p. 49-56, 2004. PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em busca de uma outra História: Imaginando o Imaginário*. In: Revista Brasileira de História, v. 15, n° 29, p. 9-27, 1995.

coesão representacional integral a este espaço imaginado, podemos dizer que os cinco primeiros Círculos empregam o simbolismo espacial da área rural extramuros na representação da cidade infernal, ou seu *contado*, o termo italiano medieval correspondente. Os Círculos Sexto e Sétimo, dos hereges e violentos, situam-se nas áreas intramuros da cidade, mas não na região mais propriamente urbanizada. O Oitavo Círculo, o *Malebolge*, corresponde ao centro vivo e ativo da cidade, de sua economia e sociabilidade, onde toda a fraude é punida. Por fim, o Nono Círculo, demarcado por altas “torres” e uma íngreme *descida*, é o coração da cidade, seu núcleo dirigente, a cidadela fortificada onde os poderes se assentam.

Não pretendo com isso dizer que todos os Círculos refletem perfeitamente estes espaços geográficos reais, ou que através de alguma leitura do simbolismo dantesco possamos ter o vislumbre perfeito da cidade medieval, oculta nos versos da *Comédia*. Pelo contrário, muitos aspectos essenciais da estrutura e da economia urbanas estão completamente ausentes e elementos absolutamente selvagens e naturais ainda encontram espaço mesmo dentro dos muros da *cidade dolente*. Dante, apesar de mencionar estruturas urbanas como torres, muralhas e uma mesquita quando se encontra em frente aos portões da cidade, não faz mais qualquer menção a estes ou outros elementos urbanos construídos - com apenas algumas exceções. De fato, isso chega como uma grande frustração para o leitor: ao cruzar os portões da cidade esperamos nos defrontar com ruas apinhadas de condenados se movendo entre prédios e ruas sinuosas. O que inicialmente nos é apresentado, no entanto, é um cemitério costeando as muralhas, e, mais além, um rio de sangue circundando o bosque dos suicidas. Nada poderia evocar menos a ideia de cidade medieval do que estas imagens, e, entretanto, esta é a *cidade de Dite*. Sua denominação como *città*, como quase tudo no poema, não foi gratuita ou incidental. Como o próprio autor coloca em sua obra, sem a usual sutileza dos demais versos: “Ó intelectos sadios e judiciosos, / entendei a doutrina disfarçada / sob o velame dos versos curiosos!”³¹²

A questão aqui é lembrar que esta não é a Florença que se presume mais forte fora do que dentro do Império, ou a Roma papal que deseja ser ela própria o Império, ou mesmo a Jerusalém sacra em nome da qual se cometem os piores pecados. Dite é a representação da degeneração da vida urbana, das bases nas quais se assenta e de seus valores ambíguos, que

³¹² “O voi ch’avete li ’ntelletti sani, / mirate la dottrina che s’asconde / sotto ’l velame de li versi strani.” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto IX, v. 61-63, p. 75.

ao mesmo tempo atraíram Dante enquanto político como o repeliram como poeta. Ela não poderia ser uma cidade triunfante econômica e politicamente, primeiramente porque nada pode sê-lo no Inferno - nem mesmo seu monarca. Mas também porque Dante jamais condenou os valores associados à cidade, apenas a deturpação destes, causada pela cobiça individual.³¹³ Ele lamenta a presença dos cidadãos de diversas cidades italianas mencionadas no Inferno, com um tom que implica menos um desprezo pelo meio urbano em si e mais uma frustração de suas elevadas expectativas quanto ao seu real potencial. Sua condenação tende a se dirigir à cidade ou à população como um todo, visto que elas falharam enquanto comunidade, sua decadência indo muito além das falhas individuais de cidadãos isolados.

Os bolonheses constituem uma boa parte dos cafetões (rufiões) da primeira vala do *Malebolge*, onde um deles afirma: “Que chore aqui, único bolonhês / não sou, pois isto está deles tão pleno, / que mais línguas que aqui nem há, talvez / que digam *sipa*, entre Savena e Reno;”³¹⁴ Conforme explorei no primeiro capítulo, Dante emprega aqui uma característica dialetal típica da região - e o fará novamente com os habitantes da Sardenha e de Lucca - para conectar a fala com o povo e o povo com o pecado. Da mesma forma, no penúltimo canto, quando, após o que constitui um dos relatos mais perturbadores dos condenados, contado pelo conde Ugolino della Gherardesca, o autor exclama: “Ai Pisa, vitupério que tu és das gentes / da bela terra lá onde o *sì* soa; / se contigo os vizinhos são clementes, / Capraia e Górgona movam-se, e boa / barreira formem do Arno à foz, que alteado / não salve de afogar-se uma pessoa.”³¹⁵ Capraia e Górgona são duas ilhas que situam-se entre Pisa e a ilha da Córsega, próximas à foz do rio Arno, onde a cidade se situa. Dante exorta as ilhas para que represem o rio a fim de inundar a cidade e seus habitantes.

E mais tarde, no mesmo capítulo, após se deparar com Frei Alberigo, homem que assassinou seus hóspedes, e cuja alma se adiantou ao Inferno antes que seu corpo morresse - uma original invenção do autor, onde a punição precede a morte -, Dante escreve: “Ah! genoveses, gente que a toda lei / avessa, e afeita a corrupção tamanha, / por que não varre - o

³¹³ De maneira geral, o ambiente urbano na Idade Média era visto positivamente (mesmo que não isento de vícios), era o local onde as leis humanas e as leis divinas se faziam manifestas, um símbolo de estabilidade e segurança. Miatello apresenta as diferentes perspectivas através das quais a cidade era concebida. MIATELLO, André Luis Pereira. *Giordano de Pisa e os três significados da cidade*. LOCKER, Martin. *The secret language of movement*, p. 8, In: BOULTON, HAWKES & STONER. *Place and Space in the Medieval World*.

³¹⁴ “*E non pur io qui piango bolognese. / anzi n'è questo loco tanto pieno, / che tanta lingue non son ora apprese / a dicer 'sipa' tra Savena e Reno;*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVIII, v. 58-61, p. 127.

³¹⁵ “*Ahi Pisa, vituperio de le genti / del bel paese là dove 'l sí suona, / poi che i vicini a te punir son lenti, / muovasi a la Capraia e la Gorgona, / e faccian siepe ad Arno in su la foce, / sí ch'elli annieghi in te ogne persona!*” Idem. Canto XXXIII, v. 79-84, p. 220.

mundo - a vossa grei?”³¹⁶ Conforme vimos no capítulo 2, não havia ainda uma identidade *italiana* unificada, e não haveria ainda por muitos séculos - uma identidade *latina* vinha se difundindo, conforme vemos pelos versos de Dante, mas ela não era nem ampla e nem homoganeamente distribuída. Os grupos sociais se identificavam mais com sua cidade ou região natal: florentinos, pisanos, lombardos, toscanos, aretinos, calábrios, sardenhos, sicilianos, genoveses. E estas identidades eram baseadas tanto nos dialetos compartilhados de cada região quanto nos símbolos, emblemas, vestimentas e cores que caracterizavam suas cidades. Os governantes, partidos, famílias poderosas e mesmo o território sob domínio das cidades variam com certa frequência, mas a linguagem se transforma através de processos de muito mais longa duração. Os dialetos eram um dos principais elementos de identificação e diferenciação sociais, portanto quando Dante faz referência aos aspectos dialetais ele remete às identidades sociais coletivas, direcionando sua fala aos cidadãos, reforçando a condenação não do conceito de urbanidade em si, mas sim da deturpação da civilidade, da função social da cidade. Dite é a representação da *corrupção* da cidade e de seus valores, em seu sentido mais amplo: a corrupção de sua função política, das relações comerciais e da confiança nas quais elas se baseavam, da unidade que ela evoca e da comunidade que convive entre seus muros.

Portanto, Dite não deve portar nenhum dos símbolos da cidade com uma conotação positiva, apenas de forma que reforcem sua separação e seu antagonismo à unitária comunidade imperial, mundial e cristã ansiada por Dante. Dite é o resultado da soberba, da ganância, da busca individual por poder, do desvio dos valores cristãos medievais que tradicionalmente reforçavam a coesão social. É esse valor negativo que é expresso quando ele cita as infernais muralhas, portões, torres de vigia e mesquita - a marca de uma cisão na comunidade cristã, para o poeta. A cidade medieval era caracterizada por sua produção e comercialização de serviços e mercadorias, marcada pela alteração radical da paisagem pela ação humana, muito além do que poderia ser atingido em uma pequena comunidade rural. A cidade infernal precisa ser a negação disso, o inverso disso, ela deve ser improdutiva, inativa e mesmo estéril. Para transmitir esta concepção mais veementemente, a cidade em si é *invertida*: o abismo do Inferno, com seus Círculos e valas, forma um oposto perfeito ao difundido simbolismo medieval da cidade erguida sobre uma elevação, ascendendo dentro de

³¹⁶ “*Ahi Genovesi, uomini diversi / d’ogne costume e pien d’ogne magagna, / perché non siete voi del mondo spersi?*” Idem. Canto XXXIII, v. 151-153, p. 222.

suas muralhas circulares concêntricas, muito influenciado pela imagética mitológica judaico-cristã.³¹⁷ Da mesma forma, as terras cultiváveis mantidas no espaço intramuros de muitas cidades medievais e os rios, essenciais para a sobrevivência de qualquer comunidade, têm sua função pervertida na narrativa. As terras são arenosas e escaldantes, pelos rios fluem águas pantanosas e sangue escaldante, e as árvores do bosque são suicidas que sangram e gemem quando cortadas. Invertendo os valores e propósitos da cidade e seus símbolos, Dante constrói uma cidade invertida, que, ao invés de fazer parte de um todo - a Monarquia Universal na Terra, a comunhão com Deus no Empíreo -, se fecha cada vez mais em si mesma, que ao invés de subir para o céu e o sol, desce para o frio e a escuridão.

A Topografia Infernal

A jornada de Dante e Virgílio é orientada desde seu início movendo-se do selvagem e natural em direção ao construído e o artificial (ou “civilizado”), tendo como ponto de partida o absoluto isolamento da selva escura na qual o peregrino se encontrava perdido e assustado.

³¹⁸ A sensação de desolação da floresta é estendida à primeira instância do Inferno, o Vestíbulo, que consiste em uma imensa praia cheia dos vermes e vespas que atormentam os indecisos, uma paisagem que foi, assim como seus ocupantes, inteiramente abandonada, com um único elemento destoante: Caronte e sua barca, que atravessam o Aqueronte, o rio dos pesares.³¹⁹ Na narrativa dantesca, os rios são elementos bastante relevantes e recorrentes, com significados poéticos, teológicos, políticos e filosóficos. Eles seguem o cânone poético e mitológico estabelecido pelas obras clássicas nas quais Dante se apoia, reforçando a continuidade que o poeta busca estabelecer com os saberes e autores gregos e romanos.³²⁰

³¹⁷ LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*, p. 28-30. Rose aponta que, mesmo com a descrição bíblica de Jerusalém como quadrada ou retangular, e sua de fato conformação quadrangular, ela era reiteradamente referida como circular e concêntrica, o que reforça o paralelismo entre a cidade ascendente e a cidade descendente sobrepostas na cosmologia dantesca. ROSE, Claire. *Dante's Hell and the Medieval Idea of Jerusalem*, p. 16-17.

³¹⁸ Martin Locker fala sobre a dicotomia sempre presente no pensamento medieval, contrastando natureza e civilização, bem e mal, sagrado e profano, e como estes elementos eram fundamentais às peregrinações e suas narrativas. LOCKER, Martin. *The Secret Language of Movement*, In: BOULTON, HAWKES & STONER. *Place and Space in the Medieval World*.

