

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**SOLANGE PEREIRA OLIVEIRA**

**A salvação como um itinerário no Além Medieval: a viagem imaginária da**  
*Visão de Túndalo* (Séculos XIV-XV)

NITERÓI  
2019

**SOLANGE PEREIRA OLIVEIRA**

**A salvação como um itinerário no Além Medieval: a viagem imaginária da  
*Visão de Túndalo* (Séculos XIV-XV).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Doutor. Áreas de concentração: História Medieval. Eixo cronológico e temático: Baixa Idade Média, Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup> Vânia Leite Fróes.

NITERÓI  
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

O48s Oliveira, Solange Pereira  
A salvação como um itinerário no Além Medieval: : a  
viagem imaginária da Visão de Túndalo (Séculos XIV-XV). /  
Solange Pereira Oliveira ; Vânia Leite Frões, orientadora.  
Niterói, 2019.  
283 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,  
2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.d.10016468783>

1. Itinerário da salvação. 2. Inferno - Purgatório. 3.  
Paraíso. 4. Visão de Túndalo. 5. Produção intelectual. I.  
Leite Frões, Vânia, orientadora. II. Universidade Federal  
Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

**SOLANGE PEREIRA OLIVEIRA**

**A salvação como um itinerário no Além Medieval: a viagem imaginária**  
da *Visão de Túndalo* (Séculos XIV-XV).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Doutor. Áreas de concentração: História Medieval. Eixo cronológico e temático: Baixa Idade Média, Cultura e Sociedade.

Aprovada em 04 de abril de 2019.

**Banca examinadora**

---

Professora Doutora Vânia Leite Fróes – Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Doutora Adriana Maria de Souza Zierer - Arguidora  
Universidade Estadual do Maranhão

---

Professora Doutora Beatris dos Santos Gonçalves - Arguidora  
Universidade Cândido Mendes

---

Professor Doutor Edmar Checon de Freitas– Arguidor  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Doutora Raquel Alvitos Pereira- Arguidora  
Universidade Rural do Rio de Janeiro

---

Professora Doutora Carolina Fortes Coelho- Suplente  
Universidade Federal Fluminense

---

Professor Miriam Cabral Coser - Suplente  
Universidade do Rio de Janeiro

Dedico esta tese à minha família.  
Aos meus professores e professoras.  
Aos meus colegas.

## AGRADECIMENTOS

À minha família que sempre confiou e acreditou que eu cumpriria até o fim este itinerário que representa a realização de um sonho depois de um grande esforço que resultou na concretização desta conquista.

Agradeço à professora doutora Vânia Leite Fróes que me inspirou e despertou a minha admiração pela sua forma prazerosa, de amor e dedicação à pesquisa que transpareceram desde a primeira vez que a vi em uma conferência no evento de Antiga e Medieval no Maranhão. Chegando ao fim desta jornada de pesquisa, ainda não consigo acreditar que fui sua orientanda e muito menos quebrar a barreira do meu encantamento pela forma como se dedica a pesquisa. Não encontro palavras e, talvez nenhuma pudesse expressar o quanto sou grata, não só pelas fundamentais contribuições e reflexões que me guiaram neste trabalho, como no efeito salutar de despertar em mim o desejo de superação.

Agradeço ao *Scriptorium- Laboratório de Estudos Medievais e Ibérico* pelo compartilhamento dos saberes sobre as Viagens na Idade Média que proporcionaram muitas discussões e debates que contemplaram esta pesquisa. As anotações no meu caderno de cada conteúdo debatido nas reuniões não me deixaram esquecer o quanto aprender e expandir os meus horizontes ao ter a honra de participar deste grupo de pesquisa.

Agradeço à Adriana Maria de Souza Zierer, membro da banca da qualificação e da defesa da tese, a quem serei eternamente grata por ter me apresentado à pesquisa sobre a Idade Média e me orientado na graduação e no mestrado. Por me incentivar e me fazer acreditar que eu posso e consigo!

Agradeço aos professores Beatris dos Santos Gonçalves, Edmar Checon de Freitas e Raquel Alvitos Pereira que aceitaram participar gentilmente da Banca de defesa da tese.

Aos meus queridos colegas Patrícia Marques de Souza, Vínicius de Freitas Moraes, Anna Carla Monteiro de Castro e Débora Santos Martins, pela acolhida, pela generosidade e pelas palavras de incentivos, principalmente nas horas difíceis.

Quero agradecer à amiga Helayne Xavier Bras pelo poder das suas palavras em me resgatar nos momentos dos meus desesperos, tristezas e dúvidas. Pelo tempo que sempre disponibilizou para me ouvir e me aconselhar. Serei sempre grata!

Agradeço à amiga Bianca Trindade Messias, que desde a graduação ainda continuamos juntas nesta viagem imaginária ao mundo do Além.

À psicóloga Jacira Rodrigues Reis, que me ajudou a superar os meus medos, inseguranças, a conhecer a mim mesma.

Aos alunos do estágio docência que me proporcionaram a mais maravilhosa experiência. E, de certa forma, todas as vezes que estava com eles em sala de aula era um momento em que me sentia realizada com a certeza que ali é o meu lugar. Não me vejo fazendo outra coisa, penso que fui predestinada para exercer a profissão de professora.

À CAPES, Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior, pelo auxílio na aquisição de materiais para o desenvolvimento desta pesquisa que alcançou resultados satisfatórios com as participações em eventos acadêmicos e produções de artigos.

Ao PPGH-UFF, pelo apoio e incentivo. Sempre foi um desejo cursar o doutorado nesta instituição por acreditar que seria o lugar ideal para aprimorar minha formação acadêmica na área de História Medieval. Agora, com a realização daquilo que era apenas um desejo se concretiza com o resultado da tese. E vejo o quanto acertei na escolha para a minha formação acadêmica!

Ao Real Gabinete de Leitura, por onde viajei tantas vezes nos acervos bibliográficos de fundamental importância para a escrita da tese. Os meus agradecimentos vão principalmente para a bibliotecária Vera Lúcia de Almeida e Valéria Ventura que foram sempre simpáticas e solícitas comigo.

## RESUMO

Análise do percurso da alma no mundo dos mortos como um itinerário da salvação em um exemplo de narrativa de viagens imaginárias ao Além. A versão portuguesa da *Visão de Túndalo* (códice 244) traduzida entre os séculos XIV e XV pelo Frei Zacarias de Payopelle. Nessa obra, o anjo guia a alma do cavaleiro pecador, Túndalo, a um itinerário da salvação nos lugares do Inferno, Purgatório e Paraíso. Nos deslocamentos das personagens por estes lugares destacam-se os elementos topográficos que contribuem para a percepção espacial das almas no mundo dos mortos. Além disso, são apresentadas as ações sobre as almas pecadoras e virtuosas essenciais para a pedagogia cristã sobre a salvação. Compreende-se que a narrativa tem uma função persuasiva para os ensinamentos clericais sobre a influência comportamental moral no processo de salvação das almas.

Palavras-Chave: Itinerário da salvação. Inferno. Purgatório. Paraíso. *Visão de Túndalo*.



## ABSTRACT

Analysis of the journey of the soul in the world of the dead as an itinerary of salvation in an imaginary narrative of imaginary journeys to the Beyond, the Portuguese version of the *Vision of Tundal* (codex 244) translated between the fourteenth and fifteenth centuries by Frei Zacharias de Payopelle. In this work, the angel guides the soul of the sinner knight, Tundal, to an itinerary of salvation in the places of Hell, Purgatory and Paradise. In the displacements of the characters in these places are highlighted the topographical elements that contribute to the spatial perception of souls in the world of the dead. In addition, the actions of the sinful and virtuous souls essential to Christian pedagogy on salvation are presented. It is understood that narrative has a persuasive function for clerical teachings on moral behavioral influence in the process of salvation of souls.

Keywords: Itinerary of salvation. Hell. Purgatory. Paradise. *Vision of Tundal*.

## RÉSUMÉ

Analyse du voyage de l'âme dans le monde des morts comme itinéraire de salut dans un récit imaginaire de voyages imaginaires vers l'au-delà, version portugaise de la *Vision de Tundal* (codex 244) traduite entre les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles par Frei Zacharias de Payopelle. Dans cette œuvre, l'ange guide l'âme du pécheur, Tundal, vers un itinéraire de salut dans les lieux de l'enfer, du purgatoire et du paradis. Les déplacements des personnages dans ces lieux mettent en évidence les éléments topographiques qui contribuent à la perception spatiale des âmes dans le monde des morts. En outre, les actions des âmes pécheuses et vertueuses essentielles à la pédagogie chrétienne du salut sont présentées. Il est entendu que le récit a une fonction de persuasion pour les enseignements cléricaux sur l'influence du comportement moral dans le processus de salut des âmes.

Mots-Clés: Itinéraire du salut. L'enfer. Purgatoire. Paradis. *Vision de Tundal*.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA	REFERÊNCIA	PÁGINA
1	<i>História Del Virtuoso Cavaleiro Don Túngano</i> . Toledo, 1526. Disponível em : < <a href="https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/Historia_del_virtuoso_caballero_don_T%C3%BAngano_Toledo%2C_1526.jpg">https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/Historia_del_virtuoso_caballero_don_T%C3%BAngano_Toledo%2C_1526.jpg</a> >. Acesso em: 10 set. 2016.	93
2	Página inicial de título do códice 244. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: < <a href="http://purl.pt/24108/3/#/3">http://purl.pt/24108/3/#/3</a> > . Acesso em: 09 mar. 2016.	113
3	F.105 do códice 244. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal: Disponível em: < <a href="http://purl.pt/24108/3/#/3">http://purl.pt/24108/3/#/3</a> > . Acesso em: 09/03/2016. Acesso em: 09 mar. 2016.	114
4	Página inicial com índice das obras do códice 266. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: < <a href="http://purl.pt/31019">http://purl.pt/31019</a> >. Acesso em: 09 mar. 2016.	116

## LISTA DE ESQUEMA

<b>ESQUEMA</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>PÁGINA</b>
1	O itinerário da alma do cavaleiro Túndalo no Além	158
2	A ponte como um instrumento moral na Visão de Túndalo	239

## LISTA DE QUADROS

QUADRO	TÍTULO	PÁGINA
1	Motivações espirituais e benesses para a salvação das almas.	71
2	Estrutura por sessões, títulos e capítulo da versão do texto latino <i>Visio Tnugdali</i> (Visão de Túndalo).	102
3	Comparação de alguns elementos entre as versões portuguesas da <i>Visão de Túndalo</i>	121
4	Características do anjo no itinerário do Além na <i>Visão de Túndalo</i> .	143
5	A figura ameaçadora dos demônios associadas às formas de animais no itinerário do cavaleiro Túndalo	148
6	Expressões de deslocamentos no itinerário dos caminhos no Além.	161
7	Uso das categorias temporais e espaciais no imaginário das fronteiras dos lugares do Além.	163
8	Os lugares do inferno na <i>Visão de Túndalo</i>	168
9	Associação dos lugares Infernais as categorias de almas pecadoras na <i>Visão de Túndalo</i> .	180
10	Os lugares de espera das almas no Purgatório na <i>Visão de Túndalo</i> .	189
11	Os lugares do Purgatório e a associação com os tipos de pecados na <i>Visão de Túndalo</i> .	195
12	Os Muros da bem-aventurança e suas características no Paraíso na <i>Visão de Túndalo</i>	201
13	As moradas e Graus de Pureza das almas no Paraíso na <i>Visão de Túndalo</i> .	205
14	Identificação das almas nas regiões do Paraíso na <i>Visão de Tundulo</i> .	209
15	As categorias de almas condenadas e as penalidades no Inferno na <i>Visão de Túndalo</i> .	228
16	Pecados e castigos purificadores das almas na <i>Visão de Túndalo</i> .	236
17	A bem-aventurança dos eleitos nos Muros do Paraíso Celeste na <i>Visão de Túndalo</i> .	243
18	Instrumentos simbólicos de Castigo e Tortura e Aplicabilidade no Inferno e Purgatório na <i>Visão de Túndalo</i> .	252
19	Dos objetos simbólicos das recompensas celestiais na <i>Visão de Túndalo</i> .	254

## LISTA DE ABREVIATURAS

**Alc.** Alcobaça

**ANTT** Arquivo Nacional da Torre do Tombo

**Cf.** Conforme

**Cod.** Códice

**Coord.** coordenador

**Dir.** direção

**Ed.** editor

**f.** folha

**Fols.** fólios

**Ms.** Manuscrito

**n.s.** nouvelle série

**Org.** organizador

**v.** verso

**Vol.** volume

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>PARTE I: CAMINHOS DA SALVAÇÃO (CRISTÃOS E PORTUGUESES).....</b>	<b>27</b>
<b>CAPÍTULO 1. AS MUDANÇAS NA IDEIA DE SALVAÇÃO NA IDADE MÉDIA A PARTIR DA REFORMA GREGORIANA .....</b>	<b>28</b>
1.1 AS AÇÕES REFORMADORAS DA IGREJA E DOS CRISTÃOS .....	28
1.1.1 A RETÓRICA DAS NOVAS ORDENS RELIGIOSAS .....	34
1.2 A EMERGÊNCIA DE NOVAS FORMAS DE RELIGIOSIDADE E SENSIBILIDADE.....	40
1.3 A FLEXIBILIZAÇÃO DA SALVAÇÃO: AS NOVAS CONCEPÇÕES DA GEOGRAFIA DO ALÉM.....	48
1.4 O <i>POST-MORTEM</i> COMO UMA VIAGEM.....	54
<b>CAPÍTULO 2. AS VIAS DA SALVAÇÃO NO PORTUGAL MEDIEVAL.....</b>	<b>62</b>
2.1 AS PRÁTICAS CRISTÃS PORTUGUESAS PARA A SALVAÇÃO DAS ALMAS .....	62
2.1.1 A DINASTIA DE AVIS: DEVOÇÃO E INCURSÕES NO CAMPO ECLESIÁSTICO .....	74
<b>PARTE II:A VISÃO DE TÚNDALO: O TEXTO E A NARRATIVA .....</b>	<b>88</b>
<b>CAPÍTULO 3. A MATERIALIDADE DO TEXTO.....</b>	<b>89</b>
3.1. OS PRINCIPAIS ELEMENTOS DA NARRATIVA .....	89
3.1.1 O MANUSCRITO - ORIGENS E CIRCULAÇÃO DO TEXTO .....	95
3.1.2 ESTRUTURA E MODIFICAÇÕES NA NARRATIVA- as traduções.....	101
3.2 A TRADUÇÃO E AS PRINCIPAIS VERSÕES PORTUGUESAS .....	107
<b>CAPÍTULO 4. O ITINERÁRIO DO CAVALEIRO TÚNDALO .....</b>	<b>123</b>
4.1. O CAVALEIRO TÚNDALO, UM PECADOR VIAJANTE.....	123
4.1.1 O ATAQUE DOS DEMÔNIOS E O APARECIMENTO DO ANJO-GUIA .....	131
4.1.2 A AMEAÇA E A VISÃO DOS DEMÔNIOS E LÚCIFER .....	145
4.1.3 OS ITINERÁRIOS.....	157
<b>CAPÍTULO 5. A ESPACIALIZAÇÃO DO DESTINO DAS ALMAS NO PÓS-MORTE .....</b>	<b>165</b>
5.1 O INFERNO: A TOPOLOGIZAÇÃO DO MAL .....	165
5.2 O PURGATÓRIO: UM LUGAR DE ESPERANÇA E ESPERA.....	181
5.3 O PARAÍSO: A BEM-AVENTURANÇA COMO DESTINO.....	196
<b>PARTE III:A EXEMPLARIDADE E O CONVENCIMENTO: O TEXTO E O PODER RÉGIO .....</b>	<b>214</b>
<b>CAPÍTULO 6. A GARANTIA DA JUSTIÇA DIVINA E DA JUSTIÇA RÉGIA PORTUGUESA.....</b>	<b>215</b>

6.1. JUSTIÇA E MISERICÓRDIA DE DEUS NO ALÉM E DO PODER RÉGIO PORTUGUÊS.....	215
6.1.2 AS PENAS SOFRIDAS PELAS ALMAS CONDENADAS .....	227
6.1.3 OS CASTIGOS PURIFICADORES DA ALMA .....	233
6.1.4 A BEM-AVENTURANÇA DOS ELEITOS.....	241
6.2. OS INSTRUMENTOS DE EXECUÇÃO PENAL E OS OBJETOS DE RECOMPENSAS NO ALÉM.....	251
<b>Conclusão .....</b>	<b>259</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>262</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>274</b>
<b>ANEXO I - Antologias de Fontes.....</b>	<b>274</b>
<b>ANEXO II – GLOSSÁRIO DA <i>VISÃO DE TÚNDALO</i> .....</b>	<b>279</b>



## INTRODUÇÃO

As atitudes comportamentais realizadas no plano terreno tem uma importância fundamental para os medievos, pois quando se pensa no destino das almas no pós-morte as ações realizadas pelos indivíduos durante a vida são determinantes para a sua sorte ou não no mundo do Além, tanto que nos discursos clericais para com a comunidade cristã ganha corpo a ideia de espaços no mundo dos mortos divididos em Inferno, Purgatório e Paraíso que recebem as almas de acordo com as condutas praticadas enquanto viviam aqui embaixo.

As narrativas de viagem imaginária, ao Além-medieval, têm um papel importante na divulgação do itinerário das almas no mundo dos mortos, pois era através desses relatos, amplamente utilizados pelos clérigos para os ensinamentos cristãos, que os vivos conheciam as ações da vida terrena que determinavam os seus destinos no além-túmulo.

O objetivo da tese consiste na análise de um exemplo de narrativa de viagem imaginária ao Além, a *Visão de Túndalo*, que trata de um itinerário da salvação realizado por um cavaleiro pecador, Túndalo, no mundo do Além. No intuito de mudar essa sua condição, ele percorre os vários lugares que compõem o Inferno e o Purgatório para testemunhar os tormentos das almas condenadas e passar por provações penais em consequência dos seus pecados. Em seguida, vai conhecer e sentir as benesses das almas que tiveram uma vida edificante no espaço do Paraíso.

O texto dessa narrativa teria sido escrito no ano de 1149, havendo algumas controvérsias quanto a essa data e que foram colocadas no prólogo pelo próprio autor, um monge irlandês, que se autodenomina como Marcos. A produção da redação feita por esse monge aconteceu em Regensburg, na Alemanha, a pedido de certa Abadessa G. (algumas

traduções identificam como Gisela ou Gilsa<sup>1</sup>) do convento beneditino de Saint Paul, local em que, provavelmente, Marcos teria residido.

A obra conheceu na Europa medieval uma imensa popularidade, comprovada pela quantidade de versões latinas e outras traduções vernáculas em diferentes línguas europeias que circularam entre os séculos XII e XVI mostrando uma importância significativa na sua transmissão.

Tomamos como referência para a análise, nesta tese, a versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, cuja datação situa entre os séculos XIV e XV, traduzida pelo Frei Zacarias de Payopelle, monge cisterciense do Real Mosteiro de Alcobaça em Portugal, publicada pelo editor Esteves Pereira na Revista Lusitana (vol. III). A obra foi publicada pela *Revista Lusitana* (Arquivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal).

A fim de analisar a salvação como um itinerário, no Além-medieval, na *Visão de Túndalo*, a tese foi estruturada em quatro hipóteses. Propõem-se como a primeira hipótese que a salvação é concebida como um itinerário a ser cumprido no Além-cristão e deve guiar a alma até o seu destino final, o Inferno ou o Paraíso. Os percursos das almas, no mundo dos mortos, ensinam e revelam os caminhos e os obstáculos para se alcançar a salvação. As etapas da viagem da alma do cavaleiro, no mundo dos mortos, representam o seu itinerário da salvação que deve servir de exemplo para os receptores da narrativa. A segunda compreende que a configuração do mundo dos mortos apresenta uma estrutura hierárquica e ideológica. Em analogia, à hierarquia sugerida na divisão social medieval que determina as funções do indivíduo, segundo os seus ofícios, na estruturação do Além, encontram-se os princípios de hierarquia, tal como na experiência cotidiana cristã. Nesse sentido, consideramos a existência de vários indícios que demonstram essa questão que ordena as diferenças, no mundo dos mortos, em termos de lugares, dos destinos e das recompensas dos méritos e deméritos das almas.

---

<sup>1</sup> Na tradução alemã "*Vision des Tnugdalus*" Albers Von Windberg. Visio Tnugdali. Edição: Frankfurt am Main: P. Lang, 1999 a abadessa é identificada como Gisela.

Como terceira hipótese, a *Visão de Túndalo* se caracteriza como um manual pedagógico de condutas religiosas cristãs para a salvação da alma no pós-morte. Os elementos didáticos de condutas comportamentais terreno que conduzem ou frustram a salvação, no Além, caracterizam-se como um manual de ensinamento cristão. Pode-se constatar que a natureza dos pecados e das virtudes não foi um tema que passou despercebido no imaginário do Além-medieval, tanto que há uma preocupação da pastoral em identificar e classificar as ações das almas para a pedagogia no combate aos vícios e à obediência de boas condutas para a salvação da alma. Da mesma forma, as descrições das práticas virtuosas, no Além, norteiam o exemplo ideal de comportamento que tem as suas benesses no espaço celeste. Desse modo, as singularidades de algumas ações das almas eleitas aparecem como referência para as pessoas alcançarem a salvação que são estas: a expressão de uma vida religiosa intensa, dedicação aos exercícios da caridade, esmolas, humildade, como modelo de ações que todos deveriam seguir já aqui em baixo para num futuro próximo, quando a alma deixasse o corpo, seguisse em direção à salvação eterna no além-túmulo. Por fim, na quarta hipótese, entendemos que as experiências, no Além, testemunham a garantia da justiça divina, no pós-morte, através das recompensas das almas eleitas e dos castigos das almas pecadoras.

A utilização dos relatos de visões sobre o Além pela Igreja foi recorrente num determinado espaço cronológico que pode ser delimitado entre os séculos XII e XV, período em que ocorreram várias mutações na Europa Ocidental medieval. Buscar relacionar o contexto social da apropriação dessas visões é de fundamental importância para a problematização dos objetivos da tese.

A conjuntura que se observa na sociedade medieval do século XII ao XV, está relacionada às mudanças no campo econômico, social e político que imprimiram uma nova dinâmica e novos valores sociais que alteraram significativamente a forma dos medievos verem e interpretarem o mundo. Desse modo, este estudo objetiva discutir os relatos de visões

como instrumento de ensinamento religioso relacionado aos modelos de comportamento que elevam as almas à salvação ou a sofrimentos eternos no Além-cristão. Ainda neste trabalho, buscamos relacionar a construção do mundo dos mortos com a vida cotidiana dos medievos, pois verificamos que há uma preocupação dos *oratores* em mostrar aos fiéis que as ações, em vida, trazem consequências benéficas ou não às almas.

Como a nossa pesquisa centra-se na análise de uma narrativa de visão do Além-cristão, *Visão de Túndalo*, exemplo de viagem imaginária medieval ao mundo dos mortos, torna-se fundamental o diálogo com os trabalhos que tratam dessa temática e que norteiam as nossas reflexões nesse estudo.

Nesse sentido, para uma melhor compreensão do uso do termo “imaginário” que se apresenta de forma polissêmica e perpassa por diversos campos de significados, destacamos o autor Jacques Le Goff de fundamental importância para a discussão desse conceito na história medieval. Para esse autor, é necessário atentarmos para o conceito de imaginário que possui aproximações com outros termos vizinhos como o da representação, o simbólico e o ideológico sem negligenciar o fato daquele se utilizar destas para exprimir-se<sup>2</sup>. Outro autor que também nos auxilia no esclarecimento sobre o conceito de imaginário em nossa pesquisa é Jean-Claude Schmitt que o

entende como uma realidade coletiva, que consiste em narrativas místicas, em ficções, em imagens partilhadas pelos atores sociais destacando que toda sociedade ou grupo produz um imaginário, sonhos coletivos, garantidores de sua identidade<sup>3</sup>.

Ainda nessa discussão sobre o imaginário, Jacques Le Goff trata em específico das narrativas de Viagens ao Além, destacando as heranças desses relatos em outras religiões e civilizações que foram apropriados e cristianizados na Idade Média. Esse autor cita, então, uma tradição antiga do Egito que descreve um julgamento de um herói pelo rei dos infernos,

---

<sup>2</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

<sup>3</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Edusc, 2007, p.351.

as narrativas de viagens ao Além do Apocalipse judaico-cristão e de certas narrativas bárbaras (celtas e irlandesas) de viagens ao outro mundo. Ainda nesse estudo, Le Goff informa que os monges ou leigos são os principais viajantes do Além que, na companhia de um guia (santo ou um anjo), testemunham os receptáculos das almas divididos em lugares do Inferno, Purgatório e Paraíso<sup>4</sup>. Tais questões são importantes para pensarmos na topografia dos lugares que constituem o Além na *Visão de Túndalo*, pois esta descreve vários elementos que estão situados em uma ampla tradição do imaginário do mundo dos mortos já referenciados em outras religiões que influenciaram na construção dos receptáculos das almas cristãs pecadoras. Da mesma maneira, pensar nos sujeitos dessa experiência, no Além, contribui para as nossas reflexões sobre as implicações dos protagonistas, nos relatos, pertenceram ao meio monástico e posteriormente admitir a participação dos leigos como personagens de tal experiência no mundo dos mortos.

Os testemunhos dos viajantes, nas narrativas do Além, davam-se principalmente sobre a forma de visão ou *visio*, expressão latina que abrange uma multiplicidade de sentidos nos diversos *corpus* textuais na Idade Média. Nesse sentido, citamos o historiador Peter Dinzelbacher, especialista nas análises documentais sobre este tipo de narrativa na Idade Média, e detalha as especificidades entre as visões<sup>5</sup>. Da mesma maneira, Ruggiero Romano também contribui para as distinções entre as visões e aparições empregados pelos autores medievais em textos diversos<sup>6</sup>.

Quanto ao estudo sobre os lugares que compõem o Além (Inferno, Purgatório e Paraíso), referenciamos as análises de Jérôme Baschet<sup>7</sup> que apresentam uma discussão dessas divisões no imaginário cristão atentando para os discursos morais que definem o acesso das

---

<sup>4</sup> LE GOFF, Jacques. Op.cit, p.132-133.

<sup>5</sup> DINZELBACHER, Peter. *La littérature des Révélation au Moyen âge*. In: Um document historique. Revue Historique, T. 275, Fasc. 2 (558), Published by: Presses Universitaires de France, p.294. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40954369>>. Acesso: 09 jun. 2016.

<sup>6</sup> ROMANO, Ruggiero (dir.). *Religião-Rito. Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 275.

<sup>7</sup> BASCHET, Jérôme. A lógica da salvação. In: *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. Tradução Marcelo rede; prefácio Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006, p. 374-408.

almas a cada um daqueles ambientes. Essa questão é importante para as nossas reflexões sobre a distribuição das almas, nos lugares do Além, que, sem dúvidas, são alocadas em ambientes específicos no mundo dos mortos ligado às suas condutas morais, enquanto ainda permaneciam em seus corpos. Do mesmo autor, há também os artigos mais específicos que tratam das riquezas simbólicas das paisagens infernais, onde toma corpo todo um campo de expressão do imaginário negativo que suscita medo e agonia<sup>8</sup>.

Para a contextualização geral da temática do Além-medieval, em Portugal, contamos com os estudos das obras de autores portugueses que apresentam trabalhos fundamentais para as nossas reflexões sobre o imaginário do mundo dos mortos no contexto político, social e cultural na sociedade portuguesa.

José Mattoso, em sua obra *Poderes invisíveis: o imaginário medieval*<sup>9</sup> trata sobre crenças nos seres sobrenaturais que habitam o Céu, o Inferno e outros lugares do Além na mentalidade medieval portuguesa. Ainda nessa obra dedica um capítulo aos estudos sobre o imaginário do além-túmulo nos *Exempla* peninsulares da Idade Média que são largamente aproveitados pelos pregadores para os ensinamentos morais. Não podemos deixar de referenciar o importante trabalho de Maria Clara de Almeida Lucas que corrobora em nossas análises sobre a literatura de visão na Idade Média portuguesa citando vários exemplos de fontes hispânicas medievais que tratam das visões do outro mundo, centrando-se, sobretudo, nas características do lugar do Paraíso<sup>10</sup>.

A obra de José Mattoso, em conjunto com Armindo de Sousa<sup>11</sup>, apresenta um panorama geral sobre os estudos da literatura portuguesa que circularam entre os séculos XIV

---

<sup>8</sup> Baschet, Jérôme. « Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIIe-xve siècles) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 5 | 1990, mis en ligne le 20 mars 2009. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/2886>>. Acesso em: 11/07/2015.

<sup>9</sup> MATTOSO, José. *Poderes invisíveis: O imaginário Medieval*. Editora Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013.

<sup>10</sup> Lucas, M.C. de Almeida. *A Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Biblioteca Breve, n° 105, ICLP, Lisboa, 1986.

<sup>11</sup> MATTOSO, José; SOUSA de, Armindo. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. V.II, Editorial Estampa, 1997.

e XV auxiliando-nos nas reflexões sobre as principais temáticas tratadas nesse período em que circulou a nossa documentação de investigação principal, em Portugal. Esses autores destacam as principais obras literárias no gênero da poesia (religiosa e profana) e da prosa (novelísticas, histórica, moralista e técnica) que estiveram em voga no período citado. Em relação à prosa novelística, a temática gira em torno dos romances de cavalaria com destaque para a obra *A Demanda do Santo Graal*, designação específica em Portugal, que pertence ao ciclo arturiano e o célebre *Amadis de Gaula* que influenciaram o imaginário cavaleiresco e místico português. Quanto à prosa moralista e técnica, os conteúdos centram-se na emissão de tratados morais e didáticos sobre a vida cotidiana. Tratando dessa questão, contamos com a colaboração dos trabalhos de Oliveira Marques que analisa a cultura literária, na corte portuguesa, como um ambiente de expressão cultural caracterizado pelo interesse régio pela encomenda e traduções de livros com os mais diversos conteúdos como as obras de cunho moralista ou de exaltação religiosa, crônicas e romances de cavalaria e obras didáticas<sup>12</sup>. Para esse autor, as principais atividades intelectuais portuguesas estavam ligadas às traduções de obras latinas para a língua vernácula portuguesa em que se vertia desde livros de devoção e excertos da *Bíblia* como também obras de história, filosofia e outros<sup>13</sup>.

Em se tratando ainda de traduções, não podemos deixar de citar o artigo *As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV* de Saul António Gomes<sup>14</sup> de grande relevância para o aprofundamento sobre o exercício de tradução e da política de valorização da língua vernácula portuguesa que se consolidou no reinado de D. Diniz. O Mosteiro de Alcobaça é considerado como grande centro de exercício de tradução e produção de obras literárias religiosas e intelectuais e também se destaca como centro de intensa vida espiritual.

---

<sup>12</sup> OLIVEIRA MARQUES. A.H. *A sociedade Medieval Portuguesa: Aspectos da vida quotidiana*. Livraria Sá de Sousa, Editora: Lisboa, 1971.

<sup>13</sup> Idem. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Vol. IV. Editorial Presença, Lisboa, 1996.

<sup>14</sup> GOMES, Saul António. *As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV*. In: *Cahier d'études hispaniques médiévales*. N°33, 2010, p. 173-181. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/cehm\\_1779-4684\\_2010\\_num\\_33\\_1\\_2239](http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2239). Acesso em: 02 Jul.2016.

Para os estudos sobre esse espaço, referenciamos o trabalho de António José Saraiva<sup>15</sup>, que faz um balanço pertinente sobre os principais textos da Biblioteca de Alcobaça que são utilizados pelos clérigos, quer para o serviço religioso, quer para leitura e meditação ou para a aprendizagem escolar. Conforme explica o autor, a maior parte dos códices, nesse lugar, é copiada em latim e alguns são cópias de traduções portuguesas do século XIV e XV. Identificar os tipos de obras que são produzidas ou traduzidas nos *scriptoria* associados tanto à corte quanto a do Mosteiro de Alcobaça é essencial para as nossas análises sobre o ambiente cultural e intelectual, no qual foi traduzida a narrativa *Visão de Túndalo* que pertence ao conjunto de códices alcobacense.

A tese é composta de três partes: Parte I – Caminhos da salvação (cristãos e portugueses); Parte II – A *Visão de Túndalo*: o texto e a narrativa; PARTE III- A exemplaridade e o convencimento: o texto e o poder régio.

No capítulo 1, *As mudanças na ideia de Salvação da Idade Média a partir da Reforma Gregoriana*, abordaremos, de forma geral, o contexto da composição da *Visão da Túndalo*, século XII, período da Reforma Gregoriana de grande importância para as mudanças na religiosidade, principalmente na ideia da salvação que passou a contar com outros elementos que assegurassem a felicidade eterna. A retórica das novas ordens religiosas, principalmente os dominicanos e cistercienses, que surgiram com a reforma da Igreja, será a grande difusora das novas formas de religiosidade e sensibilidade. Nesse contexto que há uma reorganização da geografia do Além com o surgimento de um novo espaço que torna a salvação mais flexível com grande visibilidade nos relatos de viagem sobre o *post-mortem*. As obras de Brenda Bolton, Jérôme Baschet e Jacques Le Goff serão fundamentais para essas discussões.

---

<sup>15</sup> SARAIVA, António José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Gradiva – Publicações Lda. , 3.ª edição, 1993.



No capítulo 2, *As vias da salvação no Portugal medieval*, abordamos sobre a preocupação com a salvação no poder régio na dinastia de Avis. A vida dos reis e dos príncipes de Avis era marcada pela religiosidade, típica da sociedade na Idade Média. Ademais, viveram em um ambiente de corte assumidamente espiritual onde os hábitos e práticas cristãs tomavam boa parte de seu tempo.

A segunda parte sobre *A Visão de Túndalo*: o texto e a narrativa, tratamos no capítulo 3, sobre *A materialidade do texto*, abordando sobre as especificidades da nossa fonte de estudo, *Visão de Túndalo*, seguida dos elementos estruturais do texto latino e das versões portuguesas dos séculos XIV e XV. A obra, ao que tudo indica, serviu inicialmente para a formação moral dos monges e depois foi transmitida para um público não latinizado através de cópias e traduções do manuscrito. As duas versões portuguesas da narrativa representam uma transmissão tardia do texto original.

No capítulo 4, analisa-se *O itinerário percorrido pelo cavaleiro Túndalo no Além*. Destacam-se as presenças do anjo, dos demônios e Lúcifer que desempenham uma função importante na trajetória da alma e assumem funções essenciais no processo de conversão empreendida pela pastoral cristã. Pretende-se discutir as implicações das atuações destes na transformação espiritual do viajante pecador e para o público leitor/ouvinte.

No capítulo 5, sobre *A espacialização dos destinos das almas no pós-morte*, analisaremos o imaginário da composição dos lugares do Além na *Visão de Túndalo* divididos em Inferno, Purgatório e Paraíso que revelam os mecanismos de distribuição das almas, no mundo dos mortos, associados às condutas terrenas. A multiplicidade de receptáculos que compõem cada um daqueles espaços apresenta uma funcionalidade simbólica e ideológica, cujos ambientes não se dissociam de uma topografia real e de outras referências materiais do plano terreno.

A terceira parte, a exemplaridade e o convencimento: o texto e o poder régio, oferece um panorama sobre as aplicações da justiça divina no Além e a justiça realizada no plano terreno através das figuras régias da dinastia de Avis.

No capítulo 6, abordarmos os discursos da justiça divina que não se dissociam da misericórdia, ambas estão entrelaçadas, o que é bem enfatizado no manuscrito *Visão de Túndalo*. Nesse sentido, há uma exatidão nas ações destinadas a cada alma, no pós-morte, associada ao seu valor moral. E ainda refletimos sobre a correlação desta justiça divina e o projeto de legitimação do poder da dinastia de Avis através da criminalização do pecado e suas ingerências no direito canônico. A conclusão retoma cada questão que foi analisada nos capítulos, articulando-as a partir do que já foi demonstrado ao longo da tese e a partir daí, lançando problemas novos e considerando questões referentes à temática.

**PARTE I: CAMINHOS DA SALVAÇÃO (CRISTÃOS E PORTUGUESES)**

## **CAPÍTULO 1. AS MUDANÇAS NA IDEIA DE SALVAÇÃO NA IDADE MÉDIA A PARTIR DA REFORMA GREGORIANA**

### **1.1 AS AÇÕES REFORMADORAS DA IGREJA E DOS CRISTÃOS**

A necessidade de se reformar diante de uma sociedade que estava em transformação principalmente entre a metade dos séculos XII e XIII, período caracterizado pelo intenso desenvolvimento urbano e de vários movimentos religiosos, levou a Igreja<sup>16</sup> a tomar diversas medidas para reafirmar a sua autoridade e consolidar a sua influência na condução da salvação na sociedade cristã ocidental.

Um dos programas reformistas que tem merecido atenção de vários historiadores é a Reforma Gregoriana que ficou conhecida por esse nome em razão da importância do seu principal idealizador, o papa Gregório VII (1073-1085). Em seu pontificado, tomou medidas enérgicas para combater os problemas internos da Igreja, destacando-se, sobretudo, dois principais males que revelavam as atividades mundanas exercidas pelos seus membros e que suscitaram diversas críticas e reações para que se solucionassem os problemas causados por estas práticas: a simonia, que consistia no abuso do ato de adquirir de forma ilícita objetos sagrados por meio de bens materiais e o nicolaísmo, caracterizado pela vida conjugal e concubinária dos clérigos.