³¹⁹ Dante se depara com Caronte de forma muito semelhante à que ocorre com Enéas (*Eneida* VI, 304-310), reforçando a ideia de que em sua jornada o florentino age como um novo e cristão Enéas (apesar de negá-lo - *Inferno*, Canto II, v. 32), assim como reforça a veracidade do poema de Virgílio. BROWNLEE, Kevin. *Dante and the Classical Poets* In: JACOFF, Rachel. *Op. cit.*, p. 144.

³²⁰ Entre alguns dos autores que os citam, de maneira mais ou menos extensa, estão Homero, na *Odisseia*, Ésquilo, em *Agamenon* e *Sete contra Tebas*, Platão, em *Fédon* e na *República*, Cícero, em *De Natura Deorum*, Sêneca, em *Hercules Furens*, e, é claro, Virgílio, nas *Geórgicas* e na *Eneida*.

Também dentro da tradição cristã os rios possuem valor simbólico, como com o rio Jordão, que, sendo ele o rio em que Jesus foi batizado, tornou-se simbólico do próprio ritual de batismo e adquiriu caráter sacro.³²¹ Os rios também seguem e reiteram a lógica aristotélica e tomista do local natural dos elementos segundo a qual ela deve fluir em direção ao centro da Terra. Eles eram muito importantes para o estabelecimento de cidades, servindo como fontes de água para o consumo e a indústria, como vias de transporte e claro como elementos defensivos, como nos casos de Paris e o rio Sena, Colônia e o Reno e mesmo Florença e o Arno. Além disso, os rios constituem-se como parte central no relato de Virgílio sobre o Velho de Creta e a corrupção do tecido social.³²²

Em relação à urbanidade do Inferno, eles possuem funções analógicas, com seus versos quase sempre acompanhados de referências a corpos d'água reais - e às cidades que deles se servem -, estabelecendo uma relação bastante direta com o mundo físico e político, sugerindo a disseminação da corrupção de uma região a outra, exercendo também funções delimitantes.³²³ O Aqueronte marca o início do Inferno propriamente dito, separando-o do entre-lugar (ou não-lugar) que é o Vestíbulo. Ele também encerra os pecadores incontinentes entre suas margens e as do Estige, por sua vez disposto como um fosso defensivo em torno da cidade dolente, como em muitos centros urbanos e fortificações medievais. O Estige é descrito, por Dante e pelos clássicos, como um rio pantanoso, que no contexto dantesco remete ainda às regiões pantanosas que se espalhavam pela Toscana - conhecidas fontes de doenças como a malária, provável causa da morte de Henrique VII. Já dentro das muralhas de Dite, o Flegetonte é representado como um curso fluvial muito mais domesticado, até urbanizado, havendo menção a canais de pedra que o guiam em direção aos Círculos seguintes, revelando clara ação humana, ou seu equivalente infernal:

Chegamos em silêncio onde aparece / um regato a surgir da mataria, / cujo rubor
ainda me estarrece. / Como o que em Bulicame se inicia, / que as pecantes repartem
entre si, / esse riacho no areal corria. / Seu fundo, e todo leito, percebi / serem de
pedra, e suas margens também, / o que indicava que o passo era ali.³²⁴

³²¹ LOCKER, Martin. *The Secret Language of Movement*, In: BOULTON, HAWKES & STONER. *Op. cit.*, p. 3-4.

³²² Os nomes dos rios são relevantes, assim como o foram nas concepções mitológicas, na concepção cosmológica dantesca: Aqueronte (*Άχέρων*) é o rio da dor, derivado de *akhos*, dor; Estige (*Στῆζ*) se relaciona ao verbo *stugeō*, odiar, abominar, é o rio odioso; Flegetonte (*Φλεγέθων*) é o flamejante, feito um rio de sangue fervente por Dante; Cocito (*Κόκυτος*) é o rio da lamentação, transformado em lago e prisão de Satã.

³²³ FERRANTE, Joan. *Op. cit.*, p. 135.

³²⁴ “*Tacendo divenimmo là 've spiccia / fuor de la selva un picciol fumicello, / lo cui rossore ancor mi raccapriccia. / Quale del Bullicame esce ruscello / che parton poi tra lor le peccatrici, / tal per la rena giù sen giva quello. / Lo fondo suo e ambo le pendici / fatt' era 'n pietra, e ' margini dallato; / per ch'io m'accorsi che 'l*

E logo no início do capítulo seguinte:

Das duras margens uma ora nos guia, / sobre o regato numa névoa, pairante, / da água e dos diques o fogo desvia. / Diques como os flamengos, de Wissant / a Bruges, contra o mar que lhes se aventa / erguem para que sua fúria se quebrante, / e os paduanos o fazem junto ao Brenta / para abrigo de aldeias e castelos, / enquanto inda a Caríntia não esquentá; / bem menores, mas nos mesmos modelos / daqueles são feitos os de cá, / quem quer que fosse o artífice que fê-los.³²⁵

O Bulicame é uma fonte de águas quentes e sulfurosas que fica próxima a cidade de Viterbo - onde encontra-se também o Palácio Papal. Dante faz uso da comparação para referir-se às temperaturas escaldantes do rio de sangue. Ele em seguida faz referências à Flandres (Wissant, atualmente parte da França, e Bruges), ao Ducado da Caríntia (integrante do Sacro Império, hoje parte da Áustria) e de Pádua, localizada junto às margens do rio Brenta, e cita os usos e a relevância dos corpos d'água para estas localidades. O mais interessante aqui é como Dante mais uma vez ressalta o caráter *construído* do Inferno, incerto de quem teria sido o artífice que construiu as margens de pedra e domou o curso do Flegetonte.

A representação dos rios, e sua significação, se transforma à medida que a jornada se aprofunda no interior do abismo, chegando por fim ao Cocito, onde todos se unem e congelam, acompanhando a “urbanização” do Inferno. Eles seguem um rumo de ruína ao qual se destinam todas as coisas pesadas, em termos aristotélicos. A exceção a esse movimento é encontrada no Limbo. Aqui Dante retoma a imagem da selva escura, mas logo faz a ressalva de que se refere então à selva de espíritos, espessa com as almas dos não-batizados, por trás da qual se erguem os lumes do *nobre castelo*, morada dos pagãos virtuosos. Lá habitam não só grandes poetas e filósofos, mas personagens fundamentais na história (real ou mítica) da sociedade dita ocidental, como Júlio César e Enéas. O castelo representa uma aproximação da idade de ouro da humanidade, do potencial alcançado pelas virtudes terrenas, dignas de reconhecimento e louváveis por suas conquistas, mas não o bastante para conceder um assento na Rosa dos Beatos. Com esta imagem, Dante demonstra mais uma vez sua crença na necessidade de ambos os pés do Velho de Creta, pois sem a fé cristã - e a Igreja Romana para

passo era lici.” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XIV, v. 76-84, p. 105-106. *Peccatrici*, pecadores, pode ser um jogo de palavras com o termo *pettatrici*, penteadores, trabalhadores que lavavam cânhamo nas águas sulfúreas do Bulicame.

³²⁵ “*Ora cen porta l’un de’ duri margini; / e ’l fummo del ruscel di sopra aduggia, / si che dal foco salva l’acqua e li argini. / Quali Fiamminghi tra Guizzante e Bruggia, / temendo ’l fiotto che ’nver’ lor s’avventa, / fanno lo schermo perché ’l mar si fuggia; / e quali Padoan lungo lá Brenta, / per difender lor ville e lor catelli, / anzi che Carentana il caldo senta: / a tale imagini eran fatti quelli, / tutto che né sí alti né sí grossi, / qual che si fosse, lo maestro félli.*” Idem. Canto XV, v. 1-12, p. 109.

guiar os fiéis no caminho correto -, o máximo que se pode alcançar na Terra, mesmo com o melhor do conhecimento terreno, é a eternidade pacífica no Limbo, sem penas, mas sem graças. Nem mesmo Aristóteles, *o imortal mestre de todo homem de saber* escapa desse destino. Aos que não possuem tantos méritos se estende o longo declive do abismo.

O espaço que se situa entre os cursos do Aqueronte e do Estige é marcado pela força e selvageria dos fenômenos naturais. Os luxuriosos têm suas almas lançadas pelos ventos incessantes da tempestade e os glutões são fustigados por uma incessante chuva de granizo e atacados por Cérbero, que os guarda, e ao qual eles se assemelham quando “Como cães berram sob as chibatadas / da chuva e, um flanco ou outro protegendo, / contorcem-se essas almas condenadas”.³²⁶ E o único que se pronuncia nesse canto é um florentino não-identificado, mas apenas apelidado de Ciaccio, ao mesmo tempo corruptela de Giacomo e “porco” em italiano.³²⁷ A presença do cão de três cabeças também serve para estabelecer relações intertextuais, sendo um personagem presente na Eneida de Virgílio, na qual Cérbero é drogado com um bolo sonífero de mel.³²⁸ A atualização do mito feita por Dante não só aproxima a criatura mais ainda da Gula, pois aqui ela é calada com um simples punhado de terra lançado em sua direção, o qual ela devora, como também a aproxima de referências bíblicas, especificamente da serpente do Éden. Em Gênesis 3.14, após seduzir Adão e Eva a comer o fruto proibido da árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, ela é condenada a rastejar sobre o ventre “*et terram comedes*”.³²⁹ Dessa forma a associação de Cérbero com a serpente o traz para dentro do referencial cultural cristão, resignificando e atualizando a figura mítica.³³⁰ O Círculo seguinte quebra a sequência de punições naturais, isto é, causada por fenômenos naturais e sem a intervenção de algozes, mas ainda assim remete ao espaço extra-muros dos arredores da cidade medieval. Nele se dá o confronto dos avaros e dos pródigos, recriando uma batalha campal, armados com seus sacos de dinheiro no lugar de suas lanças e espadas, guerreando em torno do fosso e das muralhas da cidade de Dite. O clima de

³²⁶ “*Urlar li fa la pioggia come cani; / de l’un e de’ lati fanno a l’ altro schermo; / volgonsi spesso i miseri profani*”. Idem. Canto VI, v. 19-21, p. 56.

³²⁷ Na descida ao Círculo seguinte os viajantes deparam-se com Pluto, deus romano do submundo, que os recebe exclamando palavras incompreensíveis. Ele é descrito com pouquíssimo detalhe pelo poeta, mas suas breves características transmitem também uma imagem bestial e selvagem: sua voz é semelhante a um cacarejo (*chioccia*), e ele é referido como lobo maldito (*maladetto lupo*) e fera cruel (*fiera crudele*).

³²⁸ VIRGÍLIO. *Eneida*, Tradução: MENDES, Manuel Odorico. eBooks Brasil, Livro VI, v. 393-435. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/eneida.pdf>.

³²⁹ GÊNESIS 3. Bíblia Vulgata, disponível em: <http://bibleglot.com/pair/Vulgate/PorAR/Gen.3/>

³³⁰ KLEINHENZ, Christopher. *Notes on Dante's Use of Classical Myths and the Mythographical Tradition*, In: *Romance Quarterly*, vol. 33, nº 4, 1986, p. 479.

combate se estende ao Círculo seguinte, na violência que agita as águas escuras do Estige, onde os iracundos se agridem e os rancorosos se afogam, em uma união da punição natural e do combate dos Círculos anteriores. Após andar ao longo de suas margens por algum tempo, os peregrinos alcançam o primeiro indício de agência (não podemos dizer propriamente humana) desde a barca de Caronte.

A alta torre à beira do fosso logo revela uma característica que diferencia Dite do restante do Inferno: os serviços, e aqueles que os exercem. Podemos chamá-los de servos, funcionários, por vezes algozes, talvez até mesmo de membros de uma burocracia, ordenada e hierarquizada, na qual possuem funções e espaços bem delimitados. No topo da torre se acendem luzes, respondidas por outras em uma torre análoga na margem oposta do rio, anunciando que há almas que necessitam realizar a travessia. Em pouco tempo, uma nau cruza o Estige, comandada por Flégias, que, contrariado por carregar Dante, vivo e não condenado, leva-os a outra margem. À aproximação da cidade, o poeta escreve “Enfim chegamos à profunda vala / que circunda essa terra desolada, / e à muralha que duro ferro iguala”,³³¹ comunicando que chegavam ao verdadeiro objetivo de sua jornada, o início do que Virgílio chama de Baixo Inferno. Sobre as muralhas Dante vê *mais de mil dos que do céu choveram*, demonstrando o forte contraste entre a ocupação espacial dos Círculos anteriores e dos seguintes, habitados por condenados, tanto humanos quanto demônios. Todos aqui são prisioneiros, mas alguns apenas cumprem e sofrem suas penas, enquanto que os anjos caídos são responsáveis por infligir as penas e servir à cidade, guardando suas muralhas e mantendo algum semblante de ordem.

A resistência dos demônios e Fúrias negando aos peregrinos o acesso a cidade, sobrepujada pela chegada de um anjo enviado dos céus, serve para lembrar aos anjos caídos, e demonstrar ao leitor, que a verdadeira autoridade que governa a cidade é divina. A cidade não deve fechar suas portas àqueles que cumprem missões ordenadas por seu verdadeiro senhor; o paralelismo com a resistência de muitas das cidades-estado italianas à autoridade imperial é evidente.³³² Assim como a resistência erguida pelos demônios é exposta em sua fraqueza pela chegada do enviado celeste, a resistência das cidades ao domínio imperial também é, para Dante, fútil e infundada. Da mesma forma que o verdadeiro senhor de Dite, seu criador e

³³¹ “Noi pur giugnemmo dentro a l’alte fosse / che vullan quella terra sconsolata: / le mura mi parean che ferro fosse.” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto VIII, v. 76-78, p. 69.

³³² GUGLIELMI, Nilda. *Güelfos y gibelinos - 'il vizio delle divisioni'* In: *Temas medievales*, n. 22, 2014, p. 161-193.

suserano, é Deus, as cidades também devem sua existência ao Império e estão submetidas às leis imperiais - e eclesiásticas, sendo possível também que o anjo sirva a dupla função simbólica de emissário secular e espiritual, os dois poderes que emanam de Deus, e aos quais todos os homens e mulheres estão submetidos.

Um vasto campo repleto de túmulos se estende rente às muralhas, seguindo os moldes do costume judaico-cristão de enterrar seus mortos dentro dos limites da cidade. Contrariando o dogma, no entanto, o interior de todos os túmulos está imerso em chamas, com suas tampas abertas, em uma junção de enterro e cremação. A representação dos heresiarcas e seus seguidores neste espaço periférico pode ser relacionada com sua maior atuação e popularidade entre os elementos mais marginalizados e excluídos da sociedade cristã, apesar de que, em certos grupos heréticos como os albigenses e os hussitas, houve também adesão de e apoio de aristocratas e magnatas. Como já referido antes, o Sexto Círculo não se encaixa no esquema divisório geral dos pecados, agindo também como um espaço de separação, uma área de transição entre o exterior e o interior da cidade, o Alto e o Baixo Inferno. O mesmo parece ser o propósito do Círculo seguinte, dos violentos contra os outros, contra si e contra Deus.

O Sétimo Círculo é uma grande extensão composta por uma intercalação de ambientes que tradicionalmente compunham regiões fronteiriças: um rio, um bosque, um deserto. Paisagens que se situavam logo após adentrar os limites da cidade são assim pervertidas e distorcidas: as terras de cultivo, os pomares, as hortas e os rios e córregos são reimaginados pelo poeta como terras duras, hostis e inférteis. A combinação das funções de elemento fronteiro e perversão da paisagem urbana confere um sentido duplo a este espaço, ao mesmo tempo uma paródia da cidade (pois o poeta já se encontra além de seus portões) e uma zona de transição, não ainda o organizado e urbanizado Baixo Inferno, e nem mais o caótico e selvagem Alto Inferno. Aqui estão os que fazem uso desmedido ou mal-direcionado da violência, e cujos sofrimentos são supervisionados por seres que refletem fisicamente o aspecto híbrido da violência na visão de Dante, meio homens e meio bestas: o minotauro guarda sua entrada, centauros vigiam as margens do Flegetonte, e harpias habitam o bosque dos suicidas. Segundo a doutrina aristotélica, a violência ou bestialidade encontra-se entre a incontinência e a fraude, o desejo primitivo e a perversão da razão, sendo ela uma combinação destes dois. A violência é quase sempre um impulso básico guiado pelo intelecto, não sendo apenas incontinência, pois há lógica por trás de seu funcionamento - os tiranos e assaltantes possuem um objetivo com sua violência, e os gastadores estão cientes da ruína que atraem

para si e os demais. Da mesma forma, a morada dos violentos localiza-se espacialmente entre o local extramuros dos incontinentes e o local intramuros dos fraudulentos. O Sexto e Sétimo Círculos agem, em termos espaciais e narrativos, como uma antessala ao que considero o ponto central da narrativa dantesca no *Inferno*: o *Malebolge*.

O lugar que no Inferno se nomeia / Malebolge é de pedra de ferrenha / cor, como a encosta que todo o rodeia. / E, bem no meio da maligna penha, / abre-se a cava muito larga e funda / de que em próprio local farei resenha. / Portanto, a faixa que resta é rotunda, / e dez valas a sulcam, desde a dura / encosta, até esse vão que ela circunda. / Qual aos castelos pra guarda segura / fossos mais fossos cingem os bastiões, / aqui aparentam a mesma figura / essas valas, co' as mesmas formações. / E como em tais castelos, da soleira / até o limite externo, há pontilhões, aqui há pontes que desde a penhasqueira / atravessam as ribas e os valados, / até à cava onde os liga a última beira.³³³

A mudança de tom e termos empregados por Dante ao enxergar as valas do *Malebolge* é drástica. Enquanto que nos Círculos anteriores sua linguagem evocava ambientes inóspitos e desordenados, relegados às forças incontroláveis da natureza - o vento, a chuva, o fogo, o granizo - aqui o ambiente todo nos remete a um espaço modificado, domesticado, racionalizado. Os sinais que anunciavam a presença de agência sobre a paisagem, primeiro vistos nas torres às margens do Estige, se intensificam e tornam-se constantes deste ponto em diante. As referências a pedra e ferro, pontes, castelos e bastiões ajudam a construir uma imagem que em muito se assemelha às densas e agitadas cidades italianas, com suas ruas substituídas por valas apinhadas de ambulantes. Não tarda até Dante estabelecer a comparação:

Nus corriam no fundo os pecadores, / vindos, os de cá do meio, nos faceando, / conosco os outros, a passos maiores; / como os romanos que o acrescido bando/ do ano do Jubileu, naquela ponte, / acharam modo de ir bem escoando: / assim de um lado todos têm a frente / para o Castelo, e São Pedro é a sua meta, / e na outra banda todos vão para o Monte.³³⁴

A primeira cidade evocada no *Malebolge* é Roma, comparando a multidão de crentes que a visitaram no Jubileu, em 1300, com a horda de condenados que percorrem as valas. Em

³³³ “Luogo è in inferno detto Malebolge, / tutto di pietra di color ferrigno, / come là cerchia che dintorno il volge. / Nel dritto mezzo del campo maligno / vaneggia un pozzo assai largo e profondo, / di cui suo loco dicerò l'ordigno. / Quel cinghio che rimane adunque è tondo / tra 'l pozzo e 'l piè de l'alta ripa dura, / e ha distinto in dieci valli il fondo. / Quale, dove per guardia de le mura / piú e piú fossi cingon li castelli, / la parte dove son rende figura, / tale imagine quivi facean quelli; / e come a tai fortezze da' lor sogli / a la ripa di fuor son ponticelli, / così da imo de la roccia scogli / movien che ricidien li argini e ' fossi / infino al pozzo che i tronca e raccogli.” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVIII, v. 1-18, p. 127.

³³⁴ “Nel fondo erano ignudi i peccatori; / dal mezzo in qua ci venien verso 'l volto, / di là con noi, ma con passi maggiori, / come i Roman per l'essercito molto, / l'anno del giubileo, su per lo ponte / hanno a passar la gente modo colto, / che da l'un lato tutti hanno la fronte / verso 'l castello e vanno a Santo Pietro, / da l'altra sponda vanno verso 'l monte”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XVIII, v. 25-33, p. 128.

todas as valas do Oitavo Círculo as palavras de Dante enfatizam alguma cidade ou região (com outras localidades aparecendo com menor destaque), e quase sempre são empregados termos que nos trazem à mente o espaço urbano. A primeira vala, a qual é gerida por demônios com relhos que atuam como algozes/capatazes dos rufiões, se relaciona com Roma pela ambientação do Jubileu, e nela se destacam os bolonheses - é aqui que Dante se depara com um condenado que declara: “Que chore aqui, único bolonhês / não sou [...]”. A vala dos bajuladores evoca a imagem das cloacas por onde os esgotos urbanos corriam, e nela são abundantes os cidadãos de Lucca. A dos simoníacos perverte a imagem das pias batismais, que lembram o peregrino do Batistério de São João em sua cidade natal, enquanto a alma de Nicolau III e suas referências a seus sucessores evocam a Santa Sé em Roma. Na quarta vala os adivinhos e falsos profetas seguem *no jeito do caminhar das procissões do mundo*, e aqui a figura da mítica profetisa grega Manto conecta a vala com a cidade de Mântua - também cidade natal de Virgílio. O pez fervente usado na vala dos *barattieri*, que corrompem cargos públicos, remete o peregrino à indústria naval dos venezianos, são também feitas muitas referências à Lucca, e dois dos habitantes da vala são nativos da ilha de Sardenha. Nesta vala os viajantes se deparam com os dez demônios membros do *Malebranche*, as garras malignas. Estes anjos caídos atuam como uma paródia das forças militares ou milícias civis responsáveis pela ordem urbana: dentre eles há uma clara hierarquia, chefiados por *Malacoda*; eles são regidos por diretrizes rígidas e incontornáveis (pois divinas), não podendo deixar o entorno da vala dos corruptos. E quando eles se oferecem para acompanhar os peregrinos até uma suposta passagem alternativa, Dante os caracteriza como soldados ou cavaleiros, em uma mistura de ferocidade com ridículo. Ao se prepararem para partir como escolta, os *malebranche* aguardam um sinal, quando então seu chefe emite *do seu traseiro o som de uma trombeta*.