Essas práticas afetavam não só moralmente os clérigos, como também eram “indícios de problemas mais profundos, onde, sob o nome de ‘simonia’, combateu-se toda forma de intervenção dos laicos nos negócios da Igreja<sup>17</sup>”. E, no caso do nicolaísmo, não deixa de tratar-se de uma separação hierárquica que distingue os clérigos e os laicos pelo critério da sexualidade a partir do momento em que a reforma instituiu a regra do celibato, isto é, impôs que tanto os bispos quanto os padres a vivessem na continência.

---

<sup>16</sup> O sentido de Igreja utilizado aqui está de acordo com a explicação de Jérôme Baschet, que entende que o termo “igreja”, principalmente a partir dos séculos XI e XII, é cada vez mais identificado com seus membros eclesiais. BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.p. 168.

<sup>17</sup> Ibid. p. 192.

Sem deixar de ressaltar a sua importância, essa reforma é apenas uma etapa do processo que já havia sido iniciado antes mesmo da atuação desse papa e que se prolongou para além desta. Como informa André Vauchez, o conjunto desses movimentos, aliás, compósitos e diversos, não pode estar restrito e bem como o seu alcance reduzido à ação de um único homem, no caso aquele papa, embora se considere como justificativa o fato de ele ser um dos principais animadores e propagadores desta<sup>18</sup>.

O IV Concílio de Latrão de 1215, sob o comando do papa Inocêncio III, destaca-se como outro programa significativo dos desdobramentos do conjunto de ações reformistas gregorianas e visava à preservação da unidade da Igreja que enfrentava vários problemas internos e uma maior inserção do seu papel na sociedade. É considerado o maior dos concílios ecumênicos da Idade Média e produziu o mais importante corpo único de legislação disciplinar e reformadora da Igreja Medieval<sup>19</sup>.

Os cânones, que constituem esse concílio, versam sobre um conjunto de decretos que visam a resguardar a pureza da Igreja, principalmente destinada à condenação dos hereges, seguidos de outras regulamentações que discorrem sobre o modo de vida dos clérigos e suas atuações junto aos fiéis<sup>20</sup>.

Apesar de os cânones do IV Concílio de Latrão terem como alvos principais os membros eclesiásticos, já que a maioria dos decretos se refere a estes, houve também uma preocupação quanto aos fiéis com notáveis renovações nas crenças e práticas religiosas sobre a salvação. Desse modo, conforme o enquadramento pastoral da Igreja, foram estipulados importantes ritos cristãos que o fiel teria que cumprir para alcançar a salvação de sua alma.

---

<sup>18</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 57.

<sup>19</sup> BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média. Século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983. P. 126.

<sup>20</sup> Em relação a regulamentação do modo de vida dos clérigos vários cânones tratam das eleições eclesiais, do ministério da pastoral, correções de costumes e outros. Cf. The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. In: **Twelfth Ecumenical Council: Latrão 1215**. Medieval Sourcebook. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/latran4.asp>>. Acesso em: 11 jan.2017.

Instituiu-se, então, no vigésimo primeiro cânone, a obrigatoriedade da nova confissão anual dos fiéis que devem confessar todos os seus pecados e, após isso, receber de um sacerdote paroquial a sua penitência para sanar as suas faltas. Tal confissão deve ocorrer antes do recebimento da comunhão na Páscoa, pois não era permitido receber a eucaristia com a mácula do pecado, como consta no decreto:

All the faithful of both sexes shall after they have reached the age of discretion faithfully confess all their sins at least once a year to their own (parish) priest and perform to the best of their ability the penance imposed, receiving reverently at least at Easter the sacrament of the Eucharist, unless perchance at the advice of their own priest they may for a good reason abstain for a time from its reception; otherwise they shall be cut off from the Church (excommunicated) during life and deprived of Christian burial in death<sup>21</sup>.

Ainda sobre a confissão, é importante ressaltar que, inicialmente, era feita de forma coletiva e pública. Com o decreto conciliar de Latrão, esta se tornou privada e auricular, isto é, os fiéis, de forma individual, declaravam oralmente os seus pecados aos ouvidos atentos de um confessor, no caso um sacerdote, que determinava as sentenças penitenciais levando em consideração os erros de cada indivíduo.

É claro que essa prática sacramental não foi uma tarefa fácil para o confessor que teria que estabelecer não só um diálogo convincente para os leigos exporem todas as suas faltas cristãs como também dispor de habilidades para conduzi-los a uma avaliação de seus próprios atos e convencê-los da necessidade ou utilidade de se confessarem.

---

<sup>21</sup>Todo o crente de ambos os sexos deve, depois que alcançar a idade de discrição, fielmente confessar pelo menos uma vez ao ano todos seus pecados para seu próprio padre (paroquial) e executar com o máximo de habilidade a penitência imposta, recebendo reverentemente pelo menos à época da Páscoa o sacramento da Eucaristia, a menos que por acaso por conselho do próprio padre eles possam por uma razão boa privar-se durante um tempo de sua recepção; caso contrário eles serão eliminados da Igreja (excomungado) durante a vida e privado de enterro cristão em morte. Tradução livre desta doutoranda. In: *Twelfth Ecumenical Council: Latrão 1215*. Medieval Sourcebook. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/latran4.asp>>. Acesso em: 11 jan.2017.

Para mostrar a importância que havia no ato de confissão dos pecados, certos clérigos não hesitaram em afirmar que a confissão não somente garantia a salvação da alma no Além, mas protegeria igualmente o fiel, neste mundo, contra as catástrofes<sup>22</sup>.

Conforme Jean Delumeau, tanto o penitente como o confessor “ambos foram confrontados com as múltiplas dificuldades da confissão, da evolução das faltas e a apreciação do arrependimento<sup>23</sup>”. Da parte do confessor, exigiu-se uma tarefa nada fácil em suas ações para com o pecador, visto que se constituía uma função nova com a qual não se estava acostumado a lidar e que culminou na necessidade da confecção de guias para instruí-lo nessa missão.

Não por acaso surgiram uma série de obras da literatura eclesiástica escritas principalmente por teólogos e canonistas que visavam a dar um suporte ao confessor para os conhecimentos práticos e teóricos na administração correta dos sacramentos da penitência, o que era de grande valia para o seu trabalho. Dentre essas obras, destacam-se as elaborações textuais de manuais e sumas que conheceram uma enorme produção em meados dos séculos XIII e XIV<sup>24</sup>.

A prática da introspecção do pecado, que exigia um exame de consciência por parte do penitente, é um dos aspectos significativos do movimento de renovação da confissão instituído pelo Concílio de Latrão. Ressaltamos que essa ação, antes do decreto, pertencia, exclusivamente, aos domínios monásticos, pois fazia parte de um dos elementos disciplinares que se exigia dos monges.

Cabia ao leigo a prática do exame de consciência sobre suas próprias faltas pecaminosas que deveriam ser explicadas para um confessor que analisaria as circunstâncias

---

<sup>22</sup> Cf. Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age: Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Editions du Cerf, 1987, p. 142.

<sup>23</sup> DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 13.

<sup>24</sup> Os manuais e as sumas são conhecidos como *Manuais de confesores* e *Sumas de confissão*.

em que foi cometido o ato pecador, isto é, levando em consideração a intenção boa ou má, para que pudesse indicar-lhe a penitência que deveria ser aplicada.

Quanto à preocupação da intenção no sacramento da penitência, verifica-se uma nova reflexão sobre a concepção da natureza dos pecados que passa a ser analisada ou distinguida pelo grau de maior ou menor gravidade dos erros dos pecadores. Colocam-se, então, o problema de classificar aqueles que podem ser expiados, os considerados leves e outros que não permitem a contrição, no caso os considerados graves. Tal hierarquia dos pecados será de fundamental importância para a localização e salvação da alma do fiel no Além, sendo necessário avaliar, em cada caso, as infrações pecaminosas.

Com isso, abre-se uma frente pioneira que, lentamente, transformará os hábitos mentais e comportamentais, principalmente em relação à salvação que começa a ser uma particularidade de cada indivíduo que tem de se esforçar e ter consciência de si mesmo, pois a sua própria conduta determinará o seu destino no pós-morte.

É claro que mesmo com a importância que é dada ao indivíduo sobre o seu papel mais ativo na busca pela sua salvação através da interiorização de seus pecados, que não deixa de ser uma grande mudança, a orientação da Igreja ainda era indispensável apesar de a mesma ser a principal incentivadora dessa nova forma de conduzir os fiéis.

Roberto Rusconi entende que a individualização das faltas não implica um “progresso da consciência”, quando comparada com a introspecção coletiva antes da nova prática da consciência, isto porque a base continua sendo uma subordinação dos fiéis à hegemonia cultural dos clérigos e aos seus modelos religiosos<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. RUSCONI, Roberto. De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*. Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 77-78. (Publications de l'École française de Rome, 51); Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1370](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1370)>. Acesso em: 17 set. 2017.



Por outro lado, Jean Delumeau defende que a imposição da confissão tinha claros objetivos pastorais na medida em que a Igreja não estava interessada em desenvolver apenas a prática do exame de consciência, mas tinha amplos propósitos:

[...] permitir ao confessor julgar os conhecimentos religiosos dos fiéis e dar-lhe a oportunidade de catequizar estes últimos durante o interrogatório e o diálogo com os penitentes – método singularmente eficaz de aculturação religiosa. Em contrapartida, a obrigação da confissão anual fornecia doravante ao clero um meio de pressão considerável sobre as almas <sup>26</sup>.

Em meados do século XII, os clérigos difundem a crença na existência de um julgamento das almas no pós-morte ligada à conduta moral de cada indivíduo que pode se salvar ou se perder eternamente. É a partir desse período que a concepção sobre as benesses ou punições, no Além, começam a ser amplamente divulgadas entre os fiéis, provocando, nestes, sentimentos e condutas que deviam guiar os seus comportamentos, nesse plano, com o intuito de alcançar a salvação após a morte.

Assim, o medo de não ser eleito, a angústia de ser julgado, o sentimento de culpa e a ameaça da companhia do Diabo foram alguns dos elementos que dominaram a consciência dos cristãos e que foram frutos da pedagogia eclesial que sempre enfatizava as consequências temíveis no Além e, com isso, legitimava o seu papel no caminho para a salvação.

Essa notável transformação, quanto ao destino das almas no Além, constitui uma profunda evolução onde se constata um abandono da ideia de que os mortos só podiam conhecer o seu destino definitivo no Juízo Final. A partir de então, começa-se a discutir a possibilidade de um julgamento imediato, individual, que acontece logo após a morte, acompanhado da relação desta com o julgamento dos últimos tempos que não deixou de ser importante para os ensinamentos sobre o destino do *post-mortem*.

O cânone primeiro do IV Concílio de Latrão trata essa questão do julgamento, particularmente a do Juízo Final, pois mostra a importância das obras feitas por cada

---

<sup>26</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru, EDUSC, 2003. v.1, p. 376.

indivíduo que teria a sua retribuição final de acordo com os seus atos, isto é, se ele fosse bom, a recompensa é ter a companhia de Cristo no Paraíso; se os atos foram maus, ele seria lançado no Inferno para os castigos do Diabo. Estabelece-se, assim, um destino final com o retorno de Cristo que irá julgar a todos, vivos e mortos e separará os justos dos injustos em função das suas obras agradáveis ou não a Deus.

He [Jesus Christ] will come at the end of the world to judge the living and the dead and will render to the reprobate and to the elect according to their works. Who all shall rise with their own bodies which they now have that they may receive according to their merits, whether good or bad, the latter eternal punishment with the devil, the former eternal glory with Christ<sup>27</sup>.

Mesmo com a decretação desse cânone, a temática sobre o julgamento ainda estava longe de ser um consenso entre os teólogos que se defrontavam com reflexões diversas quanto ao momento em que as almas seriam julgadas. Para uns, isso seria possível já no momento em que a alma deixa o corpo, ou seja, no momento exato do trespasse, enquanto outros defendiam que essa ação só ocorreria no Juízo Final.

De qualquer forma, apesar das dificuldades em não encontrar um consenso quanto a essa questão, já se pode falar em uma “formalização” da ideia de um duplo julgamento, individual e coletivo, que incidirá no destino final do morto no Além: a salvação ou a perdição.

### **1.1.1 A RETÓRICA DAS NOVAS ORDENS RELIGIOSAS**

O surgimento das novas ordens religiosas, no processo de reforma da Igreja, foi uma resposta à necessidade de uma adaptação a um meio social de grandes transformações, na

---

<sup>27</sup> *Twelfth Ecumenical Council: Latrão 1215*. Medieval Sourcebook.. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>>. Acesso em: 11 jan.2017. Ele virá [Jesus Cristo] ao término do mundo para julgar os vivos e os mortos e fará deles condenados e eleitos de acordo com suas ações. Que subirão todos com seus próprios corpos que eles têm agora conforme eles podem receber de acordo com seus méritos, se bom ou ruim, o castigo eterno final com o diabo, ou a glória eterna com Cristo. Tradução livre.

Europa Ocidental, que, entre os séculos XII e XIII, estava em pleno processo de mutação com o crescimento das cidades.

Dentre essas ordens, estão aqueles que optam por uma atuação dentro do mundo, isto é, no meio da população urbana e outros que preferem se afastar para o mais longe possível da sociedade secular. Na hierarquia de ofícios da Igreja, os chamados clérigos seculares (bispos, padres, cônegos e outros) são os que estão voltados para as atividades em sociedade, assumindo funções diversas como ministrar os sacramentos, orientar espiritualmente e ajudar os necessitados; enquanto os clérigos regulares são caracterizados pelo isolamento no claustro na completa ascese e contemplação<sup>28</sup>.

As ordens dos cistercienses e dos mendicantes, ambas operando de modo diverso, são um dos principais exemplos das mudanças na vida espiritual e religiosa dentro e fora dos mosteiros. Ambas apresentam diferentes pontos de vista, principalmente quanto à *vita apostolica* (modelo de vida que imita a Cristo e seus apóstolos) como via para se alcançar a salvação em uma realidade conjuntural advinda de novos padrões culturais do progresso da cristandade europeia.

No processo de renovação espiritual monástica, havia várias contradições internas quanto ao ideal religioso no claustro e a realidade vivida. O próprio mosteiro não conseguiu manter, na sua estrutura espiritual, a especificidade de se envolver somente com as questões espirituais, pois passa a adotar novas concepções de vida religiosa atrelada aos assuntos profanos e sagrados.

Assim, por mais que tentassem levar uma vida exclusivamente longe de qualquer envolvimento com os assuntos externos aos seus edifícios, os monges não conseguiram se afastar totalmente dos progressos oferecidos pelo mundo exterior. Seguiu-se, dessa maneira, uma série de reformas nas ordens monásticas que culminaram na fundação de ordens

---

<sup>28</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.70.

religiosas reformadoras que buscavam a combinação de formas novas e antigas que estivessem coerentes com as renovadas aspirações religiosas.

Destacamos a singularidade da ordem de Cister nesse processo de renovação espiritual monástica, pelo fato de seguir uma concepção reformadora que não tinha pretensões de inovar a forma de vida espiritual, e sim retornar às tradições do espírito do monaquismo primitivo. De forma mais precisa, pretendia retornar à tradição primitiva da Regra de São Bento, que, segundo ela, foi deformada pelos costumes.

A primeira abadia cisterciense foi fundada pelo abade beneditino Roberto de Molesmes em 1098, que a criou no intuito de restabelecer os princípios mais puros da ordem beneditina. Mas foi sob a liderança de São Bernardo de Claraval que as ações missionárias dos cistercienses tiveram mais êxito, pois se observa uma maior projeção e expansão de vários mosteiros dessa ordem que conquistou muitos adeptos na sociedade cristã.

Os cistercienses procuravam fazer reviver o significado real da regra primitiva de São Bento, por isso se autodenominavam como os verdadeiros seguidores dos preceitos instituídos por essa ordem, defendendo as tradições de seus costumes. Enfim, eles desejavam restaurar essa regra como um ideal de espiritualidade, uma forma particular de reencontrar os valores monásticos básicos para o retorno da pureza primitiva dos monges que estavam sofrendo um desvio em razão do afastamento dos verdadeiros valores beneditinos.

São quase inevitáveis comparações entre os monges negros e os monges brancos, denominações atribuídas respectivamente aos cluniacenses e cistercienses<sup>29</sup>, pois ambos representam posições divergentes quanto ao modo de vida religiosa que caracterizou as reformas promovidas no setor monástico.

Embora sendo originários e seguidores de uma única ordem, a beneditina, cada um buscou interpretar e adequar-se conforme as necessidades e condições de seu tempo, ao ideal

---

<sup>29</sup> As denominações monges branco e monge negros se deve aos hábitos adotados pelas novas ordens monásticas, respectivamente os cistercienses e cluniacenses.

de espiritualidade preconizada por São Bento que exigia que seus monges cumprissem com os votos de castidade, pobreza e obediência.

Estes, conhecidos como a trilogia monástica, são os principais princípios adotados pela regra beneditina. Assim, na comunidade dos monges, havia uma hierarquia superior, representada pelo abade, onde os demais componentes deveriam obedecê-los; já a pobreza está relacionada à desvinculação de qualquer tipo de envolvimento com a posse de bens materiais, obtendo apenas o necessário para o seu sustento e a castidade refletia a própria preservação da pureza do corpo.

Desse modo, é possível notar, em vários aspectos, as diferenciações entre o estilo do monaquismo das ordens de Cister e de Cluny na observância da Regra de São Bento. Tanto que havia uma especificidade na forma como eles seguiam os seus mandamentos monásticos, sobretudo no modelo de vida religiosa que adotaram para si.

A abadia de Cluny se mostrou mais aberta aos assuntos temporais, revelados pela sua capacidade de acumulação de riquezas, caracterizando-se pela imponência de seus edifícios e suntuosidade de seus rituais. Em contraposição ao estilo de vida luxuosa, ociosa e das pompas dos rituais adotados pelos cluniacenses surgem as críticas dos cistercienses em razão da vida de ostentação vivida por aqueles.

Os cistercienses pretendiam seguir mais fielmente o exemplo espiritual do antigo monasticismo de São Bento, retomando os seus princípios de simplicidade, da prática da pobreza, do isolamento como um ideal para a vivência monástica. Como se vê, os monges brancos pretendiam fazer reviver a vida evangélica nos seus modos mais puros, visando recuperar a essência espiritual que os cluniacenses haviam deturpado.

Desejosos em alcançar o espírito de perfeição na sua mais completa pureza, foram buscar, no Evangelho, as normas de vida que regiam o seu cotidiano e suas missões evangelizadoras. A procura desse modelo de normas comportamentais tem claros indícios da

tentativa de os monges brancos<sup>30</sup> resgatarem o exemplo de vida do tempo de Cristo e dos apóstolos.

Queriam, assim, imitar Cristo, que levou uma vida simples e completamente na pobreza. Com isso, pretendiam se tornar seus seguidores e servidores. Para Brenda Bolton,

Os cistercienses começaram a invocar, o “Evangelho completo” como exemplo para o seu modo de vida. Isto significava que eles deviam imitar Cristo na pobreza, na simplicidade e na perfeição de vida, e que este fato devia se tornar no novo modelo [...] tinham como objetivos concentrar-se numa imitação evangélica de Cristo<sup>31</sup>.

Realçavam, acima de tudo, o seu desprezo pelo acúmulo de bens e as vivências pomposas. Enfim, qualquer elemento que prejudicasse o rigor das suas práticas. Por isso, não aceitavam quaisquer benefícios eclesiásticos, como receber dízimos e possuir igrejas.

Outras características completavam os princípios espirituais praticados pelos cistercienses como: a renúncia do mundo, a humildade, a penitência, o silêncio, a obediência e a caridade como um ideal de verdadeiros seguidores dos ensinamentos de Cristo.

Desse modo, os cistercienses e outras ordens canônicas preferiam viver no isolamento, como forma de viabilizarem a sua vida monástica, ao tentar estabelecer os seus edifícios em meio à vida urbana que se desenvolvia na sociedade feudal. Antônio Morás nos mostra bem essa ideia de fuga de contato com os habitantes das cidades:

As ordens cistercienses e as ordens canônicas em geral, que ganham cada vez mais adeptos no século XII, afirmam seu distanciamento dos centros urbanos e das realidades mundanas numa época em que a formação de novos núcleos de povoamento e produção prosseguem num ritmo acelerado. Elas forjam uma espiritualidade de renúncia do mundo, ou mais exatamente, de desconfiança das riquezas do mundo, que se adapta muito bem às aspirações de observância religiosa dos segmentos laicos ligados (numa extensão variável) ao crescimento econômico e urbano do século XII<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> As denominações monges brancos e monges negros se devem aos hábitos adotados pelas novas ordens monásticas, respectivamente os cistercienses e cluniacenses.

<sup>31</sup> BOLTON, Bolton. *A Reforma na Idade Média. Século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983, p.51.

<sup>32</sup> MORÁS, Antônio. *Os entes sobrenaturais na Idade Média: imaginário, representação e ordenamento social*. São Paulo: Annablume, 2001, p.321.

No que concerne à missão evangelizadora, os cistercienses desempenharam um papel proeminente nas tarefas de conduzir os leigos ao caminho da salvação através de ativas campanhas de conversão que se davam pelas pregações, doutrinação e produções de narrativas moralizantes. Lembramos que, inicialmente, as produções das literaturas monásticas eram de uso interno, só depois foram disseminadas entre os leigos, principalmente a partir dos séculos XII-XIII. Isso pode ser considerado como primeiro passo para a preocupação com uma ação pastoral mais voltada para os laicos.

Em meados do século XIII, as ações das ordens mendicantes, principalmente os dominicanos e franciscanos, de grande relevância para o processo de evangelização cristã, adentraram no espaço citadino. Estas de forma “ambulante” desempenharam as suas missões de espiritualidade na realidade vivida pelos cristãos.

A sua principal característica era a adoção de vida religiosa baseada na *vita apostolica*, com uma nova leitura, que permitia a todos os cristãos a viverem de acordo com o Evangelho dentro do mundo<sup>33</sup>. Conforme Brenda Bolton:

O ideal dessas duas ordens mendicantes era uma vida que combinasse pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo itinerante no mundo. Eles representavam uma evolução gradual na espiritualidade, um afastamento de um ideal puramente ascético de perfeição cristã para uma devoção nova a humanidade de Cristo. O ideal de imitação dos apóstolos e santos foi substituído pelo ideal do próprio Cristo [...]

<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> O modo de vida monástico era visto como a verdadeira *vita apostolica* e era os únicos que poderiam encontrar e intermediar a salvação. As ordens mendicantes fizeram uma releitura dessa questão difundindo a ideia de que a vida apostólica estava ao alcance de todos e que os leigos poderiam encontrar a sua salvação espalhando a palavra de Deus como nos tempos dos apóstolos no século. Cf. BOLTON, Bolton. *A Reforma na Idade Média. Século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983, p.24-29.

<sup>34</sup>Ibid. p.77-78.

É com os frades mendicantes, especificamente os dominicanos, que a pregação adquire uma grande reformulação na maneira de pregar e tem um grande alcance em todos os níveis sociais e uma eficácia extraordinária na pedagogia moral cristã tornando-se um dos principais instrumentos de enquadramento pastoral.

Com eles, nasce uma “nova palavra” que está adequada à sociedade de seu tempo, isto é, que trata do cotidiano urbano laico. “Sobretudo, esta nova palavra se afasta de modelos eruditos anteriores e pretende transmitir a mensagem divina ao mesmo tempo em que fala de coisas concretas e palpáveis que os fiéis conhecem por experiência<sup>35</sup>”.

Os frades mendicantes também ficaram conhecidos como grandes especialistas da confissão auricular anual obrigatória decretada no cânone vinte um do IV Concílio de Latrão de 1215 e como os maiores incentivadores de uma nova espiritualidade laica.

## **1.2 A EMERGÊNCIA DE NOVAS FORMAS DE RELIGIOSIDADE E SENSIBILIDADE**

A prática da interiorização por parte dos fiéis que se tornaram mais conscientes das faltas dos seus atos e de suas intenções típicas da responsabilidade individual, difundida com a obrigatoriedade da confissão auricular, já referida anteriormente, promove uma nova forma de religiosidade, onde aqueles assumem uma participação mais ativa em suas respectivas salvações.

Se o cuidado da alma era uma tarefa que cabia apenas aos clérigos, que, através dos ritos cristãos, consagravam-se como os especialistas e intermediários para se alcançar a salvação por meio dos ritos cristãos, ganhava cada vez mais espaço a ideia da participação do próprio leigo nessa ação que anseia por um contato mais íntimo com Deus.

---

<sup>35</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.219.



Esse contato, de forma individual ou pessoal, traduziu-se de muitas maneiras em expressões entre as quais estão as práticas de devoção, preces e meditações piedosas que se caracterizaram como canais de comunicações simbólicas com o divino. A propósito dessa participação mais direta do leigo, na sua atuação para assegurar a própria salvação, resultou na importância do sacramento da penitência cristã que colocou em evidência a preocupação da interiorização como forma de redimir os pecados, sendo instigada dessa forma uma vida espiritual voltada para si mesmo. Conforme Jérôme Baschet:

A preocupação moral e a casuística dos pecados – sempre articulados à necessidade sacramental da confissão – ganham então importância inédita. Decorre disso um desenvolvimento do que se pode chamar a devoção pessoal: a prece e a meditação piedosa, antes reservada aos clérigos, são doravante acessíveis a uma elite laica, para a qual é copiado um número crescente de obras de devoção em língua vernácula, especialmente os livros de horas, que permite a recitação cotidiana das horas monásticas<sup>36</sup>.

Embora se perceba uma evidência dos laicos “assumirem” essas ações que tinham como únicos praticantes os clérigos, esses não deixaram de continuar exercendo o seu monopólio como intermediário indispensável para a garantia da salvação, apesar de eles próprios serem os promotores dessas práticas que, na verdade, não deixa de significar um enquadramento pastoral. Conforme Jérôme Baschet:

Se há “promoção dos laicos”, esta expressão só pode significar uma maior difusão, no corpo social, das normas clericais, uma melhor interiorização destas pelos laicos, que o conduz a participar mais ativamente da reprodução de um sistema eclesial dominado pelo clero<sup>37</sup>.

Foi a partir do início do século XIV que a expansão e interiorização do sentimento religioso conhecem um desenvolvimento mais intenso na Europa Ocidental, pois é nesse período que se verifica uma profunda renovação das práticas espirituais que se revelam através de um aumento da adesão dos fiéis, de forma direta, a uma maior sensibilidade e emoção religiosa.

---

<sup>36</sup> Ibid, p. 221.

<sup>37</sup> Ibid. p. 221.

Resulta, então, de um comportamento religioso voltado para os cultos e a devoção individual como uma nova relação do fiel que, através do aprofundamento interior da sua fé e oração, buscava a intercessão para absolvição de suas faltas com as obras cristãs. Entre os cultos que se multiplicaram, durante esse período, estão as devoções eucarísticas, as do Espírito Santo, as devoções ao Cristo e à Maria.

Quanto à devoção ao Cristo, exaltava-se a sua humanidade sofredora através dos ciclos da Paixão, onde se detalhava as provações sofridas por ele, cuja representação lembrava aos fiéis o seu sacrifício para salvar a humanidade. Dessa maneira, a evolução observada é que Cristo não é só lembrado pelo seu caráter divino, o que não deixa de ser importante, mas também em uma dimensão humana que revela uma nova atitude religiosa voltada para o mundo material.

Para Jacques Le Goff, “Jesus se torna não apenas o Deus dos homens, mas Deus feito homem, cujo ato essencial para a salvação de cada um foi a Paixão e a morte na cruz”. No entanto, a devoção a Cristo ganha ainda mais adeptos e se torna mais insistente quando se revela uma conjuntura social marcada por crises a exemplo dos séculos XIII e XIV que foi um período de epidemias e de guerras onde se verifica um esplendor dessa devoção <sup>38</sup>.

Ainda sobre a devoção a Cristo há de se sublinhar uma obra muito importante que se destacou como inovação fundamental na concepção intimista e ascética da vida cristã: a *Imitatio Christi* (a Imitação de Cristo), livro que se caracteriza como a expressão da devoção moderna (*Devotio Moderna*) <sup>39</sup>.

A *Imitatio Christi* é considerada uma das obras mais difundidas e mais lidas da espiritualidade cristã. “Torna-se, por séculos, o breviário, o livro de leitura de pessoas

---

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.38.

<sup>39</sup> O movimento da Devoção Moderna iniciou nos Países Baixos no século XIV tendo seu auge no século XV. As principais características dessas correntes espirituais é a purificação da alma e a exaltação das virtudes. Cf. Tomás Kempis. *A imitação de Cristo: Com orações e reflexões de São Francisco de Sales*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

piodosas dos dois sexos na Europa”<sup>40</sup>. A obra é atribuída a Tomás de Kempis, considerado um dos principais propagadores dessa nova espiritualidade voltada para a busca de uma vida interior como caminho que leva a Deus. Essa literatura de meditação traz uma pedagogia religiosa, cuja devoção é baseada na imitação ou meditação sobre a vida de Cristo.

Em relação à devoção mariana, houve um desenvolvimento crescente desde o século XIII, ampliando-se consideravelmente nos séculos XIV e XV. A sua figura tem uma ligação importante para a história da salvação, pois ela se torna intercessora e protetora dos vivos e dos mortos, assumindo o papel de advogada nos momentos de aflição da humanidade e agonia das almas. Tal função revela uma atuação cada vez mais compartilhada, mesmo que de forma parcial, com a atuação de Cristo, seu filho.

A devoção mariana, no século XII, teve como maiores propagadores os cistercienses. Posteriormente, quem assume essa tarefa de difundir, entre os leigos, são as ordens mendicantes, representadas pelos franciscanos e pelos carmelitas. Estes propagaram, com sucesso, a crença na Imaculada Conceição da Virgem e insistiam em seus sermões e seus livros na eficácia quase ilimitada da intercessão da Rainha do céu, junto ao seu divino Filho, em favor dos pecadores, vivos ou mortos<sup>41</sup>.

Em terras portuguesas, também se verificou uma busca mais íntima com Deus através das práticas da devoção e do culto religioso, sobretudo nos séculos XIV e XV, onde se tornam mais insistentes a expansão e interiorização do sentimento cristão. “O espírito religioso dos monarcas e da população em geral se manifestou em numerosas devoções em especial à Nossa Senhora, sob as suas diversas invocações e a alguns santos”<sup>42</sup>.

Difundem-se, por todo Portugal, as devoções e cultos marianos com comemorações de festas em sua homenagem, criações de altares nas igrejas, criações de devocionários em

---

<sup>40</sup> Le Goff, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007, p.248.

<sup>41</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 134.

<sup>42</sup> ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal. vol.II*. Editora Porto: Lisboa, 1968, p.553.

mosteiros, romarias, peregrinações a seus santuários, além da propagação de numerosas compilações de milagres alusivos à Virgem celeste.

Quanto a esta última, uma das mais célebres é a das *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X, o Sábio* sendo que há outra obra também relevante: *O Livro de Horas de Santa Maria*, composto por D. João que foi dedicado à Santa Maria da Igreja da Batalha. Saul António Gomes nos lembra de que uma grande parte das doações piedosas realizadas pelos monarcas portugueses era destinada a Nossa Senhora<sup>43</sup>.

Os “males”, que atingiam a sociedade na Baixa Idade Média, também despertaram a sensibilidade religiosa. Doenças, epidemias, guerras e cismas desencadearam um pessimismo espiritual, sentimentos de culpa e o imaginário de que tais flagelos eram uma reação da insatisfação divina que lançava esses castigos em razão dos pecados humanos. Tais eventos não deixaram de criar reações diversas da população que, diante dessas “calamidades”, resultou no afloramento do sentimento de culpa, do medo da morte e do castigo divino gerando um fervor religioso e práticas devotas.

A epidemia da peste negra de 1348, que atingiu Portugal bem como toda a Europa, provocou um número elevado de mortos, causando uma diminuição demográfica e grandes migrações de pessoas que tentavam escapar desta, uma vez que ela se espalhava rapidamente. Para além dessas consequências imediatas, o seu aparecimento provocou uma nova sensibilidade e uma nova religiosidade.

Vista sob a ótica religiosa, a peste foi compreendida como um sinal da cólera de Deus que, em razão dos pecados dos homens e mulheres, punia a todos de forma coletiva. Com essa interpretação, os fiéis recorriam às penitências, aos cultos e às devoções para tentar apaziguar a ira divina e salvar as próprias almas.

---

<sup>43</sup> Cf. GOMES, Saul Antonio. A religião dos clérigos: Vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. IN: *História Religiosa de Portugal: Formação e Limites da Cristandade*. Vol. 1. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, p.378.

Assim, as manifestações de piedade se organizavam em missas, recitações de preces, cortejos de autoflagelantes e procissões. A peste levou, também, a promoção de santos especializados que se tornaram bem conhecidos em toda a Europa como São Sebastião e, na Europa Ocidental e Meridional, como São Roque <sup>44</sup>.

O culto a São Sebastião teve uma enorme ascensão nesse período da peste negra de 1348, pois ele já havia sido evocado em epidemias anteriores. Portanto, era recorrente a piedade popular a esse santo pelo qual as pessoas invocavam a sua proteção contra esse mal. Em virtude de todo um imaginário que se tinha em relação às flechas que o crivaram e o mataram, elas passaram a ter outro significado no discurso religioso: as flechas da cólera divina. Conforme explica Jean Delumeau:

Imaginada pelos meios eclesiásticos leitores do Apocalipse e sensíveis ao aspecto punitivo das epidemias, a comparação entre o ataque da peste e o das flechas que se abatem de improviso sobre vítimas teve por resultado a promoção de São Sebastião na piedade popular. [...]. Porque São Sebastião morrera crivado de flechas, as pessoas convenceram-se de que ele afastava de seus protegidos as da peste <sup>45</sup>.

A história de São Roque, como mais um santo protetor contra a peste, está associada à realização de uma cura milagrosa, enquanto ocorria uma peregrinação, de várias pessoas que contraíram a doença. Ele foi encontrado morto por um carcereiro que testemunhou que ao seu lado estava um escrito deixado por um anjo que indicava que se rogasse a ele para se livrar da peste <sup>46</sup>.

A peste também gerou uma nova sensibilidade na população. Se antes o temor ao deixar essa vida se referia somente ao Inferno, as consequências da epidemia também não deixaram de mostrar os horrores da visão da morte tanto quanto este. “É certo que a peste

---

<sup>44</sup> Le Goff, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007, p.229.

<sup>45</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: da cidade sitiada (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 168.

<sup>46</sup> BASTOS, Mário Jorge da Motta. *O poder nos tempos da peste*. Niterói: EDUFF, 2009, p. 67.

negra favoreceu uma ‘cultura da morte’ com as danças macabras, a igualdade de todos diante da morte, a representação de cadáveres em estado de decomposição (os *transis*)<sup>47</sup>”.

A dança macabra que fora amplamente divulgada por meio de livros, afrescos, iluminuras e xilogravuras revela várias imagens da morte que vai desde a decomposição física, a uma visão agonizante que serve de advertência piedosa para os indivíduos sobre a supervalorização das vaidades terrenas e a necessidade de se pensar na vida do Além. José Rodrigues sintetiza bem a importância dessa arte enfatizando a mensagem que ela traz sobre a morte:

A intenção inicial [...] da dança macabra é recordar que a vida mundana é transitória e vã e, por esta estratégia de demonstração dos horrores angustiantes da morte, chamar atenção para a vida do além e simultaneamente apontar para um certo fascínio da condição de ser vivo. Fascínio da condição de ser vivo, sobretudo através da condenação da vida pecaminosa e através da profunda igualdade que derivava, aos olhos da época, da sujeição de todos à morte: a certeza que ela levaria a todos a mesma sorte<sup>48</sup>.

Outras literaturas religiosas foram produzidas para continuar mantendo entre a população a ideia contínua da morte com ensinamentos didáticos para a boa maneira de viver ou a boa maneira de bem morrer. O chamado *Memento mori*: “lembra-te que tu morrerás”, torna-se o fundamento da devoção e de um estilo de vida e de reflexão, esta deu origem a vários manuais, para a meditação dos cristãos, que circularam no século XV.

Destacamos duas obras significativas que tratam da visão da agonia no exato momento da morte: *Quatuor hominum novíssima* [Quatro últimas coisas], sobre os quais cabe ao homem refletir continuamente sobre a morte, Juízo Final, Céu e Inferno e a *Ars moriendi*, que está relacionada ao tema desta última, trata das tentações do Diabo contra os fiéis na hora da sua morte<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.466.

<sup>48</sup> RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983, p. 120-121.

<sup>49</sup> Cf. HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: COSACNAIF, 2010, p.236-238.

Como escreve Jérôme Baschet, “a peste não é a única flecha que o Deus da cólera lança a partir de seu trono celeste<sup>50</sup>”. As guerras e as divisões no seio da Igreja também criaram uma atmosfera de perturbações sociais que invadiram os espíritos pessimistas dos medievos diante desses acontecimentos.

Desse modo, os conflitos com a Guerra dos Cem Anos (que opôs os reinos da França e da Inglaterra na disputa pela sucessão da Coroa da França) e a Guerra das Duas Rosas (disputa entre os Lancasters e os Yorks pela Coroa da Inglaterra)<sup>51</sup> engendraram com os conflitos armados uma série de problemas cotidianos que se abateram sobre a sociedade e foram muito temidos: pilhagens, desemprego, ruínas, assassinatos e violências públicas são alguns dos exemplos dos infortúnios dessas guerras que são apropriados pelo discurso cristão como castigos divinos.

No mesmo sentido, o Grande Cisma, que dividiu a Igreja Romana (1378-1417), também foi visto como castigo espiritual sofrido coletivamente assim como a peste, mas que atingiu de forma individual os fiéis, pois o seu funcionamento estrutural é interrompido pelas disputas papais (um em Avignon e outro em Roma). Com o objetivo de obter apoio nas cidades ou de príncipes, recorre-se às penalidades e interditos que interrompem a vida religiosa (litúrgica e sacramento, privações de batismos, casamento e outros)<sup>52</sup>.