Cavaleiros já vi armar surtida, / sair para assalto, suster formações, / retirar-se, tal vez, pra sua guarida; / patrulheiros partir para incursões, / como já em vossas terras, ó aretinos; / vi armar torneios, disputar tenções, / ora com som de trompa, ora de sinos, / com rufos, com sinais da cidadela, / e outros meios, usuais ou peregrinos; / mas nunca tão diversa charamela / vi mover cavaleiros ou peões, / ou naves por sinal de terra ou estrela. / Seguimos nós co’ aqueles dez dragões; / ai, fera companhia! porém: na igreja / co’ os santos, na taberna co’ os glutões!³³⁵

³³⁵ “Io vidi già cavalier muover campo, / e cominciare stormo e far lor mostra, / e talvolta partir per loro scampo; / corridor vidi per la terra vostra, / o Aretini, e vidi gir gualdane, / fedir torneamenti e correr giostra; / quando con trombe, e quando con campane, / con tamburi e con cenni di castella, / e con cose nostrali e con istrane; / né già con sí diversa cennamella / cavalier vidi muover né pedoni, / né nave a segno di terra o di

A vala seguinte, a sexta, é onde vagam os hipócritas com capas de ouro e chumbo *que lembravam das de Cluny o modelo*. Lá, dois monges bolonheses da Ordem dos Cavaleiros de Maria Virgem e Gloriosa, “frades gaudentes”, relatam como foram confiados conjuntamente como prefeitos de Florença para estabelecer a paz entre as facções, mas acabaram causando mais caos e destruição. A sétima vala retorna a uma ambientação selvagem com cobras e lagartos atacando os ladrões ali punidos, mas um pistoiese, retomando a temática urbana e política, profetiza a Dante o destino de suas cidades, visando ferir o florentino. As duas cidades são invocadas pelo poeta pela ampla presença de seus habitantes nesta vala: *Ah! Pistoia, Pistoia, induz tua mente / a incinerar-te, para não viver mais / no mal, que excede a tua própria semente!* E logo nos versos iniciais do canto seguinte: *Alegra-te, Florença, que és tão grande / que as asas bate por terra e por mar, / e pelo Inferno o teu nome se expande!*³³⁶ Na próxima vala, os peregrinos encontram os maus conselheiros, entre os quais se destacam primeiro Ulisses e Diomedes, autores do plano do cavalo de Tróia, que em sua fala relembram de Enéas e Roma. Em seguida, uma alma identifica Virgílio como lombardo e lhe pergunta acerca de sua vizinha Romanha. Dante então lhe informa que *não está tua Romanha, e nunca esteve, sem guerra na intenção de seus tiranos*, e lista diversas cidades vítimas de mau governo, sob o domínio de déspotas mencionados por seus emblemas familiares. Com isso, o poeta expressa que não só a região da Toscana, cujos vícios são bastante citados, é assolada pelo pecado: toda a Itália alimenta a cidade de Dite. A abarrotada vala dos cismáticos, regularmente cortados por um diabo a cada volta completa, é plena em referências a Apúlia e a Romanha, além de Mosca dei Lamberti, instigador da rivalidade entre guelfos e gibelinos em Florença.

Na última vala, o *derradeiro claustro*, os *convertidos*, afligidos por diferentes doenças, trazem à mente de Dante os hospitais de Valdichiana e Maremma (ambas regiões da Toscana) e da Sardenha. Entre os vários falsários de metais, os alquimistas, a cidade de Siena é quase uma unanimidade; entre os falsários de moedas, é Florença e seu florim que recebem o protagonismo. O poeta reforça sua condenação ao desvirtuamento da essência das coisas colocando os pecadores no último limiar antes do poço final do Cocito, e enfatiza mais ainda

stella. / Noi andavam con li diece demoni. / Ahi fiera compagnia ! ma ne la chiesa / coi santi, e in taverna coi ghiottoni”. ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXII, v. 1-15, p. 151.

³³⁶ “*Ahi Pistoia, Pistoia, ché non stanzi / d’incinerarti sí che più non duri, / poi che ’n mal fare il seme tuo avanzi?*” *Idem*, Canto XXV, v. 10-12, p. 169, e “*Godi, Fiorenza, poi che se’ sí grande / che per mare e per terra batti l’ali, / e per lo ’nferno tuo nome si spande!*” Canto XXVI, v. 1-3, p. 175, respectivamente.

a questão do dinheiro colocando Adamo, um falsificador de moedas discutindo com Sínon, um falsificador de palavras, que convenceu os troianos a trazer o Cavalo para dentro da cidade. Sínon, respondendo as injúrias de Adamo, exclama: “Se falso fui, tu falsaste a cunhagem (...) e aqui eu pago por um só resvalo. e tu, mais que qualquer desta hospedagem.” Nos versos originais, Sínon é mais severo que na tradução, dizendo: “eu estou aqui por uma falha, e você por mais do que algum outro demônio”. Ao situar a falsificação de moedas na última instância do *Malebolge*, Dante enfatiza duas coisas: em primeiro lugar, o quão perversa é a quebra de confiança e os males causados por esse pecado. O poeta faz mais uma vez uso da cidade de Tróia, que surge em tantos momentos como exemplo tanto de glória quanto de grave pecado. A disputa entre o culpado pela queda da cidade com o falsificador de moedas aproxima a consequência de ambas as ações, dando a entender que Adamo (e aqueles que ele representa) é profundamente responsável pela queda (moral) de Florença, sendo sua culpa ainda maior, pois incorre no erro repetidas vezes.

Em segundo lugar, Dante reforça o fato de que são os valores da troca e dos serviços que são pervertidos pelos condenados neste Círculo. Aqui, ao longo das dez *bolgia*, bolsas ou valas, ficam os que perverteram as bases econômicas da vida urbana: suas condições materiais (as moedas, os metais), as morais (os acordos, contratos, as palavras em si), as políticas (os cargos, as leis e a diplomacia) e as comunitárias (a confiança e a boa-fé), através das quais ela se produz e reproduz. A fraude, portanto, impossibilita o crescimento saudável das relações econômicas e sociais urbanas - cujos efeitos se estendem para regiões extra-muros, visto que as cidades eram os grandes centros de economia e sociabilidade. Dessa forma, o *Malebolge* pode ser compreendido e significado como o *mercado* do Inferno, suas merecidas *bolsas más*.

O último Círculo infernal serve de bastião à traição, e, assim que Dante avista sua borda, indaga “Meu Mestre, que cidade é essa?”. Logo ele percebe seu engano, enxergando então os gigantes cuja metade se projeta do poço final que abriga o Cocito, mesmo assim, é com referências a uma fortaleza que o poeta transmite sua impressão:

“Qual de Montemaggiore a alta barreira / circular que de torres se coroa, / assim, na orla que à volta o poço beira, / torreavam, de sua meia pessoa, / os horríveis gigantes, ameaçados / por Jove ainda, do céu, quando trovoa.”³³⁷

³³⁷ “*però che, come su la cerchia tonda / Monterregion di torri si corona, / così la proda che 'l pozzo circonda / torregiavan di mezza la persona / li orribili giganti, cui minaccia / Giove del cielo ancora quando tuona.*” ALIGHIERI, Dante. *Op. cit.*, Canto XXXI, v. 40-45, p. 206. A cidade em questão, Monteriggioni (alterada, creio que, por um erro do tradutor), era um dos bastiões gibelinos, construída pelos sienenses no início do século XIII para dominar a Via Cassia, uma importante estrada romana que cruza a Toscana.

Entre os gigantes que circundam o poço confundem-se as mitologias greco-romanas e cristãs, todos tendo desafiado Zeus/Jove/Deus, mas destaco aqui a figura de Nemrod, construtor da Torre de Babel, que em sua imagem combina a afronta à divindade e consequente discórdia social humana. Segue então a inversão da ascensão ao local sagrado da cidade, em contraste com a acrópole grega ou o cume da cidade medieval idealizada: a descida à morada do *imperador do doloroso reino*, um local escuro e frio, sem o menor indício de agência humana sobre o ambiente. É o local mais distante de Deus, da forma criativa e geradora de vida, e a paisagem reflete esta desolação. Mas mesmo aqui, Dante conecta a arquitetura do Inferno com a da vida urbana, e o faz através dos nomes: Caína, Antenora, Ptolomeia e Judeca. A nomenclatura dos três primeiros giros do Cocito são invenções dantescas, ancoradas apenas nos personagens que emprestam seus nomes: o bíblico Caim, o troiano Antenor e o hebreu Ptolomeu.³³⁸

É a Judeca (Giudecca) que estabelece um sentido mais amplo, o qual é passível de ser estendido aos demais giros. Seu nome vem de um dos quatro pecadores que nela é punido pela traição ao seu senhor, Judas Iscariotes³³⁹ (Giuda Scariotto), mas Giudecca também era o nome comum a muitos bairros judeus medievais, regiões urbanas designadas a isolar, agrupar e, por vezes, controlar os judeus.³⁴⁰ Surpreendentemente, esta é uma das únicas referências aos judeus em todo o *Inferno*, outra sendo quando Dante vê Caifás na vala dos hipócritas *que foi para os judeus ruim semente*, portanto, em ambas as menções eles são associados ao deicídio. Mais do que isso, os judeus não estão presentes em nenhum outro círculo, nem mesmo no giro reservado à usura, uma comum condenação medieval aos judeus - local ocupado na *Comédia* exclusivamente por cristãos latinos, em sua maioria florentinos. Com

³³⁸ Caim, segundo a Bíblia, era o primogênito de Adão e Eva, e matou seu irmão Abel, cometendo assim o primeiro homicídio, motivado por inveja. Antenor foi, na mitologia grega, um ancião troiano e conselheiro do rei Príamo durante a Guerra de Tróia, que eventualmente trai sua cidade em favor dos gregos. Antenor é citado no Antigo Testamento (I Macabeus) como governador da região de Jericó, então sob domínio dos Selêucidas, que organizou um banquete para seu sogro, Simão Macabeu, e seus filhos, durante o qual Ptolomeu os assassinou.

³³⁹ Judas Iscariotes foi, segundo a Bíblia, um discípulo de Jesus Cristo e um de seus Doze Apóstolos. Ele traiu Jesus por motivações variadas - trinta moedas de prata, segundo o evangelho de Mateus (26:15), possível possessão demoníaca segundo os de Lucas (22:3) e João (13:27). Seu nome se tornou sinônimo de traição e, especialmente na Idade Média, foi fortemente associado aos judeus, estendendo a estes sua culpa.

³⁴⁰ Somente em 1516 o termo *ghetto* seria empregado para designar um bairro judeu, e somente alguns anos após o termo assumiria o sentido de bairro ou quadra onde judeus eram compulsoriamente segregados e vigiados. O que havia antes disso eram bairros em que judeus viviam agrupados, mas eles eram mais comumente nascidos de uma iniciativa própria de pessoas querendo viver entre seus semelhantes ou mesmo instituídos tendo em vista a *proteção* dos judeus do que como forma de seu controle. O ghetto como meio de controle dos judeus se tornou muito mais comum na Idade Moderna. RAVID, Benjamin. *All Ghettos were Jewish Quarters but not all Jewish Quarters were Ghettos*. In: *Jewish Culture and History*, vol.10, nº 2 & 3, p. 5-24, 2008. SAVY, Pierre. *Les Ghettos dans l'Histoire de l'Europe, une ségrégation complexe*. In: *L'Arche*, nº 635, p. 90-7, 2011.

isso, Dante pode ter condenado *todo o povo judeu* por um pecado mais grave: a traição ao seu senhor, argumento que é reforçado pela associação da Judeca à Judas, e, conseqüentemente, dos judeus à Judas, o traidor de Jesus.³⁴¹

Se admitimos que o giro da Judeca se relaciona com um bairro urbano - o que seria prontamente identificado por um contemporâneo de Dante -, podemos também pressupor que os demais giros possuem a mesma significação, conferindo um caráter urbano simbólico mesmo à desolação do Cocito. No último Círculo de seu *Inferno*, Dante coloca os excluídos no centro, em um ambiente de inatividade e impotência, onde o palácio do governante é substituído por uma prisão que se renova pelas próprias atitudes de seu prisioneiro - o bater de asas de Lúcifer, lutando para não submergir no lago da lamentação. É o local onde aqueles que não conseguiram transcender sua natureza demasiada material, demasiada *pesada*, são aprisionados por sua própria essência. Os que usaram da mais baixa traição para obter poder e controle sobre os outros são aqui recompensados com a imobilidade do lago congelado; o desejo por poder recompensado pela impotência.