Diante dessas questões suscitadas pelo véis religioso é que os medievos, cada vez mais, preocupavam-se com os seus destinos no pós-morte e mais do que nunca foi despertada a sua sensibilidade para novas práticas religiosas mais intimistas que garantissem a salvação.

---

<sup>50</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.250.

<sup>51</sup> Cf. Ibid.

<sup>52</sup> Cf. BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.464.

### 1.3 A FLEXIBILIZAÇÃO DA SALVAÇÃO: AS NOVAS CONCEPÇÕES DA GEOGRAFIA DO ALÉM

Pelo menos, até o início do século XII, manteve-se a crença cristã de que as almas conheceriam dois destinos no Além: o Paraíso para uns e o Inferno para outros, modelo que o Cristianismo herdara de tradições religiosas antigas sobre as divisões dos mortos.

No entanto, essa representação de um Além dual sofreu grandes mudanças a partir da segunda metade daquele século que se caracterizou como o período de mutações profundas nas crenças e práticas religiosas e no âmbito social com a emergência de uma nova sociedade urbanizada, mudança que também se refletiu no mundo dos mortos<sup>53</sup>.

Dessa maneira, significativas transformações, nas concepções sobre a salvação e localização das almas no pós-morte, acompanham a visão de mundo que nasce dessa nova realidade social em que emergem as cidades, o dinheiro, os bens de consumo. Enfim, outros valores de vida pela qual a sociedade ocidental vinha passando ao longo do período medieval.

É no meio dessas questões que surge o terceiro espaço do Além-cristão: o Purgatório, como um novo lugar de passagem das almas, pois se caracteriza como uma localidade transitória e temporária, singularidade que se diferencia da estadia eterna do Inferno e Paraíso. “Com este, amenizava-se o dualismo, adequava-se o imaginário às transformações sociais do período e completava-se a geografia do Além<sup>54</sup>”.

Então, é no processo de reorganização do Além que o Purgatório emerge e vem solucionar diversos problemas quanto à distribuição, destino e a salvação das almas que antes da consolidação deste como um terceiro lugar no mundo dos mortos, ainda não era tão claro nos debates entre os teólogos.

Como exemplo, muitos defendiam que não era possível uma localização definitiva das almas. Senão no momento do Juízo Final, o que deixava muitas incertezas quanto à sentença

---

<sup>53</sup> As mudanças religiosas e sociais já foram comentadas nos itens anteriores.

<sup>54</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.140.



emitida. Essa concepção, segundo Jérôme Baschet, é chamada de teoria da *dilação*<sup>55</sup>. Logo, esta sofrerá uma primeira transformação com Gregório, o Grande, quando admite que as almas justas, depois da morte, vão diretamente para os céus e as culpadas para o Inferno, enquanto as simples e justas devem esperar e serem condenadas por um certo período. Nesta última, já se pode imaginar a sua natureza de provação das faltas que se precisará no futuro Purgatório<sup>56</sup>.

Da mesma forma, *Honorius Augustodinenses*, no seu famoso manual, o *Elucidarium*, defende o acesso imediato das almas ao Céu e ao Inferno seguindo a tradição agostiniana sobre a localização das almas de se encontrarem em um lugar espiritual, pois como essa é desprovida de materialidade só pode ser localizada em um lugar da mesma natureza. Compartilhando dessa tradição, *Honorius* afirma que os eleitos se encontravam em um paraíso espiritual, enquanto os justos, imperfeitos, estão em uma morada agradável.

Enfim, podemos perceber que, a partir dessas discussões teológicas, já se começava a estruturar a gênese dos fundamentos para a criação do Purgatório com os problemas dos lugares transitórios e as penas destinadas às almas que não eram tão perfeitas. Nestes casos, trata-se do cristianismo latino, pois a ideia do Purgatório já vinha sendo gestada pelas teorias filosóficas e religiosas gregas pagãs e, por outro, das reflexões da Bíblia e a escatologia judaico-cristã, mesmo que de forma não tão clara como se verá posteriormente<sup>57</sup>.

A criação do Purgatório foi um processo lento e que levou muitos séculos para se estruturar devido às várias implicações que trouxeram para o pensamento religioso da cristandade latina e está relacionada com as crenças na imortalidade e na ressurreição, na

---

<sup>55</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.393.

<sup>56</sup> Idem: *Corps et ames: une histoire de la personne au Moyen Âge*. Aubier, Flammarion, 2016, p. 177.

<sup>57</sup> Os gregos Clemente e Orígenes são considerados “fundadores” do Purgatório. Sendo Clemente o primeiro a distinguir as categorias de pecadores e castigos e Orígenes traz a concepção de um Inferno temporário com a noção de purificação das almas pelo fogo. Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p.75-80.

concepção de um julgamento dos mortos e na ideia de responsabilidade individual. Estes são alguns dos principais fatores a partir dos quais o Purgatório se formou.

Jacques Le Goff explica como cada uma dessas implicações contribuiu para a estruturação da lógica e da gênese do Purgatório: a crença na imortalidade e na ressurreição funciona como um suplemento de possibilidades de se alcançar a vida eterna; a concepção de um julgamento dos mortos é bastante significativa na medida em que traz a ideia de um julgamento duplo, na hora da morte e outro no fim dos tempos, cujo intervalo entre os dois sofre um processo de *mitigação* [abrandamento] das penas em função de diversas ações; e, por fim, a ideia de responsabilidade individual, de livre arbítrio ligado à natureza do pecado original, cujo julgamento é feito segundo a responsabilidade da culpa, o que trará uma importante noção de perdão de uma categoria de pecado em particular que se definirá como venial<sup>58</sup>.

O novo lugar do Além trouxe uma distinção funcional de extrema importância para o processo de salvação das almas se comparado com os lugares do Inferno e do Paraíso que não estabeleciam nem um tipo de ações ou atos a favor da salvação, isto é, algumas relações solidárias entre os vivos e mortos como forma da alma obter alguma vantagem no Além.

Com o Purgatório, consolidou-se a noção da flexibilização da salvação, esta não dependia mais de forma exclusiva das práticas comportamentais e ações cristãs nesta vida, pois passou a contar com outros ritos que davam um alívio progressivo nas penas sofridas e na diminuição do tempo de espera antes de alcançar a salvação no Paraíso.

Lembramos que a estadia da alma no Purgatório só tinha um destino, o Paraíso Celeste, não havendo a possibilidade de seguir o caminho contrário, ou seja, o Inferno. Desse modo, a crença no Purgatório é

revestida de evidentes vantagens sociais, pastorais e litúrgicas. Iluminando mais claramente a situação das almas intermediárias – aquelas que têm

---

<sup>58</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa. 1995, p.19.

necessidade dos sufrágios dos vivos -, ela favorece a generalização de práticas ligadas ao cuidado das almas<sup>59</sup>.

A partir do momento em que a Igreja divulgava uma moral centrada nas noções de pecado, penitência e salvação, oferece as condições necessárias, através dos ritos cristãos, para a diminuição dos sofrimentos das almas que morreram com pecados leves e não conseguiram cumprir a tempo, antes da morte, a sua penitência aqui embaixo.

Jean Claude-Schmitt detalha quais são os principais ritos cristãos que condicionam a salvação das almas no Purgatório:

Doravante todo cristão podia esperar ser salvo, mas com a condição de sofrer depois da morte castigos reparadores cuja duração e intensidade dependiam, de um lado, de seus méritos pessoais (suas boas ações e seu arrependimento no momento da morte) e, de outro lado, dos sufrágios (missas, preces e esmolas) de que seus parentes e amigos lançavam mão para a sua salvação<sup>60</sup>.

A Igreja garantiu, dessa forma, que tantos os méritos individuais das pessoas antes da morte, quanto os ritos cristãos praticados pelos vivos aos mortos, fossem úteis para diminuir os sofrimentos das almas que se encontrem no Purgatório. É preciso sublinhar a importância da participação dos leigos para a ajuda nas provações das almas no Purgatório, um fato inovador, se pensarmos que aquela instituição exercia o controle sobre o monopólio dos ritos da morte.

Para Michel Lawers, “no século XIII, os vivos se viram encarregados de liberar as almas de seus parentes, atormentados em um Purgatório que os teólogos acabavam de definir como o terceiro lugar do Além<sup>61</sup>”. Mesmo com a participação ativa dos leigos nos ritos para os defuntos, a Igreja, mais do que nunca, controlava os fiéis através da sua intervenção no momento do trespasse com os sacramentos exclusivos que só cabia a ela mediar: a extrema-unção e a última confissão no espaço do leito do moribundo.

<sup>59</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.403-404.

<sup>60</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 18-19.

<sup>61</sup> LAWERS, Michel. Morte e Mortos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. II, 2002, p.253.

Além das ritualizações já citadas que contribuem para o encurtamento da estadia dos mortos no Além, outros elementos fizeram parte dessa intensa troca entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos: os testamentos, a memória dos mortos e as indulgências que completavam as solidariedades entre os vivos e os mortos.

A ação testamentária ganhou um novo significado no contexto dos ritos para alcançar a salvação, entre os séculos XII e, sobretudo, no século XIV. De um simples documento de regulamentação de transmissão de bens, passou a significar um ato religioso imposto pela Igreja. Sua importância foi tão extraordinária que foi elevado à condição de sacramento, tornando-se, portanto, obrigatório para todos, independente de possuidores de bens ou não a legar, sob pena de excomunhão, conforme Philippe Ariès: “Aquele que morria sem testar não podia, em princípio, ser enterrado na igreja nem no cemitério<sup>62</sup>”.

Segundo esse autor, o testamento é um meio sacramental de se ganhar as *aeterna* sem perder completamente as *temporalia*, ou seja, de associar as riquezas à obra da salvação como um contrato de segurança entre o indivíduo mortal e Deus com a intermediação da Igreja. O contrato garantia os bens eternos e os prêmios eram pagos em moeda temporal através dos legados piedosos. Outra função é de servir como um “salvo-conduto” na Terra, isto é, legitimava-se e autorizava o gozo dos bens adquiridos durante a vida, cujos prêmios eram pagos em moedas espirituais (missas e fundações caritativas)<sup>63</sup>.

Dessa forma, fazer testamento significava assegurar a sua própria salvação, visto que os medievos acreditavam na vida eterna, sendo necessário se precaver, nesse mundo, para a redução de seu tempo de sofrimento, no Além, em um futuro próximo. Pode-se compreender, então, a preocupação frequente dos testamenteiros, principalmente nos séculos XIV e XV, em focalizar cada vez mais na encomenda de uma grande quantidade de missas e orações em prol da salvação das suas almas. Segundo Jérôme Baschet:

---

<sup>62</sup> ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.250.

<sup>63</sup> Ibid. p. 253.

Segue-se uma verdadeira inflação do número de missas solicitadas pelos fiéis, preocupados em fixar eles mesmos o preço da sua salvação. Prever um montante de vários milhares de celebrações não é algo raro no fim da Idade Média<sup>64</sup>.

Quanto à memória dos mortos, trata-se de uma memória litúrgica com inscrições dos nomes dos defuntos que seriam comemorados no livro de memórias sob a guarda dos mosteiros e dos conventos. Para assegurar a perpetuação dos defuntos na memória dos vivos e, conseqüentemente, ser invocados nas preces, para ajudá-los na salvação na ocasião das missas, foram realizadas grandes doações.

Nessa relação, segundo Michel Lauwers, estabeleceu-se uma espécie de contrato social, implícito, entre os senhores e eclesiásticos, estes doavam uma parte de seus bens àqueles no intuito de garantir a salvação de si próprios e da sua parentela por meio das intervenções de monges e padres cujos bens terrestres se transformavam em bens celestes<sup>65</sup>.

As várias orações encomendadas por determinados defuntos acabaram por gerar uma ampla rede de associação espiritual mais vasta com a criação pela Igreja de um dia de comemoração para todos os mortos, o dois de novembro. Eram os monges de Cluny que organizavam e sistematizavam as celebrações de cultos aos mortos, nessa data, por meio de uma “liturgia intercessória”, isto é, pedem a salvação eterna do defunto cuja morte se comemora. Por outro lado, a liturgia dos defuntos aparece como meio de intervir no destino eterno de quem já morreu. Celebrá-la é, pois, altamente meritório<sup>66</sup>.

As indulgências (outro meio de aliviar os sofrimentos das almas no Purgatório) foram um dos atos religiosos que se caracterizavam como a crescente venda de perdão

---

<sup>64</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.396.

<sup>65</sup> LAWERS, Michel. Morte e Mortos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. II, 2002, p.252.

<sup>66</sup> MATTOSO, José. O culto dos mortos. In: *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p.79-80.

comercializado pela Igreja. Mediante o pagamento em dinheiro, os fiéis podiam “obter para certos defuntos o perdão integral ou parcial de seu tempo restante de purgatório<sup>67</sup>”.

Enfim, o Purgatório, na nova concepção da geografia do Além, contribuiu grandemente para uma flexibilização da salvação com os atos de solidariedade entre os vivos e os mortos. Como escreveu Jacques Le Goff:

Que acréscimo de poder para os vivos, este domínio sobre a morte! Mas também, aqui embaixo, que reforço da coerência das comunidades – famílias carnavais, famílias artificiais, religiosas ou confraternais – que extensão, após a morte, de solidariedades eficazes! E para a Igreja que instrumento de poder! Ele afirma o seu direito (parcial) sobre as almas do Purgatório [...]<sup>68</sup>.

#### 1.4 O *POST-MORTEM* COMO UMA VIAGEM

De acordo com os ensinamentos cristãos, a morte física é o começo de uma nova etapa da vida e não o fim, pois a alma liberada do corpo continuará uma jornada, no além-túmulo, na perspectiva de alcançar a felicidade eterna na medida em que há a crença na sobrevivência desta no mundo dos mortos.

Para os medievos, o *trespasse* é concebido como uma passagem para o outro mundo, onde a alma realiza uma longa viagem, nos caminhos do *post-mortem*, até encontrar o seu destino definitivo, o lugar da salvação eterna.

Convém lembrarmos que, no mundo medieval, a salvação, tanto do corpo quanto da alma, era alcançada através de uma viagem. Para Marc Bloch, a própria mentalidade religiosa encorajava as deslocções e mais do que um bom cristão, rico ou pobre, clérigos ou leigos, pensava que apenas poderia alcançar a salvação do corpo ou da alma à custa de uma longa viagem<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> LE GOFF, Jacques. Além. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.31.

<sup>68</sup> Idem. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p.19.

<sup>69</sup> BLOCH, MARC. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987, p.87.

A viagem se realizava de maneira física ou espiritual cujos itinerários compreendem diversas vias que estão relacionadas a este mundo e a outras realidades transcendentais. Lembramos que os medievos se consideravam como um “*homo viator*, na existência concreta daquele que ‘viaja’<sup>70</sup> entre dois mundos, isto é, um mundo terreno visto como um lugar de passagem. Portanto, efêmero e um celestial considerado eterno.

Segundo José Angel García de Cortaz:

O homem medieval como *homo viator*, como homem que segue um caminho. O caminho físico do viajante que se desloca de um lugar a outro. O caminho simbólico de quem faz de sua vida uma busca de perfeição ou, pelo menos, de desprendimento ao mundo, concebido como um simples trânsito, como mera via, para a morada definitiva no céu<sup>71</sup>.

Dessa maneira, é possível observar que, para os medievos, os caminhos da viagem têm múltiplos sentidos e dimensões que estão relacionadas à busca por um conhecimento tanto sobre si quanto sobre o mundo e de uma verdade superior. Esta última se encontra ligada principalmente ao caminho da espiritualidade que procura atingir a estabilidade da morada eterna junto a Deus, enquanto os caminhos físicos do aqui são apenas uma passagem transitória que se opõem ao verdadeiro lugar do Pai Celestial.

Mas é preciso assinalar que as razões que motivaram os deslocamentos dos viajantes são múltiplas e incluem desde interesses profanos quanto aos vinculados às questões espirituais ou ambas se constituem como motivações para a deslocação de uma longa jornada.

Conforme, Paulo Lopes:

[...] A viagem medieval transcendia a dimensão de uma deslocação simplesmente motivada por preocupações e necessidades profanas, que, embora presentes em todos os viajantes, acabavam por se misturar ou subordinar a objectivos de ordem espiritual e religiosa, fazendo com que o caminhante encarasse os itinerários como uma demanda do sagrado e a

<sup>70</sup> ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madri: Ediciones Cátedra, 1994, p.162.

<sup>71</sup> CORTAZ, José Angel García de. *El Hombre Medieval como “Homo Viator”: Peregrinos y Viajeros*. In: *IV Semana de Estudios Medievales de Nájera*, p.11 Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=554277>>. Acesso em: 14 mai. 2016.

possibilidade de assim ver perdoados os seus pecados e de salvar a sua alma<sup>72</sup>.

As práticas das peregrinações tiveram grande importância ao longo da Idade Média, designam, antes de tudo, uma viagem que está ligada, principalmente, aos itinerários de lugares religiosos, cujo peregrino busca o contato com o sagrado. A rota dos principais lugares sagrados tem como destino final Jerusalém, Roma ou Santiago de Compostela. Segundo Michel Sot, “o peregrino obtém, com sua viagem, benefícios espirituais e físicos: o perdão dos pecados e a cura de seu corpo<sup>73</sup>”.

No entanto, as peregrinações, assim como as viagens, nos valores da cultura medieval, não se davam apenas no plano terreno, cujos deslocamentos, como já informamos, destinavam-se aos lugares santos, mas também como caminhos espirituais no mundo do *post-mortem* que direcionasse até Deus. Então, ao lado de um deslocamento espacial que representa a parte exterior do mundo vivido no plano terreno, havia a ideia de um movimento interior relacionado às mudanças de condutas que conduzem a salvação da alma.

Os relatos de viagens ao Além são um dos principais exemplos de narrativas onde os medievos conheciam as experiências de viajantes que cumpriam um caminho no além-túmulo para a purificação da alma ou do corpo como forma de obter a salvação.

Nas literaturas de viagens ao Além que conheceram uma produção bastante abundante no século XII, mostra-se a experiência de um eleito que contempla o outro mundo, com a autorização de Deus, sendo que essa viagem pode ser feita sem o abandono do corpo, a

---

<sup>72</sup> LOPES, PAULO. Os livros de viagens medievais. *Medievalista on line*. Ano 2. Nº 2, 2006, p.4. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA2/PDF2/viagens-PDF.pdf>>. Acesso em: 21 junh. 2015.

<sup>73</sup> SOT, Mchel. Peregrinação. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol II, 2002, p.353-366.



exemplo das narrativas de viagens místicas, ou através da alma, cujo corpo fica num estado de morte aparente<sup>74</sup>.

É certo que essas narrativas tinham uma importância significativa não apenas para mostrar a viagem no *post-mortem* e a experiência do protagonista viajante, e sim vem precedida de uma mensagem vinda do mundo espiritual e serve como um guia de ação para o público que está recebendo esse tipo de relato. Claude Kappler nos mostra a relação entre viagem e morte nas produções narrativas:

Com muita frequência a viagem é a oportunidade de encontrar-se com a morte, ao passo que a sua narrativa às vezes é a oportunidade de salvar a vida. Essa clivagem entre realidade vivida e a realidade transposta da narrativa, que encontra analogia na dupla função morte-vida, permite entrever a importância que a viagem, por um lado, e sua narrativa, por outro, podem assumir para o imaginário<sup>75</sup>.

Desse modo, as narrativas sobre a viagem da alma ao mundo dos mortos tiveram uma ampla circulação durante a Idade Média, sendo os mosteiros os principais centros de produção e divulgação desse tipo de relato que informa sobre as experiências de viajantes do Além que empreenderam uma jornada às regiões onde residem os mortos.

Segundo Le Goff, tais narrativas são provenientes das tradições de relatos antigos que foram apropriados e cristianizados na Idade Média. Conforme explica esse autor, são encontradas três tradições que serviram de referencial para os relatos desse gênero:

Uma tradição antiga, de descrições de descidas aos Infernos [...] as descrições do julgamento de um herói egípcio pelo rei dos Infernos [...] e a celebre descida de Eneias ao Hades no IV Livro de Eneida de Virgílio; 2) as narrativas de viagens ao Além da apocalíptica judeu-cristã, entre o século II anterior e o III da era de cristã [...] ; 3) certas narrativas “bárbaras” – principalmente celtas e, mais particular, irlandesas- de viagens ao outro mundo<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Nas próximas páginas abordaremos sobre o significado do termo *Visio* ou Visão onde constará sobre a questão das visões místicas.

<sup>75</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.106.

<sup>76</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 132.

Geralmente, estas narrativas se apresentam sob a forma de uma visão. “Pertencem, portanto, a este gênero, tão florescente na Idade Média – principalmente nos meios monásticos - e constituem uma variedade particularmente numerosa e importante dessas visões: as narrativas de viagens ao Além<sup>77</sup>”.

Dessa maneira, os testemunhos dos viajantes nas narrativas do Além se davam principalmente sobre a forma de visão ou *visio*, expressão latina que abrange uma multiplicidade de sentidos nos diversos *corpus* textuais na Idade Média. Apresentamos alguns autores que nos auxiliam na delimitação semântica desse termo nos relatos de viagem no *post-mortem*, já que a fonte de estudo, neste texto, é de uma narrativa visionária, *Visão de Túndalo*.

Nesse sentido, citamos o historiador Peter Dinzelbacher, especialista nas análises documentais sobre as visões na Idade Média, que detalha as especificidades entre as visões e aparições explicando que enquanto nestas é o personagem divino ou diabólico que se introduz no espaço em que se encontra o vidente que fica consciente de si; nas visões há um deslocamento estático da alma<sup>78</sup>.

Os relatos de visões também estão próximos dos relatos das visões místicas e das aparições que também tiveram sua importância na sociedade medieval. No entanto, esses três tipos de narrativas não se confundem.

Diferente das visões místicas que também circularam em meados do século XII, os relatos visionários apresentavam uma experiência sobrenatural de modo particular. Enquanto aquelas se davam através de revelações em sonhos, pelos olhos corporais, e outros meios, as “das viagens das almas ao Além, vividas por humanos, se davam em estado de morte aparente<sup>79</sup>”.

---

<sup>77</sup> LE GOFF, op.cit, p. 131-132.

<sup>78</sup> DINZELBACHER, Peter. *La littérature des Révélation au Moyen âge. In: Um document historique. Revue Historique*, T. 275, Fasc. 2 (558), Published by: Presses Universitaires de France, p.294. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40954369>>. Acesso: 09 jul. 2016.

<sup>79</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 86.

Da mesma maneira, Ruggiero Romano também contribui para o esclarecimento das distinções entre as visões e aparições. Para ele em termos da tradição católica, proposta a partir de Tomás de Aquino, a “visão” é um fenômeno que está ligado à experiência interior do indivíduo dotado de aptidões místico-estáticas, enquanto “aparições” é uma experiência exterior e extemporaneamente em regime ordinário de vigília, independente de condições místico-extáticas<sup>80</sup>.

Outro autor que também se preocupou com a distinção semântica das visões e aparições incluindo também a modalidade do sonho foi Michel Aubrun. Ele sublinha que geralmente, para estabelecer a diferença ou categorizar esses textos, recorre-se aos estados dos personagens, isto é, caracteriza-se como um sonho, se eles dormem e como uma aparição, se estão acordados e visão se a alma se separa do corpo para visitar algum lugar no outro mundo<sup>81</sup>.

Diante desse critério de classificação, Aubrun não deixa de salientar que aquelas características dos personagens apresentados nessas narrativas nem sempre são claramente definidas sendo mais importante pensar no que eles acreditavam ver ou ter visto e como isso operava na consciência dos medievos<sup>82</sup>.

Por sua vez, Jean Claude Schmitt utiliza exemplos de fonte visionária espiritual para explicar as modalidades e ambiguidades do termo *Visio* que se opõem às diversas maneiras de “ver” no campo antropológico da visão:

[...] elas concernem seja a origem da visão (distinguindo a origem humana, divina ou diabólica), seja seu objeto (opondo o corporal ao espiritual), seja a autenticidade (pela dicotomia verdade/falsidade), seja ainda a disposição do visionário, quer se trate de seu estado de consciência (em vigília ou

---

<sup>80</sup> ROMANO, Ruggiero (dir.). Religião-Rito. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 275.

<sup>81</sup> Aubrun Michel. *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle*. In: *Cahiers de civilisation médiévale*. 23e année (n°90), Avril-juin 1980.p.109-130. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1980\\_num\\_23\\_90\\_2137](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1980_num_23_90_2137)>. Acesso em: 28 set. 2016.

<sup>82</sup> Ibid.

dormindo, ou entre a vigília e o sono) da relação entre a alma e o corpo (interior e exterior) ou ainda de suas disposições morais (pecado/ virtude)<sup>83</sup>.

O emprego do termo “visão”, nas narrativas sobre o Além, também foi objeto de discussão de Matias Cavagna. Conforme esse autor, devemos distinguir, ao menos, três categorias: as visões místicas, os sonhos e as visões extáticas. Aponta que, nas duas primeiras, a visão é um ato puramente pacífico e contemplativo, na última ela implica um processo bastante concreto e dinâmico: o êxtase, quer dizer, da separação da alma do corpo<sup>84</sup>.

Mencionamos as contribuições de Pierre Adnés<sup>85</sup>, ao pontuar que falar de visões é falar de um fato universal que se encontra em todas as culturas e em todas as religiões. Para esse autor, a visão, na linguagem religiosa, expressa a manifestação sensível ou mental da realidade invisível e inacessível ao homem nas circunstâncias dadas.

Todas as discussões levantadas por esses autores sobre as visões nos fornecem subsídios para esclarecer o que se entende por estas nos textos medievais e principalmente para atentarmos quanto a sua especificidade em relação às outras abordagens narrativas já citadas, que também tiveram sua importância na sociedade medieval.

Enfim, feitas essas considerações acerca da viagem da alma no *post-mortem* sob a forma de visão, destacamos alguns elementos que constituem as características da narrativa no século XII, cujo esquema remete aos séculos precedentes, no caso, a partir do século VII que apresenta um esquema bem peculiar sobre a viagem ao Além. As principais características são: 1) O protagonista viajante apresenta um estado de quase morte, isto, é, fica aparentemente morto; 2) A separação da alma do corpo; 3) A viagem da alma ao Além, seguindo um itinerário aos lugares onde habitam os mortos sob a condução de um guia; 4) O

---

<sup>83</sup> SCHMITT, Jean-Claude. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Edusc, 2007, p.332-333.

<sup>84</sup> CAVAGNA, Matias. *Les Visions de l'au-delà et l'image de la mort, La mort écrite*. In: *Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Âge*, éd. Estelle Doudet, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales, 30), 2005, p. 51-70.

<sup>85</sup> Adnés, Pierre. “Visions”. *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 16. Paris: Beauchesne, 1995. Colonne, p. 949-1002. Disponível em: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>. Acesso em: 10 dez. 2016.

protagonista testemunha as características do Além e, às vezes, o próprio tem a necessidade de expiar os seus pecados; 5) O retorno da alma ao corpo<sup>86</sup>.

Existem inúmeros casos de visões e viagens das almas no mundo do *post-mortem* nos Apócrifos, dentre os quais se destacam o *Livro de Enoque*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Apocalipse de Pedro*, *o Apocalipse de Paulo*, *As Sete Visões do Proto-Zacarias* e outros que, de certa forma, legitimavam as visões narrativas que circularam durante a Idade Média.

Desde os tempos antigos, já se falava em visitas da alma ou do corpo ao Além, basta recordamos a tradição dos mitos, particularmente em Roma e na Grécia, que apresentavam os heróis (Orféu, Herácles, Theseu, Enéas) que realizavam uma viagem física, isto é, com seus corpos ao mundo dos mortos.

Outro exemplo de viagem espiritual que se realiza unicamente com alma é o mito de *Er* de Platão, no X Livro da República, que pode ter servido de norma para as narrativas medievais pelo fato de esta apresentar um relato de *Er* depois que sua alma voltou ao corpo quando todos pensavam que estava morto<sup>87</sup>.

Enfim, para os medievos, a morte, de certa forma, era a última viagem a ser realizada pela alma, vista como “um ser em trânsito que através de regiões inóspitas e desconhecidas visava a chegar ao seu destino eterno<sup>88</sup>”. É nesse sentido que pretendemos analisar um exemplo de viagem do *post-mortem*, o manuscrito *Visão de Túndalo*, cuja alma do protagonista viajante faz um itinerário da salvação.

---

<sup>86</sup> Cf. Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* Paris : École Française de Rome, 1994. p. 5; CAVAGNA, Mattias, *La “Visione di Tungdal” e la Scoperta dell’Inferno*. In: *Studia Celtici*, 2004, p. 213. Disponível em: <[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016.

<sup>87</sup> Cf. PATCH, Howard Rollin. *El outro mundo en la literatura medieval*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 90.

<sup>88</sup> MATTOSO, José. O culto dos mortos. In: *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p.59.

## **CAPÍTULO 2. AS VIAS DA SALVAÇÃO NO PORTUGAL MEDIEVAL**

### **2.1 AS PRÁTICAS CRITÃS PORTUGUESAS PARA A SALVAÇÃO DAS ALMAS**

Na sociedade medieval, todo o fiel cristão almeja ganhar a salvação e pertencer ao grupo dos eleitos no Paraíso celeste. O receio das penas, da condenação eterna no Além e a própria possibilidade de exclusão da sociedade dos justos no pós-morte implicaram diversas ações cristãs como meio de obter uma recompensa no Céu.

Parece certo que a preocupação com a salvação da alma se tornou ainda mais presente no cotidiano dos cristãos em um contexto de desestabilização social ocorrido na Europa Ocidental, nos séculos XIV e XV. Fato que veio a contribuir para o reforço e para o aumento do interesse pela vida extraterrena.

Já enumeramos alguns desses fatores (epidemias, guerras e cismas), que de maneira geral, na Europa, desencadearam angústias escatológicas ao serem interpretados no discurso da Igreja como sinais do fim do mundo<sup>89</sup>.

Em se tratando de Portugal, como lembra Antônio Henrique de Oliveira Marques, não ficou indiferente esse clima do panorama geral da Europa. Mas se integrou a esse contexto de acordo com as características particulares dos seus problemas internos, pois a ocorrência da crise e seus efeitos sejam no tempo ou no espaço, não atingiu de maneira uniforme as regiões europeias atingidas<sup>90</sup>.

Nesse contexto de tempo de crise o reino português enfrentou diversos flagelos sociais e com eles se abre o caminho para as reflexões espirituais do cristão sobre a fragilidade e brevidade da vida nesse mundo. O que não é muito difícil de compreender quando se está diante de um cenário social português marcado pela fome, guerras e recorrências de

---

<sup>89</sup> Conforme vimos no item 1.2 do capítulo 1, p. 106-109.

<sup>90</sup> MARQUES, A.H de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 11.

epidemias que ceifaram um grande número de vítimas, suscitando, dessa forma, inquietudes espirituais com a iminência da morte.

Em relação às epidemias, sem dúvida, a peste negra foi a que causou mais impacto no reino pela sua característica súbita. É claro que havia outras doenças perigosas que também circularam no território português, mas aquela assumiu o topo da hierarquia pelo seu efeito desolador e letal que atingia a todos, independente de *status* sociais. Segundo Armindo de Sousa, a consequência desta teve um efeito devastador não só em termos demográficos, como também nos outros: sociais e morais<sup>91</sup>.

Sabe-se que a epidemia de peste foi interpretada no viés moral religioso como um castigo divino contra os pecados dos homens. Essa visão suscitou, de certa forma, manifestações comportamentais de práticas cristãs voltadas para a salvação da alma diante da consciência que a morte poderia chegar a qualquer momento.

O temor do contágio, o sentimento da proximidade da morte aliado ao medo dos castigos no Além sempre lembrado pelos pregadores mobilizaram os portugueses a se prevenir com as garantias espirituais para as suas almas. Então, era preciso agir com o gesto de boas obras, como, por exemplo, as doações de bens para a Igreja, ou outros rituais cristãos (penitências e orações) como forma de se ter um passamento seguro na hora de deixar este mundo.

Não por acaso que, no momento de circulação da peste em Portugal, constata-se a preocupação das pessoas em deixar os seus patrimônios a uma instituição religiosa cristã como obra pessoal para a salvação. Conforme exemplifica Antônio Henrique de Oliveira Marques:

Na propriedade, a Peste Negra e as outras muitas pestes devastaram Portugal, como toda a Europa, desde meados do século XIV, suscitando, como nunca até então, a angústia da morte iminente, trouxeram consigo consequências de enorme alcance. Proprietários alodiais, tanto nobres como

---

<sup>91</sup> SOUSA, Armindo de. 1325-1480. In: *A monarquia Feudal (1096-1480)* v. II. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Editorial Estampa, p.284.

vilões, deixaram os seus bens às ordens religiosas, às igrejas paroquiais e às sés, numa tentativa desesperada de obter a salvação eterna<sup>92</sup>.

Ainda, esse autor informa que esses tipos de doações não eram permitidos teoricamente pela lei, mas que nenhuma autoridade conseguiria obrigar alguém a cumprir em um ambiente tão difícil e dramático como esse exercido pela peste. Tão pouco seria viável obedecê-la quando se estão em jogo as garantias da *aeterna*. Ademais, o “Juízo Final se esperava a todo o momento e quando os cortesãos e os próprios funcionários públicos (incluindo o rei e a família) tentavam apaziguar a cólera divina e salvar as próprias almas<sup>93</sup>”.

Contudo, não só a peste é considerada um acelerador das mortandades que se verificou em terras portuguesas. Aliado a ela ou acentuado pelas suas consequências estava o flagelo da fome que também fez um grande número de vítimas.

A problemática de crises alimentares com a baixa da produção de produtos cerealíferos essenciais tornou mais difícil os abastecimentos das regiões no reino<sup>94</sup>. A consequência imediata é a precariedade das condições de vida ou sobrevivência das pessoas por estarem mal alimentadas e, conseqüentemente, mais vulneráveis às doenças diante da desnutrição que fragilizava os seus corpos.

Tal situação favorecia a angústia, tanto corporal quanto espiritual, dessa gente, pois, mais uma vez, a interpretação da ocorrência da fome passa a ser explicada pelo discurso cristão como um castigo do Céu para punir a humanidade pecadora. Aliás, os “acontecimentos trágicos estiveram mais do que nunca inclinados a isolá-la nos textos sagrados e apresentá-la às multidões inquietas como a última explicação que não se pode colocar em dúvida<sup>95</sup>”.

---

<sup>92</sup> MARQUES, A.H de Oliveira. *Breve História de Portugal*. 7ª edição, Lisboa: Editorial Presença, 2009, p. 103.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Cf. SOUSA, Armindo de. 1325-1480. IN: *A monarquia Feudal (1096-1480)* v. II. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Editorial Estampa, p.285; MARQUES, A.H de Oliveira. *Breve História de Portugal*. 7ª edição, Lisboa: Editorial Presença, 2009, p. 103.

<sup>95</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo do Ocidente: Uma cidade sitiada (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.335.



No mesmo sentido, o envolvimento do reino português em guerras internas e externas representou mais um agravante para esse período conturbado, marcado por instabilidades sociais. Destacamos como um marco relevante as que ocorreram no governo de D. João I (1385-1433). Como exemplo, a longa guerra interna de independência e de afirmação hegemônica peninsular contra Castela, seguido do seu envolvimento em conflitos externos, na luta travada entre França e Inglaterra na Guerra dos Cem anos, onde Portugal estreita as alianças com os ingleses<sup>96</sup>.

O constante envolvimento nessas guerras trouxe como consequências os infortúnios que agravaram ainda mais a crise pela qual os portugueses atravessavam. Portanto, o flagelo da guerra engendra, para além da mortalidade, a destruição dos meios de produção, a interferência nos ciclos produtivos, arruína finanças, gera impostos, devasta cidades e vilas. Enfim, ocasiona dificuldades na vida cotidiana.

Para efeito de exemplo, uma das suas consequências foi a crise sobre a moeda que conheceu uma inflação galopante, atingindo níveis de desvalorização impressionantes, principalmente no reinado de D. João I. Essa situação se deve, em partes, pelos gastos dispendiosos no envolvimento de guerra que demandou com equipamentos e forças militares. Para enfrentar esse problema, houve várias medidas de leis e reformas monetárias que deram pouco resultado<sup>97</sup>, dando margem para a já complicada situação de tempos difíceis no reino.

Então, foi nesse ambiente de intensas tribulações com a epidemia da peste, as guerras frequentes e a ocorrência de fome em seu rigor que, dentre outras consequências, tornou-se uma ameaça para o ciclo da vida dos portugueses. Eles não tinham a esperança de poder escapar da morte que poderia chegar de forma inesperada.

---

<sup>96</sup> Cf. MARQUES, A.H de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 530-536.

<sup>97</sup> Cf. Idem. p. 540; SOUSA, Armindo de. 1325-1480. IN: *A monarquia Feudal (1096-1480)* v. II. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Editorial Estampa, p.417.

Diante destas calamidades que foram reconhecidas pela Igreja e propagadas como uma evidência da reação divina contra os pecados da humanidade. Mais do que nunca, todos os fiéis conscientes de suas faltas e diante da onipresença da morte procuravam estar bem preparados para o momento do trespasse diante das incertezas da salvação.

“Para se tornar um morto com boas possibilidades de salvação no Além<sup>98</sup>” eram indispensáveis as práticas das obras cristãs que se transformaram em instrumentos de graças espirituais ou benesses para as almas.

Assim, nesse ambiente de crise que passava Portugal, cresce a importância de ações de redenção espiritual com o aumento da preocupação com um comportamento religioso que se torna agradável a Deus para ser merecedor da salvação. Não por acaso que há um grande interesse, por parte dos leigos, nas causas religiosas que se manifestaram na forma de obras assistenciais aos pobres, aos doentes e aos peregrinos.

Uma das consequências da crise econômica e social dos séculos XIV e XV foi o aumento da pobreza como resultado das dificuldades enfrentadas com as diminuições das plantações, as guerras e a Peste Negra que levaram a muitos à condição de penúria.

Nestes séculos, verificam-se, em Portugal, diferentes categorias de pobres: os envergonhados, que representavam os indivíduos que perderam as suas riquezas, os doentes pobres, peregrinos e mendigos enjeitados, presos pobres, viúvas e donzelas pobres<sup>99</sup>.

Acreditava-se que o auxílio, principalmente dos ricos, aos pobres, neste mundo, constituía-se em um investimento para a salvação no Além. Por isso, muitos se prestaram, de uma forma bem pretensiosa, isto é, para garantir as benesses espirituais, socorrer as pessoas que se encontravam em estado vulnerável pela precariedade da condição de vida.

---

<sup>98</sup> FRANCO JUNIOR, Hilário. *O ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 71.

<sup>99</sup> SÁ, Isabel dos Guimarães. Igreja e assistência em Portugal no século XV. *Separata do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. Volume LIII. Açores, 1995, p. 220.

Conforme Maria José Pimenta Ferro Tavares, “o pobre tornou-se escatologicamente um ente necessário à salvação<sup>100</sup>”. Uma das interpretações da Bíblia, na parábola do Mau Rico e do Pobre, no *Evangelho de Lucas*, conta a história do pobre Lázaro que vivia mendigando na porta da casa de um homem rico que realizava festas luxuosas. Os dois morreram, sendo que, no mundo dos mortos, Lázaro foi recompensado, enquanto o rico foi condenado<sup>101</sup>.

Dentre outras interpretações, essa passagem contribui para a construção ideológica do rico ser punido no pós-morte ao não fazer o bom uso de seus bens materiais neste mundo. No caso, renunciar ou compartilhar as suas riquezas em favor dos necessitados. A crença se baseava, portanto, na ideia de que o pobre, ao ser desprovido das tentações da riqueza, estaria mais próximo de ganhar a bem-aventurança eterna. Enquanto o rico, que gozou de todos os prazeres materiais da vida terrena, em detrimento do cuidado com as ações de caridade, tinha como destino as dores da condenação.

Dessa forma, a assistência ao pobre se constituiu em uma das condições para um bom lugar no Além, que foi bem assimilado pelos fiéis que não hesitaram na dedicação as obras de assistências em prol da sua salvação pessoal.

Constatada essa realidade no território lusitano, percebe-se uma expansão do interesse em fundar e administrar instituições de caridade, tendo como protagonista, nessa ação, os laicos que deixam de ver essas ações como obras feitas unicamente pela Igreja.

Geralmente, eram as ordens religiosas que tinham o papel tutelar das assistências aos necessitados. Agora, o que se ver é cada vez mais uma participação mista de voluntários cristãos, sejam clérigos, leigos ou apenas um deles.

Desenvolveram-se, então, várias instituições para auxiliar os pobres de todas as categorias: os hospitais que eram um lugar de acolhimento de doentes e pobres; as gafarias,

---

<sup>100</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.63.

<sup>101</sup> Cf. (Lc, 16, 19-31). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

que se constituíam em casas destinadas a atender um doente específico, os leprosos; as albergarias, cujas funções era recolher os peregrinos e viajantes<sup>102</sup>.

A espiritualidade de benemerência para com os pobres, que se observa em Portugal dos séculos XIV e XV, deve-se à forte influência dos pregadores mendicantes, principalmente a corrente franciscana que tinha como lema a pobreza e a caridade. Com notável expansão na sociedade portuguesa, seus discursos chamavam a atenção para o acúmulo de riquezas e a falta de cuidados para com os próximos, principalmente aqueles que se encontravam em situação de penúria.

Lembramos que, em séculos anteriores, havia um ideal de pobreza primitiva praticado pelas primeiras gerações monásticas, conhecidas como os pobres de Cristo, que seguiam fielmente o evangelho, quando Jesus propôs a seus discípulos imitar o seu exemplo de uma pobreza quase absoluta<sup>103</sup>. Desse modo, está relacionado diretamente com as condições de vida de Cristo, tal como ele viveu.

Estas características Apostólicas influenciaram os movimentos evangélicos posteriores, principalmente a partir do século XII, como informa André Vauchez:

Sob a influência do ideal da vida apostólica, e posteriormente, dos movimentos evangélicos, operou-se uma inversão, no século XII. Os religiosos, [...], se defrontaram com o problema da riqueza e com aqueles que a existência de um número crescente de pobres causava. O mundo dos leigos não escapou a essa interpelação. Sensibilizados por pregadores que lhes falavam da pobreza de Cristo, muitos deles se tornaram mais atentos à penúria dos miseráveis e às faltas contra a caridade. Daí resultou uma extraordinária floração de fundações hospitaleiras e caritativas em todo o Ocidente<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal (vol.I)*. Porto: Portucalense, 1967, p. 238-239; MARQUES, José. Assistências no norte de Portugal nos finais da Idade Média. *Revista da Faculdade de Letras. História, série II*, vol. 06, 1989, p. 19-20. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2138.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

<sup>103</sup> Para mais informações sobre o ideal de pobreza primitiva no monacato. Cf. COLOMBÁS, Garcia Maria. *El monacato primitivo*. Segunda Edición (segunda impresión). Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2004, p. 585.

<sup>104</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 112.

Observa-se, portanto, as diferenças entre o ideal de pobreza que se manifestou no meio monástico que, voluntariamente, renunciava aos bens terrenos como forma de ascetismo corporal e a pobreza involuntária, resultante de diversos fatores, sejam econômicos, sociais ou políticos. “Atendendo apenas às interpretações coletivas, podemos partir do princípio que há poucas questões religiosas ou morais tão intimamente relacionadas à evolução social como o ideal de pobreza e às formas de assistência aos pobres<sup>105</sup>”.

Para além da assistência ao pobre, os testamentos se destacaram como mais um elemento de investimento para a salvação das almas dos portugueses. Como reflexo da insegurança diante da vida e da onipresença da morte advinda dos tempos de crise nos séculos XIV e XV, todos queriam estar bem preparados para o seu juízo particular.

O ato de testar tinha tanta importância que havia um grande receio das pessoas morrerem antes de fazerem essa ação. Ademais, o testamento se constituía em uma das práticas recomendadas pela Igreja como uma forma dos indivíduos manifestarem os seus arrependimentos pecaminosos.

Dessa maneira, é uma das etapas de preparação interior para uma boa partida da alma para o Além e uma garantia das benesses espirituais na confiança da misericórdia divina de alcançar a vida eterna. As doações em prol das almas também acompanharam a mesma função dos testamentos.

Maria José Pimenta Ferro Tavares resume o papel significativo dos testamentos e das doações *pro anima* como um alento para as inquietações dos fiéis sobre a morte que temiam os riscos dos descaminhos das almas, caso não se esteja atento aos rituais de reconciliação das suas faltas:

Todo fiel que morria em paz com Deus, através do sacramento e do testamento, ou seja, da sua morte preparada, tinha a esperança de conquistar

---

<sup>105</sup> MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1982, p. 281.

o Paraíso. Era uma esperança e também uma certeza interior que se traduzia por escrito nos preâmbulos das doações pra *anima* e dos testamentos<sup>106</sup>.

É igualmente importante notar que as angústias de visões escatológicas típicas dos séculos XIV e XV se refletiam na escrita dos testamentos e doações em prol das almas. Pode se considerar que a prática testamentária ou de doações, de certa forma, foi o meio para cada indivíduo exprimir, de modo pessoal, as suas inquietações mais profundas. Bem como deixar registradas as decisões que havia tomado para assegurar a salvação de sua alma e o repouso de seu corpo<sup>107</sup>.

Então, vejamos quais as principais temáticas que constam nos preâmbulos das doações *pro anima* e nos testamentos. Estas podem ser vistas através das principais motivações que levaram os portugueses a realizarem essa prática e os seus objetivos, ou seja, o que esperavam alcançar com as doações ou com os testamentos, conforme o Quadro 1<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.69.

<sup>107</sup> ARIÈS, PHILIPPE. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 71.

<sup>108</sup> Os dados do Quadro 1 foram construídos de acordo como estudos realizados pela Hermínia Maria de Vasconcelos Alves Vilar. Ela analisou alguns registros de doações para a salvação das almas e documentos testamentários em Portugal, no período de trezentos e quatrocentos. Cf. VILAR, Hermínia Maria de Vasconcelos Alves. *A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500)*. Dissertação de Mestrado de História Medieval apresentado a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa. Lisboa, 1990, p. 100-101. Disponível em:< <http://hdl.handle.net/10362/31882> >. Acesso em: 16 mai. 2018.

**Quadro 1. Motivações espirituais e benesses para a salvação das almas**

MOTIVAÇÕES ESPIRITUAIS	Temor de Deus
	Temor do dia do Juízo.
	Temor do dia da morte.
	Certeza que a esmola é um meio de salvação.
	Incerteza sobre o dia em que ocorreria a morte.
	Certeza de que os dias na terra são breves.
BENESSES ESPERADAS	Expição dos pecados.
	Expição das penas do Inferno.
	Expição dos pecados de alguns parentes e amigos.

A partir do que foi exposto no Quadro 1, verifica-se a sensibilidade acerca da morte, cuja visão escatológica foi favorecida pelos tempos difíceis que marcaram o território português no período trecentista e quatrocentista.

A onipresença da morte e o receio do fim último, neste plano, que poderia acontecer de forma inesperada, ou seja, contida na ideia de morte súbita, motivaram os espíritos portugueses a fazerem um investimento religioso para a salvação das suas almas. Os testamentos e as doações dão o testemunho disso ao se constar que as principais temáticas escritas nos preâmbulos desses documentos refletem as inquietudes do pecado, o medo do Inferno, o temor da morte e da cólera de Deus.

Cientes das suas faltas, ao reconhecer que não cumpriram as suas obrigações de cristãos no decurso da vida, os doadores e testadores procuram estar bem preparados para o passamento. Afinal, como revelam os preâmbulos dos testamentos, ninguém sabe a hora exata em que as suas almas serão elevadas para o Além.

Na ignorância desse momento, o melhor a fazer é se precaver contra as agonias, vistas como um grande sofrimento para o corpo que se despede dos últimos instantes da vida temporal e os juízos particulares onde cada um prestará conta sobre suas ações boas ou más na terra. Tanto a agonia quanto os juízos particulares são considerados como os momentos mais perigosos.

Lembramos que foram nestes períodos dos séculos XIV e XV que o “medo do julgamento divino, do momento da passagem, a consciência da vida breve e o da igualdade de todos os homens perante a morte<sup>109</sup>” estiveram presentes no imaginário coletivo da época.

Outro elemento a se verificar, nos testamentos portugueses, são as visões do espaço do Além. Sem nenhuma surpresa, o Paraíso é o lugar que todos os testadores queriam ocupar na eternidade. Eis a razão dessa prática por escrito como um meio de se ter as garantias para as suas almas alcançarem as benesses supremas nesse ambiente.

Quanto ao espaço do Inferno, todos temiam que suas almas tivessem como destino esse espaço. Para “os testadores destes séculos era o reino das penas dos quais todos se procuravam salvar<sup>110</sup>”. Como vimos nos preâmbulos, já havia a referência do medo dos castigos infernais que se traduzia por escrito.

Sobre a menção do Purgatório, parece não ter sido referido de forma explícita nos testamentos portugueses dessa época, só tardiamente que consta, nesses documentos, como um espaço concreto e definido.

Para Maria José Pimenta Ferro Tavares, alguns testamentos já trazem algumas referências sobre o Purgatório, entenda-se ainda não como um lugar que continua ausente, mas como um tempo de purgação. De acordo com a citação:

---

<sup>109</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.78.

<sup>110</sup> VILAR, Hermínia Maria de Vasconcelos Alves. A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500). Dissertação de Mestrado de História Medieval apresentado a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa. Lisboa, 1990, p. 120. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/31882>>. Acesso em: 16 mai. 2018.



A presença deste espaço [Purgatório] encontra-se implícita no temor ao dia da morte que, desde o século XI, nos aparece referido, pois nele estava preconcebida teologicamente a existência de um primeiro juízo e o início da purgação dos pecados cometidos. Aliás, isto ser-nos-ia claramente sugerido pelo texto de alguns testamentos dos séculos XIII e XIV e pelos compromissos das confrarias, onde o culto dos mortos e o sufrágio das almas estiveram sempre presentes<sup>111</sup>.

Ainda conforme a autora, a menção do tempo de purgação pode ser encontrada nos testamentos dos reis e das rainhas portuguesas. Como exemplo, nos testamentos de D. Afonso III e da rainha D. Isabel, que pedia a Deus que recebesse a misericórdia de suas almas no dia da morte como prova de um primeiro julgamento, antes do Juízo Final<sup>112</sup>.

Se por um lado não é possível falar nesses documentos em um espaço individualizado do Purgatório, porque não se encontram nos registros testamentais, referências concretas, já não se pode dizer que não havia uma alusão às suas características.

Na compreensão de Hermínia Maria de Vasconcelos Alves Vilar, no contexto das fontes testamentárias, mesmo com a ausência do espaço Purgatório já se teria uma primeira assimilação deste na crença da existência de um lugar diferente do Paraíso e do Inferno. Onde a intervenção dos vivos agia como um viático para a salvação<sup>113</sup>.

A partir do que foi discutido, mais do que nunca percebemos como algumas perturbações sociais, que ocorreram em território português, são apropriadas para o contexto religioso. E como ocorreu em toda a Europa ocidental, nos séculos XIV e XV, tais flagelos, associados à escatologia das visões do Além, reforçaram a pedagogia da Igreja sobre a necessidade de os cristãos atentarem para as suas ações neste plano para uma boa passagem para a vida eterna.

---

<sup>111</sup> TAVARES, op. cit, p.73.

<sup>112</sup> Cf. Ibid.

<sup>113</sup> Cf. VILAR, Hermínia Maria de Vasconcelos Alves. A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500). Dissertação de Mestrado de História Medieval apresentado a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa. Lisboa, 1990, p. 118. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/31882>>. Acesso em: 16 mai. 2018.

Convém ressaltar, que foi nesse contexto de crise portuguesa que o manuscrito *Visão de Túndalo* circulou em território luso, cujo conteúdo se associa às angústias da época: morte, visão escatológica, temática da pobreza e caridade como elementos de ensino e práticas para a salvação da alma.

### **2.1.1 A DINASTIA DE AVIS: DEVOÇÃO E INCURSÕES NO CAMPO ECLESIAÍSTICO**

Sabe-se que os monarcas portugueses eram bem religiosos e não deixavam de cumprir as suas obrigações de cristãos para o bem das suas almas. Afinal, o ideal de um rei no Ocidente medieval não se resumia apenas a sua coragem na guerra e a capacidade de defender ou expandir o seu reino, ser justo ou humilde. Antes, de tudo, o rei medieval deve ser um rei cristão, “elemento decisivo de seu poder que repousa sobre uma adequação às normas ideológicas definidas pela Igreja<sup>114</sup>”.

A vida dos reis e dos príncipes de Avis era marcada pela religiosidade, típica da sociedade na Idade Média. Ademais, viveram em um ambiente de corte assumidamente espiritual, onde os hábitos e práticas cristãs tomavam boa parte de seu tempo.

Basta atentarmos que, para além de lugar de poder, a corte se constituía em um ambiente de religiosidade. A presença de capelas, como uma das dependências da habitação régia, é talvez um dos mais expressivos exemplos da fé dos monarcas. Eram nelas que aconteciam a maior parte da celebração das missas, orações e ofícios.

O rei D. Duarte tinha grande preocupação para com a sua capela, tanto que chegou a redigir instruções e ordenanças para o seu bom o funcionamento. A sua orientação se dava no sentido da distribuição de serviços no intuito de evitar a falta de alguns clérigos para officiar. Preocupava-se com a qualidade dos cânticos onde as palavras deveriam ser bem pronunciadas

---

<sup>114</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 159.

e compreendidas, a duração dos ofícios na capela, do mesmo modo com as rezas e as missas<sup>115</sup>. Preocupações estas que estavam relacionadas ao seu perfil religioso e à sua devoção exigente e culta.

Para além de ser um lugar de ações de rituais cristãos, a capela era também um espaço onde se manifestava a imagem sacralizada e sacerdotal da realeza, conforme Maria Helena da Cruz Coelho: “Logo, o rei assistia comumente às missas na capela, encerrando, no interior de uma estrutura móvel que nela se erguia, a ‘cortina’, voltada para o altar e sacerdote, vedando a figura real aos demais assistentes, que apenas por sua vontade se desvelava<sup>116</sup>”.

Outro elemento importante são os oratórios que serviam tanto para as orações privadas quanto como locais de práticas de meditação e recolhimento privativo dos monarcas de Avis. São os símbolos da nova religiosidade do final da Idade Média onde o fiel estabelecia uma comunicação mais íntima e individual com Deus, próprio da *devotio moderna*.

São nos pequenos oratórios das capelas que se revelavam algumas práticas de devoção particulares e intimistas dos momentos de religiosidade da dinastia de Avis. Entenda-se, aqui, que as práticas devocionais dos reis são manifestadas em seu significado mais amplo, conforme Maria de Lourdes Rosa:

As práticas devocionais incluem as orações, as leituras de textos religiosos, os diversos usos de objetos sacros, as manifestações de caridade, as vivências específicas da liturgia, nomeadamente para celebração e intercessão dos parentes e dos amigos<sup>117</sup>.

É relevante pontuarmos que estas práticas de devoção religiosa adotadas pelos monarcas têm forte influência dos frades mendicantes que foram responsáveis pela difusão dessa nova espiritualidade. “Como foi norma, durante as duas primeiras dinastias, piedade e

---

<sup>115</sup> Cf. DUARTE, Miguel Luís. D. Duarte. *Requiem por um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 186-187.

<sup>116</sup> Cf. COELHO, Maria Helena da Cruz. D. João I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p. 145.

<sup>117</sup> ROSA, Maria de Lourdes. Espiritualidade (s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos? *Separata. Anuario de História de la Iglesia* v.26. Universidade de Navarra, 2017, p. 224. Disponível em: <[https://research.unl.pt/files/3653528/07\\_separata\\_lurdes\\_ahig\\_26.pdf](https://research.unl.pt/files/3653528/07_separata_lurdes_ahig_26.pdf)>. Acesso em: 25 agost. 2018.

cultura, integridade de costumes e prudências em qualidades exigidas para a régia escolha, normalmente feitas entre os franciscanos”<sup>118</sup>.

Os franciscanos tinham uma forte presença nas cortes portuguesas, cumprindo desde funções religiosas a outros negócios ligados à esfera temporal. Respectivamente, atuavam como confessores régios e, às vezes, pregadores na corte e, por outro lado, prestavam diversos serviços culturais, públicos e diplomáticos à Coroa de Portugal. Contudo, essas duas funções, de orarem pelo rei e assumirem papéis notórios na administração do reino, parecem, em um primeiro momento, não ter gerado nenhuma tensão.

Os reis D. João I, D. Duarte e D. Afonso V escolheram os franciscanos como pregadores e confessores. Aliás, a presença dos franciscanos, como confessores dos reis, foi considerada a mais importante posição assumida por um eclesiástico na corte. Pela especial proximidade íntima, “estavam plenamente na esfera da ‘pureza’ do rei e da rainha”<sup>119</sup>.

Dessa maneira, cada rei ou rainha tinha o privilégio de ter o seu próprio confessor, que estava sempre junto deles, concessão permitida pela Igreja que foi responsável pela divulgação do valor da prática da confissão auricular para a salvação da alma.

A corte, como um lugar de piedade, não era concebida sem seu centro de devoção, no caso a capela, considerada mais santa quanto mais prestigiosa fossem as relíquias que abrigava<sup>120</sup>. Dessa forma, o lugar de residência da família de Avis mais do que uma estrutura com funções estritamente habitacionais se revela como um espaço carregado de simbolismo religioso.

Para mais um exemplo, o horto do palácio régio também desempenhava um expressivo papel simbólico que, dentre outras funções, estava associado à primeira morada

---

<sup>118</sup> MARQUES, João Francisco. Franciscanos e Dominicanos confessores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias: espiritualidade e política. *Revista de Faculdade de Letras – Línguas e literaturas – Anexos V*, actas do colóquio Espiritualidade e corte em Portugal séculos XVI-XVIII, Porto, 1993, p.54. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/8336>. Acesso em: 11 agost. 2017.

<sup>119</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2012, p. 145.

<sup>120</sup> GUENÉE, Bernard. Corte. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/ Imprensa Oficial do Estado, vol.II, 2002, p.277.

dos homens criada por Deus, o Paraíso terrestre ou Jardim do Éden. A própria “noção de horto, pomar, jardim é um símbolo comum a toda Europa cristã e aparece sempre ligada ao paraíso terreal referenciada no Gênese e fortemente reforçada pelo discurso franciscano<sup>121</sup>”.

Buscando as descrições do horto do Paço, observa-se que ele é composto pelas mais variadas árvores frutíferas, plantas odoríficas e vistosas que simbolicamente proporcionava a fruição e prazer que se remete à felicidade paradisíaca<sup>122</sup>. Coadunante à tradição cristã, essa evocação da felicidade se refere ao paraíso perdido de Adão e Eva, descrito no livro de Gênesis, que compara esse lugar a um jardim repleto de frutos saborosos e árvores formosas<sup>123</sup>.

Recordemos também que a menção do horto/jardim ganhou uma grande expressividade nas obras de espiritualidades e literaturas medievais. Dentre estas, destacam-se as obras portuguesas: O Orto do Esposo e o Bosco deleitoso, como exemplo de textos que tratam dessa temática. O imaginário do jardim medieval, nessas obras, era associado ora a um lugar de oração e meditação, ora como um cenário para ascese espiritual. A visão mística desse espaço também foi muito relevante, enquanto o horto do Senhor.

Ao longo da Idade Média, o horto foi se transformando em um espaço simbólico, isto é, o próprio jardim do Paraíso que foi transportado para a Terra. Nos discursos cristãos, eram os mosteiros que representavam, aqui na Terra, a cidade Celeste e se constituíam em ambiente onde se podia chegar a Deus. São Bernardo já afirmava que “o claustro é o Paraíso protegido pela muralha da disciplina na qual se descobre uma abundância de coisas preciosas<sup>124</sup>”.

Mas, progressivamente, outros espaços terão igual equivalência, tirando o protagonismo do edifício claustral, a exemplo do horto/jardim na corte avulsiva. Para além

---

<sup>121</sup> FRÓES, Vânia Leite. O Reino de Deus como Arquétipo. In: *Era no tempo do rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese (Concurso para professor titular) na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, p. 135-136.

<sup>122</sup> SILVA, José Custódio Vieira da. O Paço. In: *História da Vida Privada em Portugal: Idade Média*. Mattoso, José (Dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2010, p. 86.

<sup>123</sup> Cf. Gn. 2,8-17. In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>124</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 139.

desse cômodo da morada monárquica, a historiadora Vânia Leite Fróes chama a atenção para a própria identificação do Paço se constituir em um arquétipo do reino de Deus, isto é, identificado ao próprio Paraíso<sup>125</sup>.

Assim como Deus aparece em sua corte celeste, o rei devia aparecer em sua corte terrestre, assim como o reino de Deus é hierarquicamente ordenado, o reino como espaço sagrado do monarca deve seguir uma hierarquia ordenada. Neste sentido, a casa do rei é a corte, a qual se materializa nos espaços de habitação régia. Seja no seu trono ou em outro ambiente, o rei é o centro giratório de toda a vida cotidiana. “A corte é um lugar profundamente estruturado e ordenado, correspondendo o seu protocolo a uma ordem simbólica que se manifesta por hierarquias de precedências bem identificadas<sup>126</sup>”.

Nesse teatro de encenação e justificação de poder, o Paço é o próprio Céu. Pensando na construção do discurso da nacionalidade do reino português, tudo que se refere ao nacional é celeste, enquanto, no sentido oposto, o estrangeiro representa o próprio Diabo<sup>127</sup>.

Dentre outros aspectos, Vânia Leite Fróes lembra que a dinastia de Avis sempre esteve preocupada com as questões da afirmação da identidade nacional perante seus súditos. Empenhando-se desde cedo na legitimação de um rei legítimo e soberano da qual ela denominou de *Discurso do Paço*. Este se difundiu no próprio ambiente cortesão, através das festividades, espetáculos públicos, rituais cerimoniais régios ricos em simbologias. Mas também em um conjunto de produções de literaturas técnicas e moralistas que contribuíam para a construção da imagem do rei e seus ideais<sup>128</sup>.

A dinastia de Avis foi exemplo de uma corte culta e devota, pois os reis e príncipes tinham uma esmerada educação constatada pelas características dos níveis de erudição e

---

<sup>125</sup> FRÓES, Vânia Leite. O Reino de Deus como Arquétipo. In: *Era no tempo do rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese (Concurso para professor titular) na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, p. 139.

<sup>126</sup> GOMES, Saul António. *D. Afonso V: o africano*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2009, p. 161.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid.

práticas culturais que deixaram de si mesmo. Tanto os reis como os príncipes avisinos apreciavam os livros de literaturas clássicas e vernaculares e foram sabedores da Língua Latina, liam e escreviam com facilidade.

Para além dessa qualidade de literacia, a dinastia de Avis promoveu várias iniciativas culturais, que estavam associadas ainda ao projeto político de autoafirmação no reino. Iniciativas estas que mostram uma mudança essencial no papel da corte como protagonista na vida cultural, ou melhor, na produção de modelos comportamentais ideais. Sabe-se que no período medieval, quem assumia esse papel eram os clérigos.

Como afirma Maria Helena da Cruz Coelho, “uma corte culta foi a imagem identificadora da dinastia de Avis. Reis e príncipes letrados eram *exempla* de uma cultura palaciana, que se queria impor aos cortesãos<sup>129</sup>”.

Dessa maneira, um amplo programa, com finalidades pedagógicas, foi colocado em ação. Estes, “passando pela leitura, pela produção de livros e pela criação literária, capitalizando influências e matrizes culturais europeias que chegavam da Inglaterra, França, Flandres, Itália ou Castela<sup>130</sup>”.

A Corte de Avis se preocupou em difundir a leitura para a ampliação do conhecimento e saberes direcionados a própria realeza e a outros nobres não letrados, podendo esta ser realizada respectivamente de forma individual, intimamente relacionada com a meditação ou coletiva.

Mesmo com o avanço cultural através da leitura, no Portugal dos Quatrocentos, ainda prevalecia o meio de transmissão por via auditiva e oral, pois o saber ler ainda era muito restrito a uma parte da aristocracia e do clero<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2012, p. 255.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Cf. MARQUES. A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos da vida quotidiana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1974, p. 81.

Na Corte, a leitura pública era transmitida por leitores ou letrados profissionais que tinham um importante papel pedagógico para a transmissão do saber e conhecimento mais ou menos erudito que deveria ser dominado pelos demais cortesãos. Na Corte de D. Afonso (1432-1481), a leitura coletiva era uma ação habitual, “integravam elementos especializados na leitura oral decerto para a animação ou deleite do monarca e demais convivas reais<sup>132</sup>”.

Não menos importantes, nesse contexto da cultura da Corte, são os inventários das bibliotecas da Dinastia de Avis que são essenciais para se compreender a relação dos reis e os livros em Portugal. Segundo Ana Isabel Buescu, o lugar que o livro e a cultura letrada ganharam na corte de Avis, com o exemplo dos próprios príncipes, evidencia como a aristocracia foi se interessando pelas letras<sup>133</sup>.

Acrescenta-se ainda que a construção das bibliotecas régias se constitui em mais um exemplo da incursão da Corte em uma ação que antes era de exclusividade eclesiástica, isto é, a construção de bibliotecas era monopólio dos conventos.

Os inventários das livrarias régias, de certa forma, dão-nos a dimensão das principais orientações culturais na Corte. Sem pretender fazer uma análise destas, apontamos algumas informações essenciais da biblioteca de D. Duarte que correspondiam bem ao tipo de literatura que se ouvia ou lia no século XIV.

Nesse sentido, A biblioteca de D. Duarte tinha as mais variadas obras. Como afirma Luís Miguel Duarte: “era uma biblioteca ‘mística’, quer dizer, misturada, não especializada; tinha um pouco de tudo<sup>134</sup>”. Nela se encontra desde obra de cunho moralista, exaltação religiosa, crônicas e romances de cavalaria.

---

<sup>132</sup> GOMES, Saul Antônio. *D. Afonso V: O africano*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009, p. 183.

<sup>133</sup> BUESCU, Ana Isabel. *Livros e livrarias de reis e príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas*. eHumanistas: Volume 8, p.143. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/11116/1/AnaIsabelBuescu1.pdf>>. Acesso em; 11 ago. 2018.

<sup>134</sup> DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: Requiem por um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 202.



Assim, o inventário da sua biblioteca compõe-se de livros para auxiliarem as suas tarefas governativas, uma enorme quantidade de livros de espiritualidade, livros de orações, de história de guerra, de tratados práticos e outros <sup>135</sup>.

Dada essa importância aos livros e as suas leituras para os propósitos didáticos, cabe lembrar que muitos eram escritos em latim, o que dificultava a compreensão dos mesmos para os demais convivas da Corte. Então, dentro dessa preocupação de legitimação e afirmação da dinastia de Avis, que se deu um projeto político de valorização da cultura e da língua nacional, o Português.

Contudo, é importante frisar que o interesse régio pela tradução de obras, em Portugal, vem, desde o século XIII, com a política de valorização da língua vernacular portuguesa já com D. Dinis que a utilizava como assinatura em documentos da sua governança, enfim na Administração Pública <sup>136</sup>.

Menciona-se, portanto, a política de tradução iniciada pelo Mestre de Avis, D. João I, que não hesitou em pôr ao alcance dos que não sabiam ler o latim um conjunto de textos religiosos vertidos em língua materna. De uma formação educacional extremamente religiosa, o monarca mandava traduzir os textos por motivações piedosas e, além disso, visava a fortalecer a fé cristã no reino.

Sabe-se, através do cronista Fernão Lopes, que D. João I teria mandado traduzir os Evangelhos, os Actos dos Apóstolos e as Epístolas de São Paulo que faziam parte do Novo Testamento. Também mandou transladar em língua portuguesa o *livro de Hora de Santa Maria* de sua especial devoção, pois ele era adepto do culto mariano assim como grande parte da população portuguesa. Sempre agradecia à Virgem e aos santos pelos favores recebidos,

---

<sup>135</sup> DUARTE, op.cit, p. 143.

<sup>136</sup> Cf. SARAIVA, António José. O crepúsculo da Idade Média em Portugal. Lisboa: Gradiva, 1995, 216; GOMES, Saul António. As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV. In: *Cahier d'études hispaniques médiévales*. Nº33, 2010, p. 174-175. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/cehm\\_1779-4684\\_2010\\_num\\_33\\_1\\_2239](http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2239)>. Acesso em: 02 jun.2016.

principalmente em suas campanhas militares, com missas, orações, peregrinações à Santa Maria de Oliveiras em Guimarães<sup>137</sup>.

Sobre a presença do Livro de Horas, é uma presença obrigatória, ao menos, nos séculos XIV e XV, nos oratórios de personagens da alta nobreza. São apreciados pelos reis e infantes de Avis que possuíam a posse de vários livros religiosos, leitura dos mesmos e ainda tinham livros personalizados para rezar<sup>138</sup>.

Segundo Saúl António Gomes, “a tradução do latim para o português de livros de oração demonstra a associação da língua comum ao serviço das práticas religiosas dos leigos”. Tradução esta que traz uma eminente preocupação com a compreensão do livro religioso pelo sistema morfológico e sintático português<sup>139</sup>.

Os filhos de D. João I, D. Duarte e D. Pedro seguiram a sua política de tradução bem como o exemplo da sua literacia devocional. Aliás, é com estes que as atividades de traduções se intensificam e atingem o seu ponto culminante. A eles se devem a tradução de várias obras, seja por mando ou por ação própria.

Neste sentido que ambos valorizavam o português como língua e pensamento de criação literária. No dizer de Saúl António Gomes, isso foi “quase uma questão obsessiva”, pois não se tratava apenas do escrever originalmente em português, mais do que isso era preciso respeitar as regras da tradução<sup>140</sup>.

E respeitar as regras quer dizer fazer uma boa tradução. Não por acaso que D. Duarte elaborou algumas reflexões teóricas sobre o traduzir se preocupando em enumerar as condições essenciais para essa atividade em sua obra *Leal Conselheiro*. Para além de mandar

---

<sup>137</sup> GOMES, Saul António. As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV. In: *Cahier d'études hispaniques médiévales*. N°33, 2010, p. 174-175. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/cehm\\_1779-4684\\_2010\\_num\\_33\\_1\\_2239](http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2239)>. Acesso em: 02 jun. 2016; COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p.145-146.

<sup>138</sup> Cf. ROSA, Maria de Lourdes. In: *História da vida privada em Portugal. Idade Média*. MATTOSO, José (ed.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2010, 384-385.

<sup>139</sup> GOMES, Ibid, p. 174-175.

<sup>140</sup> Ibid.

traduzir, “o próprio se dedicou ao assunto, como prático, traduzindo e como teorizador, pensando sobre a atividade de traduzir<sup>141</sup>”.

“O fenômeno da tradução está associado à cultura peninsular de seu tempo e se relaciona com o afã da erudição e exemplaridade que supõem a prática da prosa em língua vulgar por parte do poder político principesco<sup>142</sup>”.

Lembramos que a par do gosto pelo livro, pela leitura e o interesse em divulgar os valores morais, o rei e os príncipes são eles próprios criadores de obras técnicas e moralísticas. D. João I escreveu o *Livro de Montaria*, obra dedicada à caça, à montaria; D. Duarte, com suas duas obras, o Livro *Leal Conselheiro* e o livro da *Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela* (tratado de moral e da vida virtuosa); o infante D. Pedro que escreveu a *Virtuosa Benfeitoria*.

O incentivo da tradução pelo monarca e seus filhos também chegou a outros espaços de importância cultural em Portugal, espaços esses, especialmente, eclesiásticos: O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e o Mosteiro de Alcobaça, onde o número de cópias e traduções em português de livros litúrgicos e de devoções em seus *scriptorium* aumentou significativamente desde os finais do século XIV.

Em relação ao Mosteiro de Alcobaça, a atividade de cópia e tradução de livros atingiu particularmente relevância no século XV, onde os monges vertiam para a língua portuguesa diversas obras que estavam em latim, francês, espanhol e outras. O incentivo dessas atividades é creditado aos anos em que essa abadia foi governada por D. Estevão de Aguiar (1431-1446), D. Gonçalo Ferreira (1446-1460) e D. Nicolau Viera (1461-1475). Sabe-se da informação que a família de Avis frequentou, diversas vezes, a livraria alcobacense<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: Requiem por um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 202.

<sup>142</sup> SÁNCHEZ, María Manuela Fernández; PINILLA, José Antonio Sabio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción em la Corte de Avis. *Trans: Revista de la Traductología*, nº3, 1999, p.24. Disponível em: <<http://www.revistas.uma.es/index.php/trans/article/view/2386/2199>>. Acesso em: 23 set. 2018.

<sup>143</sup> Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Vol. I. Porto: Portucalense, 1967, p. 325; GOMES, Saul Antônio. *D. Afonso V: O africano*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009, p. 201.

O manuscrito *Visão de Túndalo* foi vertido para o português no Mosteiro de Alcobaça. Ele está inserido nesse contexto de projeto político de tradução que se iniciou com D. João I, como já referenciamos. O manuscrito faz parte de um conjunto de obras religiosas, edificantes, de romance de cavalarias, obras místicas e obras de caráter morais e ascéticos, todas essas literaturas de inspiração clerical dirigidas para os leigos <sup>144</sup>.

É possível que algum membro da Dinastia de Avis possa ter tido o contato com esse manuscrito, já que eram apreciadores desses tipos de temáticas, estimadas na época. Principalmente sobre os romances de cavalaria os quais estão relacionados com a matéria da Bretanha <sup>145</sup>.

Cumprе mencionar, por último, ainda que brevemente, outro elemento de incursões dos monarcas de Avis nos assuntos espirituais que eram tratados exclusivamente pela Igreja, gerando dessa maneira tensões entre ambos. Embora já tenhamos referenciado, nesse texto, algumas intervenções régias nos domínios eclesiásticos.

O elemento se trata da proteção das almas dos defuntos pela realeza através da administração dos testamentos que estavam sobre a competência da Igreja. Nesse sentido, várias medidas foram tomadas pela Coroa, inclusive com criações de órgãos próprios que serviam para a fiscalização em prol das almas, enfim, para tratar sobre os legados pios <sup>146</sup>.

D. Duarte se destaca, em seu papel, de “rei moral e paternal, que entende dever se estender à sua função, a proteção das almas dos súbditos – vivos e mortos – e aos próprios

---

<sup>144</sup> A discussão sobre a tradução do manuscrito *Visão de Túndalo* será apresentado no item: 3.2. A tradução e as principais versões portuguesas.

<sup>145</sup> No momento da pesquisa não foi possível encontrar nos inventário da família de Avis, o que está disponível para análise, o documento *Visão de Túndalo*.

<sup>146</sup> Cf. ROSA, Maria de Lourdes. *Espiritualidade (s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos?* Separata. Anuario de História de la Iglesia v.26. Universidade de Navarra, 2017, p. 236. Disponível em:< [https://research.unl.pt/files/3653528/07\\_separata\\_lurdes\\_ahig\\_26.pdf](https://research.unl.pt/files/3653528/07_separata_lurdes_ahig_26.pdf)>. Acesso em: 25 ago. 2018; *Idem*. 2014, p. 132.

bens espirituais, assegurando-se que são bem geridos e redistribuídos, até contra os próprios eclesiásticos<sup>147</sup>”.