A cosmologia do pós-vida criada por Dante segue a crença inabalável da existência de Deus, da verdade de sua palavra renovada e transmitida pelo Filho, da missão sagrada da Igreja Católica na Terra e na moral absoluta pregada pelo cristianismo. Portanto, todos eram julgados segundo esse mesmo sistema de crenças e moral, quer o conhecessem ou não, como os pagãos pré-cristãos. Nesse sistema, os judeus ocupam o lugar especial de haverem sido o Povo de Deus, os ancestrais dos cristãos, respeitosamente diferenciados por Dante dos demais judeus pelo nome de *hebreus*, conhecedores das leis antigas e seguidores do Antigo Testamento. Mas o mesmo passado nobre que os enaltece enquanto hebreus os condena enquanto judeus, pois eles, mais que qualquer outro grupo, não apenas já tinham conhecimento da verdade revelada (mesmo que não em sua integridade) como - ao menos alguns deles - tiveram contato direto com Jesus, seus apóstolos e seus ensinamentos e milagres, e *ainda assim* o rejeitaram, traíram e crucificaram. O cristianismo surgiu do judaísmo, e com ele ainda mantém muitas semelhanças, mas também muitas diferenças teológicas fundamentais. Os cristãos seriam os herdeiros da *boa tradição hebraica*, enquanto que os judeus se tornaram aqueles que renegaram a Deus, que - muito semelhantes a Dante - se desviaram da *diritta via* em que um dia se encontraram. Eles se tornam os mais

³⁴¹ TOMASCH, Sylvia. *Judecca, Dante's Satan, and the Dis-placed Jews*. In: TOMASCH, Sylvia & GILLES, Sealy (Eds.). *Op. cit.*, p.247-267.

condenados, pois eram os que tinham o melhor conhecimento do correto, da virtude, até rejeitarem Jesus e ter então a marca da traição atrelada pelos cristãos à sua própria identidade. Refletindo os preconceitos cristãos medievais e seu intrínseco antagonismo em relação aos judeus, Dante condena o Povo Eleito ao abismo dos traidores e deicidas.

Conclusão

Os versos da *Divina Comédia* são uma fértil fonte de sentidos e interpretações possíveis, uma obra sobre a qual muito já foi dito, mas que, mesmo assim, após 700 anos, não parece próxima do esgotamento. Escrever sobre um poema tão importante e renomado - ao qual poucos se comparam - é, antes de tudo, intimidante. Corre-se um grande risco de ser redundante, repetitivo, de produzir uma mera revisão bibliográfica ou de adicionar pouco mais que uma linha em uma vasta produção intelectual. Como afirmei anteriormente, não pretendi reinventar a roda, mas espero ter trazido algo novo ao estudo e compreensão da *Comédia*. Me propus a analisar o *Inferno* através de múltiplos ângulos, porém centrado sempre em um mesmo objeto, um ponto focal fixo que chamei de minha *chave de leitura*: o conceito, a concepção e a representação da *cidade*. A ideia desta pesquisa partiu de uma surpresa pessoal quando, ao ler o poema pela segunda vez, me deparei com Dite, a cidade dolente, uma área especial do Inferno, onde são punidos pecados específicos, tomados como os mais graves em suas ofensas. O contraste com a noção popularizada do Inferno cristão como um infinito lago de chamas, estéril e caótico, me sugeriu que a presença de uma cidade, estruturada, organizada, povoada por guardas e capatazes, hierarquizada, poderia ser um símbolo relevante, um sintoma da mudança dos tempos. De fato creio que minha intuição estava correta. A cidade é abordada como um aspecto relevante por muitos dos estudiosos da obra de Dante, que analisam o contexto político, econômico e cultural dos séculos XIII e XIV e os conflitos que assolavam a vida urbana, bem como a sua relação complexa com Florença e as disputas entre as cidades italianas. Entretanto, eram poucos que se dedicavam a tratar da representação de uma cidade no Inferno e suas implicações para o poema, assim como de suas relações e semelhanças com a cidade medieval, ou da organização e estruturação de Dite segundo parâmetros racionais, sociais e espaciais que estabelecem curiosos paralelos com sua contraparte terrena.

Dante Alighieri foi um homem que habitou a vida inteira nos espaços urbanos da

Itália, em algumas das maiores cidades de seu tempo, na maior parte de sua vida em Florença, mas, após seu exílio, conheceu outras cidades da Península, como Ravena, onde seu corpo ainda hoje se encontra. Ele descendia de uma antiga família aristocrática empobrecida, foi membro da Guilda dos Boticários, lutou em campo de batalha contra os gibelinos, estudou nos conventos franciscanos e dominicanos e atuou como oficial e prior de Florença. Era um homem versado no latim e nos clássicos, mas que escreveu sua obra mais importante no dialeto toscano e exaltava as qualidades da língua “vulgar”, era membro de uma comuna mas defendia a Monarquia Universal. Sua formação e cultura são refletidas nas inúmeras conexões que o autor estabelece com o amplo panorama literário de sua época, com grande influência dos textos gregos e romanos, assim como, de forma nada surpreendente, da *Bíblia* e dos debates teológicos de seu tempo. Não apenas a poesia e a literatura antiga, mas a filosofia, a astrologia e as reflexões sobre o mundo natural são expostas e exploradas por ele na composição de uma obra que consegue tecer uma narrativa coesa e instigante, unindo aspectos das mitologias pagãs e dos escritos de Aristóteles e outros filósofos em um enquadramento absolutamente cristão. O resultado é uma obra que, graças às conexões que estabelece com textos de origens diversas, e à atualização dos temas neles tratados, é mitológica e política, mística e racional, atemporal e contemporânea.

Em Dante se manifestam as mudanças dos tempos, o surgimento de novas concepções e de uma nova força política, o *popolo*, e os embates com as antigas forças tradicionais, dominantes ou decadentes. A cidade foi o palco privilegiado no qual as transformações de sua época se manifestavam, assim como o espaço mais rápida e profundamente alterado por elas. As vastas e lucrativas manufaturas de tecidos, que garantiam a riqueza de segmentos que dominavam boa parte da política urbana, insinuavam o aumento do papel da produção e da indústria na economia, além do advento das fábricas com a revolução industrial, séculos depois. O urbanocentrismo, a concentração populacional e o êxodo rural já anunciavam um mundo que se tornaria, pouco a pouco, cada vez mais urbanizado, com o papel do comércio, dos serviços e do crédito cada vez maior. Não há nenhuma lei histórica que conecte o presente com o passado de maneira inescapável, como se já na cidade italiana medieval o germe capitalista houvesse brotado, selando assim o curso da história. Mas é inegável que nosso tempo e sociedade carregam muitas marcas que podem ser conectadas a este período, com a devida proporção e adequação dos sete séculos de distanciamento. Ainda assim, o sentimento exposto por Dante, de ver na cidade a realização do grande potencial humano da razão e da

política, ao mesmo tempo em que é também um monumento ao fracasso humano e à fragilidade da razão e seus limites, pode ser facilmente encontrado na sociedade contemporânea.

A cidade passou por inúmeras transformações ao longo da história, e sua forma medieval, ao mesmo tempo em que resgatou e manteve aspectos das cidades de épocas anteriores, trouxe novas características que a diferenciam e tornam original. Os centros urbanos medievais, assim como seus antecessores, foram marcados pelo comércio, pelas manufaturas e por serem centros de poder, tanto secular quanto espiritual. Mas também foram o local de novas formas associativas, como as guildas, de novos regimes políticos, como o governo do *popolo* e dos cônsules, e de novas formas de exercer e vivenciar a piedade cristã, como as ordens mendicantes e terciárias. Ao mesmo tempo em que estes fenômenos inéditos e inovadores se manifestavam e cresciam nos ambientes urbanos, as forças tradicionais e conservadoras se adaptavam e integravam a este espaço, como demonstrado pela constante presença da aristocracia, muitas vezes buscando tutelar as cidades. Assim também ocorria com a disseminada presença da Igreja, através dos templos e paróquias, exercendo muitas funções que seriam, posteriormente, laicizadas, como a educação e os cuidados médicos. Os ideais aristocráticos, ainda mantidos em alta estima por Dante e seus contemporâneos, seriam gradualmente substituídos e perderiam seu posto hegemônico apenas após muitos séculos de disputa pelo domínio político e econômico, disputa esta que teve a cidade como seu palco privilegiado, estando seu próprio espaço em disputa.

Estes embates pela hegemonia tornaram a cidade e sua concepção extremamente ambíguas, e é esta ambiguidade, este caráter dúbio e ambivalente da cidade e do que ela podia significar, unindo em si mesma aspectos, por vezes, até contraditórios, que é refletida nas representações medievais. A cidade podia ser a divina Jerusalém ou a diabólica Babilônia, e a concepção medieval encerrava em si, a todo momento, estas duas potencialidades opostas. Ela representava a possibilidade de ascensão social e aprofundamento cultural e intelectual, mas, para o homem cristão medieval, toda ascensão no que era material, terreno, guardava em si a ameaça do distanciamento do espiritual e do divino, do afastamento de Deus. As conquistas na Terra, ou mesmo a simples vontade de as obter, podia fazer da alma humana vítima da gravidade, *pesá-la*, enviando-a para baixo, para longe das estrelas, do éter e da luz - mesmo que esta conquista seja a composição de um poema épico piedoso, devotado à elevação espiritual da sociedade. São esses profundamente entranhados conflitos e questões que

assolavam a civilização medieval e que são representados na *Divina Comédia*, na qual a cidade, entre muitos outros possíveis objetos de análise, demonstra ser um exemplo privilegiado e um instrumento narrativo muito importante.

As muralhas de Dite demarcam a grande divisão entre pecados, mantendo os Incontinentes nos espaços extramuros, rurais, naturais e selvagens do Alto Inferno, os Violentos logo atrás de suas muralhas, demarcando o início do Baixo Inferno, e os Maliciosos em suas regiões mais profundas: no *Malebolge*, o grande mercado infernal, e no frio e inóspito Cocito, culminando no *imperador do doloroso reino*. Os excluídos de Dite são aqueles cujos pecados feriram a poucos ou apenas a si mesmos, como os indecisos, os não batizados e os pagãos virtuosos. Da mesma forma, os que causam mal a si e às pessoas mais próximas, mas não à comunidade são punidos nos Círculos externos à cidade, como os luxuriosos, condenando consigo seus amantes, ou como os avaros e pródigos, que destroem sua riqueza ou a tornam inerte e inútil, prejudicando aqueles que dependem deles economicamente. Todos estes não são necessariamente *culpados* de suas ofensas, pois são mais vítimas de seus impulsos que criminosos e conspiradores, pecando pela força de suas paixões, a fraqueza de sua vontade e o lapso de sua razão.