Essa questão se dá, principalmente, em um contexto de posições de confrontos entre o poder régio e o clero no que diz respeito aos comportamentos, digamos viciosos, da Igreja (riquezas, poder, situação de concubinato e outros) que colocava em perigo as garantias da salvação das almas.

É no reinado de D. João I e de seu filho D. Duarte que acontecem grandes conflitos com o clero que reage às ingerências do poder régio, dentre outros elementos, como o exemplo da administração dos testamentos. Segundo Maria de Lourdes Rosa, os conflitos contra o clero, nesses dois reinados, são centrais na questão da legitimidade da Coroa em intervir no campo das vontades dos defuntos. Aponta que as “Leis Jacobinas” de 1419, promulgada pelo rei D. João I, é o marco do primeiro momento de tensão onde se põem o problema da execução testamentária<sup>148</sup>.

A criação das 40 Leis Jacobinas, publicadas pelo doutor Martins, *Jacobus Martini*, de onde vem esse nome, surgiu da justificativa, ou melhor, um pretexto para a intervenção régia frente às reclamações das populações contra os agravos e abusos praticados pelos arcebispos e bispos do Reino<sup>149</sup>.

Os conflitos seguiram com D. Duarte que agravou ainda mais essas tensões ao levar mais longe a intervenção na esfera de jurisdição eclesiástica. Como exemplo, colocou sobre o

---

<sup>147</sup> ROSA, Maria de Lourdes. *Espiritualidade (s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos?* Separata. Anuario de História de la Iglesia v.26. Universidade de Navarra, 2017, p. 244. Disponível em: <[https://research.unl.pt/files/3653528/07\\_separata\\_lurdes\\_ahig\\_26.pdf](https://research.unl.pt/files/3653528/07_separata_lurdes_ahig_26.pdf)>. Acesso em: 25 agost. 2018.

<sup>148</sup> Idem. D. Duarte e as almas dos defuntos. Bens espirituais, caridade e misericórdia na reconfiguração do poder régio. In: *D. Duarte e sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. SEIXAS, Miguel Metelo & BARREIRAS, Catarina Fernandes (Coord). Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, Lisboa, 2014, p.136. Disponível em: <[https://www.academia.edu/31135472/D.\\_Duarte\\_e\\_a\\_sua\\_%C3%A9poca.\\_Arte\\_cultura\\_poder\\_e\\_espiritualidade\\_de\\_Lisboa\\_Instituto\\_de\\_Estudos\\_Medievais\\_Centro\\_Lus%C3%ADada\\_de\\_Estudos\\_Geaneal%C3%B3gicos\\_e\\_Her%C3%A1ldicos\\_Lisboa\\_2014](https://www.academia.edu/31135472/D._Duarte_e_a_sua_%C3%A9poca._Arte_cultura_poder_e_espiritualidade_de_Lisboa_Instituto_de_Estudos_Medievais_Centro_Lus%C3%ADada_de_Estudos_Geaneal%C3%B3gicos_e_Her%C3%A1ldicos_Lisboa_2014)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

<sup>149</sup> Cf. MARQUES, José. Legislação e prática judicial como fonte de tensões entre D. João I e a Igreja. *Revista de História*, Vol. 10, 1990, p. 40-41. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6423.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

seu controle o julgamento de matérias de excomunhão e interditos que eram executados pela Igreja, declarando que estas eram injustas e carentes de fundamentos legítimos, portanto nulas<sup>150</sup>.

Como ponderou Isabel Castro Pina sobre essas incursões régias no domínio eclesiástico:

As posições de confronto da monarquia com o clero que marcaram a atuação do poder régio durante todo o século XV não se pode dissociar (e muito menos opor) da atitude claramente reformista e empenhada em renovar a prática religiosa predominante. As medidas centralizadoras do monarca em matéria eclesiásticas não podem ser vistas como tentativas de “laicização do Estado”. Pelo contrário, o rei se sentia especialmente responsável por assegurar a exemplaridade de vida e prática religiosa de seus súditos<sup>151</sup>.

Poderíamos acrescentar a essa ponderação da autora que tal confronto entre a Igreja e o poder régio também se dá em uma disputa do direito de conduzir os homens e as mulheres à salvação.

Dessa forma, as figuras dos monarcas com perfis extremamente religiosos e devotos ganham outras dimensões que ultrapassam a função de simples leigos praticantes da fé cristã, pois assumem outros papéis religiosos e espirituais que mostram as singularidades das suas Cortes. Dito de outra forma, a realeza passa a se apropriar do poder de intervenção nos assuntos sobre a questão da salvação da alma.

Dessa maneira, a própria ideia de que o poder régio emana de uma origem divina traz obrigações e responsabilidades que devem ser exercidas bem e dignamente. Como são portadores do amor divino, através deste, devem firmar as suas relações com os seus súditos,

---

<sup>150</sup> MARQUES, José. Relações entre Igreja e o Estado em Portugal, no século XV. *Revista da Faculdade de Letras, História*. série II, Vol. 11, 1994, p. 148. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2121.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

<sup>151</sup> PINA, Isabel Castro. Os bons clérigos e a vida apostólica. Os cônegos de Vilar de Frades e a reforma da Igreja no pensamento do D. Duarte. In: *D. Duarte e sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. SEIXAS, Miguel Metelo & BARREIRAS, Catarina Fernandes (Coord). Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, Lisboa, 2014, p. 167. Disponível em: <[https://www.academia.edu/31135472/D. Duarte e a sua %C3%A9poca. Arte cultura poder e espiritualidade de Lisboa Instituto de Estudos Medievais Centro Lus%C3%ADada de Estudos Geneal%C3%B3gicos e Her%C3%A1ldicos Lisboa 2014](https://www.academia.edu/31135472/D._Duarte_e_a_sua_%C3%A9poca._Arte_cultura_poder_e_espiritualidade_de_Lisboa_Instituto_de_Estudos_Medievais_Centro_Lus%C3%ADada_de_Estudos_Geneal%C3%B3gicos_e_Her%C3%A1ldicos_Lisboa_2014)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

“procedendo como pais solícitos, cuidando-lhes do bem estar do corpo e da salvação da alma<sup>152</sup>”.

---

<sup>152</sup> ROSA, Maria de Lurdes. D. Duarte e as almas dos defuntos. Bens espirituais, caridade e misericórdia na reconfiguração do poder régio. In: *D. Duarte e sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. SEIXAS, Miguel Metelo & BARREIRAS, Catarina Fernandes (Coord). Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, Lisboa, 2014, p. 129-130. Disponível em: <[https://www.academia.edu/31135472/D. Duarte e a sua %C3%A9poca. Arte cultura poder e espiritualidade de Lisboa Instituto de Estudos Medievais Centro Lus%C3%ADada de Estudos Geal%C3%B3gicos e Her%C3%A1ldicos Lisboa 2014](https://www.academia.edu/31135472/D._Duarte_e_a_sua_%C3%A9poca._Arte_cultura_poder_e_espiritualidade_de_Lisboa_Instituto_de_Estudos_Medievais_Centro_Lus%C3%ADada_de_Estudos_Geal%C3%B3gicos_e_Her%C3%A1ldicos_Lisboa_2014)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

**PARTE II: A VISÃO DE TÚNDALO: O TEXTO E A NARRATIVA**



## CAPÍTULO 3. A MATERIALIDADE DO TEXTO

### 3.1. OS PRINCIPAIS ELEMENTOS DA NARRATIVA

A *Visão de Túndalo* é uma narrativa que trata da experiência da alma de um nobre cavaleiro da Irlanda chamado Túndalo<sup>153</sup>. Na companhia de um guia espiritual, faz um percurso pelos espaços do Além. Este se encontra dividido em Inferno, Purgatório e Paraíso, lugares onde serão reveladas, respectivamente, as penas e as glórias das almas<sup>154</sup>.

O objetivo de mostrar-lhe as ações as quais as almas são submetidas no Além se deve à sua condição terrena, isto é, o cavaleiro tinha todas as qualidades de um pecador que praticou muitas maldades, sendo necessária a transformação desse comportamento para a salvação da sua alma. Conforme a citação da versão portuguesa do manuscrito:

Começasse a Estoria dhuun Caualeyro a que chamauan Tungulu. ao qual foron mostradas uisibilmente e non per outra reuelaçon. todas as penas do inferno e do purgatório. E outrosi todos os beens e glorias. Que há no sancto parayso. Andando sempre huun angeo com El. Esto lhe foi demonstrado por tal que se ouuesse de correger. e enmendar dos seos peccados e de suas maldades<sup>155</sup>.

No entanto, essa personagem, além de testemunhar os lugares onde “habitam” as almas depois da morte, pôde experimentar as ações que se passam, no mundo do Além, de fundamental importância para a sua transformação espiritual<sup>156</sup>. Após constatar e conhecer, através da experiência que teve no pós-morte, a alma do cavaleiro reencontra o seu corpo e ele se torna um modelo de bom comportamento, conforme os ensinamentos cristãos, ao assimilar a aprendizagem do seu guia, o anjo, ao longo do percurso no Inferno, Purgatório e Paraíso.

---

<sup>153</sup> Túndalo não se encontrava morto apenas sua alma foi elevada ao mundo dos mortos. Informaremos mais detalhes sobre essa questão no capítulo 3- A viagem da alma ao Além.

<sup>154</sup> No texto latino não há referência ao termo Purgatório.

<sup>155</sup> . PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Códice 244). Começa a estória de um cavaleiro a que chamavam Túndalo as quais foram mostradas visivelmente e não por outras revelações todas as penas do inferno e do purgatório. E outros todos os bens e glórias que há no santo paraíso. Andando sempre um anjo com ele. Isso lhe foi demonstrado para tal que se houvesse de corrigir e emendar de seus pecados e de suas maldades. (Transcrição e modernização livre).

<sup>156</sup> No capítulo 4 serão explicitadas as razões que levaram Túndalo a experimentar das ações que as almas são submetidas no Além.

Além disso, o cavaleiro narra a sua experiência a outras pessoas para que sigam o seu exemplo de regeneração de comportamento, vivendo uma vida santa, e que, assim, possam alcançar a salvação. Conforme o relato:

E [partio tudo o] que auia e deuo a pobres. E mandou poer o signal da cruz nos vestidos com que se ve]stio. e desi começou de nos contar quanto uira. E aconselhou [nos que fizéssemos] ben e uiuessemos boa uida e sancta. E pregou as palauras [da sancta scriptura] muy afficadamente a cousa que nunca leera nen soubera muy sag[esmente con] gran deuçon<sup>157</sup>.

Essa história teria sido contada pela própria personagem na língua “barbarico”, língua irlandesa, e que depois foi traduzida para o latim, conforme a edição do códice latino: [...] *quod ostensum fuerat Tnugdalo cuidam Hybernigeno [...] barbarico in latinum transferret*<sup>158</sup>. Dessa maneira, Túndalo relatou a sua experiência a um monge denominado Marcus que, posteriormente, escreveu e traduziu, para o latim, a narrativa.

A obra teve uma ampla circulação na Europa Medieval entre os séculos XII, época da produção, até o final da Idade Média. Foram veiculadas tanto na forma manuscrita como impressa várias versões e edições latinas e outras traduções vernáculas em diferentes línguas europeias (espanhol, francês, provençal, holandês, gaélico, português, alemão e outras), o que mostra uma importância significativa na sua transmissão.

Aproximadamente, imagina-se que existam entre cento e cinquenta e cento e setenta manuscritos só na língua latina e um número incontável de versões traduzidas em vernáculos. Ainda não há uma explicação plausível para o interesse tão significativo dado à *Visão de*

<sup>157</sup> PEREIRA, op. cit, p. 120. E mandou pôr o sinal da cruz nos [vestidos com que se ve]stio e desde então começou a nos contar quanto vira. E aconselhou a nós que fizéssemos bem e vivéssemos boa vida e santa. E pregou as palavras [da Santa Escritura] muito aplicadamente a coisa que nunca lera nem soubera muito com grande devoção. (Transcrição e modernização livre).

<sup>158</sup> WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p.4. Foram mostrados a Túndalo um Irlandês [...] traduziu do bárbaro para o latim. (Tradução livre).

*Túndalo* na Idade Média, pois houve outros relatos de forma semelhante que circularam no mesmo período, mas nada que se compare a grande recepção dessa narrativa<sup>159</sup>.

Segundo Niger Palmer, a primeira edição impressa da *Visio Tnugdali* foi publicada, em 1472, em Cologne pela “Impressora da História Santa Albania”. Esta foi baseada em outra edição do texto latino que circulou na metade do século XII e não se apresentava de forma completa, ou seja, estava na forma mais abreviada. Esta havia sido preparada pelo cisterciense Hélinand de Froidmont e inserida em sua *Chronicon* no início do século XIII<sup>160</sup>.

A versão latina desse cisterciense foi inserida no *Speculum Historiale* do dominicano Vicent de Beauvais, depois de um século da possível data de produção da *Visão*, com o título *De Raptu Anime Tundali et eius visione* ( O Rapto da Alma de Túndalo e sua Visão) que foi incluída no livro XVIII nos capítulos 88 a 104.

A versão se apresenta de forma resumida pelas revisões que foram feitas para que pudesse ser incluída na enciclopédia, não constando, portanto, o prólogo e com a redução de algumas passagens da narrativa, mas nada que comprometesse o seu conteúdo em geral<sup>161</sup>. O texto do *Speculum* serviu de base para os posteriores manuscritos, pois várias versões nas línguas vulgares derivam desse texto. Como exemplo, Yolande Pontfarcy afirma que, das onze versões que existem na França, cinco saíram desta de Vicente de Beauvais<sup>162</sup>.

Na Península Ibérica, as traduções vernáculas também desempenharam um papel significativo na sua transmissão. Temos a informação da existência de, pelo menos, dez textos da *Visão de Túndalo* em língua peninsular, tanto no suporte de manuscrito como os

<sup>159</sup> Cf. Dinzelbacher, Peter. The Latin Visio Tnugdali and its French: translations. In: *Margareth of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*. Thomas Kren (ed.). Malibu, California, 1992, p.113; DINZELBACHER, Peter. La littérature des Révelation au Moyen âge. In: Um document historique. *Revue Historique*. T. 275, Fasc. 2 (558) (AVRIL-JUIN 1986), Published by: Presses Universitaires de France, p. 289-305. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40954369>>. Acesso: 09 jul. 2016.

<sup>160</sup> C.f. PALMER, N. F. Illustrated Printed Editions of the Visions of Tondal from the late fifteenth centuries and early sixteenth centuries. In: KREN, T. (Ed.). *Margaret of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*. Malibu, California: The Paul Getty Museum, 1992, p. 157.

<sup>161</sup> A versão latina da Visão de Túndalo no *Speculum Historiale* pode ser consultada no seguinte endereço: <<http://atilf.atilf.fr/bichard/>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

<sup>162</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L’au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XIV.

impressos, dentre esses números, alguns se encontram perdidos e outros a localização é desconhecida<sup>163</sup>.

Para Huw Aled Lewis, a primeira tradução peninsular da *Visão de Túndalo* é o manuscrito 99-37 da Biblioteca da Catedral de Toledo, provavelmente do fim do século XIV, esta parece apresentar uma versão bastante completa apesar de se encontrar em um mau estado de conservação intitulada *Libro de Túngano; Vision de um Caballero de Iberna*<sup>164</sup>. Atribui-se a tradução a Pero Gomez, porém há controvérsias se realmente ele foi o tradutor ou copista, visto que faz referência no manuscrito (fol.24.b.) que ele apenas escreveu<sup>165</sup>.

Outra importante versão impressa da Espanha foi publicada em Toledo em 1526: A *Historia del virtuoso Cavallero Don Tungano*, editada por John K. Walsh e B. Bussell Thompson, em 1985, com o mesmo título. Acredita-se que esta versão pode ter sido baseada em outra impressão espanhola de 1508 feita em Servilha, que se encontra perdida, por Iacob Cromberger, com o título *Libro del cauallero don Tungano y delas cosas que en el infierno y purgatorio y el paraiso vido*<sup>166</sup>.

A seguir, uma xilogravura que representa a primeira página da segunda edição dessa versão que foi impressa em Toledo em 1526:

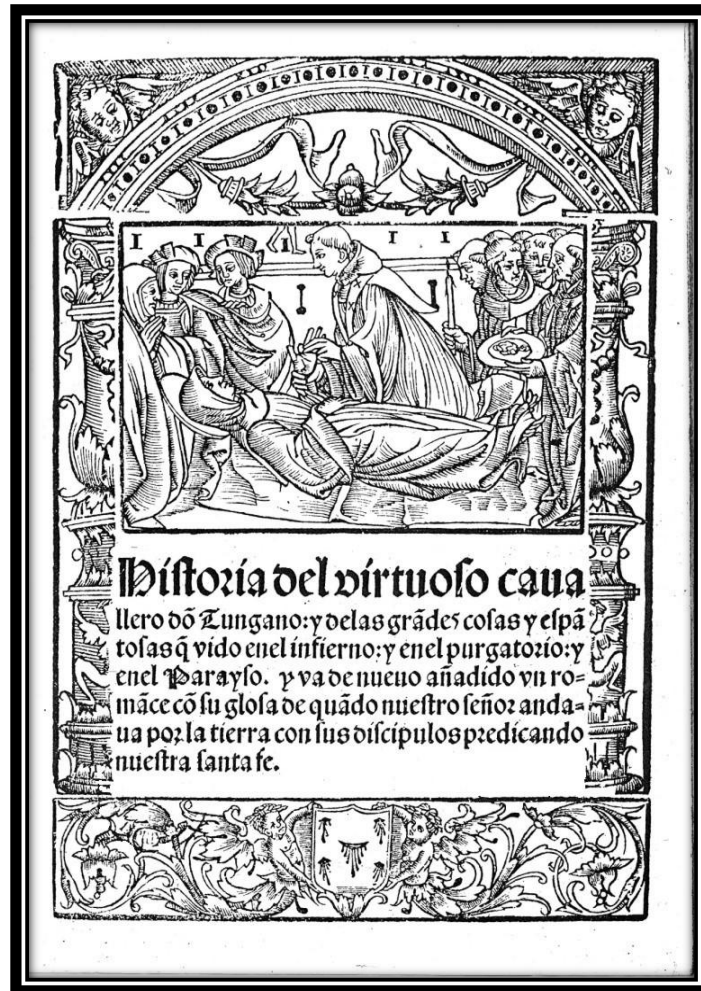
---

<sup>163</sup> Cf. LEWIS, Huw Aled. *The Vision of the Knight Túngano in the Literatures of the Iberian Peninsula*. Speculum, v.72, nº1 Published by: The University of Chicago Press, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2865864>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

<sup>164</sup> Ibid.p. 86. Para consultar o manuscrito ver: *Libro de Túngano; Visión de un caballero de Ibernia*. Catálogo Hipertextual de Traducciones Anónimas al Castellano. Disponível em: <<http://www.catalogomedieval.com/busqueda.php?id=225>>. Acesso em 15 jul. 2017.

<sup>165</sup> Cf. LOPÉZ, José Luís Perez. *El manuscrito 99-37 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo y El Manuscrito T Del Libro de Buen Amor*. Publicação: La Corónica: a Journal of medieval Hispanic Language, Literatures and Cultures, v.31, nº 2, Spring, 2003, p. 139-145. Disponível em:< <https://muse.jhu.edu/article/430107>>. Acesso em: 09/ jul. 2016.

<sup>166</sup> Cf. LEWIS, Huw Aled. *The Vision of the Knight Túngano in the Literatures of the Iberian Peninsula*. Speculum, v.72, nº1 Published by: The University of Chicago Press, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2865864>>. Acesso em: 27 jun. 2016.



**Figura 1:** *História Del Virtuoso Cavaleiro Don Túngano*. Toledo, 1526. Disponível em [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/51/Historia del virtuoso caballero don T%C3%BAngano Toledo%2C 1526.jpg/300pxHistoria del virtuoso caballero don T%C3%BAngano Toledo%2C 1526.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/51/Historia_del_virtuoso_caballero_don_T%C3%BAngano_Toledo%2C_1526.jpg/300pxHistoria_del_virtuoso_caballero_don_T%C3%BAngano_Toledo%2C_1526.jpg) > Acesso em: 10 set. 2016.

A xilogravura mostra a parte final da narrativa, isto é, quando a alma de Túndalo retorna para o seu corpo e para este mundo, o que é certificado através do abrir dos seus olhos e sua respiração. Na hora desse acontecimento, ele estava na companhia de vários clérigos que se posicionavam ao seu redor, com destaque para um desses membros que segurava um prato com um alimento que remete à hóstia para o cavaleiro comungar. De acordo com o relato:

[...] se sentio em terra e se meteo em seu corpo. E o corpo abrio logo os olhos muy fortemente. E começou de suspirar non dizendo nada. E parou mentes aos clérigos que stauan em redor Del. E fez sinal de conungar e conungou e desy deu graças a nosso senhor deus<sup>167</sup>.

Alguns autores como, por exemplo, Huw Aled Lewis e John K. Walsh e B. Bussell Thompson acreditam que há uma relação entre o manuscrito 99-37 da Biblioteca da Catedral de Toledo e suas edições com as versões portuguesas que ainda serão detalhadas nesse capítulo. Portanto, sugere a possibilidade que, entre as edições de Toledo e Lisboa, haja uma única família de traduções que, em última análise, deriva de um arquétipo agora perdido, no caso, a impressão espanhola da *Visão* feita em Sevilha<sup>168</sup>.

Lembramos que a ortografia do nome do manuscrito, na fonte latina original, está sujeita a muitas variações, assim como os títulos das versões vernáculas. Ainda não se sabe exatamente qual o título primitivo do primeiro manuscrito latino, pois aparecem como *Visio Tnugdali*, *Visio Tundali* e da mesma forma aparecem diversos nomes vulgares como se constatou em algumas versões já citadas. Adotamos, ao longo desse texto, a forma vulgarizada: Túndalo.

Diante dessas inúmeras versões, a obra sofreu muitas variações com supressões, omissões e alterações de vários trechos. Segundo Eni Puccinelli Orlandi, qualquer modificação na materialidade do texto corresponde a diferentes formações discursivas, distintos recortes de memória, distintas relações com a exterioridade<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 120. (Códice 244). [...] se sentiu na terra e entrou em seu corpo. E o corpo abriu logo os olhos muito fortemente e começou a suspirar não dizendo nada. E deparou com os clérigos que estavam ao redor dele. E fez sinal de conungar e conungou. (transcrição e modernização livre.).

<sup>168</sup> Ibid. p. 87-88.

<sup>169</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.14.

### 3.1.1 O MANUSCRITO - ORIGENS E CIRCULAÇÃO DO TEXTO

O manuscrito *Visio Tnugdali* (*Visão de Túndalo*) tem como redator um monge denominado Marcus do qual não se tem muitas informações a não ser pelo próprio prólogo da narrativa, onde o mesmo se apresenta como um membro do clero, constatada na expressão: “*frater Marcus*”<sup>170</sup>.

Quanto ao lugar de origem de Marcus, muitos autores afirmam que ele é irlandês pelo fato de ele colocar, na sua narrativa, informações sobre a Irlanda e outros elementos sobre esta que permite dizer que é originário desse lugar. Como, por exemplo, no prólogo, há uma descrição da Irlanda, referências históricas de eclesiásticos irlandeses (São Patrício e São Malaquias) e três reis irlandeses bem conhecidos (Nemias, Donato e Comarco), como alguns dos elementos que confirmam a sua procedência<sup>171</sup>.

Seria mais prudente falar que Marcus é provavelmente irlandês, já que não consta, no manuscrito, nenhuma afirmação do seu lugar de origem. Concordamos com John Seymor que, para saber mais sobre o autor da *Visio*, conta-se apenas com a montagem de conjecturas e fragmentos sobre ele e os itinerários que o próprio realizou como consta no relato<sup>172</sup>.

Sobre o itinerário de Marcus, como referencia no prólogo, ele estava em Cashel (Condado de Tipperary), lugar onde teria ouvido o relato do cavaleiro Túndalo e posteriormente se dirigiu a Rastibone (Alemanha), lugar onde ele se encontrava quando teria composto o prólogo da narrativa. No meio desse caminho, parece ter parado em *Clairvaux*,

<sup>170</sup> WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch. Erlangen.* Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p.3.

<sup>171</sup> O prólogo com as descrições da Irlanda feita por Marcus pode ser consultadas nas edições latina: WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch. Erlangen.* Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p.5- 9; *The Vision of Tnugdalu*. Eletronic edition in latin compiled by Beatrix Farber, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, f. 1175-1385 (século XII). Disponível em: <<https://celt.ucc.ie/published/L207009.html>>, acesso em 18 mar. 2017.

<sup>172</sup> Cf. SEYMOR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 88. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>, Acesso em: 31 jan. 2016.

onde encontrou São Bernardo que estava empenhado em escrever a *Vita* de seu amigo São Malaquias, arcebispo de Armagh<sup>173</sup>.

Marcus dedicou a sua narrativa a uma abadessa identificada por G. (algumas traduções identificam por Gisela ou Gilsa)<sup>174</sup>, para a sua oração, do convento beneditino de freiras de Saint Paul em Ratisbone (Alemanha), local que provavelmente teria residido.

Não podemos deixar de notar um indício significativo que, apesar do monge oferecer toda uma descrição da Irlanda no prólogo, a influência do manuscrito se deu na Alemanha. E não há muitos testemunhos da narrativa em irlandês, estes são bem raros, enquanto os manuscritos provenientes da Alemanha se encontram em maior quantidade.

Qual seria, então, o interesse da abadessa pela *Visão de Túndalo*? O interesse da abadessa pelo relato se explica no quadro literário do meio monástico de sua época ao apreço das religiosas pelos livros e estudos, o que favorecia a boa relação com os monges estrangeiros, como no caso de Marcus<sup>175</sup>.

Ao fazer a dedicatória, o monge construiu toda uma retórica para contar o que o levou a passar o relato do oral para o escrito, reconhecendo a sua pouca eloquência para redigir no latim: “[...] *ego autem inops et pauper et pene latine eloquentie ignarus*<sup>176</sup>”; Desse modo, o monge mostra a sua incapacidade de escrever em bom latim o relato que foi contado em língua barbarico.

Quanto à recepção do manuscrito, a referência faz crer que a obra se insere num quadro dirigido, inicialmente, para o meio monástico. Podemos corroborar com essa questão pelo próprio documento se encontrar na escrita em latim que é uma exclusividade, nesse

---

<sup>173</sup> *La Vision de Tondale. Textes français, anglo-normande et irlandais* publiés par V.H. Friedel & Kuno Meyer. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907, p. viii.

<sup>174</sup> Cf. WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p.XXIV.

<sup>175</sup> Cf. *La Vision de Tondale*, op.cit., p. XVIII.

<sup>176</sup> *The Vision of Tnugdalu. Eletronic edition in latin compiled by Beatrix Farber*, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, (século XII) f. {MS f. 117va}. Disponível em: <<https://celt.ucc.ie/published/L207009.html>>. Acesso em 18 mar. 2017. Eu sou um homem pobre, porém, quase indefeso e ignorante da eloquência latina. (Tradução livre).



tempo, do domínio dos clérigos tanto na escrita quanto na leitura; e o próprio ambiente de produção que está relacionado a um mosteiro, e, como já foi informado, a dedicatória é direcionada para uma abadessa. Mais tarde, com a difusão de outras versões, alcançaria outro tipo de público, os leigos, particularmente da nobreza.

Segundo Peter Dinzelbacher, a *Visão de Túndalo* foi encontrada na biblioteca de muitos leigos. Ele explica que a obra, além de servir para a meditação, também era utilizada para o entretenimento e foi de grande interesse para os leigos porque o protagonista é um cavaleiro que pertence a *status* social diferente. Nos relatos de visões anteriores, o papel de protagonista era reservado aos clérigos<sup>177</sup>.

Em relação à data da redação do manuscrito, Marcus referencia, no prólogo, que a produção da *Visão de Túndalo* ocorreu no ano de 1149. Essa provável data traz várias implicações para quem se dedica aos estudos da *Visio*, pois há questionamentos a partir das informações que o próprio monge informa, no prólogo, que corroboram supostamente com esta data. Vejamos, então, quais são as cronologias dos acontecimentos que precisam este ano de 1149, conforme a narrativa: foi o segundo ano da Cruzada de Jerusalém liderada pelo imperador Conrad, o quarto ano do pontificado do papa Eugênio III, ano da morte de São Malaquias, bispo de Down que morreu em *Clairvaux* e o ano da morte de Nemias, bispo de Cloyne<sup>178</sup>.

No entanto, todos esses eventos citados por Marcus não condizem com a data dos mesmos, tal discrepância com a cronologia dos acontecimentos foi objeto de investigação de vários autores como Eillen Gardiner, St. John Seymour, Claude Carozzi, V.H. Friedel &

---

<sup>177</sup> Dinzelbacher, Peter. The Latin *Visio Tnugdali* and its French: translations. In: *Margareth of York, Simom Marmion and the Visions of Tondal*. Thomas Kren (ed.). Malibu, California, 1992, p. 114.

<sup>178</sup> Cf. *The Vision of Tnugdalius. Electronic edition in latin compiled by Beatrix Farber*, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, (século XII) f. { MS f. 117vb } [p.2]; MS. 118ra } [p.3]. Disponível em: <<https://celt.ucc.ie/published/L207009.html>>, acesso em 18 mar. 2017; WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p.4- 5.

Kuno Meyer e Albrecht Wagner. Com base neles, citamos as possíveis datas em que ocorreram exatamente aqueles eventos.

Para St. John Seymour, o segundo ano da Cruzada de Jerusalém do imperador Conrad ocorreu em 1147, e não em 1149 como aponta o redator da *Visio*. Segundo esse autor, é provável que Marcus, aparentemente, utilizasse o marco do ano civil calculando a data do segundo ano da cruzada, para ele, de janeiro a dezembro de 1148<sup>179</sup>.

Por sua vez, Eillien Gardiner, aponta um problema muito mais grave na data da Cruzada descrita por Marcus, ao afirmar que “Conrad concordou em se juntar à Cruzada em 27 de dezembro de 1146, mas ele não deixou Regensburg [Alemanha] para a Terra Santa até o final de maio de 1147<sup>180</sup>”. Para V.H. Friedel & Kuno Meyer, essa Cruzada desse imperador havia ocorrido em 1148<sup>181</sup>.

Outra problemática se refere ao quarto ano do pontificado do papa Eugênio, este foi eleito em 15 de fevereiro de 1145. Portanto, o quarto ano de seu governo foi de 14 de fevereiro de 1147 a 1448. Quanto a São Malaquias a data da sua morte é registrada em dois de novembro do ano de 1148 e o do bispo Nemias em 1149, essa última não há consenso quanto a esse ano. Seymour<sup>182</sup> escreve que Nemias morreu nesse ano, enquanto Wagner<sup>183</sup> referencia no ano de 1147.

Como podemos constatar as datas referenciadas por Marcus, em seu prólogo, não condizem com os eventos apresentados ou mais precisamente com o ano de 1149, data da produção da *Visão de Túndalo*. Entre os que se dedicam ao estudo desse relato, várias sugestões foram propostas para explicar o fato de a cronologia desses acontecimentos se situar

---

<sup>179</sup> SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 92. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>, acesso em: 31 jan. 2016.

<sup>180</sup> GARDINER, Eillien. *A solution to the problem of dating in the Vision of Tundale*. *Medium Ævum*, Vol. 51, No. 1 (1982), pp. 86-91. Published by: Society for the Study of Medieval Languages and Literature. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43632125>>. Acesso em: 22 set. 2016.

<sup>181</sup> *La Vision de Tondale. Textes français, anglo-normande et irlandais* publiés par V.H. Friedel & Kuno Meyer. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907, p. ix.

<sup>182</sup> SEYMOUR, op.cit. p.93.

<sup>183</sup> WAGNER, op.cit. p. XXIV.

no ano de 1149. Dentre os quais se destacam a questão de querer mostrar a autenticidade do relato ou a própria ideia de que talvez não houvesse a intenção de confirmar data e a possibilidade de ser um erro dos copistas.

Para Claude Carozzi, “essas referências não são dadas por Marcus para confirmar a data, mas são todas as coordenadas relacionadas à sua própria pessoa<sup>184</sup>”. Este, assim como Albrecht Wagner, acredita em um erro de data que, para Wagner, explica-se pela falha dos escribas com a escrita dos números romanos<sup>185</sup>.

V.H. Friedel & Kuno Meyer não compartilham dessa explicação de Wagner e dizem que Marcus quis colocar o ano da produção da *Visio* em 1149, pois afirmam que todos os manuscritos latinos, sem exceção, trazem esse lapso do autor da *Visio*. Inclusive informam que todas as versões em linguagens vulgares e traduções simples quanto às versificações da narrativa reproduzem essa data<sup>186</sup>.

Diante dessas datas contraditórias fornecidas por Marcus, muitos admitem que ele tenha provavelmente começado a narrativa da visão no fim de 1148 e terminado em 1149. Marcus veio da Irlanda, teria passado por Clairvaux e de lá teria partido imediatamente para Ratisbone, onde ele teria se colocado, sem tardar, a redigir sua obra. Assim se explica a presente transcrição: Marcus escreveu seu livro em Ratisbone durante a época em que São Bernardo continuava a escrever a vida de Malaquias em Clairvaux<sup>187</sup>.

No período de produção da *Visão de Túndalo*, o século XII é marcado pelo movimento de reforma eclesiástica com várias medidas que visavam ao fortalecimento da Igreja Católica

---

<sup>184</sup> Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII siècle)* Paris : École Française de Rome, 1994. p. 498.

<sup>185</sup> Cf. WAGNER, op.cit. p. XXIV.

<sup>186</sup> Cf. *La Vision de Tondale. Textes français, anglo-normande et irlandais* publiés par V.H. Friedel & Kuno Meyer. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907, p. xii.

<sup>187</sup> VERDEYEN, R. La date de la Vision de Tondale et les manuscrits français de ce texte. *Revue Celtique* 28,1907, p. 411.

perante a sociedade através da moralização dos seus membros, mas também se buscava estreitar mais o enquadramento dos fiéis através dos ritos cristãos tradicionais e renovados<sup>188</sup>.

A narrativa tem uma relação importante com as propostas de reforma eclesiástica. Como já mencionamos, Marcus era um membro do clero, não há dúvidas sobre isso, como um religioso ele estava diretamente conectado às causas da reforma da Igreja, pois há elementos na sua própria *Visio* que corroboram essa questão. Como exemplo cita alguns condutores do movimento de reforma da Igreja irlandesa que ocorreu na primeira metade do século XII: o arcebispo Armagh, Comarc São Malaquias, o bispo Neemias. Os dois últimos são citados no Paraíso da *Visão de Túndalo*, onde se encontram outros bispos que também conduziram a reforma da Igreja e os dois primeiros são citados no prólogo<sup>189</sup>.

Ademais, os temas que são colocados na *Visio* também vão ao encontro das medidas da reforma, tais como a questão da pobreza, do sacramento do matrimônio e outros que ainda serão detalhados nos próximos capítulos. Para Yolande Pontfarcy, Marcus exprime todas as suas concepções políticas sobre o movimento reformador da Igreja irlandesa que tenta fazer desaparecer os antigos costumes da sociedade céltica: concubinação, divórcio, casamento de clérigos [...] <sup>190</sup>.

No entanto, se houve essa ideia de fazer desaparecer alguns costumes célticos, não se pode dizer o mesmo da antiga literatura irlandesa que não foi esquecida por Marcus que utilizou diversos elementos de origem céltica na produção da *Visio* e estão relacionados com outros textos da tradição irlandesa.

---

<sup>188</sup> Sobre a Reforma eclesiásticas conferir o primeiro capítulo.

<sup>189</sup> Para mais informações sobre a atuação desses autores no movimento de Reforma da Igreja irlandesa: Cf. SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 94-97. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

<sup>190</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XLI.

A *Visio* traz uma clara influência do *Imrama*, que são contos fantásticos da tradição irlandesa sobre viagens ao outro mundo, só que de forma diferente, isto é, nesta os viajantes realizam as suas viagens sobre o mar, enquanto a viagem da alma de Túndalo é no além-túmulo.

O texto de Marcus também surgiu em um contexto de grandes preocupações escatológicas irlandesas que sofreram uma evolução significativa nas crenças a partir do século XII, até então vigentes antes do processo de reforma eclesiásticas. Estas estão relacionadas com um lugar de espera das almas que já tem o conhecimento de que serão salvas. Ressalvamos que ainda não se fala no termo Purgatório, assim como no próprio relato da *Visão de Túndalo*, mas já se admite a concepção de que as almas sofrem um determinado período para que possam alcançar a sua salvação.

Então, a *Visão de Túndalo* está situada, nesse contexto, de reforma geral, onde há toda uma manifestação da espiritualidade. A especulação teológica, em particular, conhece um forte desenvolvimento com as questões relacionadas com a vida após a morte com todas as implicações no nível penitencial e devocional ligadas à instituição eclesiásticas que são fruto de um debate cada vez mais acalorado<sup>191</sup>.

### 3.1.2 Estrutura e modificações na narrativa- as traduções

Antes de apresentarmos como está dividido o texto da narrativa de Marcus, *Visão de Túndalo*, deixamos claro que não foi possível termos acesso ao manuscrito latino original, mesmo porque, possivelmente, só existem versões que foram deixadas por diferentes copistas e, portanto, com várias interferências na escrita do texto.