Já dentro dos muros da cidade estão aqueles que comprometem a união e a harmonia da comunidade, agredindo o tecido social em parte ou em sua totalidade, como os hereges, os assaltantes, tiranos e os usurários. E, o mais importante, o fazem com intenção, antecipação e malícia. Essa é a diferença essencial entre, por exemplo, os pródigos e os gastadores, sendo os últimos aqueles que acabam com suas economias de maneira consciente e indiferente, e não como resultado de simples má gestão ou ignorância. Os suicidas também são categorizados como “violentos contra si mesmos”, pois, como os gastadores, destroem suas próprias vidas e afetam parte da sociedade, pois são membros dela, trazendo mal aos que com eles se relacionavam. E no fundo do Inferno ficam os que mais prejudicam a sociedade, corrompendo os acordos, a confiança, a hospitalidade, oferecendo maus conselhos, falsificando metal e palavras, roubando, vendendo indulgências, disseminando intrigas e traindo seus parentes, sua pátria e seus senhores. A *civitas* era o local por excelência da sociabilidade, da política, do intelecto e do engenho humano, onde as grandes obras, feitos e conquistas da época eram atingidos, onde se assentavam bispos em suas catedrais, príncipes em seus castelos e sábios em suas universidades e conventos. A comunidade urbana era plena de potencial. Pela mesma razão, ela era também onde todas estas coisas podiam e, muitas vezes, eram desviadas de suas

funções sociais, pervertidas de suas intenções originais. Para Dante, era o lugar onde o secular podia prender a atenção dos homens e mulheres, puxando-as para Terra e para o que haveria abaixo dela, fazendo com que esquecessem da religião e abandonassem seus ensinamentos, ignorando o real propósito da vida cristã: a felicidade após a vida, o Paraíso.

Além disso, a cidade medieval - na realidade, assim como na *Comédia* - exerce um forte efeito espacial, criando contrastes e diferenciações com o ambiente rural e selvagem circundante, alterando a paisagem, desviando rios, construindo portos, pontes e represas, abrindo estradas ou renovando as antigas vias romanas, erguendo torres e muralhas. Assim como as cidades italianas serviam como pontos de referência e orientação espacial, a Cidade de Dite organiza o Abismo aberto pela queda de Satã, ordenada através de torres, portões, valas, pontes, vaus e poços. Mas não só isso, Dite compõe um esquema espacial muito maior e significativo, formando um eixo cosmológico cristão que reconta a história da Terra e da humanidade, desde a Queda de Lúcifer, a origem dos humanos no Jardim do Éden, passando pela Queda de Adão e Eva, a vinda de Jesus Cristo e sua crucificação em Jerusalém. Este *eixo expiatório* reflete a condição humana cristã, e seu potencial de salvação e danação, situando-a em um espaço finito e direcional, dotado de *sentido*, uma jornada ou peregrinação, com dois possíveis destinos, um interno, limitado e aprisionador, e outro externo, infinito e libertador: as esferas celestes e o Empíreo.

Não penso que um foco na representação da cidade seja necessariamente o melhor modo de analisar ou compreender a *Comédia* de Dante, mas defendo que utilizando-a como guia e ponto de referência podemos lançar nova luz sobre diferentes aspectos da obra e da sociedade que influenciou tanto sua composição. Tentei demonstrar que, empregando diferentes olhares e buscando diferentes conexões com a cidade medieval, seja sua conceitualização, suas formas organizativas, sua constituição política, as relações de poder que nela ocorrem, os julgamentos morais que nela recaem ou mesmo suas características físicas, espaciais e geográficas, podemos chegar a novas e interessantes respostas, perguntas e interpretações. Meu objetivo era explorar e analisar as representações da cidade e dos fenômenos a ela associados, a extensão e multiplicidade da influência deste espaço na obra e algumas das possíveis conclusões que poderíamos retirar deste elemento da obra. Esta pesquisa ajuda a compreender porque Dante faz uso da cidade como uma representação da degeneração espiritual humana, ao mesmo tempo em que a valoriza enquanto símbolo das conquistas da razão. Apesar de algumas experiências extremamente negativas com a vida

política urbana, o poeta não negava seu potencial, mas via a cidade e a *cupiditas* manifesta por seus habitantes como um obstáculo para a união absoluta da humanidade, a Monarquia Universal. Da mesma forma, a razão, para Dante, é uma dádiva divina e uma ferramenta indispensável na busca humana pela felicidade terrena, desde que esta não se torne o foco da vida, abandonando sua verdadeira finalidade, a felicidade celestial, voltando a vista para a terra e esquecendo de olhar as estrelas.

Referências

Fontes Primárias

ALIGHIERI, Dante. MAURO, Ítalo Eugenio (Trad.). **A Divina Comédia**. São Paulo: Editora 34, 2017.

Fontes Secundárias

ALIGHIERI, Dante. HENRY, Aurelia (Trad.). **De Monarchia**. Cambridge: The University Press, 1904.

AQUINO, Tomás. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Disponível online em: <https://isidore.co/aquinas/DeCoelo.htm#1-3>

BÍBLIA VULGATA. Disponível online em: <http://bibleglot.com/>

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução: MENDES, Manuel Odorico. Clássicos Jackson vol. III, eBooks Brasil. Disponível online em: <https://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/eneida.pdf>

Bibliografia

ALMEIDA, Cybele Crossetti de & SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves. A poesia política de Walther von der Vogelweide e a Questão das Investiduras. In: **Diálogos**, v. 20, nº 3, p.69-81, 2016. Disponível online em:

<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33466>

ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Topografia e Estratificação: Representações e Mecanismos de Poder na Cidade Medieval. In: **Anos 90**, nº 14, dezembro de 2000, p. 294-311.

ASCHERI, Mario. Beyond the Comune: Italian City-state and its inheritance. In: **The Medieval World**. LINEHAN, Peter & NELSON, Janet (eds.). Londres - Nova York: Routledge, p. 458-68.

BARANSKI, Zygmunt G. & PERTILE, Lino (Eds.). **Dante in Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BARBER, Malcolm. **The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320**. Routledge: Londres - Nova York, 2004.

BARBOSA, João Morais & SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BAROLINI, Teodolinda. "Sotto benda": The Women of Dante's Canzone "Doglia Mi Recca" in the Light of Cecco d'Ascoli. In: **Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society**, No. 123, pp. 83-88, 2005.

_____. Aristotle's *Mezzo*, Courtly *Misura*, and Dante's *Canzone Le dolci rime* - Humanism, Ethics, and Social Anxiety. In: ZIOLKOWSKI, Jan M. (Ed.) *Dante and the Greeks*. 2004, p. 163-81.

_____. Dante and Reality/Dante and Realism (*Paradiso*). In: **Spazio Filosofico**, 2013, pp. 199-208.

_____. Dante's sympathy for the other, or the non-stereotyping imagination. Sexual and racialized others in the *Commedia*, In: FINOTTI, Fabio & JOHNSTON, Marina (Eds.). **L'Italia allo Specchio**, pp. 9-39. Venezia: Marsilio Editori, 2014.

_____. Medieval Multiculturalism and Dante's Theology of Hell. In: **Italiana**, vol. 9, pp. 82-102, 2000.

_____. **The Undivine Comedy - Detheologizing Dante**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

BOONE, Marc & HOWELL, Martha. **The Power of Space in Late Medieval and Early Modern Europe**. Turnhout: Brepols Publishers, 2013.

BOONE, Marc. Cities of Late Medieval Europe: The Promise and the Curse of Modernity. In: **Urban History**, vol. 39, nº 2, p. 329-49, 2012.

_____. Urban Space and Political Conflict in Late Medieval Flandres. In: **Journal of Interdisciplinary History**, vol. 32, nº4, p. 621-40, 2002.

BÖSCH, Frank & DOMEIER, Norman. Cultural History of Politics - Concepts and Debates. In: **European Review of History**, vol. 15, nº 6, p. 577-86, 2008.

BOULTON, Meg; HAWKES, Jane & STONER, Heidi. **Place and Space in the Medieval World**. Londres - Nova York: Routledge, 2018.

BRAZZAROLA, Giorgia. A vida, a sociedade, a política e a cultura nos tempos de Dante Alighieri. In: **Fragmentos**, número 33, p. 331-341, 2007.

BUMP, Jerome. Influence and Intertextuality: Hopkins and the School of Dante, **The Journal of English and Germanic Philology**, Vol. 83, No. 3 1984, pp. 355-379.

- CAVALCANTE, Acilon H. B. Dante Alighieri: O Inferno e Florença. In: **URBANA**, v. 4, nº 4, pp. 188-212, mar. 2012.
- COLEMAN, Edward. Sense of Community and Civic Identity in the Italian Communes. In: **International Medieval Research, vol. 4: The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe**. Turnhout, Brepols Publisher, p. 45-60, 1998.
- COSTA, Daniel L. A Instituição do Inferno Medieval. In: **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais - X Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, 2011, p. 1-13.
- _____. Considerações sobre a Ideia de Inferno Medieval. In: **V Congresso Internacional de História**, 2011, p. 2422-30.
- DAVENPORT, John C. **Dante - Poet, Author and Proud Florentine**. Filadélfia: Chelsea House Publisher, 2006.
- DEAN, Trevor. Marriage and Mutilation: *Vendetta* in Late Medieval Italy. In: **Past & Present**, vol. 157, nº 1, p. 3-36, 1997.
- _____. **The Towns of Italy in the Later Middle Ages**. Manchester: Manchester United Press, 2000.
- ELDEN, Stuart. **The Birth of Territory**. Chicago: The Chicago University Press, 2013.
- ESPIG, Márcia Janete. O Conceito de Imaginário: Reflexões acerca de sua utilização pela História. In: **Textura**, nº 9, p. 49-56, 2004.
- FERNÁNDEZ, Martín González. Corona in Capite: Juan de Salisbury y Dante Alighieri. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, vol. 10, p. 207-18, 2003.
- FERRANTE, Joan. **The Political Vision of the Divine Comedy**. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- FOERSTER, Thomas. Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe. In: BRANDT, Hartwin; POHL, Benjamin; SPRAGUE, Maurice & HÖRL, Lina K. Erfahren (eds.). **Erzählen, Erinnern: Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter**. Bamberg, p. 83-115, 2012.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Dante Alighieri: o poeta do absoluto**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- FRANÇA CARVALHO, Rodrigo. A historicização da física e uma nova dimensão da história: O tempo na visão de Ilya Prigogine e de Reinhart Koselleck In: **Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, v. 19, nº 2, 2015, p. 813-48.

- FRANKFURTER, David. Narratives That Do Things. In: JOHNSTON, Sarah Iles (Ed.) **Religion: Narrating Religion**. Nova York: Macmillan Reference, pp. 95-106, 2017.
- FRIEDMAN, John B. Medieval Cartography and *Inferno* XXXIV: Lucifer's three faces reconsidered. In: **Traditio - Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion**. Vol. XXXIX, pp. 447-456, 1983.
- GASCOIGNE, Alison, HICKS, Leonie & O'DOHERTY, Marianne (Eds.). **Journeying along Medieval Routes in Europe and the Middle East**. Medieval Voyaging Vol. 3, Turnhout, Brepols Publishing, 2016.
- GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval - séc. XII-XIV**. Campinas, Editora Unicamp, 2011.
- GOEZ, Werner. Renaissance und Rittertum. In: HAUCK, Karl & MORDEK, Hubert. **Geschichtsschreibung und Geistiges Leben im Mittelalter**, Editora Böhlau, Colônia, 1978, p. 565-584.
- GRYZBOWSKI, Jacek. **Cosmological and Philosophical World of Dante Alighieri - The Divine Comedy as a Medieval Vision of the Universe**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- GUGLIELMI, Nilda. Güelfos y gibelinos - 'il vizio delle divisioni' In: **Temas medievales**, n. 22, 2014, p. 161-193.
- HALL, Stuart (Ed.). **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. Londres: Sage Publications, 2003.
- _____. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.
- HAMLIN, Cinthia María. Dante, la crisis del siglo XIV y el exilio: Invectiva y profecía en la representación de la realidad. In: **Medievalia**, 41, pp. 60-72, 2009.
- HANAWALT, Barbara A. & KOBIALKA, Michal (Ed.). **Medieval Practices of Space**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- HEDE, Jesper. Jews and Muslim in Dante's Vision. In: **European Review**, vol. 16, nº1, p. 101-114, 2008.
- HERNANDO, Máximo Diago. **El Imperio en la Europa Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996
- HEUSINGER, Sabine von. The Topography of Sacred Places and the Representation of Social Groups: Confraternities in Strasbourg. In: OCKER, Christopher; PRINTY, Michael; STARENKO, Peter & WALLACE, Peter. **Politics and Reformations: Communities, Politics, Nations and Empires**. Leiden: Brill, 2007, p. 67-83