Para o estudo da estrutura da *Visio*, contamos com três versões que, segundo os críticos, encontram-se mais próximas da produção deixada por Marcus: a *Visio Tnugdali*,

---

<sup>191</sup> CAVAGNA, Mattias. La “Visione di Tungdal” e la Scoperta dell’Inferno. In: *Studii Celtici*, 2004, p. 211. Disponível em: <[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016.

*Lateinsch und Altdeutsch* edição de Albrecht Wagner que reconstitui a versão “original”, a edição de Brigitte Pfeil do manuscrito de *Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22254* (século XII) e a *Visio Tnugdali*, de Oscar Schade<sup>192</sup>. Esta última, segundo Pereira, é onde se encontra a publicação da narrativa de forma completa<sup>193</sup>.

Desse modo, a obra está dividida em quatro partes que contém as seguintes sessões: 1) o prólogo, uma parte introdutória sobre as descrições da Irlanda e a apresentação de Túndalo; 2) O início da experiência de Túndalo no Além; 3) As descrições dos tormentos dos dois Infernos (superior e inferior); 4) As descrições do Paraíso.

A estrutura do manuscrito se encontra dividida em 27 capítulos. Destes, 24 capítulos são destinados à narrativa em si. No Quadro 2, esquematizamos em quantas partes está dividido o texto latino e o total de capítulos em cada uma delas:

**Quadro 2: Estrutura por sessões, títulos e capítulo da versão do texto latino *Visio Tnugdali* (Visão de Túndalo)**

Sessões	Títulos	Capítulos
Primeira parte	Prólogo.	-
Segunda parte	A alma sai do corpo de Túndalo.	1
	O anjo aparece para ajudar Túndalo.	1
Terceira parte	Inferno Superior	11
	Inferno Inferior	
Quarta parte	Os espaços do Paraíso	11

<sup>192</sup> As duas primeiras versões já vinham sendo utilizadas nesse texto para o estudo da narrativa latina. Cf. WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882; Cf. *The Vision of Tnugdalu*. Electronic edition in latin compiled by Beatrix Farber, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, (século XII) f. { MS f. 117vb} [p.2]; MS. 118ra} [p.3]. Disponível em: <<https://celt.ucc.ie/published/L207009.html>> . Acesso em 18/03/2017; *Visio Tnugdali*. Edidit Oscar Schade. Prostat Halis Saxonum. In: Libraria Orphanotrophei, 1869. Disponível em: <[https://archive.org/stream/VisionTnugdaliSchade/Visio\\_Tnugdali#page/n11/mode/2up](https://archive.org/stream/VisionTnugdaliSchade/Visio_Tnugdali#page/n11/mode/2up)>. Acesso em: 21 mar. 2016.

<sup>193</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 98. (Códice 244).

Para melhor visualização dos conteúdos de que trata cada capítulo, apresentamos as vinte e sete partes dos capítulos:

**Prólogo:** Dedicatória de Marcus à abadessa; as datas dos eventos contemporâneos da produção da *Visio*.

**Capítulo I** - Descrição sobre a Irlanda;

**Capítulo II** - A alma de Túndalo sai do corpo;

**Capítulo III** - A chegada do anjo para confortar a alma;

**Capítulo IV** - Da pena dos homicidas;

**Capítulo V** - Da pena dos traidores;

**Capítulo VI** - Do vale e das penas dos orgulhosos;

**Capítulo VII** – Das penas dos avaros;

**Capítulo VIII**- Das penas dos furtadores e ladrões;

**Capítulo IX**- Das penas dos glutões e fornicadores;

**Capítulo X**- Das punições das ordens religiosas que fornicaram em seus hábitos;

**Capítulo XI** – Da punição daqueles que caíram em pecado;

**Capítulo XII**- Da descida ao Inferno;

**Capítulo XIII**- Do Inferno inferior;

**Capítulo XIV**- Do príncipe das trevas;

**Capítulo XV**- Das penas dos que fora muito maus;

**Capítulo XVI**- Do campo da alegria e da fonte da vida dos não muito bons;

**Capítulo XVII**- Dos reis Donato e Comarc;

**Capítulo XIX**- Do rei Comarcho;

**Capítulo XX**- Da glória dos casados;

**Capítulo XXI** - Da glória dos mártires e continentes;

**Capítulo XXI**- Da glória dos monges e monjas;

**Capítulo XXII-** Dos defensores e construtores da Igreja;

**Capítulo XXIII-** Da glória das virgens e das nove ordens dos anjos;

**Capítulo XXIV-** Do santo confessor Ruadan;

**Capítulo XXV-** De São Patrício e dos quatros bispos episcopais;

**Capítulo XXVI-** Retorno da alma ao corpo;

**Capítulo XXVII-** Aqui termina a Visão de um cavaleiro chamado Túndalo;

[Colofão].

As divisões apresentadas, na *Visio*, reúnem a totalidade do conhecimento do Além, por Marcus, apoiado na simbologia dos números. Segundo Yolande Pontfracy, a organização da estrutura composta de vinte e sete partes transmite a harmonia que é criada por esse número de grande importância na Irlanda e não somente para este lugar, pois representa um número lunar cujo símbolo é 3x9. E, da mesma forma, também as divisões relativas aos diferentes espaços do mundo dos mortos, em vinte quatro capítulos (2x11), representam a simbologia do número solar, apresentando dessa maneira uma “dimensão cósmica apoiada sobre a simbólica do número<sup>194</sup>”.

A organização do texto da *Visão de Túndalo* apresenta uma estrutura que se filia a uma tradição de viagem que se expressa em um itinerário, na medida em que Túndalo, na sua experiência no mundo dos mortos passa por diferentes lugares. Portanto, a divisão apresentada remonta às características das antigas literaturas de narrativas de viagens e visões.

A visão irlandesa de *San Adamnán*, provavelmente do século IX, ainda não se tem um consenso quanto à data dessa narrativa, é um importante exemplo que pode ter influenciado na composição da estrutura da obra de Marcus. Ela fala de um anjo que conduz a alma ao mundo dos mortos, passando pelas regiões do Inferno onde são castigadas as almas, por

---

<sup>194</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XXXV.



lugares intermediários das almas nem muito boas e nem muito más e as regiões paradisíacas dos eleitos<sup>195</sup>.

Na *Visão de Túndalo*, encontram-se muitos elementos análogos àquela obra tanto em questões das descrições quanto na própria divisão dos lugares do Além. Para Carozzi, a estrutura apresentada pelo autor da *Visio*, principalmente em relação aos números da composição do mundo dos mortos, é bastante significativa, pois ela se encontra também na *Visão de Admnán*<sup>196</sup>.

Seymour já chamava atenção em seu estudo para a relação de algumas categorias presentes na estrutura da *Visio*, já se encontrarem também na *Visão de Admnán*. Dentre outras concepções, destacamos a relação da distribuição das categorias das almas e a divisão do Paraíso no mundo dos mortos<sup>197</sup>.

Outros relatos de viagem, ao mundo dos mortos, influenciaram na produção do manuscrito: a *Visão de Drythelm* do ano de 696; a *Visão de Barontus* do final do século VII, a *Visão de Wettin* do início do século IX, a *Visão de Thurkill* do início do século XIII, o *Apocalipse* de Paulo, texto apócrifo do final do século IV e outros. Este último, “é o protótipo das viagens medievais ao Além e do imaginário medieval do Além, tendo conhecido um grande sucesso na Idade Média<sup>198</sup>”.

O modelo gregoriano, ou seja, *Os Diálogos* de Gregório Magno, papa desde 590, exerceram uma enorme influência na construção do Além na Idade Média. No seu *IV Diálogo* que se encontra todo o esquema narrativo de viagens das almas, de guias no Além e de

<sup>195</sup> Cf. PATCH, Howard Rollin. *El outro mundo en la literatura medieval*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p.116.

<sup>196</sup> CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnugdál. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 223-234. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1380](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380)>. Acesso em: 16 out. 2015.

<sup>197</sup> Cf. SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 97-100. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

<sup>198</sup> LE GOFF, Jacques. “Além”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p.26.

homens que voltaram à vida após uma morte aparente, além dos clássicos elementos que formam a paisagem do outro mundo. Foi a partir desta obra que se multiplicaram os relatos de viagens ao Além.

A obra de Honorius Augustodunenses, o *Elucidarium*, escrita no começo do século XII, é outro exemplo recorrente para a comparação com a estrutura da obra de Marcus, na parte III desse livro, que trata da vida após a morte (*De futura Vita*). A similaridade com a *Visio* está, principalmente, na questão referente ao Inferno que marca o mesmo esquema de divisão, isto é, um Inferno superior (futuro Purgatório) e um Inferno inferior.

Devido às duas obras apresentarem semelhança linguística, cogitou-se a possibilidade da escrita do relato de Túndalo ser da autoria de Honorius em vez de Marcus. Essa hipótese foi rejeitada por Peter Dinzelbacher que entende que são evidências muito fracas e acredita que ambos tinham o mesmo treinamento, isto é, que vinham provavelmente de uma mesma escola e ambiente monástico<sup>199</sup>.

Yolande Pontfarcy também compartilha da mesma ideia de Dizenbalcher, que, de fato, é possível que essa aproximação seja mesmo uma formação monástica mais que um sinal de uma mesma mão na produção da *Visio*<sup>200</sup>.

A obra de Marcus é de natureza diferente da obra Honorius, mas da mesma inspiração desenvolvida no Livro III do *Elucidarium* no quadro da reforma da Igreja da Irlanda. E Honorius passou a maior parte da sua vida também em Rastibone (Alemanha) no período em que Marcus também se encontrava nesse lugar e ambos, ao que tudo indica, dedicaram seus textos insulares ao uso da reforma eclesiástica<sup>201</sup>.

<sup>199</sup> Essa hipótese foi formulada por M\_Odile Guarrigues que escreve um artigo sobre o autor da *Visio Tngundali*. Cf. Dinzelbacher, Peter. The Latin Visio Tngudali and ist French: translations. In: *Margareth of York, Simom Marmion and the Visions of Tondal*. Thomas Kren (ed.). Malibu, California, 1992, p.113.

<sup>200</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XL-XLI.

<sup>201</sup> CAROZZI, Claude. Op.cit. p.225-226.

Em relação ao texto de Marcus, ST. John Seymour compreende que a *Visio* é de fato um produto literário do movimento de reforma da Igreja irlandesa na primeira metade do século XII<sup>202</sup>.

Diante da quantidade de textos que provavelmente inspirou Marcus a produzir a *Visão de Túndalo*, como vêm apontando diversos estudiosos da *Visio*, é possível afirmar, então, que ele tentou colocar, na sua produção escrita, quase todas as referências das divisões do Além que ele conhecia.

É claro que a *Visio* tem as suas particularidades se comparadas a essas que foram citadas, inclusive, no texto, há grandes inovações quanto à própria estrutura do Além e que se apresenta mais completa e melhor “organizada” que serão ainda analisadas neste texto.

Desse modo, pensar na estrutura da narrativa da *Visão de Túndalo*, assim como outros exemplos de viagens da alma, tem em uma importância fundamental sobre o desenvolvimento do imaginário escatológico. Na medida em que esta sugere uma percepção espacial do Além que está ligada a um padrão de organização espacial ideal ou idealizada, entre outros aspectos, também se refere a um itinerário que se faz necessário para o alcance da salvação.

### 3.2 A TRADUÇÃO E AS PRINCIPAIS VERSÕES PORTUGUESAS

Chega ao nosso conhecimento a existência de duas versões portuguesas do manuscrito *Visão de Túndal*, provenientes do Mosteiro de Alcobaça: a do códice 244, traduzido por Frei Zacarias de Payopelle, depositada atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal e a outra contida no códice 266, traduzido por Frei Hilário de Lourinhã, também atualmente localizado

---

<sup>202</sup> Cf. SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 97-100. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25515917>. Acesso em: 31 jan. 2016.

nessa mesma biblioteca e há microfimes (Mf.185) no Arquivo Nacional da Torre do Tombo<sup>203</sup>.

Ambos os tradutores dos códices portugueses são monges cistercienses do Real Mosteiro de Alcobaça, ainda não há muitas informações sobre a vida deles e suas atuações para além da ocupação de tradutores nesse mosteiro. Em relação ao Frei Hilário, como já vem indicado, no seu nome, sabe-se apenas que ele é natural de Lourinhã. Da mesma forma, não se sabe exatamente as datas em que foram feitas as duas versões.

F. M. Esteves Pereira, através do estudo da linguagem do manuscrito, diz que não é nem anterior ao século XIII, nem posterior ao século XV. Inclinando-se a precisar que antes foram feitas pelos fins do século XIV ou princípio do século XV<sup>204</sup>. O filólogo José Joaquim Nunes confirma essa questão de que a letra do códice e sua linguagem remontam esses séculos e ainda afirma que a do códice 244 parece ser ainda mais antiga se comparada à versão do códice 266<sup>205</sup>.

Como informamos, a tradução foi realizada no Mosteiro de Alcobaça, que, nos séculos XIV e XV, foi o mosteiro mais importante de Portugal. Nesse período, os monges alcobacenses vertiam diversas obras, escritas em diferentes línguas, para o português. Há traduções feitas a partir de textos em latim, espanhol, francês e outros.

Também foram imensos os trabalhos dos copistas desde “o século XIII até o século XVI. Quando se começou a cultivar a arte tipográfica, reproduziam ali os livros antigos de história eclesiástica e secular, gramáticas, dicionários, bíblias, comentários e concordâncias<sup>206</sup>”.

---

<sup>203</sup> Pereira dar referência da existência de um exemplar do manuscrito em três volumes, do *Speculum Historiale de Vicentius Bellovacensis*, é o códice iluminado z-6-3 que parece ser do século XV. Cf. PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Tündalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1983, p. 99.

<sup>204</sup> Ibid, p.101.

<sup>205</sup> NUNES, José Joaquim. A Visão de Tündalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana*, Vol. VIII, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 240. (códice 266).

<sup>206</sup> ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Tomo III – Instituições Políticas e Sociais de 1385-1580. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p.632.

Alcobaça ocupa um lugar de referência fundamental na cultura literária portuguesa pela quantidade de manuscritos que possui na Idade Média portuguesa e se constitui um repositório imprescindível para análise de expressões literárias<sup>207</sup>.

A produção das versões se insere em um contexto português marcado por instabilidades sociais, renovações religiosas e outros acontecimentos que não dizem respeito somente a uma particularidade no reino português, mas estava presente em toda a Europa<sup>208</sup>. Desse modo, tanto a produção como a circulação dessa narrativa acontecia em um momento de grandes transformações na sociedade lusa com o surgimento da peste, ocorrência de fome e de guerras vistos como castigo de Deus.

Esses elementos tornaram a morte mais presente no cotidiano português na medida em que mostra, de maneira figurativa, o quanto a vida humana é instável e breve. É nesse espírito de insegurança que há um aumento da preocupação com a salvação da alma que desperta nos homens e nas mulheres o desejo de conquistar, na vida futura do pós-morte, um lugar eterno, agradável e livre das angústias desse mundo.

Tanto que, na tentativa de apaziguar a cólera divina e salvar as próprias almas, muitos deixavam os seus bens às ordens religiosas e às igrejas, principalmente no momento em que a peste negra circulava no reino, dizimava e ceifava grande parte da população<sup>209</sup>.

Nesta perspectiva, a Igreja visava a chamar a atenção para a preocupação com a morte e a importância de se viver uma vida religiosa intensa, como garantia para a realização de uma boa passagem para o outro mundo, já que o imaginário acerca do Paraíso e do Inferno estava marcado por visões apocalípticas.

Então, mais do que nunca, os clérigos se aproveitavam dessa conjuntura para insistirem nos cuidados para com as almas, divulgando diversas obras de caráter ascético e

---

<sup>207</sup> NASCIMENTO AIRES. Alcobaça. In LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (dir.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p.32.

<sup>208</sup> No capítulo 1.2, sobre A emergência de novas formas de religiosidade e sensibilidade foram mencionadas de forma geral essas questões.

<sup>209</sup> Cf. MARQUES. A.H de Oliveira. *Breve História de Portugal*. Editorial Presença: Lisboa, 2009, p.103.

místico destinado à elevação espiritual. Como, por exemplo, temos o *Orto dos Esposos* que faz parte do contexto português de prosa doutrinária dos séculos XIV e XV.

Como nos informa Oliveira Marques:

Se a morte estava tão próxima, se as pestes e as guerras eram episódios frequentes e várias vezes repetidos em cada geração, não admira que a presença da morte, a lembrança da morte, o tema da morte surgisse como constante da vida quotidiana e das manifestações literárias e artísticas. Mais do que nunca insistia a Igreja sobre o fim dos prazeres do mundo e sobre a necessidade de cada cristão meditar na passagem para a vida eterna. Daí um surto no fervor religioso e nas práticas devotas. Daí também, o renovar de proibições constantes contra tudo que pudesse desviar o homem da sua situação cristã<sup>210</sup>.

Convém lembrar também que foi um período de multiplicações de diversas formas de assistências espiritual como a caridade cristã que se manifesta através de obras em favor dos pobres, dos defuntos, dos enfermos, dos cuidados com os órfãos e outros. Todas essas ações estavam ligadas à preocupação da salvação e ao contexto de circulação da *Visão de Túndalo*.

Inclusive essas assistências de caridade são um dos elementos recorrentes, no conteúdo da narrativa, que tem a função didática de reforçar as ações que possibilitam alcançar a salvação. Dessa maneira, o texto trata destas e de outras temáticas como forma de guiar seus leitores e receptores. Conforme José Augusto Miranda Mourão:

A Visão relembra aos vivos os deveres para com os defuntos, agudeza a culpabilidade e os terrores dos pecados, justifica a restituição dos bens mal havidos, incita à prática da esmola, ao jejum, ao bom casar, à virgindade, à vida religiosa, a bem guardar e acrescentar à Igreja<sup>211</sup>.

Quanto à recepção da obra, assim como referenciamos sobre o texto latino, a versão portuguesa foi destinada ao público monacal que lia em seus claustros, ainda não temos informações se estas chegaram a um público particular de leigos, no caso, a nobreza, ou se ficou restrita aos eclesiásticos.

<sup>210</sup> Idem. *A sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

<sup>211</sup> MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Túndalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 103

Abordaremos, então, o conjunto documental norteador de nosso estudo que são as duas edições modernas em português arcaico do manuscrito *Visão de Túndalo* que foram publicadas pela *Revista Lusitana* - Arquivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal: A primeira foi publicada, em 1895, pelo editor F.M. Esteves Pereira na *Revista Lusitana*, vol.III (cód.244); A segunda no códice 266 na Nova Série 4 do editor Patrícia Villaverde Gonçalves (1982-1983)<sup>212</sup>. Além dessa, existe uma terceira cópia publicada no vol. VIII na tradução de J.J. Nunes (1903-1905).

Para uma informação mais detalhada das características dessas versões portuguesas, publicadas naquela revista, consultamos as edições dos manuscritos em base de dados online. E, da mesma forma, fizemos levantamentos na base virtual da Biblioteca Nacional Portuguesa e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Conseguimos ter acesso a alguns códices em forma de cotas de exemplares digitalizados e outros apenas obtivemos as descrições de seus conteúdos nos arquivos. Apresentamos, então, as descrições desses códices.

O códice 244 se apresenta, em um volume encadernado, manuscrito em pergaminho, composto de 104 folhas. Cada folha mede 270 por 210 milímetros; a parte escrita, em cada página, compõe-se de uma só coluna, medindo 200 por 170 milímetros. A letra é gótica<sup>213</sup>, mas a escrita das folhas 1 a 90 é diferente das folhas 91 a 104. As páginas das folhas de 1 a 90 contêm 28 linhas e as das folhas 91 a 104 contêm 26 linhas, em média, de 50 letras em cada uma.

No princípio do códice, há uma folha de papel, que não está numerada, com os seguintes dizeres:

---

<sup>212</sup> As versões do editor Patrícia Villaverde Gonçalves apresenta o texto impresso separado por fólhos (fols. 124-137).

<sup>213</sup> Segundo Esteves Pereira a letra parece remontar ao século XV. Cf. PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo. Revista Lusitana*, vol.III, 1983, p. 99.

*Cod. 244. Catecismo do P. Fr. Zacharias de Payopélle antigo Monge cisterciense do Real Mosteiro de Alcobaça; com outras obras ascéticas do mesmo autor, a saber:*

1. *O livro intitulado – Vergeu (aliás) Vergel do prazer e consolação, - dividido em 5 partes, e subdividido em 78 capítulos.*

2. *Meditações de São Bernardo traduzidos no idioma Portuguez.*

3. *Hystoria de hum Cavaleiro chamado Túngala (aliás) Túndalo, ao qual foram mostradas as penas do Inferno, e do Purgatório, e os gozos do Paraizo.* <sup>214</sup>

A segunda descrição se refere ao exemplar digitalizado que tivemos acesso, este se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal na *Coleção Alcobacense 211*. O códice é um volume encadernado apresentando [1] folha de papel com a escrita 211, é composto por 104 folhas (contendo 25-28 linhas) de pergaminho com dimensões de 266x208mm. A letra é gótica com texto em português com cópias da mesma mão; com estruturas do caderno - i-ix//10, xi////. 9, xii//..6- e reclamos no fim de cada caderno de 10 fólhos. Rubricas iniciais a vermelho, azul e violeta; algumas iniciais filigranadas. Contém folha de papel em letra do séc. XVIII, com a identificação da obra<sup>215</sup>:

- Catecismo de doutrina Christãa / Fr. Zacharias de Payopélle (f. 1-7 v.).
- Virgeu de Consolaçon (f. 8-73).
- Meditações de São Bernardo (f. 73-90 v.).
- Visão de Túndalo (f. 90 v.-104 v.).

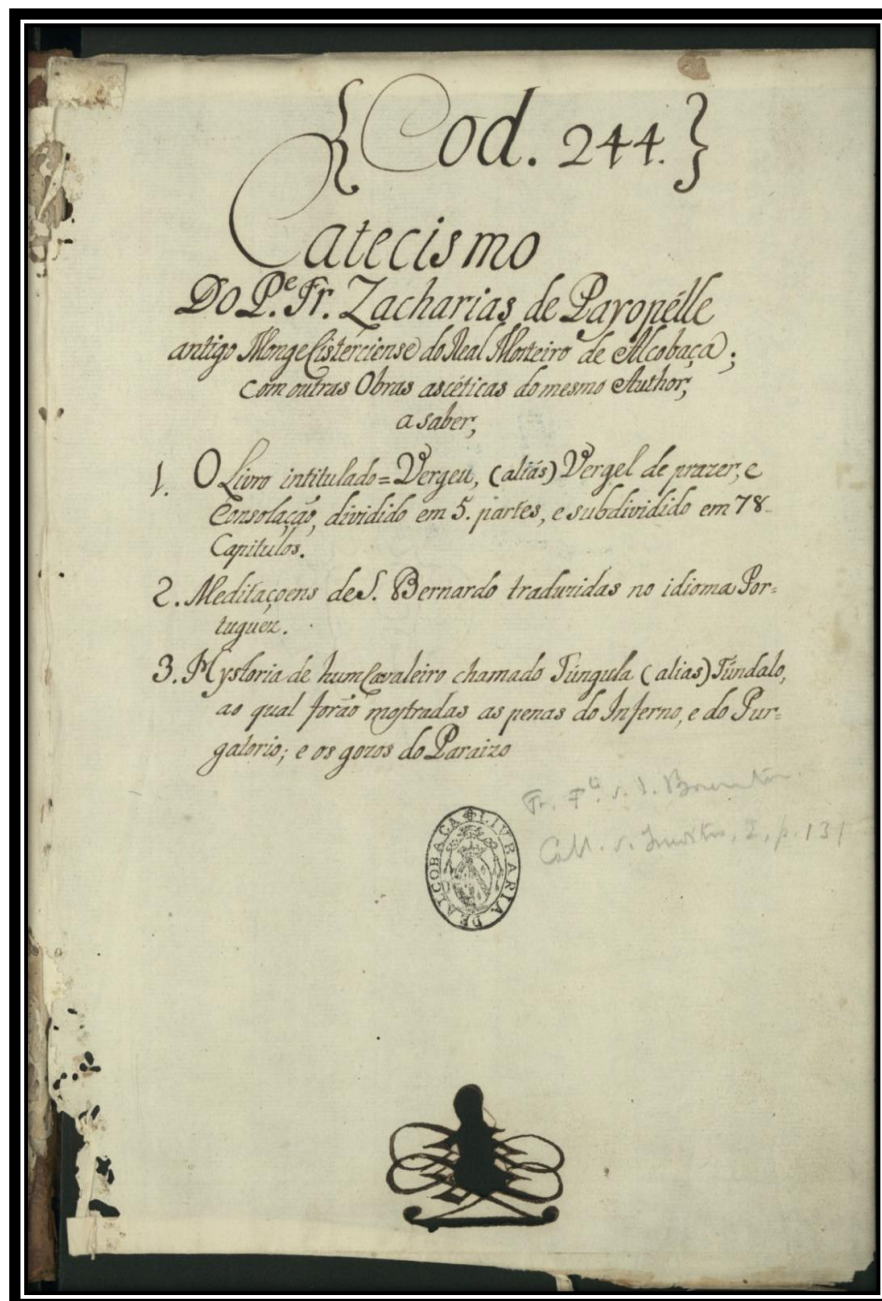
Ressalvamos que, ao examinarmos o material digitalizado, o item 03 cuja indicação é *Visão de Túndalo* se encontra com o título da edição do manuscrito: *Hystoria de hum Cavaleiro chamado Túngala (aliás) Túndalo, ao qual foram mostradas as penas do Inferno, do Purgatório e os gozos do Paraizo*. Nesta mesma folha, encontra-se carimbada com o selo

<sup>214</sup> As descrições apresentada estão de acordo com o Editor F.M. Esteves Pereira. Ibid. p. 99-100.

<sup>215</sup> Essas descrições estão de acordo com o arquivo da Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <<http://purl.pt/24108>>. Acesso em: 09 mar. 2016.

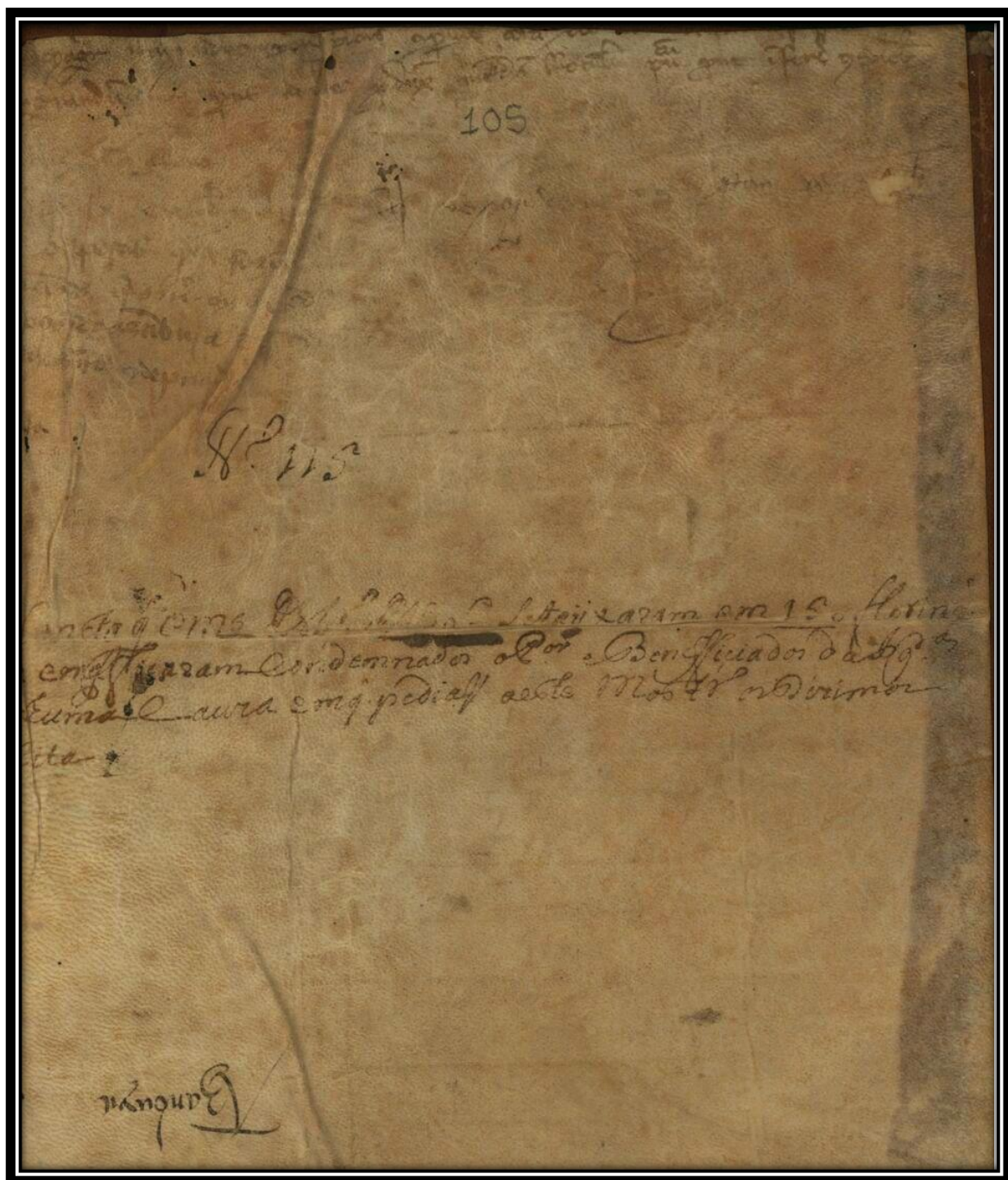


Livraria de Alcobaça, indicando a procedência do códice. Conforme a imagem da folha digitalizada do códice 244<sup>216</sup>:



**Figura 2.** Página inicial de título do códice 244. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: < <http://purl.pt/24108/3/#/3> > . Acesso em: 09 mar. 2016.

<sup>216</sup> As descrições desse códice e o acesso ao exemplar digitalizado encontram-se na Biblioteca Nacional de Portugal, disponível em: <http://purl.pt/24108/3/#/0>.



**Figura 3.** F.105 do código 244. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal: Disponível em: < <http://purl.pt/24108/3/#/3> >. Acesso em: 09/03/2016. Acesso em: 09 mar. 2016.

Outros detalhes que examinamos nessa cópia digitalizada, as folhas 104 e 105 apresentam rasuras comprometendo o conteúdo desta. Também não foi possível entendermos

as informações da f.105 pela dificuldade de visualização devido à resolução on-line não estar bem nítida para a leitura<sup>217</sup>. Conforme a figura 3.

Como podemos observar, na figura 3, é provável que esteja referenciado a pedido de quem foi traduzido ou copiado o manuscrito. Segundo Aires Augusto Nascimento, “[...] *la plupart des manuscrits d’Alcobaça ne présentent pas de colophon et ceux qui existent ne sont pas précis pour qu’on puisse être sûr de leur origine, date et auteur de copie*<sup>218</sup>”. Dessa forma, nos *scriptoria* portugueses, é raro os copistas deixarem escritos os seus nomes nos colofões, “a maioria, contudo, dedicava a esse trabalho abnegada e anonimamente, por amor a Deus, recusando-se a inserir qualquer subscrição pessoal que identificasse aos vindouros a respectiva identidade<sup>219</sup>”.

*O códice 266* está localizado no *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, apresenta-se em um volume encadernado, manuscrito em pergaminho, composto de 171 folhas. Cada folha mede 266 x 178 milímetros; a parte escrita de cada página se compõe de uma só coluna medindo 198 x 124 milímetros; a letra é gótica, de diferentes mãos. No princípio do códice, há uma folha de papel, não numerada, com os índices das obras contidas no códice, as quais são atribuídas ao Fr. Hilario da Lourinhã, Monge cisterciense do Real Mosteiro de Alcobaça. *A Historia do Cavaleiro Tungullo* ocupa as folhas 124r a 137r. Cada página tem 30 linhas em média de 40 letras cada uma<sup>220</sup>.

A Biblioteca Nacional de Portugal possui uma cota do exemplar digitalizada (alc-462) na coleção hagiológica, entre 1426 e 1475. Segue, na figura 4, a página inicial do códice 266

---

<sup>217</sup> Ibid.

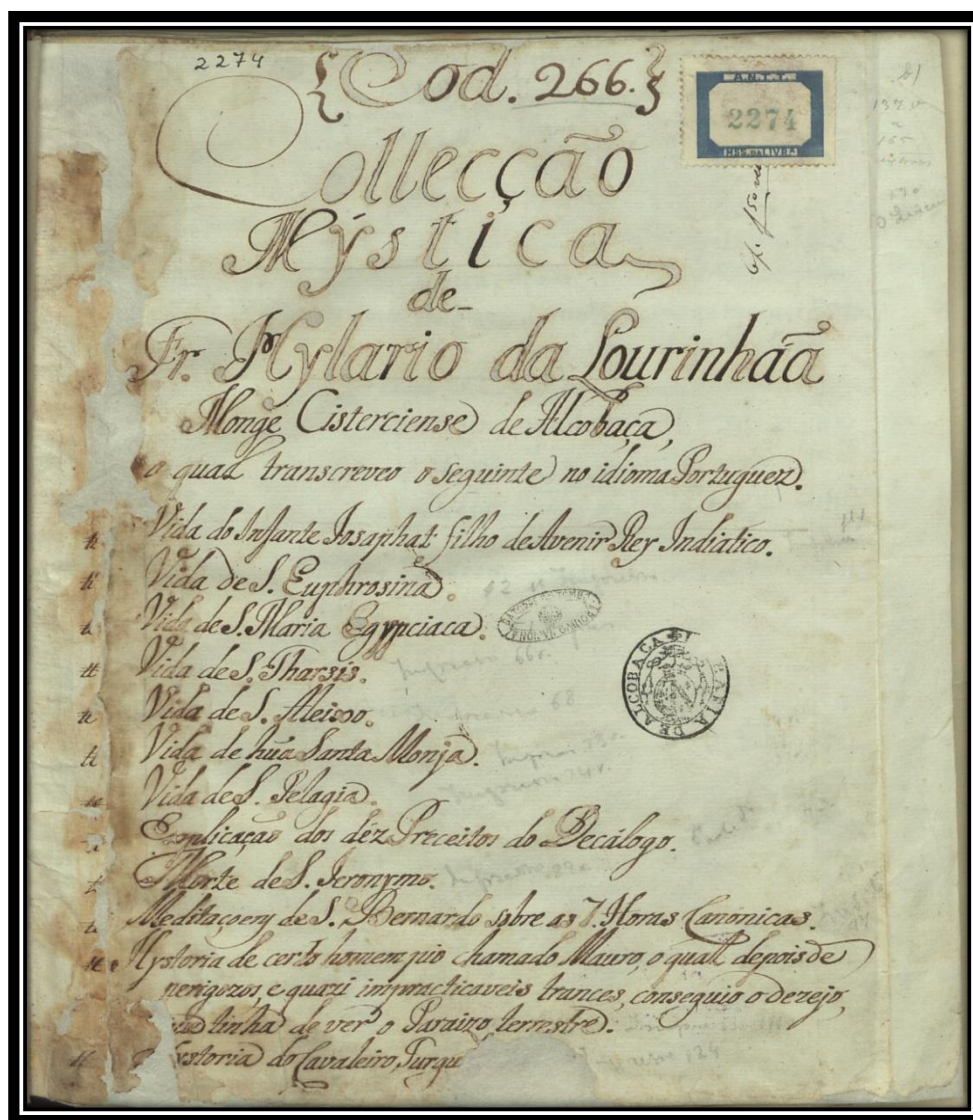
<sup>218</sup> NASCIMENTO, Aires Augusto. Le scriptorium d’Alcobaça: identité et correlations. In: *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História religiosa da Universidade Católica de Lisboa*, 2º série, Tomo IV, 1992, p. 153. [...] a maioria dos manuscritos de Alcobaça não tem um colofão e aqueles que existem não são precisos para que possamos ter a certeza de sua origem, data e autor da cópia. (Tradução livre).

<sup>219</sup> GOMES, Saul António. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal: Formação e Limites da Cristandade*. Vol. 1. Coord. De Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, p. 416.

<sup>220</sup> As descrições apresentada estão de acordo com o Editor F.M. Esteves Pereira. In: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Tündalo. Revista Lusitana*, vol. III, 1983, p.100.



com o índice das obras que estão contidas nelas: *Vida de Santa Eufrosina, Santa Maria Egipciaca, Santa Pelágia, Santa Tarsis, Santo Aleixo, Santo Amaro, São Barlã e São Josafá, Vita de uma santa monja, explicação dos dez preceitos do Decálogo, morte de São Jerônimo, Meditação de São Bernardo sobre as horas canônicas, a Visão de Túndalo (A história do cavaleiro Tnugullo).*



**Figura 4.** Pagina inicial com índice das obras do código 266. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <<http://purl.pt/31019>>. Acesso em: 09 mar. 2016.

Essa coletânea se destaca como o mais importante texto de devoção na Idade Média portuguesa, que “contém um repertório de qualidade: mais do que simples traduções, trata-se, muitas vezes, de verdadeiras refundições<sup>221</sup>”.

Como já informamos, foi publicada, pela editora Patrícia Villaverde Gonçalves, uma cópia desse códice que se encontra no Códice Alcobacense CCLXVI (= ANTT, MS da Livraria 2274). Destacamos que esse editor apenas publicou o corpo documental relativo à *Vida de Santo*, pois, no códice, há outro conjunto de textos, todos em prosa, com os títulos: *Colecções Místicas*, *Colecção Hagiológicas* e, como informamos, *Vidas de Santos*, totalizando vinte textos.