- HILTON, Rodney *et al.* **A Transição do Feudalismo para o Capitalismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- HOPPENBROUWERS, Peter. An Italian city-state geared for war: urban knights and the cavallata of Todi, p. 243. In: **Journal of Medieval History** Vol. 39, nº 2, 2013.
- HYDE, J.K. **Society and Politics in Medieval Italy**. Londres: The Macmillan Press, 1973.
- JACOFF, Rachel (Ed.) **The Cambridge Companion to Dante**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KLEINHENZ, Christsopher. Dante and the Bible: Intertextual Approaches to the Divine Comedy, In: **Italica**, vol. 63, nº 3, 1986, p. 225-36.
- _____. Notes on Dante's Use of Classical Myths and the Mythographical Tradition, In: **Romance Quarterly**, vol. 33, nº 4, 1986, p. 477-84.
- _____. Perspectives on Intertextuality in Dante's Divina Commedia, In: **Romance Quarterly**, vol. 54, nº 3, p. 183-94.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado - Contribuição à Semântica dos Tempos**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.
- KRISTEVA, Julia. **Desire in Language - A Semiotic Approach to Literature and Art**. Nova York: Columbia University Press, 1980.
- KRITSCH, Raquel. **Soberania: A Construção de um Conceito**. São Paulo: Humanitas, 2002
- LANSING, Richard (Ed.). **The Dante Encyclopedia**. Londres - Nova York: Routledge, 2010.
- LEFEBVRE, Henri; ENDERS, Michael J. (Trad.) Reflections on the Politics of Space. In: **Antipode**, n. 8, p. 30-7.
- LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Oxford: Editora Blackwell, 1991.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol. 1 e 2**. São Paulo: EDUSC, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **O Apogeu da Cidade Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Myth and Meaning**. Londres - Nova York: Routledge, 2001.
- LÖWE, Heinz. **Von Cassiodor zu Dante: Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters**. Berlim: Walter de Gruyter, 1973.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A heresia como forma de resistência à exclusão social: o caso dos Beguinos (sul da França e norte da Itália - 1307-1323). In: **Dimensões**, vol. 23, p. 182-98, 2009.

_____. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia In: **Revista Ágora**, Vitória, n. 23, 2016, p. 154-168.

_____. Fundamentos para a educação na ordem franciscana: o projeto de *Societas Christiana* de Ubertino de Casale. In: **Acta Scientiarum. Education**, vol.32, nº 2, p. 163-74, 2010.

_____. Os Intelectuais e a Universidade Medieval: Apontamentos Sobre a Epistemologia de Boaventura de Bagnoregio no Século XIII In: **Notandum**, ano 23, n. 54, set./dez. 2020.

_____. Pobreza, periferia e exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana. In: MAZIOLI, Anny Barcelos & de Souza Karla Constancio (Orgs.). **Poder e Religiosidade no Ocidente Medieval**. Vitória: Editora Milfontes, 2019, p. 11-31.

MARENBNON, John. **Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

McCREADY, William D. Papal *Plenitudo Potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. In: **Speculum**, v. 48, Nº 4, pp. 654-674, 1973.

MIATELLO, André Luis Pereira. Relações de Poder e Bem Comum na Baixa Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV). In: **Anos 90**, v. 20, nº 38, p. 181-217, 2013.

_____. Considerações sobre o conceito de *Ecclesia* e *Dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. In: **História Revista**, v. 19, nº 1, p. 37-65, 2014.

_____. Giordano de Pisa (1260-1311) e os três significados da cidade: um ensaio de política urbana medieval. In: **Tempo**, vol.23, nº2, p. 239-263, 2017.

MUSSETTER, Sally A. ‘Inferno’ XXX: Dante’s Counterfeit Adam. In: **Traditio**, vol. 34, p. 427-35, 1978.

MUMFORD, Lewis. **The City in History - Its Origins, its Transformations, and its Prospects**. Nova York: Harcourt Brace, 1961.

OLIVEIRA, Terezinha. Universidade, Liberdade e Política na Comuna Medieval: um Estudo de Cartas Oficiais, In: **História**, vol. 28, nº 2, São Paulo, p. 715-32, 2009.

OPPERMANN, Eva & ROHMANN, Gerd. *Literatur und Intertextualität*. KOBRA, 2005, disponível em:

- https://kobra.uni-kassel.de/bitstream/handle/123456789/200604129790/Literatur_und_Interteaktualit%C3%A4t.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. O Pensamento Político de Dante Alighieri no tratado *De Monarchia*. In: **Revista Vernáculo**. n. 23 e 24, pp. 82-88, 2009.
- PEDERSEN, Olaf & PIHL, Mogens. **Early Physics and Astronomy - A Historical Introduction**. Londres: Macdonald & Co., 1974.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra História: Imaginando o Imaginário. In: **Revista Brasileira de História**, v. 15, nº 29, p. 9-27, 1995.
- PINI, Antonio Ivan. Guelfes et Gibelins à Bologne au XIIIe siècle: l'« autodestruction » d'une classe dirigeante. In: **Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 27e congrès**. Roma: pp. 153-164, 1996.
- PIRENNE, Henri. **Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade**. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- POUNDS, Norman. **The Medieval City**. Londres: Greenwood Press, 2005
- RAVID, Benjamin. All Ghettos were Jewish Quarters but not all Jewish Quarters were Ghettos. In: **Jewish Culture and History**, vol. 10, nº2-3, p. 5-24, 2008.
- REXROTH, Frank. Die Topographie des Strafens und die Erinnerung der sozialen Ordnung: die Londoner Gefängnisse im späten Mittelalter. In: **Beihefte der Francia**, vol. 55, 2003, p. 227-41.
- ROSE, Clare. Dante's Hell and the medieval idea of Jerusalem. In: **The Italianist**, vol. 11, pp. 7-28, 1991.
- RUST, Leandro Duarte. O Papado na Idade Média. In: **Ensaio de História Medieval: temas que se renovam**. Curitiba: CRV, p. 51-72, 2019.
- RUUD, Jay. **Critical Companion to Dante - A Literary Reference for his Life and Work**. Nova York: Facts on File, 2008.
- _____. **Encyclopedia of Medieval Literature**. Nova York: Facts on File, 2006.
- SAALMAN, Howard. **Planning and Cities: Medieval Cities**. Nova York: George Braziller, 1982.
- SAVY, Pierre. Les Ghettos dans l'Histoire de l'Europe, une ségrégation complexe. In: **L'Arche**, nº 635, p. 90-7, 2011.
- SILVERSTEIN, Theodore. The Throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise and the Mediaeval Conception of Christian Kingship. In: **Harvard Theological Review**. Vol. 32, n.2,

pp. 115-129, 1939.

SOJA, Edward. **Postmodern Geographies - The Reassertion of Space in Critical Social Theory**. Nova York: Verso, 1989.

STARK, John. The Old Man of Crete. In: **Forum Italicum: A Journal of Italian Studies**. Vol. 37, p. 5-19, 2003.

SUMMIT, Jennifer. Topography as Historiography: Petrarch, Chaucer and the Making of Medieval Rome. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 30, nº 2, 2000, p. 211-246.

TOMASCH, Sylvia & GYLLES, Sealy (Eds.). **Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. A Contra-argumentação dos Fundamentos Hierocráticos no Terceiro Livro da *De Monarchia* de Dante Alighieri. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH**, 2011, p. 1-9. Disponível em:

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300198145_ARQUIVO_AContra-argumentacaodosFundamentosHierocraticosnoTerceiroLivrodaDeMonarchiadeDanteAlighieri.pdf

_____. A Hierocracia em Tempos de Radicalidade: Bonifácio VIII e seus hierocratas. In: **Anais do VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais (UFES)**, 2009, p. 199-205.

_____. A Ideia de *lex* sob a Pena de Dante Alighieri. In: **Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**, 2001, p. 747-54.

_____. Dante ou A Alma da Idade Média: uma breve biografia, In: **Anais do X Encontro Regional de História (ANPUH -RJ) - Histórias e Biografias**, 2002.

_____. O Império na Idade Média Latina. In: **Dimensões**, vol. 11, julho/dezembro 2000, p. 337-47.

_____. Os Conceitos Aristotélicos de Cidade e Cidadão. In: **Outros Tempos**, vol. 2, 2005, p. 1-10.

_____. O Sentido e a Razão de Ser do Inferno e do Purgatório de Dante Alighieri. In: **Anais do XIV Encontro Regional de História (ANPUH -RJ) - Memória e Patrimônio**, 2010, p. 1-9. Disponível em:

http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1275332688_ARQUIVO_AnpuhRJ-OSENTIDOEARAZAODESERDOINFERNODEOPURGATORIODEDANTEALIGHIEIRI

[pdf](#)

VAUCHEZ, André. Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages In: **The Medieval History Journal**, Londres, vol. 2 n° 2, 1999, p. 349-59.

_____. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. Roma : École française de Rome, 1988.

WATTS, John. **The Making of Politics: Europe 1300-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WEBER, Max. **The Vocation Lectures: “Science as a Vocation” & “Politics as a Vocation”**. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

WILSON, Peter Hamish. **Heart of Europe - a History of the Holy Roman Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

WINTHER, Rasmus G. World Navels In: **Cartouche of the Canadian Cartographic Association**, v. 89, p. 15-21.

WHALEY, Joachim. **Germany and the Holy Roman Empire - Volume I: From Maximilian I to the Peace of Westphalia 1493-1648**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Anexo

Todas as imagens utilizadas, com a exceção do Mapa Ebstorf, foram criadas por Michelangelo Caetani (1804-1882) e fazem parte da obra *La materia della Divina commedia di Dante Alighieri dichiarata in VI tavole: da Michelangelo Caetani*, obtidas através do Wikimedia Commons, estando atualmente sob domínio público. Caetani tomou grande interesse na *Divina Comédia*, tendo elaborado estas imagens para fins didáticos, mas é no mínimo curioso o fato dele descender da mesma família de Benedetto Caetani, o papa Bonifácio VIII, figura notavelmente infame nas páginas da *Comédia*.