Encontramos essa mesma versão disponibilizada na base online do CPMI (Corpus informatizado do Portugal Medieval), que abordou somente o corpo de *Vidas de Santos desse Manuscrito Alcobacense* (Cod. Alc. cclxvi / antt 2274) do século XIII/ XIV. O texto da *Visão de Túndalo* se encontra no **VS5** (Vida de Santos) com o título *O Cavaleiro Tungullo*<sup>222</sup>.

Quanto a esse códice, Ivo Castro levanta alguns questionamentos sobre a questão da transcrição ser atribuída ao Fr. Hilário de Lourinhã. Para ele, sendo o manuscrito datado paleograficamente do século XV, com alguns traços de uma linguagem bastante antiga, já mostra o indício de cópias mais ou menos fiéis de outros textos em português. Outro elemento que ele destaca: o manuscrito apresenta três letras diferentes, logo três copistas, o que leva a acreditar que Fr. Hilário teria sido mais um organizador da coletânea e, talvez, tenha sido copista ou tradutor de um ou mais dos textos apresentados<sup>223</sup>.

A tradução ou cópia da versão desse manuscrito estaria associada à pessoa de Estevão de Aguiar, abade do mosteiro de Alcobaça, entre 1431 e 1446, período datável dos códices,

<sup>221</sup> ROSSI, Luciano. *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa*. v. 38. Biblioteca Breve: Série Literatura, 1979, p. 75.

<sup>222</sup> A cópia encontra-se disponível no site: <<http://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11802>>.

<sup>223</sup> CASTRO, Ivo e *et.al.* *Vidas de Santo de um manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de São Jerônimo, Visão de Túndalo*. “Apresentação”. In: *Revista Lusitana*. Nova Série 4, Lisboa, 1982-1983, p. 5-6.

sendo provável que os copistas tivessem trabalhado, nesse tempo, no *scriptorium* alcobacense. Acredita-se que foi a mando desse abade que foi traduzido/copiado esse códice<sup>224</sup>.

Ainda não temos muitas informações que confirmem realmente a ligação de Estevão de Aguiar com a tradução da *Visão de Túndalo*, mas sabemos de seu interesse em verter diversos textos para o português.

Desse modo, o nome do abade aparece relacionado a várias obras importantes, feitas em seu tempo, como da *Vita Christe, Visitações e Estatutos da Ordem de Cister*, os *Livros das Coações, Livros dos Costumes* e outras obras ascéticas e místicas. A nomeação de Fr. Estevão de Aguiar, para presidir o mosteiro de Alcobaça, ocorre quando se nota o aparecimento de “um renovado interesse pelos códices existentes, muitos dos quais foram passados a novas leituras ou vertidos para o latim. Ele teve excelentes relações com D. Duarte como já mantivera com D. João I, que propôs o seu nome para a abadia<sup>225</sup>”.

Essa nomeação coincide, então, com a significativa mudança, no espírito alcobacense, na segunda metade do século XIV, no qual os estudos nesse mosteiro se abrem para uma nova perspectiva que não esteja voltada só para o proveito de seus membros em um ambiente claustral, mas também ao acesso de outros que queiram aprender.

Conforme Pimpão, é ao abade D. Estevão Martins que se deve essa reforma no espírito alcobacense, é o “fundador que proclama a todas as criaturas o benefício da sabedoria não só para o proveito dos monges<sup>226</sup>”.

Ao longo da primeira metade do século XV, as bibliotecas passaram a ser procuradas por leitores que não faziam parte do ambiente do claustro, a exemplo de leigos e eclesiásticos,

<sup>224</sup>Consultado através da BITAGAP. Disponível em: <http://pb.lib.berkeley.edu/xtf/servlet/org.cdlib.xtf.dynaXML.DynaXML?source=BITAGAP/Display/1143BITAGAP.MsEd.xml&style=MsEd.xsl&gobk=http%3A%2F%2Fpb.lib.berkeley.edu%2Fxtf%2Fsearch%3Fmode%3Dphilobitagap%26title%3Dbeja%26textjoin%3Dand%26mode%3Dphilobeta%26browseout%3Dwork%26sort%3Dmoniker%26startDoc>. Acesso em: 13 ago. 2016.

<sup>225</sup> PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa. *História da Literatura Portuguesa*. Primeiro Volume (Séculos XII a XV). Edições Quadrante, 1947, p. 43.

<sup>226</sup> Ibid, p.42.

que manifestavam seus interesses pelas obras ali depositadas<sup>227</sup>. Com isso, havia pedidos de empréstimos ou cópias de vários títulos de livros traduzidos do latim para o português.

Embora outras bibliotecas portuguesas da época também permitissem o acesso de leitores externos, destaca-se, em particular, o Mosteiro de Alcobaça, que se torna um grande centro de cultura religiosa e que põe o latim ao alcance dos que não o conhecem, bem como os livros que possui ou que adquiriu.

O século XV é marcado, ainda, pelo aprofundamento da consciência de identidade nacional dos portugueses, momento em que há uma consolidação da língua portuguesa e, conseqüentemente, o surgimento das primeiras grandes compilações da cultura nacional no domínio poético, na prosa e na literatura cronística ou historiográfica<sup>228</sup>.

É nesse contexto que estão inseridas as traduções portuguesas da *Visão de Túndalo*, assim como outros textos vertidos para a mesma língua, cuja finalidade é muito objetiva, isto é, permitir o acesso àqueles que não compreendiam o latim sobre o conteúdo edificante do texto.

Em Portugal, traduzia-se, sobretudo, por encomenda ou intenção de um particular (o rei, um grande senhor laico ou eclesiástico, uma colegiada, um cabido, um mosteiro, uma ordem religiosa etc.). As traduções, muitas vezes, pouco fiéis, acresciam-se de numerosas adaptações e interpolações, destinadas a “enriquecer”, ou melhor, captar o interesse do público<sup>229</sup>.

Procuramos, em nosso estudo, ter o acesso, em forma de consulta, a esses manuscritos e suas devidas edições para efeito de comparação entre essas próprias versões portuguesas e também para cotejarmos com o texto latino. E, nessa investigação, pudemos observar que

---

<sup>227</sup> GOMES, Saul António. As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV. In: *Cahier d'études hispaniques médiévales*. N°33, 2010, p. 177. Disponível em: < [http://www.persee.fr/doc/cehm\\_1779-4684\\_2010\\_num\\_33\\_1\\_2239](http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2239)>. Acesso em: 02 jun. 2016.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>229</sup> MARQUES, A.H. Introdução. In: *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. Lênia Márcia Mongelli (coord.). São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.XIV.

todas apresentam diferenças, sejam entre as próprias edições portuguesas e esta em relação ao manuscrito latino original.

Diante de tantas traduções deixadas por diferentes copistas, já se presumem as alterações e omissões textuais em relação ao manuscrito de origem. Mas deixamos claro que a essência geral do conteúdo não ficou comprometida, pois apenas há omissões de frases ou períodos.

Dessa forma, muitas cópias e traduções que derivam do primeiro manuscrito latino da *Visão de Túndalo*, suprimem o prólogo onde Marcos faz uma descrição sobre a Irlanda, os motivos que o levou a redigir o relato, a cronologia do acontecimento do ano da suposta visão e o que levou a passar a narrativa do oral à escrita em latim.

Inclusive as duas versões portuguesas não se apresentam com prólogos. Para Pontracy, “o desaparecimento do longo prólogo de Marcus em um grande número de cópia do texto latino e nas traduções o condenam ao esquecimento<sup>230</sup>”.

Ainda nessas alterações feitas pelos copistas, há uma releitura da estrutura do Além em diversas versões, inclusive com a documentação que trabalhamos. A *narrativa* de Marcos não emprega a palavra “Purgatório” como se constata na tradução portuguesa do códice 244 e outras. Mas, apesar desse espaço do Além não ser mencionado, é possível percebermos seus indícios na redação de Marcos. Isso demonstra as interferências que cada tradutor faz do texto original, adaptando-a a conjuntura cultural de sua época.

Entre as versões portuguesas do manuscrito, observamos também algumas diferenças. No códice 266, o texto é, relativamente, mais curto e resumido (124r-137r), a organização dos espaços do Além (Inferno, Purgatório e Paraíso) aparece de forma mais desorganizada, enquanto a do códice 244 se apresenta um pouco mais completa (90 v-104v), isto é, mais minuciosa e com a estruturação do Além mais detalhada.

---

<sup>230</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XXXIX.



Ainda, aparecem várias omissões entre estes dois códices, como, por exemplo, a do cód.266 não menciona o nome da pátria (Irlanda) do visionário, há omissão de vários reis que o cavaleiro encontrou no espaço do Paraíso. E outro detalhe são as conclusões dos dois códices que aparecem de forma diferente, ou seja, enquanto a do códice 266 finaliza o texto com as descrições das qualidades dos corpos gloriosos, a do códice 244 conclui com o ano em que se deu a visão e quem a pôs por escrito<sup>231</sup>. No Quadro 3, esquematizamos as principais diferenças entre as versões portuguesas, ressaltando que existem várias outras omissões de palavras entre ambas que não serão mencionadas<sup>232</sup>:

**Quadro 3. Comparação de alguns elementos entre as versões portuguesas da *Visão de Túndalo*.**

<b>Elementos da Narrativa</b>	<b>Códice 244</b>	<b>Códice 66</b>
Estrutura do Além.	Divisões dos três espaços (Inferno, Purgatório e Paraíso) de forma ordenada.	Divisão dos espaços do Além-desordenados e com a omissão do termo Purgatório.
Identificação do lugar de origem do cavaleiro Túndalo.	Menciona que o cavaleiro é de uma província da Irlanda.	Omissão do trecho.
Dias da semana da aparência de quase morte do cavaleiro.	De quarta feira à Sábado.	Omite os dias da semana.
A presença de reis no Paraíso	Referência ao rei Cantrubio e Donato no espaço do Paraíso.	Omissão da presença dos reis encontrados no Paraíso
Término do relato	Identificação do ano; quem escreveu e os eventos contemporâneos à redação.	Descrição das alegrias e dos bens que recebem os corpos gloriosos no Paraíso.

<sup>231</sup> NUNES, José Joaquim. *A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo*. In: *Revista Lusitana*, Vol. VIII, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 240. (códice 266).

<sup>232</sup> O Quadro 3 é baseado nos dados de José Joaquim Nunes e também na minha própria análise das *narrativas*.

Essas versões portuguesas representam um estado bastante tardio da transmissão manuscrita da história, observando-se nelas uma clara vontade de adaptações – variantes, supressões, alterações na estrutura, própria da *translatio* medieval<sup>233</sup>.

Quanto à questão de saber de onde derivaram as traduções portuguesas, ainda há poucos estudos críticos sobre isso. As poucas informações que temos são conjecturas feitas por alguns autores sem muitos detalhes, que possam mostrar realmente qual texto serviu de arquétipo para essas versões.

Para J. León Acosta, “ambas parecem ser traduções de originais diferentes”<sup>234</sup>. Enquanto para Huw Aled Lewis, é provável que os dois manuscritos portugueses estejam intimamente relacionados com a redação mais antiga do manuscrito da Catedral de Toledo (Ms 99-37), mais especificamente, acredita ele ser possível que a versão portuguesa do manuscrito 244 da Biblioteca Nacional de Lisboa seja uma ramificação desta. Em relação ao do manuscrito 266 da Torre do Tombo, estão mais vinculadas às edições impressas daquele mesmo manuscrito (Ms 99-37). Tais possibilidades apontadas por esse autor são informadas sem detalhes do que o levou a conjecturar tais informações<sup>235</sup>. De fato ainda carece de estudos críticos sobre as versões portuguesas e não só estas como outras versões da Península Ibérica.

---

<sup>233</sup> ACOSTA, J. León. Visão de Túndalo. In LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (dir.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p.684.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> LEWIS, Huw Aled. The Vision of the Knight Túngano in the Literatures of the Iberian Peninsula. *Speculum*, v.72, nº1 Published by: The University of Chicago Press, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2865864>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

## CAPÍTULO 4. O ITINERÁRIO DO CAVALEIRO TÚNDALO

### 4.1. O CAVALEIRO TÚNDALO, UM PECADOR VIAJANTE

O cavaleiro Túndalo é o protagonista que realiza a viagem pelo Além e dá o seu testemunho a partir do que viu e experimentou nos espaços do pós-morte a Marcus que também tem a função de testemunha por ter ouvido a história do próprio visionário e depois redigido o relato a partir daquilo que ouviu.

Feitas essas considerações iniciais, cabe agora sabermos quem era Túndalo, por que ele era um pecador e como se deu a partida da sua viagem, a forma como esta foi empreendida e em quais condições chegou até às moradas no mundo dos mortos.

Tudo que sabemos sobre o cavaleiro se encontra na própria narrativa, portanto, não temos informações de dados externos que nos permitem analisar mais da vida desse protagonista, “mas ele pode muito bem ter sido um personagem histórico e pode ter tido essa experiência no Além com certo elemento da verdade subjacente à história de que ele caiu em um transe e teve um estranho delírio<sup>236</sup>”.

Dessa forma, é no próprio relato que sabemos as informações sobre o lugar da sua origem e qual grupo social pertencia. Assim, Túndalo vem de uma província da Irlanda e sua origem é a nobreza, pois pertence a uma boa linhagem, evidenciando, dessa forma, a sua condição social<sup>237</sup>.

Conforme aponta o relato: “*Em huma prouincia a que chaman ybernia. Foy huun Cauleyro a que chamauan tungulo. E era mancebo e de boo linhagem*<sup>238</sup>”.

<sup>236</sup> SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 88. Published by: Royal Irish Academy. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

<sup>237</sup> O lugar da província onde Túndalo viveu é identificada como Cashel. Cf. Idem, p.87.

<sup>238</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Códice 244). Em uma província a que chamavam Irlanda tinha um cavaleiro a que chamavam Túngulo. E era jovem e de boa linhagem. (Transcrição e modernização livre).

Como notamos, o protagonista da narrativa é um cavaleiro que pertence ao grupo dos *bellatores* (nobres) cuja principal função é atuar na guerra. Com isso, não podemos deixar de nos questionarmos: por que um cavaleiro como protagonista da viagem imaginária ao Além?

Há, ao menos, duas questões que podem nos dar indícios de respostas para essa indagação: primeiro, a relação da Igreja com a própria cavalaria e, segundo, a própria inovação na escolha dos protagonistas viajantes do Além, já que a narrativa é proveniente do meio monástico, o que não exclui a relação entre ambas.

As atividades dos cavaleiros como os torneios, a caça e, principalmente, a guerra eram condenadas pela Igreja. Mas estas condenações se tornavam mais enfáticas quando esta instituição se sentia ameaçada em seus interesses, pois alguns cavaleiros se dedicavam às violações, pilhagens e ataques aos leigos e aos próprios clérigos os quais ela classificou de maus cavaleiros.

Para tentar defender a si própria e conter a violência desses guerreiros, a Igreja instituiu, nos séculos X ao XII, a Paz de Deus como forma de enquadrar os guerreiros e induzi-los a não atacarem a quem não pode se defender (monges, mulheres, clérigos e outros). E, posteriormente, a Trégua de Deus que restringe ainda mais a atividade guerreira ao proibir o uso de armas em períodos de celebrações litúrgicas (da noite de quinta-feira à manhã de segunda-feira).

Mas, ao mesmo tempo em que a Igreja condenava as atitudes guerreiras, ela soube se servir da guerra dos cavaleiros quando achava conveniente. Segundo Jean Flori, “a atitude da Igreja perante a cavalaria não é isenta de ambiguidade. Ela resulta das relações, também ambíguas, da Igreja com a guerra em geral, com os guerreiros em particular<sup>239</sup>”.

De várias maneiras, a Igreja tenta inculcar nos cavaleiros e depois em toda a cavalaria, um ideal elevado: a proteção das igrejas, dos fracos e dos desarmados no interior da

---

<sup>239</sup> FLORI, Jean. *A cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005, p.127.

Cristandade e a luta contra os infiéis, no exterior. Nem mesmo o aspecto religioso se encontra ausente da ideologia cavaleiresca, mas constitui apenas uma das suas facetas<sup>240</sup>.

Enfim, o fato é que no século XII, data da circulação da *Visão de Túndalo*, a cavalaria ganhou grande visibilidade na sociedade medieval. Foi nesse período que a Igreja buscou disciplinar as atividades guerreiras, tentando moldar para a sua esfera ideológica um modelo de cavaleiro que possuísse todas as virtudes cristãs.

Túndalo é apresentado com todas as características de um cavaleiro indisciplinado, não só pela sua função de guerreiro, os que não são citadas no manuscrito assim como as atividades praticadas por esse grupo, mais pela sua própria atitude de não seguir os princípios cristãos, como veremos ao longo desse texto.

Quanto à questão da escolha dos protagonistas viajantes do Além, é interessante notarmos que, nos relatos visionários anteriores ao século XII, os viajantes, em sua maioria, eram representados pelos monges, mas também tinham outros religiosos e santos que viajavam para o mundo dos mortos. Como observamos, Túndalo é um cavaleiro, e não um monge como a maior parte dos textos precursores sobre viagens no pós-morte.

“Considerando que, no início da Idade Média, a maioria dos visionários eram monges, no século XII, cerca da metade era de leigos, sejam cavaleiros ou camponeses<sup>241</sup>”. É a partir desse período que são apresentados de uma forma bem precisa, isto é, com a identificação dos níveis sociais aos quais pertencem: nobreza, como no caso de Túndalo e camponeses.

Percebe-se, então, a mudança de visionários monacais para visionários leigos como personagens das viagens ao Além. Tais mudanças têm grande importância, pois lembramos

---

<sup>240</sup> FLORI, op. cit, p. 186.

<sup>241</sup> Dinzelsbacher, Peter. The Latin Visio Tnugdali and its French: translations. In: *Margareth of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*. Thomas Kren (ed.). Malibu, California, 1992, p.112. Whereas in the early Middle Ages most of the visionaries were monks, in the twelfth century about half were laymen, whether knights or peasants. (Tradução livre).

que as narrativas de viagens ao Além tinham os monges, em seus claustros, como destinatários iniciais e só, posteriormente, que circularam fora desse ambiente.

E a figura de um cavaleiro como protagonista poderia chamar atenção do público receptor/leitor, pois o visionário do Além não tratava mais de um monge, e sim de um leigo da nobreza que estava mais próximo da vivência dos que consumiam esse tipo de narrativa, certamente do círculo da nobreza.

A história da viagem de Túndalo ao Além se inicia através da cobrança de uma dívida em Cork, localizado no sul de Munster, local onde se deu a sua experiência visionária. Tudo começa quando o cavaleiro vai visitar um amigo para reclamar o pagamento de três cavalos. Ele aguarda durante três noites para receber o pagamento, mas não tem retorno e questiona logo o anfitrião, este não teve condições de lhe pagar, deixando-o com raiva. O devedor o convidou, então, para um jantar. Quando Túndalo se sentou à mesa assim que estendeu a mão para se servir ele não conseguiu levá-la até a boca, esse é o momento em que se inicia a sua viagem para o Além<sup>242</sup>.

As especificações de cada estado e momento das ações do cavaleiro têm uma função essencial para ratificar a realidade do início da sua experiência no pós-morte. Conforme Yolande Pontfracy: “Tous ces lieux, temps et moments ‘de passage’ (colère restreinte par l’amitié, absorption de nourriture) se conjuguent pour ancrer dans la réalité l’expérience de Tnugdál, tout en créant cet espace intermédiaire propre à une ouverture sur l’au-delà<sup>243</sup>”.

---

<sup>242</sup> As versões portuguesas utilizadas em nosso estudo não mencionam essas informações que acontecem antes da viagem do cavaleiro ao Além. Foram consultadas as seguintes obras para essa questão: WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali. Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882; *The Vision of Tnugdalus*. Eletronic edition in latin compiled by Beatrix Farber, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, (século XII) f. { MS f. 117vb} [p.2]; MS. 118ra} [p.3]. Disponível em: <<https://celt.ucc.ie/published/L207009.html>>. Acesso em 18 mar. 2017; Carozzi Claude. *Le Voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* Rome : École Française de Rome, 1994,p. 558; PONTFARCY, Yolande de. Justice humaine et justice divine dans la Visio Tnugdali et le Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 26 | 2013, mis en ligne le 30 décembre 2016,DOI :10.4000/crm.13406. Disponível em: <<http://crm.revues.org/13406>>. Acesso em: 31 jan. 2017;

<sup>243</sup> Ibid. p. 200-201. “Todos esses lugares tempo e momentos “de passagem” (cólera restrita a amizade, absorção de alimento) se conjugam para ancorar a realidade da experiência de Túndalo, ao criar este espaço intermediário, peculiar a uma abertura para o Além”. (Tradução livre).

É importante destacarmos que o cavaleiro ficou em estado de morte aparente durante três dias quando sua alma foi separada provisoriamente de seu corpo para viajar ao outro mundo e visitar os lugares do pós-morte – Inferno, Purgatório e Paraíso - para ver as ações sobre as almas más e boas. Ele fica, nesse estado, em uma duração de quarta-feira no horário das dezesseis horas até às seis horas de sábado. De acordo com a versão portuguesa do códice 244:

Este caualeyro jouue morto per spaço de três dias e sua alma foy leuada a muytos logares. Como bem ouuiredes. E uiu as penas e os tormentos que os maaos padeciam. E depois logo ui os beens que os boons recebiam. Esto durou des quarta feyra hora décima ataa a ssabado hora prima em tal maneyra [...] <sup>244</sup>.

De forma geral, a experiência de quase morte de Túndalo acontece da seguinte maneira: a alma é separada, momentaneamente, do corpo para realizar a viagem ao mundo dos mortos, enquanto aquele permanece sem atividade ou movimento, mas com alguns sinais indicando a presença de vida no corpo, atestando que não há uma morte propriamente dita, e sim aparente.

Desse modo, no relato, existe a preocupação em mostrar que a alma do cavaleiro não se encontra definitivamente separada de seu corpo ou em estado de morte definitiva, ao apresentar elementos que comprovam que este apenas está de modo inanimado e por essa razão que não houve o seu sepultamento.

O redator da visão mostra que ele ainda mantém os sinais de vida que atestam que a sua alma apenas se ausentou do seu corpo por certo período sem estar definitivamente separada dele: “[...] *todos cuidauan que era morto. E fora ia soterrado non sendo huma pouca de queentura que tiinha no costado seestro* <sup>245</sup>”.

---

<sup>244</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Códice 244). Esse jovem cavaleiro morto por um espaço de três dias e sua alma foi levada a muitos lugares como bem ouvirdes. E viu as penas e os tormentos que os maus padeciam. E depois logo viu os bens que os bons recebiam. Isso durou das dezesseis horas de quarta-feira até às seis horas de sábado [...]. (Transcrição e modernização LIVRE).

<sup>245</sup> Ibid. “[...] todos pensavam que [o cavaleiro] estava morto e quase seria enterrado se não fosse um pouco de queentura que tinha no lado esquerdo do peito”. (transcrição e modernização livre).

“Certos redatores se esforçam em enumerar os sinais de vida que continuam visíveis sobre o corpo. O mais frequente é um leve sopro perceptível pelas narinas ou sentindo o peito. [...]” o fenômeno é raramente explicado<sup>246</sup>. Neste último caso, como vimos, foi o sinal de que o cavaleiro ainda estava vivo.

Esta questão da alma, em viagem ao mundo dos mortos, não é uma novidade do século XII, período da experiência de Túndalo. Já se tinha conhecimento, muito antes dessa crença, de personagens que viajavam para o Além de diversas formas, isto é, com seu próprio corpo ou só com a alma viajando. Para Jean Delumeau, isso já era um acontecimento que se verificava desde os primeiros tempos do Cristianismo e confirmado por diversas autoridades, conforme esse autor:

[...] nos primeiros séculos do cristianismo, a possibilidade de uma viagem ao além - com ou sem o corpo – oferecida às pessoas excepcionais, por certo, mas destinadas a retomar em seguida, mesmo por pouco tempo, a vida terrestre habitual, viu-se confirmada por autoridades numerosas e diversas – Hermas, Tertuliano, Lactânio, santo Agostinho, Prudêncio – e por texto de sucesso como a *Visio Pauli*<sup>247</sup>.

A separação da alma do corpo, nos relatos de viagens visionárias que circularam durante a Idade Média, efetua-se segundo algumas formas particulares, ou seja, ela pode ser feita por meio do sonho e pela morte aparente, como aconteceu com o cavaleiro Túndalo. Mas este último caso é visto como o mais recorrente nesses tipos de narrativas.

Assim, essas duas modalidades são as principais formas das personagens testemunharem os elementos do pós-morte, principalmente no século XII, onde praticamente já não há referência de passagem física para além-túmulo, a exceção do *Purgatório de São Patrício* que ainda traz essa característica<sup>248</sup>. “Na Alta Idade Média, numerosos relatos de

<sup>246</sup> Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome : École Française de Rome, 1994, p. 571.

<sup>247</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.72.

<sup>248</sup> Owen, o cavaleiro protagonista do *Purgatório de São Patrício* conhece o Além através de seu corpo.



visões, sonhos e viagem ao além fazem menção à situação de transição entre a alma e o corpo, a alma viajando enquanto o corpo permanece inerte, como se estivesse morto<sup>249</sup>”.

Da mesma maneira que a separação da alma do corpo possui as suas particularidades, a partida da viagem da alma no Além também apresenta as suas especificidades, pois não acontece da mesma forma. Vamos mencionar novamente como se iniciou a viagem do cavaleiro ou a partida deste para o Além.

Observamos que ele, ao se sentar à mesa para comer, não conseguiu levar o alimento até a boca, porque foi o momento em que não conseguiu mais se movimentar, entrando em estado de coma, instante que acontece o deslocamento da alma de seu corpo que parte em viagem.

As variações dos sintomas de Túndalo, antes da separação da alma de seu corpo, são apontadas de várias maneiras em diferentes versões da narrativa. Apresentam que o mesmo estava ou em estado de coma, transe, catalepsia e êxtase como fenômenos que dão início à sua experiência no Além. Tais estados são as principais modalidades apresentadas por diversos autores para justificar a entrada da alma de Túndalo no Além.

Para outros redatores de narrativa do mesmo gênero, e da época da circulação da *Visão de Túndalo*, há diversas maneiras de dar início à entrada no Outro Mundo. O mais comum é através do sintoma de uma doença. Mesmo, para estes, esse fenômeno da partida da alma não é tão óbvio. A maioria descreve de forma diferente a natureza da doença que nem sempre é detalhada, mas associa esta a uma aparência de morte<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 307.

<sup>250</sup> Cf. Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome : École Française de Rome, 1994,p. 568.

De qualquer forma, a doença e o êxtase são os principais fenômenos da partida da alma para a viagem ao Além. Segundo Carozzi, “alguns autores usam o sonho como mediador entre ambos, outros já transformam a viagem em sonho <sup>251</sup>”.

O motivo de a alma de Túndalo ter realizado a viagem para o Além é um elemento didático muito importante para o receptor/leitor do relato, pois, no manuscrito, há a preocupação de deixar bem claras as razões que o levaram a vivenciar as experiências no Outro Mundo.

Conforme a narrativa, ele tem, inicialmente, as características de um grande pecador que, de acordo com os preceitos morais da Igreja Católica, não apresentava um comportamento adequado no plano terrestre, pois não cumpria com os seus deveres cristãos e toda sua formosura e linhagem não passavam de meras vaidades.

A seguir a citação que destaca porque Túndalo é um grande pecador, segundo o relato:

Ca a ssua mancebia e a sua fremosura. E o seu linhagem todo tornauan em uaydade do mundo. Por a qual razon non auia sabor de auer saúde de sua alma. Eralhe muy graue de hir aa egreja nen fazer oraçon. Daua muy poucas esmolos por deus. Pero era muy largo em despender esso que auia em maaos husos<sup>252</sup>.

As suas ações eram consideradas mundanas e identificadas com a total despreocupação com os cuidados de sua alma ao não dar assistência à missa e não cumprir com o ritual de dar esmolos, forma de canalizar as suas riquezas para as boas obras de Deus. Estas são as suas características terrenas de pecador que o levou aos espaços do mundo dos mortos<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Ibid.

<sup>252</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Códice 244). Essa sua mocidade e a sua formosura e a sua linhagem tudo se tornaram em vaidade do mundo razão pelo qual não havia o desejo de ter a saúde da sua alma. Era-lhe muito difícil de ir à igreja e nem fazer oração. Dava muito pouca esmola por Deus mais era muito liberal em gastar o que tinha em maus usos. (transcrição e modernização livre).

<sup>253</sup> Ao longo da narrativa são detalhadas as ações pecadora cometida pelo cavaleiro que serão mencionadas nos próximos capítulos.

Essas características, citadas na narrativa, vão ao encontro das palavras pregadas pelos *oratores*, que divulgavam a importância de se ter uma boa vida cristã, baseada nas seguintes tarefas: orações, doações aos pobres, assim como doações para a própria Igreja e assiduidade às missas. Assim, a pedagogia espiritual dos teólogos, para com os laicos, dava-se através de uma série de práticas rituais, individuais e coletivas – o batismo, a confissão, o jejum, a punição corporal, a oração, a peregrinação (instituídas com o claro intuito de limitar o poder e a extensão dos pecados do mundo<sup>254</sup>).

É importante ressaltarmos que a alma de Túndalo de modo algum vai ao Além de forma voluntária, mas sim autorizada por Deus, para que ele tomasse conhecimento de tudo que acontece no pós-morte e, ao mesmo tempo, sofrer, visto que estava na condição de um pecador, no intuito de mudar a sua atitude terrena.

E, além desse fato, ele vai ser o exemplo para os que não obedecem às regras cristãs, segundo a narrativa: *“Este tal e tan pecador quis deus, por exemplo, de nós todos. que uisse muytas cousas e as sofresse. e que as contasse a nos per que tomássemos exemplo pera nos castigarmos de mal fazer”*<sup>255</sup>.

Eis, então, um cavaleiro viajante pecador que, de forma involuntária, foi obrigado a conhecer a si mesmo como um indivíduo que tinha mau comportamento por ter se esquecido de cumprir os seus deveres cristãos que permitem a eterna salvação no pós-morte.

#### **4.1.1 O ATAQUE DOS DEMÔNIOS E O APARECIMENTO DO ANJO-GUIA**

Discutiremos sobre o primeiro ataque dos demônios sobre a alma do cavaleiro assim que chega ao Além, necessariamente não se trata ainda das penalidades que são aplicadas por

---

<sup>254</sup> CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p. 337.

<sup>255</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Código 244). Este tal e tão pecador quis Deus para exemplo de nós todo que visse muitas coisas e as sofresse e que as contasse a nós para que tomemos como exemplo para nos castigarmos do mal fazer. (Transcrição e modernização livre).

estes, que serão mencionadas, ao longo desse texto, na ocasião oportuna. E, do mesmo modo, trataremos da importância do aparecimento do anjo-guia no momento de medo e de espanto da alma quando na presença de seres malignos.

Assim que a alma do cavaleiro Túndalo tenha saído de seu corpo, imediatamente ele se encontra no Além e já começa a vivenciar as consequências da sua condição terrena de pecador. Tendo a consciência do quanto faltou com as ações cristãs, sentiu um grande medo e tentou de todas as formas que sua alma retornasse ao seu corpo, mas sem sucesso, na medida em que não estava ali de forma voluntária. De acordo com o relato, assim se inicia a jornada no mundo dos mortos:

En aquela hora que a alma deste caualeyro foy fora do corpo. Começou de auer gram medo. Ca se sentia muy pecador. e non sabia que fizesse. e auia a alma sabor de tornar ao corpo. e non podia entrar en el. E non sabia aqual fosse assi soo desamparado de todo bem. Salvo da maa de deus. e el stando assi gemendo e chorando. E reguardandosse dos maaes muytos que auia feytos<sup>256</sup>.

Logo após o desespero da alma ao tentar retornar ao corpo e se dar conta dos muitos males que havia feito no plano terreno, aconteceu o primeiro contato com os demônios que o atacam verbalmente, isto é, enumerando as faltas que o trazem para a sua companhia.

Então, a primeira visão que o cavaleiro tem é de uma grande companhia de demônios que se encontram em ruas e praças no mundo dos mortos. Estes, alegremente, festejam a sua chegada com um canto de morte reafirmando as suas escolhas de praticar as ações que o tornam amigo das trevas e inimigo da luz, como citadas no relato:

Viu uyr muy gran companha de demoes e non tan solamente a casa hu iazia o seu corpo. Mais todas as ruas e placas eran cheas deles. E ela çercada deles de cada cabo. Começaron de a espantar muy fortemente e dizian. Cantemos a esta alma mesquinha cantares de morte ca filha he de morte e amiga de

---

<sup>256</sup> Ibid.p, 102. Naquela hora que a alma desse cavaleiro saiu do corpo começou a ter um grande medo porque se sentia muito pecador e não sabia o que fazia e tinha a alma o desejo de voltar ao corpo e não podia entrar nele. E não sabia o que fazia assim tão desamparado de todo bem. Salvo da mão de Deus e estando assim gemendo e chorando e lembrando os muitos males que havia feito. (Transcrição e modernização livre).

teebras e enmyga de luz e con muy grande espanto a chamauan e dizian assy<sup>257</sup>.

Além de recepcionar a alma de Túndalo, os demônios não deixam de identificar quais são os pecados, ou, ao menos, alguns destes, que o levaram diretamente para a companhia deles. Tal questão tem uma importância didática fundamental, pois, nos ensinamentos cristãos, sempre estão presentes os discursos sobre as consequências dos maus comportamentos terrenos que levam às más companhias no mundo do Além. E, além disso, registram os atos maus cometidos pelos homens que levam à danação eterna.

Não por acaso que é permitido, ao próprio demônio, falar das desobediências cristãs que impedem a salvação eterna. Assim, o relato concede a voz a esse no intuito de justificar o porquê das almas pecadoras o pertencerem e bem como reforça os tipos comportamentais que, de fato, levam as almas a praticarem suas obras mundanas.

E, claro, dar oportunidade da fala aos demônios não deixa de ser mais uma estratégia didática de informar quais são as práticas que permitem as almas terem a companhia desses demônios. O que não deixa de ser um meio pedagógico de indicar, ao leitor/ouvinte da narrativa, as ações consideradas faltosas que levam a companhia destes no pós-morte.

Vejamos, então, quais foram as condutas pecadoras que reforçam o ataque dos demônios à alma do cavaleiro:

Ay mesquinha este he o poboo que tu escolhiste com os quaaes andaras no fogo do inferno. Ca ia has mortas as tuas nouas e os teus uiços por que non es soberuoso como soyas. Por que non fazes fornizio. Por que non fazes adultério por que non enuolues escândalos. Hu son as tuas uirtudes. Hu He a tua uaan gloria e a tua uaan alegria hu he. O teu comer. E o teu beuer de que

---

<sup>257</sup> Ibid. Viu muitas companhias de demônios e não somente na casa estava cheia mais todas as ruas e praças estavam cheias deles. E ela [a alma] cercada deles de todos os lados, começaram a espantar muito fortemente e diziam: Cantemos a esta alma infeliz cantares da morte esta é filha da morte e amiga das trevas, inimiga da luz, e com muito grande espanto a chamavam e diziam assim. (Transcrição e modernização livre).

tu soyas de husar. e de que dauas pouco aos pobres. hu son. As tuas loucuras que tu fazias. hu son. Todo ia he passado. E por en todo penaras<sup>258</sup>.

Os próprios demônios acabam fazendo uma espécie de livro de registros dos atos consignados como as coisas más que foram praticadas por Túndalo. Assim, são identificadas todas as ações pecaminosas da sua vida no plano terreno (fornicação, adultério, envolvimento em escândalos, vanglória) para que ele não esqueça o quanto descuidou da sua alma e, por essa razão, sofrerá das penas da morte ao longo de seu itinerário no Além.

Outro detalhe importante é o fato de os demônios, com muito escárnio, repetirem as faltas do cavaleiro, como foi possível observar na citação. Mais uma vez, temos aqui a prova das tentações que os seres malignos exercem sobre as pessoas no plano terreno.

Cabe lembrarmos que cada cristão, segundo os discursos da Igreja, é colocado à prova da tentação dos demônios com a autorização de Deus para testar a fé do próprio indivíduo, mas também mostrar a este que é possível a resistência do mal e que nada pode contra aquele que tem fé. Para Carlos Roberto F. Nogueira:

Qualquer que fosse o poder de Satã, era privilégio de cada cristão a capacidade de lhe opor resistência. A permissão concedida por Deus aos demônios de colocar os cristãos à prova era simplesmente para que este pudesse cobrir os espíritos malignos de vergonha e, ao mesmo tempo, reforçar a sua própria fé<sup>259</sup>.

No entanto, tal questão nos permite dizer que o Diabo não é somente um opositor de Deus, mas também um servidor nos limites de domínios do Senhor, isto é, ele exerce seu mau poder para tentar as pessoas, mas é controlado por figuras divinas (forças angélicas e santas) que sempre saem vitoriosos contra as suas maquinações do mal. Segundo a doutrina cristã,

---

<sup>258</sup> Ibid.: Aí infeliz, este é o povo que tu escolheste com os quais andarás no fogo do Inferno. Leva até a morte as tuas vaidades e os teus vícios, por que não és soberbo como eras? Por que não fazes fornicção? Por que não fazes adultério? porque não te envolves em escândalos. Onde estão as tuas virtudes, onde esta a tua vanglória e a tua van alegria, o teu vão riso onde está? O teu comer e o teu beber de que tu soubes usar e de que davas pouco aos pobres, onde estão as tuas loucuras que fazias onde estão? Tudo isso é o teu passado. E por isso tudo penarás. (Transcrição e modernização livre).

<sup>259</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2. ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p.32.

como fazem parte dos anjos decaídos e estiveram sempre submetidos a Deus, eles não podem agir sem a sua permissão.