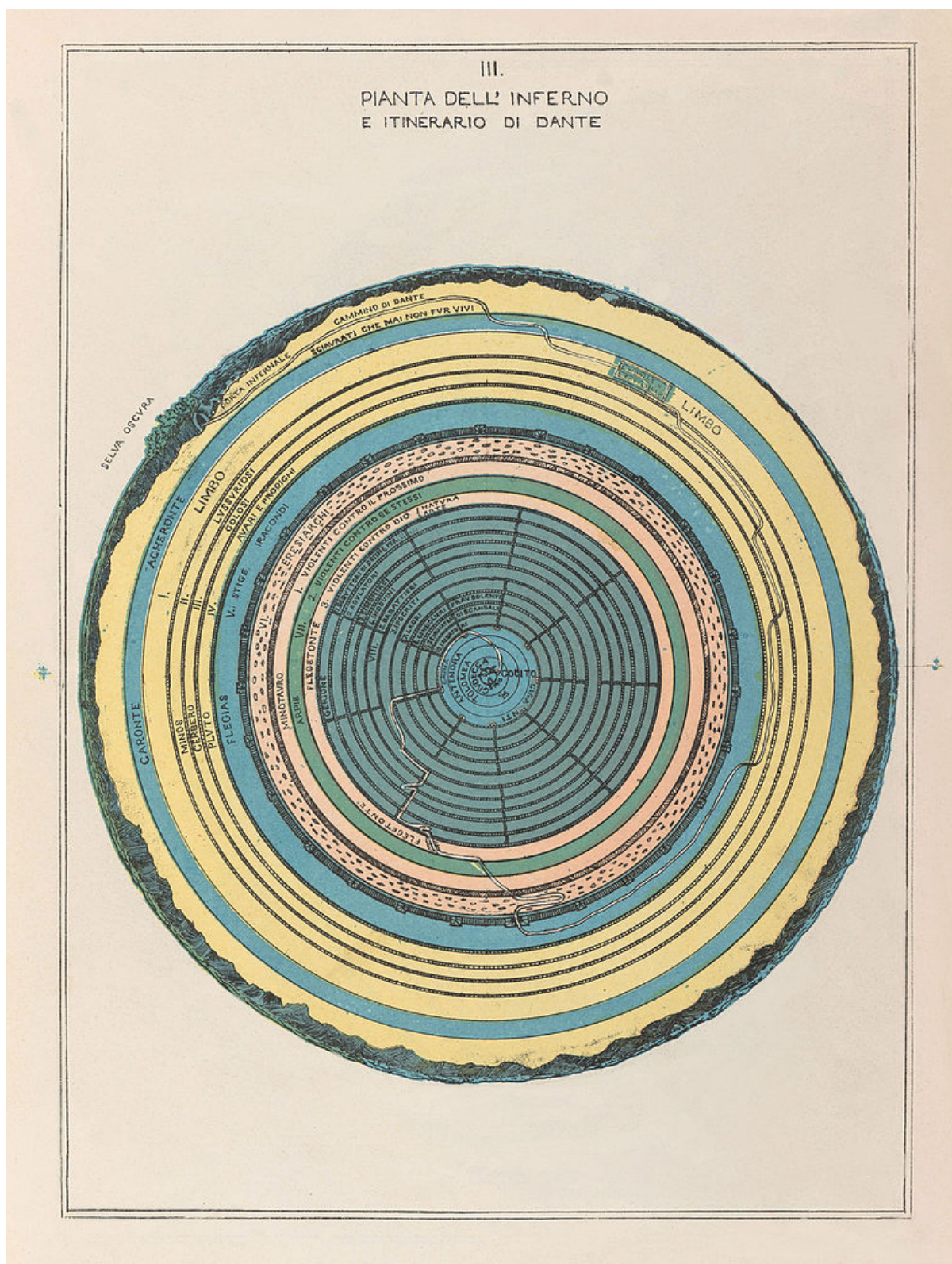


Figura 1: *Pianta Dell' Inferno e Itinerario di Dante*, 1855. Aqui o Inferno é visto de cima, com seus níveis planificados, enfatizando a estrutura concêntrica do abismo e apresentando a rota tomada por Dante e Virgílio.

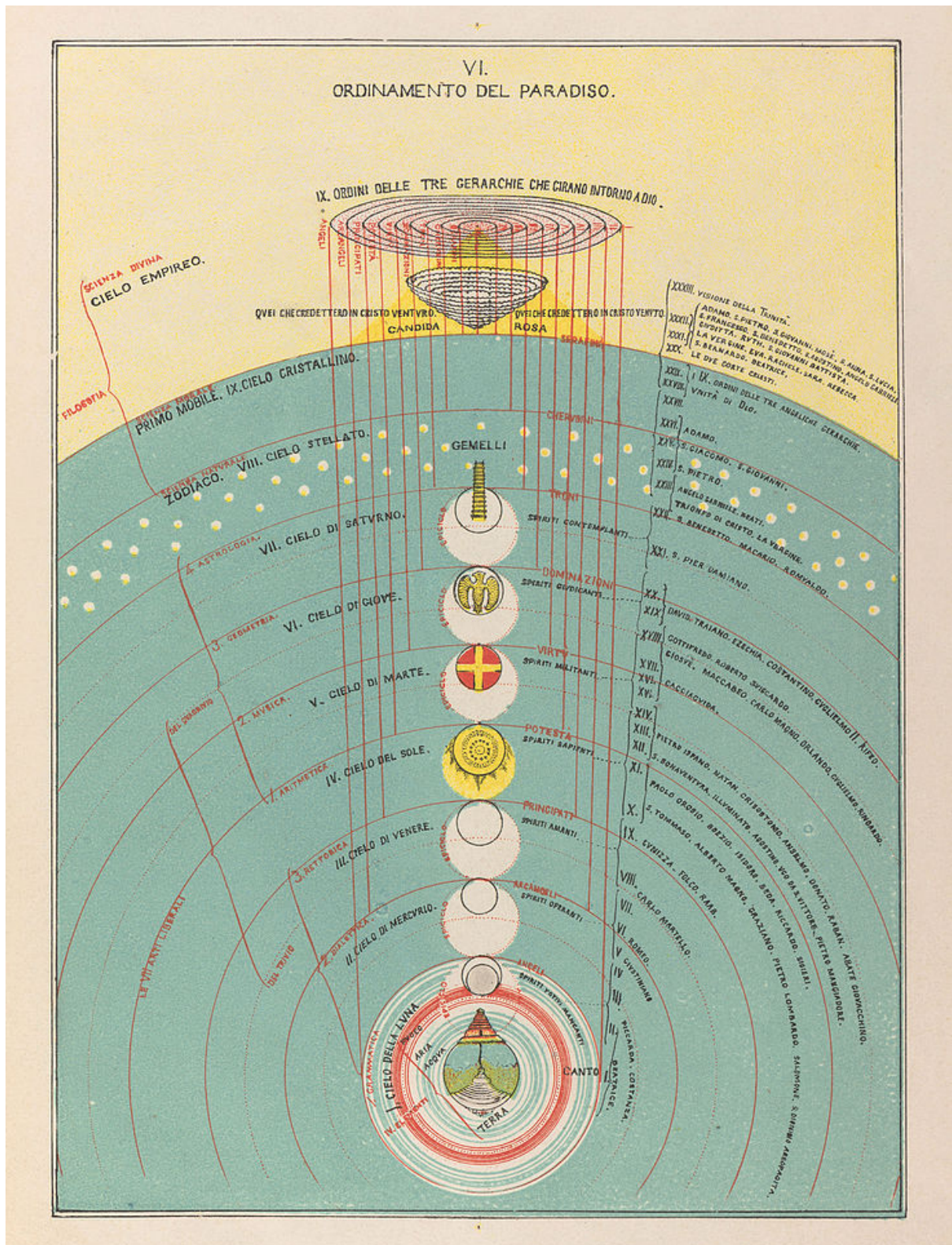


Figura 2: *Ordinamento del Paradiso*, 1855. Aqui revela-se a verdadeira maneira como se dá a composição do Empíreo, no qual todas as esferas celestes, e as almas nelas contidas, orbitam Deus, tendo ele como ponto central.

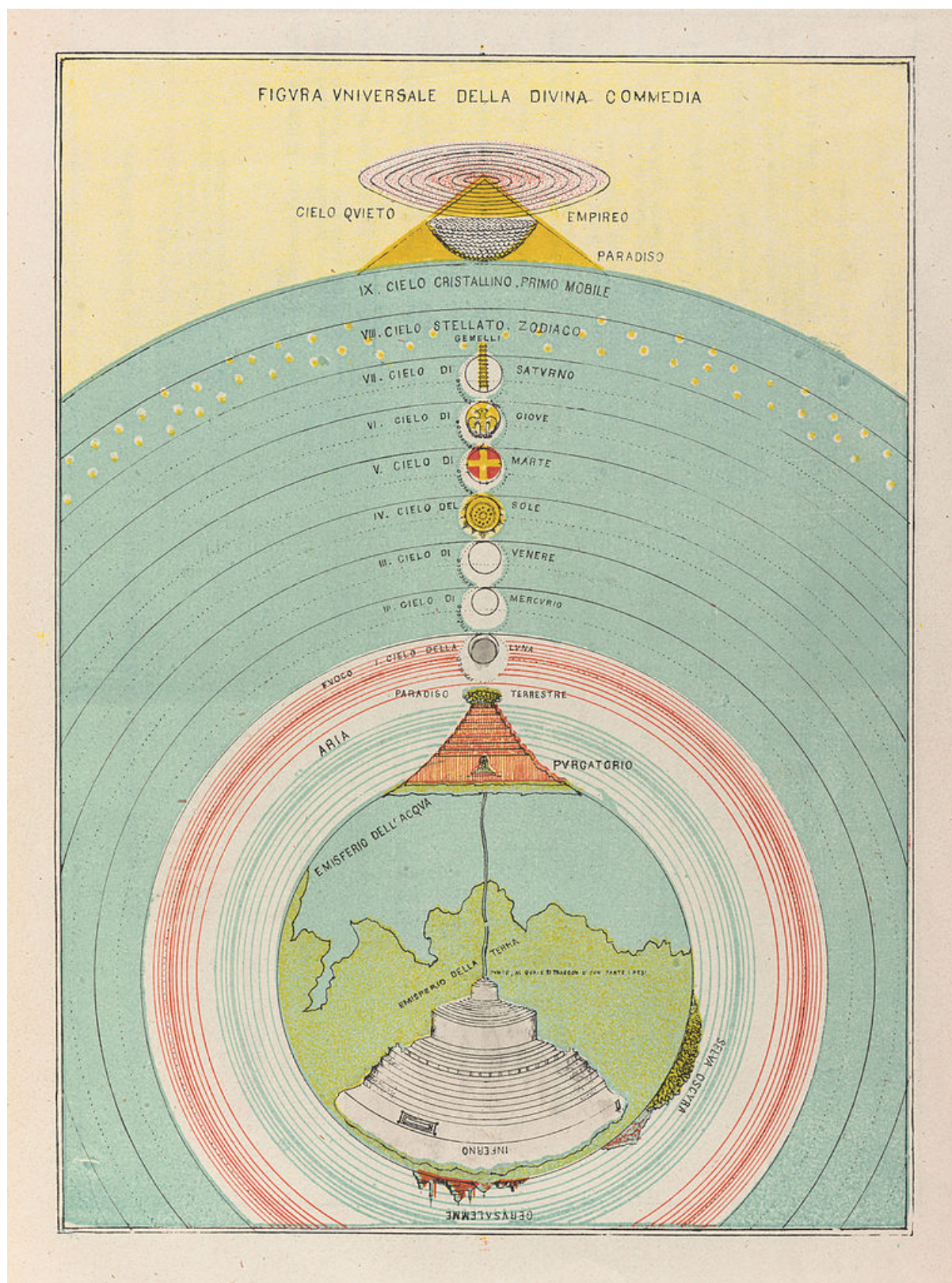


Figura 3: *Figura Universale Della Divina Commedia*, 1855. Nesta imagem, vemos o eixo estabelecido entre todos os planos de existência, assim como a separação que há entre o Eixo de Expição e o de Salvação, com as esferas celestes separadas do mundo sublunar pela esfera

de chamas que encerra a matéria. Também a semelhança da estrutura do Inferno com a de uma cidade invertida fica bastante evidente.



Figura 4: *Mapa de Ebstorf*, c. 1234. Um *mappa mundi* em formato “T e O”, com o Leste ao topo, retratando o mundo como o corpo de Jesus Cristo, com Jerusalém, ao centro, exercendo o papel literal de umbigo da Terra, *umbilici terrae*. O original foi destruído em 1943, durante um bombardeio aliado a Hannover, no entanto, sobrevivem diversos fac-símiles.