No entanto, os medievos não estão sós diante dos demônios, há várias práticas, gestos e ritos para se proteger e a Igreja é uma aliada imprescindível contra estes, pois ela dispensa uma arma eficaz contra eles, os sacramentos, principalmente o batismo que lava o homem do pecado original. Mas também tem os objetos sagrados (reliquias, cruz e outros) que os mantêm à distância <sup>260</sup>.

Segundo Jeffrey Russel, o diabo é tanto servidor como “protetor” de Deus:

Mas o Diabo não é somente o inimigo de Deus; ele é “servidor” e “protetor” de Deus: Deus permite que ele nos tente, para nos ajudar a distinguir entre virtude e pecado, para permitir-nos alcançar virtude pela luta, nos ensinar humildade, habilitar-nos a discernir e odiar a maldade e ensinar-nos a dependência da força de Deus. O diabo não força alguém para o pecado. Pecamos por nossa própria vontade, mas Deus permite que Satã nos tente <sup>261</sup>.

Desse modo, Túndalo acatou as vontades dos demônios ao pecar pela sua própria vontade, como ainda veremos, mais adiante, quando ele encontra o seu anjo-guia que lhe mostrará e reafirmará a fragilidade da sua fé ao mostrar a quem essa alma serviu, e, portanto, sofre as consequências por essa falta.

Ao ouvir os comportamentos inadequados que praticou no plano terreno e se sentir atemorizado pela visão dos demônios, o cavaleiro ficou ainda mais espantado e sem saber o que fazer. Nesta situação de perigo, eis que, nessa hora, aparece um anjo, comparado a uma estrela muito clara, para socorrê-lo e confortá-lo: “*A mesquinha da alma ouuindo taaes cousas e veendo tan maa uison era muito espantada e non sabia que fizesse. E enquanto Ella assy sai. Uio uyrnr huun angeo assi como estrella muy clara que a saudou e a conforton* <sup>262</sup>”.

<sup>260</sup>Cf. Baschet, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol. I, 2002, p.326.

<sup>261</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. Editora Madras, 2003, p.33.

<sup>262</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 102. (Códice 244). A infeliz da alma ouvindo tais coisas e vendo tão mal visão ficou muita espantada e enquanto ela assim ia viu vir

A figura angélica assume um papel importante no cotidiano medieval na medida em que representa um ser espiritual que permite estabelecer uma comunicação entre o mundo visível e invisível e cuja principal função é mediar e interceder nas relações entre o divino e o humano.

Nesta sociedade [medieval], os homens têm protetores mais vigilantes e mais assíduos que os santos ou os reis guerreiros - que não têm a chance de poder encontrar a cada instante. Estes auxiliares infatigáveis são os anjos. Entre o céu e a terra há um vai e vem incessante. A multidão dos demônios que se misturam com os homens, atraídos pelos pecados, opõe-se o coro vigilante dos anjos<sup>263</sup>.

Os anjos são os entes celestiais enviados por Deus para ajudá-los e protegê-los contra as tentações do mal personificadas nas figuras dos demônios que colocam sempre os cristãos à prova das tentações pecaminosas. Seja na vida ou na morte, esses seres espirituais são verdadeiros aliados no combate às ações viciosas que frustram a busca pela salvação. São os guardiões do corpo e da alma, crença cristã perpetuada pela Sagrada Escritura e pelos ensinamentos da pastoral da Igreja Medieval.

Dessa maneira, no imaginário cristão, o anjo tem o seu lugar e sua função definida tanto no mundo dos vivos quanto no mundo dos mortos. Aqui embaixo é conhecido como o ente que cumpre a ordem divina de ajudar o fiel a começar, nessa vida, a praticar o bem e as boas ações para evitar os caminhos dos pecados.

E, além dessa tarefa, também auxilia no momento do trespasse, dedicando assistência ao indivíduo para que tenha uma “boa morte”, isto é, para que a viagem para o Além seja feita na graça de Deus, a fim de que não aconteçam os assaltos dos demônios.

Tratando-se ainda dessa questão sobre a “boa morte” medieval, “ela não pode ser alcançada sem a proteção angelical sem que aquela seja reconhecida, apreciada, homenageada

---

um anjo assim como uma estrela muito clara que a cumprimentou e a confortou. (Transcrição e modernização livre).

<sup>263</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005, p.156-157.



durante a vida terrena<sup>264</sup>”. O que mostra a importância angélica, principalmente, nesse momento, quando é chegada a hora da alma deixar o corpo.

Túndalo, ao ver o anjo, começou a chorar e ao contar para ele o que tinha acontecido: “*Ay meu senhor e meu padre doores do inferno me cercaron e fuy em gran temor*<sup>265</sup>”. O anjo, então, responde: “*Agora me chamas tu senhor e padre. quando te uees em coita. o que ante non fazias quando eras en teu poder*<sup>266</sup>”.

Túndalo, então, disse que nunca o viu e, de vez em quando, ouvia a sua voz agradável<sup>267</sup>. Essa passagem é muito interessante, porque demonstra que o cavaleiro tenta se justificar da falta de atenção dada ao ente celestial. Este tentava direcioná-lo para um bom caminho, mas Túndalo não quis acatar as suas recomendações mesmo tendo a ciência de ouvi-lo de vez em quando.

Aqui está um ensinamento fundamental tanto para a alma quanto para os leitores/receptores da narrativa sobre a presença dos anjos na vida de cada ser humano no plano terreno. De certa forma chama a atenção para a indispensável obediência aos anjos que são os enviados que trazem as mensagens do bem e atuam em nome de Deus.

Na crença difundida pelos clérigos, “cada um tem seu anjo, e a Terra acaba sendo povoada, na Idade Média, por uma dupla população: os homens e seus companheiros celestes, ou melhor, por uma tripla população, porque aos homens e anjos junta-se o mundo dos demônios que os espreitam<sup>268</sup>”.

---

<sup>264</sup> FAURE, Philippe. Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècles) modes e finalités de une protection rapprochée. *Cahiers de recherches médiévales*[En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, p. 27. Disponível em: <<https://crm.revues.org/380>>. Acesso em; 17 nov. 2015.

<sup>265</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 102. (Códice 244). “Ai meu senhor e meu pai dores do Inferno me cercaram e estou com grande temor”. (Transcrição e modernização livre).

<sup>266</sup> Ibid. Agora me chamas teu senhor e pai quando tu estás em dores o que antes não fazias quando estavas em teu poder. (Transcrição e modernização livre).

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005, p. 158.

No percurso pelo Além, Túndalo conta então não só com um guia e mensageiro, mas com a companhia de seu anjo da guarda que esteve sempre ao seu lado desde o dia em que ele nasceu, acompanhando os seus passos, mesmo sendo ele infiel aos seus conselhos de uma boa conduta para a sua salvação.

O anjo explica ao cavaleiro, quando ele alega que nunca o viu e que o escutou de vez em quando: “[...] *o angeo e disse. sempre eu fuy contigo. des o dia em que nacisti. e hya contego hu que tu hyas. Mais tu nunca quiseste creer meus conselhos. Nen fazer a minha voontade* <sup>269</sup>”.

Desse modo, estamos diante de dois detalhes muito interessantes sobre as características do anjo da guarda: primeiro, a sua fidelidade em não abandonar o seu protegido que esteve aos seus cuidados na vida e continua na morte, embora não tenha escutado as suas palavras, e o segundo a sua função de conselheiro que fomenta uma vida espiritual que leva à salvação.

No intuito de reforçar ainda mais que o cavaleiro ignorou a presença do seu anjo da guarda quando estava aqui embaixo, este não deixou de lembrá-lo a quem ele seguiu, ouviu e acatou os conselhos. Segurou, então, um dos demônios que havia atacado a alma para lhe mostrar a quem servia: “*Enton estendeo o angeo a sua mâao e apertou huun daqueles demoes que lhe mais escarnho fazia e disse o angeo a alma. Ves este He o que tu cryas e euia voontade e fazias e despreçauas my* <sup>270</sup>”.

Outra questão relevante está no fato do anjo agarrar e esmagar um dos demônios que mais exaltavam o mau comportamento do cavaleiro, pois esse gesto demonstra o seu poder diante desses seres maléficos que se utilizam de várias artimanhas para induzir as pessoas a

---

<sup>269</sup> PEREIRA, op.cit, p. 102.

O anjo disse: sempre estive contigo desde o dia em que nasceste e ias contigo onde quer que tu ias. Mais tu nuncas quisestes creer em meus conselhos nem fazer a minha vontade. (Transcrição e modernização livre).

<sup>270</sup> Ibid. Então o anjo estendeu a sua mão e apertou um daqueles demônios que lhe mais escárnio fazia e disse o anjo à alma: Vês esse é o que tu acreditavas e cuidavas de fazer as vontades e desprezavas as minhas. (Transcrição e modernização livre).

fazer as suas vontades viciosas. Dessa forma, L'ange est d'abord celui qui vient en aide contre les esprits malins (*maligni spiritus*), les tentations, les pièges du démon (*astucia*)<sup>271</sup>».

E, ainda, não podemos deixar de constatar a mensagem moral daquela declaração que está direcionada tanto para o cavaleiro quanto para o ouvinte ou leitor da narrativa, da importância de honrar a presença angélica. Conforme Guillemo Pons:

Los cristianos se han mostrado convencidos desde um principio de que los ángeles están cerca de los seres humanos y de que no cesan de protegerlos. Esta firme creencia proviene de lo que se contiene em muchas páginas de la Sagrada Escritura, de la enseñanza constante de los pastores de la Iglesia y dedel “sentido de la fé” (*sensu fidei*) que ayuda a los fieles a valorar y mantener com fidelidad la doctrina revelada<sup>272</sup>.

Nesse sentido, abordamos esse outro aspecto do ente celeste no intuito de mostrarmos as diversas características que lhes são atribuídas que mostram, de forma mais visível, sua função de protetor, em plena ação, que é dado a conhecer no manuscrito.

Entretanto, ao tornar consistente a ação do anjo da guarda que revela a sua proteção para com a alma do cavaleiro, o relato não deixa de corroborar a crença de seu poder de intercessão na hora que a alma se encontra em perigo.

Mesmo sabendo das faltas que Túndalo cometeu e que, por isso, tem de sofrer as consequências destas no Além, o anjo tenta tranquilizá-lo. Apesar de seu merecimento de passar por várias penas, Deus terá a piedade de não deixá-lo padecer tanto. Dessa forma, pede que ele fique tranquilo, porque há de retornar ao corpo para que possa se corrigir e fazer tudo diferente dessa vez, isto é, ao contrário da vida que levava antes da sua alma deixar o corpo:

---

<sup>271</sup> FAURE, Philippe. « Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècles) modes e finalités de une protection rapprochée », *Cahiers de recherches médiévales*[En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, p. 24. Disponível em: <<https://crm.revues.org/380>>. Acesso em; 17 nov. 2015. “O anjo é, de início, aquele que vem em ajuda contra os espíritos malignos (*maligni spiritus*), às tentações, às armadilhas dos demônios (*astucia*)”. (Tradução livre).

<sup>272</sup> PONS, Guillemo (Org.). *Los Ángeles en los padres de la iglesia. Textos Patrísticos*. Editorial Ciudad Nueva, 2003, p. 97. Os cristãos se têm mostrado convencidos desde o início de que os anjos estão perto dos seres humanos e de que não param de protegê-lo. Esta firme crença provém do que se conhece em muitas páginas da Sagrada Escritura, do ensinamento constante dos pastores da Igreja e do sentido da fé (*sensus fidei*) que ajuda os fiéis a valorizar e manter com fidelidade a doutrina revelada. (Tradução livre).

Mais sey segura ca deus há de ti piedade e non padecerás tantas penas quantas merecistes. mais passaras por muytos tormentos e depois disso tornarás ao corpo por corregeres tua uida. E por em para ben mente em todas as cousas que uiren e non te esqueçam<sup>273</sup>.

Quando os demônios ouviram o que o anjo falava para Túndalo, que ele retornaria para o seu corpo, ficaram contrariados e reclamaram. Então, utilizaram o seu poder de convencimento para reivindicar que aquela alma era sua por direito, pois cometeu os mais diversos pecados que atestam que era amiga da morte, e, por isso, não estava certo agora tirá-lo da sua posse<sup>274</sup>.

Nesse momento, os demônios exibem seus talentos processuais para obter ganho de causa se utilizando das más condutas praticadas pelo cavaleiro como justificativa para se apossar daquilo que acreditam que é sua por direito, a alma de Túndalo.

No entanto, os diabos não contavam que o cavaleiro apenas estava de passagem pelo Além, que ali ainda não era o seu fim definitivo, ou seja, ele não teve uma morte propriamente dita, apenas precisava cumprir a sua penitência para que pudesse retornar ao corpo: *“ca aynda aaquela alma ficaua tempo de fazer penitencia pois ao corpo auia de tornar<sup>275</sup>”*.

Assistimos, dessa forma, um embate entre o anjo e os demônios que disputam a alma do cavaleiro. O demônio tenta se apossar dela através do seu poder de convencimento para provar que a alma é sua por direito e que, portanto, merece ficar sobre o seu poder. Enquanto isto, o anjo argumenta que esta ainda não tinha cumprido o seu ritual de penitência, por isso estava sendo feito tudo na perfeita justiça divina, já que a alma não estava em definitivo no mundo do Além.

---

<sup>273</sup>. PEREIRA, op.cit, p. 102-103. Mas fique segura que Deus há de ter piedade e não padecerás tantas penas quanto mereces mais passarás por tantos tormentos e depois disso retornará ao corpo para corrigires tua vida. E para bem lembrares de todas as coisas que vira e não te esqueceres. (Transcrição e modernização livre).

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> Ibid. p. 103. Ainda aquela alma ficava a tempo de fazer penitência, pois que ao corpo havia de retornar. (Transcrição e modernização livre).

Na Idade Média, tanto no plano terreno quanto no Além, havia essa crença na disputa pela alma e pelo corpo. Segundo Jacques Le Goff:

Objeto de uma disputa terrena entre Deus e o Diabo, também na morte o homem era objeto de uma derradeira e decisiva disputa. A arte medieval representou à saciedade o momento final da existência terrestre, em que a alma do morto era disputada por Satã e São Miguel antes de ser levada pelo vencedor ao Paraíso ou ao Inferno<sup>276</sup>.

Como os demônios reivindicavam a alma, esta ficou com bastante medo de ser atacada e levada por eles para aplicar-lhe os tormentos. Logo, mais uma vez, o anjo tratou de tranquilizá-lo para que não tivesse medo nem pavor porque sua alma estava mais com eles – com o anjo e Deus – do que com os demônios: “[disse o anjo] Ay senhor. se eu depois uos for estes demoes tormameam por detras. E leuarneam pera me darem tormentos. Disse o angeo. non aias medo. Nen pauor ca mais son conosco. que com eles<sup>277</sup>”.

A *Visão de Túndalo* apresenta outras características relevantes sobre este ente celestial que funciona como um reforço para a compreensão de sua importância no processo de transformação espiritual do viajante e do auditório receptor da narrativa, pois mais do que um guia e mensageiro dos mistérios do Além é um guardião que mantém uma relação de afetividade para com o seu protegido, a alma.

Como já mencionamos no texto, que no imaginário cristão, Deus envia para cada pessoa um anjo da guarda para que possa acompanhar e cuidar, tanto aqui embaixo como no plano espiritual, do corpo e da alma que é tentada a praticar atos sedutores que levam ao pecado incentivado por outros seres sobrenaturais, os demônios, com os quais trava um combate vitorioso.

Essa crença no anjo Custódio ou da Guarda ganha mais expressividade, principalmente, com a emergência de novas preocupações nos ensinamentos da pastoral,

---

<sup>276</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005, p. 155.

<sup>277</sup> Ibid. p, 103. Ai senhor se eu depois que for estes demônios tomarem-me por detrás e levar-me para me darem tormentos. Disse o anjo: não tenhas medo nem pavor porque estás mais conosco do que com eles. (Transcrição e modernização livre).

dentre os quais se destaca a retórica sobre o julgamento individual das almas no pós-morte antes do julgamento coletivo com a vinda de Cristo.

Philippe Faure destaca outro elemento que reforça essa questão como as transformações do Além com a inclusão de um novo lugar, o Purgatório, que contribui para valorizar claramente o papel do anjo da guarda, cuja atividade se estende às almas sofredoras<sup>278</sup>.

Vejamos, então, no Quadro 4, outras características atribuídas ao ente celeste que revelam as suas atuações e suas ações para com o cavaleiro no itinerário dos lugares que constitui o Além Cristão (Inferno, Purgatório e Paraíso).

---

<sup>278</sup> FAURE, Philippe. Anjo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.75.

**Quadro 4: Características do anjo no itinerário do Além na *Visão de Túndalo*.**

<b>Atuação do Anjo</b>	<b>Ação</b>	<b>Lugar (es) do Além</b>
Protetor	Proteger o viajante, que ainda não cumpriu a sua penitência, dos demônios no Inferno.	Inferno
Custodiar	Acompanhar Túndalo, assim como esteve com ele desde o seu nascimento, no itinerário no Além.	Inferno, Purgatório e Paraíso.
Condutor	Conduzir o cavaleiro para as suas penas purgatórias e mostrar os elementos e ações nos lugares do Além.	Purgatório
Confortar	Fortalecer a alma viajante quando está fraca devido as suas penitências.	Purgatório
Conselheiro	Aconselhar Túndalo a não praticar as ações que levam as punições no Além ao retornar ao seu corpo.	Inferno e Purgatório
	Aconselhar o cavaleiro a praticar as boas obras cristãs.	Paraíso
Libertador	Libertar a alma do cavaleiro dos tormentos dos demônios no Purgatório.	Purgatório

Podemos, certamente, dizer, levando em conta o que foi exposto no Quadro 4, tal como transmitida no manuscrito, que a relação entre o anjo e a alma do cavaleiro é tão pessoal que demonstra toda a noção ou função do anjo da guarda em aconselhar, proteger e confortar aquele a quem Deus o enviou para cuidar no mundo visível e também no Além, conforme os ensinamentos dos pregadores medievais.

Neste sentido, essa atuação demonstrada pela narrativa, valoriza o papel do anjo que não abandona a alma no Além. Pelo contrário, mostra a continuidade da sua missão de protegê-la que teve início no plano terreno, isto é, de uma ação de proteção do anjo da guarda que é assegurada aqui embaixo e se prolonga na outra vida.

Temos, então, esse outro viés do papel do anjo, na *Visão de Túndalo*, que reforça a concepção cristã de que cada pessoa, nessa vida e na morte, tem o seu anjo da guarda, que é mediador e intercessor, companheiro e mestre. Esta última função, isto é, a de mestre, é fundamental para a pedagogia moral da alma e dos receptores do relato, pois, através do diálogo entre as duas personagens, Túndalo e o anjo, são explicadas quais são as ações que levam ao sofrimento e as condutas que levam a Deus.

Neste sentido, percebemos que, para além de guia no itinerário do Além, o anjo também assume diversas funções que tornam a sua presença bem significativa no acompanhamento das almas no Além e também sobre o próprio caminho da salvação.

Conforme Philippe Faure:

[...] l'ange a aussi une fonction de direction, de recteur, d'énonciateur, [...] d'ami et de conseiller spirituel. Il s'agit donc d'une protection active, dans laquelle prend place une fonction d'enseignement, de pédagogue sur le chemin du salut. L'ange rappelle l'âme quand elle s'égaré et il la sauve quand elle revient à elle après avoir été infidèle. On est en présence d'une relation d'amitié, de compagnonnage étroit, [...], entre l'âme et son ange. La contemplation de la splendeur angélique, l'écoute attentive des paroles de



l'ange qui annoncent les biens et la gloire célestes ont en eux-mêmes la vertu d'occuper l'esprit et d'empêcher toute suggestion mauvaise<sup>279</sup>.

Quanto ao primeiro ataque dos demônios com o qual Túndalo se depara ao iniciar a sua experiência no Além, é apenas um prenúncio do que irá lhe acontecer ao longo da narrativa. É um elemento didático que frustra todas as possibilidades de salvação, se houver consentimento com as suas vontades classificadas como pecaminosas que direcionam ao caminho do mal no pós-morte.

#### 4.1.2 A AMEAÇA E A VISÃO DOS DEMÔNIOS E LÚCIFER

A preocupação em dar uma forma visível aos demônios é de fundamental importância para os ensinamentos cristãos sobre a salvação. Afinal, são os responsáveis pelas execuções dos castigos destinados às almas pecadoras. No entanto, mais do que mostrar a ação dos seres maléficos sobre os danados, as próprias aparências destes expressam o quanto podem se tornar ameaçadores. Imaginem, então, o que dizer das características daquele que chamam de príncipe das trevas, Lúcifer.

Cabe aqui explicarmos que o manuscrito *Visão de Túndalo* apresenta nomes específicos para se dirigir aos entes malignos que são identificados de três formas ao longo da *narrativa*: bestas, demônios e diabos, o que vai ao encontro da própria variação dos seus nomes nas diversas culturas religiosas. Conforme Jérôme Baschet:

No Novo Testamento e nos textos medievais, principalmente dois termos de origem grega designam o Diabo ou os diabos: *Diabolus* (“que separa”) e *daemon* (na origem os espíritos bons ou maus, intermediários entre os deuses

---

<sup>279</sup> FAURE, Philippe. « *Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècles) modes e finalités de une protection rapprochée* », *Cahiers de recherches médiévales*[En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, p. 25. Disponível em: <<https://crm.revues.org/380>>. Acesso em; 17 nov.2015. “[...] o anjo também tem uma função de direção, de reitor, de enunciador, [...] de amigo e conselheiro espiritual. Portanto esta proteção ativa, que ocorre em uma função de ensino, de pedagogia sobre o caminho da salvação. O anjo recorda a alma quando ela vagueia e ele a salva quando ela retorna a ele depois de ter sido infiel. Estamos na presença de uma relação de amizade, de companheirismo próximo [...] entre a alma e seu anjo. A contemplação do esplendor angélico, a escuta atenta das palavras dos anjos que anunciam os bens e as glórias celestes tem em si a virtude de ocupar o espírito e de impedir qualquer mau sugestão.” (Tradução livre).

e os homens). Podem ser também designados por expressões que lembram que pertencem à categoria dos seres espirituais e angélicos ((*spiritus malignus*, “espírito maligno”; *spiritus imundis*, “espírito imundo; *angelus malignu*, “anjo maligno”...) [...] <sup>280</sup>.

E da mesma maneira, de acordo com os relatos medievais, os diabos não possuem uma aparência fixa, aparecem em várias formas, sendo possível que essas metamorfoses estejam associadas às necessidades do sistema religioso da época, ou seja, ao contexto social e político que fizeram deles uma figura significativa no processo de conversão cristã.

Seguindo, então, no itinerário do viajante, podemos compreender a importância central de se revelar a feição do diabo, pois, mais do que nunca, ele aparece na narrativa de forma assustadora, ameaçadora, revelando, dessa forma, a sua natureza cruel.

Desse modo, Túndalo, na companhia de seu guia, chega até uma besta, cujas características são descritas da seguinte forma:

E uio huma besta tan grande que sobrepoiaua todos os montes que ia ante uira e aquela besta era tan forte e tan espantosa [...]. Ca os seus olhos pareciam outeyros accesos [...]. E a sua boca que ella tynha aberta. bem poderiam per ella caber noue mil homeens armados assunadamente. e tynha duas seruentes e huun tynha a cabeça juso e os pees suso [...]. E sayam per aquela boca muy grandes chammas de fogo que se partyam per três partes [...]

<sup>281</sup>

Como percebemos, há uma preocupação em dar os detalhes das características da besta vista pelo cavaleiro com o intuito de mostrar a sua aparência ameaçadora cuja descrição é feita da maneira mais sugestiva e impressionante que corroboram com a sua capacidade de fazer o mal aos pecadores.

Conforme José Augusto Miranda Mourão,

<sup>280</sup> Baschet, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol. I, 2002, p.320.

<sup>281</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo, *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 104. E viu uma besta tão grande que sobressaia de todos os montes que antes tinha visto e aquela besta era tão forte e tão espantosa [...] estes seus olhos pareciam [outeyros?] acesos. [...] e a sua boca que ela tinha aberta bem poderia caber nela nove mil homens armados aproximadamente e tinha dois serventes e uma tinha a cabeça abaixo e os pés acima [...]. E saía por aquela boca muito grandes chammas de fogo que se partiam em três partes. [...]. (Transcrição e modernização livre).

[...] as bestas realizam o estranho, o monstruoso, a confusão e a impossibilidade biológica, enquanto a negação do princípio da diferenciação. Os elementos multiplicados pelos seus contrários (as patas pelas asas) é a confusão face à diferença em estado puro<sup>282</sup>.

E a besta vista pelo viajante traz esses elementos contrários citados antes, pois essa possui a cabeça para baixo e os pés para cima, uma visão totalmente estranha e confusa, disforme e repulsiva. Outro destaque é a boca muito grande, onde cabe mais de mil homens cujas características remetem a boca do Leviatã, conforme Jérôme Baschet:

De maneira ainda mais intensa, o mundo diabólico é posto sob o signo de uma oralidade angustiante, devoradora. O próprio Inferno é geralmente simbolizado pela imensa goela do Leviatã. É sobre a boca contorcida, desmesurada, geralmente animal do Diabo, que se concentra uma parte importante de seu poder ameaçador. Enfim, a multiplicação de rostos e bocas no corpo dos demônios, o que cresce entre os séculos XII e XIV, pode ser considerada como o triunfo dessa oralidade hostil<sup>283</sup>.

Ao longo do trajeto do cavaleiro, os demônios também surgem de outras maneiras, muitas vezes, sua representatividade é associada a um animal com feições humanas e outras variedades de formas, mas se destacando sempre a sua aparência monstruosa e ameaçadora. Um grande artifício que permite imprimir na consciência dos medievos o quanto são assustadores e grotescos, e, claro, como elemento característico da sua própria natureza bestial.

Sabemos que, na crença medieval, os demônios não estão limitados a uma única forma, pois eles possuem o poder de mudar constantemente as suas feições. Como nos informa Jérôme Baschet, são “seres incorpóreos, de corpo etéreo, o que não os impede de se

<sup>282</sup> MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Tündalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Iniciação Científica, 1988.

<sup>283</sup> Baschet, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol. I, 2002, p.328.

manifestarem aos homens sob as mais diversas aparências. Sua própria natureza tende à diversidade e às metamorfoses que os tornam imperceptíveis e perigosos<sup>284</sup>”.

Dentre as características animais relacionadas às figuras dos diabos na *Visão de Túndalo*, encontramos as seguintes formas: cães raivosos, serpentes, abelhas e escorpiões, conforme algumas descrições no manuscrito que apresentamos a seguir:

**Quadro 5. A figura ameaçadora dos demônios associadas às formas de animais no itinerário do cavaleiro Túndalo.**

“[...] e os diaboos cercaronna logo assi como cãaes rayuosos e atormentaronna dentro no uentre daquela besta<sup>285</sup>”.

“Estas almas assi nos dedos e nas mãos como em todos os outros menbros com que peccarontodos eram cheas de cabeças de serpentes<sup>286</sup>”.

“[...] E logo os diaboos a cercarom de cada parte assi como abelhas [...] <sup>287</sup>”.

“E aqueles demoes eram negros como caruoens [...] e tragian rabos como escorpioens <sup>288</sup>”.

Tais comparações nos remetem a uma indagação sobre o porquê de essas associações corresponderem às aparências de animais. Certamente, temos que procurar uma possível resposta nos esforços pedagógicos dos clérigos em retratá-los dessa maneira.

<sup>284</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. Tradução Marcelo rede; prefácio Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006, p.322.

<sup>285</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*, *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 104. E os diabos a cercaram logo assim como cães raivosos e atormentaram-na dentro do ventre daquela besta. (Transcrição e modernização livre).

<sup>286</sup> Ibid. p. 110. Essas almas, assim como nos dedos e nas mãos e em outros membros eram cheias de cabeças de serpentes. (Transcrição e modernização livre).

<sup>287</sup> Ibid. p. 110. E logo os Diabos cercaram de cada parte assim como abelhas. (Transcrição e modernização livre).

<sup>288</sup> Ibid. E aqueles demônios eram negros como carvões [...] e traziam rabos como escorpiões. (Transcrição e modernização livre).

De fato, todos esses animais citados no relato, têm uma estreita relação com a identificação com o mal feita no universo religioso da Idade Média. Basta lembrarmos dos ensinamentos da Bíblia que já referenciavam a associação dos demônios com a animalidade: conforme consta no Novo Testamento, associados a vários animais, tais como gafanhoto, escorpião, leopardos, leões e ursos; no Gênesis, com a serpente que tentou Eva (Gn, 3,4); no Apocalipse como um dragão e novamente como uma serpente aprisionada e acorrentada por mil anos (Ap 20, 2)<sup>289</sup>.

“No seu aspecto repulsivo, o arquétipo do monstro é o dragão. Para a Bíblia, o dragão é o rival de Deus, o poder de anulação dos valores positivos. Identificado com Satã, o seu lugar próprio é o abismo ou os Infernos <sup>290</sup>”.

Outro fato que nos chama atenção também, nessas associações dos seres malignos, é que todos esses animais mencionados, no relato, estão propensos a ter comportamentos agressivos como parte de seus extintos naturais. Compreendemos, portanto, que, na obra, esses comportamentos reais da animalidade são ressignificados na figura do Diabo que, frequentemente, estão nos discursos clericais com essas características de agressivos e violentos, aparecendo dessa maneira para atizar ainda mais o medo dos vivos com as suas ações maldosas. Para José Augusto Miranda Mourão:

O processo de autodevoração corresponde, evidentemente, ao estágio de animalidade que caracteriza os diversos tipos de bestas, seres ambíguos, entre o homem e o animal, e é, ao mesmo tempo, a sanção previsível do programa definido pela cobiça. Quer dizer, a sanção toma aqui a forma de uma pena imanente<sup>291</sup>.

Ora, o objetivo de levar em consideração essa comparação do Diabo com aqueles animais é materializar a natureza da força do mal representada pela analogia da maldade que esse ser é capaz de fazer e, assim, demonstrar a ferocidade deles quando atacam as almas dos

<sup>289</sup> Cf. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>290</sup> MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Tândalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Iniciação Científica, 1988, p.84.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p.55.

moribundos. “Demônios demonstram sua natureza repulsiva tanto pelas ações como pelas suas formas: eles emitem fedores horríveis, comem excrementos ou forçam aqueles possuídos a agir assim<sup>292</sup>”.

Também podemos relacioná-las às crenças de outras culturas, já que “ele frequentemente foi identificado ou associado com animais, às vezes seguindo a mais antiga tradição judaico-cristã, e, às vezes, porque os animais eram sagrados para os deuses pagãos, os quais os cristãos identificavam com os demônios<sup>293</sup>”.

A representatividade medieval do Diabo evidencia, também, vários traços de diferentes origens culturais, tanto do Oriente quanto do Ocidente, que, combinadas com as adaptações do imaginário do Cristianismo, revelam inúmeras facetas desse ser personificado como inimigo do bem. Assim, temos, como exemplo, as marcas de influências da Mesopotâmia, dos hindus, gregos e outros que formam as características do diabo, conforme a concepção cristã.

Da mitologia grega, principalmente, alguns estudiosos afirmam que o Diabo é associado à figura de Pã que tem as características de um bode, com chifres e patas. Conforme Russel, na tradição medieval a influência iconográfica de Pã sobre o Diabo é enorme, pois nessa época fala-se de como o Diabo é peludo, outras vezes de seus chifres e ocasionalmente de suas patas fendidas<sup>294</sup>.

Sobre esse tema da associação desse inimigo com os animais, Michel Zink nos explica que, quando os animais são mencionados nos textos medievais, há uma diversidade de interesses que redimensionam para a sua finalidade de evocação, pois aparecem nos escritos, seja como objeto de medo, afeição ou de conhecimento. Também entende que a presença de animais, na literatura medieval, é portadora de sentidos, tanto alegóricos quanto espirituais e

---

<sup>292</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. Editora Madras, 2003, p. 45.

<sup>293</sup> Ibid. p.64.

<sup>294</sup> Idem. *O diabo: as percepções do mal na antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.120.

morais, colocando, como exemplo, para este último, os bestiários que enumeram os animais de acordo com a função simbólica deles, ou seja, cada animal representa Cristo ou o Diabo<sup>295</sup>.

E, no caso da *Visão de Túndalo*, temos a identificação e associação daqueles animais com o Diabo como uma mensagem moral cristã revelada através de suas ações ameaçadoras e cruéis no Inferno que se impõem como uma visão negativa que valoriza as reflexões dos medievos sobre a prática dos pecados e suas consequências no mundo dos mortos.

Por volta do ano mil, a representação desse ser ganha uma importância central nos discursos teológicos, pois, mais do que nunca, ele se torna amedrontador e ameaçador, motivo pelo qual se organiza uma luta contra as suas investidas pecadoras. É nesse período que também se encontram as características bem específicas das representações imagéticas do diabo na sociedade medieval, como apontadas por Jérôme Baschet:

Nota-se que o diabo está quase totalmente ausente das imagens cristãs até o século IX. É somente por volta do ano 1000 que encontra uma posição digna dele, quando se desenvolve uma representação específica enfatizando a sua monstruosidade e animalidade, e manifestando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente<sup>296</sup>.

Dando continuidade ao itinerário no mundo dos mortos, Túndalo vai testemunhando vários quadros notáveis sobre a ameaça e visões dos demônios. Conforme o manuscrito, a segunda besta que ele encontra possui as seguintes características:

Em aquel mar jaziam bestas muitas e muy feas e de muitas maneiras e non stauan al sperando se non almas que passassem. E tam fortes eram aquelas bestas que pareciam torres. E das suas gargantas sayam tan grande fogos que toda a agoa fazia ferver<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> ZINK, Michel. Le monde animal et ses représentations dans la littérature du Moyen Âge. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 15<sup>e</sup> congrès, Toulouse, 1984. Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XIe - XVe siècles) pp. 55-60. Disponível em: <[www.persee.fr/doc/shmes\\_1261-9078\\_1985\\_act\\_15\\_1\\_1436](http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1985_act_15_1_1436)>. Acesso em: 26 mai. 2015.

<sup>296</sup> Baschet, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol. I, 2002, p.319.

<sup>297</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*, *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 105. Naquele mar tinha muitas bestas e muitas feias e de muitas maneiras e não estavam esperando senão as almas que passasse. E eram tão fortes aquelas bestas que pareciam torres. E das suas gargantas saiam tão grande fogos que toda a água fazia ferver. (Transcrição e modernização livre).

Mais uma vez, vemos aqui o esforço de mostrar o quanto as bestas são horrendas e o testemunho das ameaças a que serão submetidos àqueles que não seguem os ensinamentos de Deus.

De modo mais ameaçador, foi a terceira visão da besta, em um lago, que nada tinha de semelhante com as outras anteriores a não ser na própria maldade que fazia contra as almas pecadoras. Esta foi a visão de Túndalo acompanhado pelo anjo-guia:

[...] e uiron huma besta que era desassemelhada das outras bestas que ante uiron. E aquela besta auia dous pees e domaas muy grandes e per sua boca sayam muy grandes chamas de fogo e ela staua sobre hunn lago muy grande que parecia que era qualhado com geada grande, e comya quantas almas podia auer. E as almas padeciam muytas e graues penas no uentre daquela besta<sup>298</sup>.

Esta gradação de feições horrendas dos demônios com que Túndalo se depara no Inferno nos revela o quanto o relato tenta transmitir aos seus ouvintes e leitores as descrições do Diabo as mais terríveis possíveis, cujas feições acompanham a natureza da sua maldade, como informa a narrativa: “que não há palavras que possam expressar tamanha visão de horror<sup>299</sup>”.

Outro elemento significativo, nas visões sobre os demônios, encontra-se na questão da cor, principalmente o negro (preto), bem enfatizada no manuscrito ao descrever minuciosamente como eram os demônios vistos no Inferno, como nessa passagem:

E aqueles demoes eram **negros** como caruoes, e olhos auiam como candeas acesas e os dentes auiam brancos assi como a neu e tragian rabos como scorpiooens e as hunhas dos pees e das maaaos eran de ferro agudas e muy maas e assi ameaçauan a alma<sup>300</sup>.

<sup>298</sup> Ibid. p.107-108. [...] e viram uma besta que era dessemelhante das outras bestas que antes vira. E aquela besta tinha dois pés e duas mãos grandes e por sua boca saíam muito grandes chamas de fogo e ela estava sobre um lago muito grande que parecia qualhado com grandes geadas e comia quantas almas podia haver e as almas padeciam muito de graves penas no ventre daquela besta. (Transcrição e modernização livre).

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Ibid.p.110. E aqueles demônios eram negros como carvões e os olhos eram como velas acesas e os dentes eram brancos assim como a neve e traziam rabos como escorpiões e as unhas dos pés e das mãos eram de ferros afiados e muitas mãos e assim ameaçavam a alma. Grifo meu (Transcrição e modernização livre).



Assim como mostra a citação, os demônios vistos por Túndalo eram tão negros que se chega a utilizar o recurso comparativo com a cor do carvão. Essa ênfase em demonstrar o quanto eram dessa cor esses seres malignos têm uma razão primordial para o simbolismo da cor na tradição cristã.

Para Luther Link, o negrume do Diabo contrastava com a beleza branca dos anjos sendo mais óbvia essa representação do uso da cor preta como sinal de imundície corrompida, em contraste com os anjos brancos e puros<sup>301</sup>. Enquanto para Jeffrey Burton Russel “o preto do diabo pode vir de sua associação com as trevas, que simbolizam a morte, aniquilação e os terrores da noite<sup>302</sup>”. “Ora, para o cristão, o negro é a cor diabólica; lembra a impureza do pecado, enquanto o branco é a cor da pureza, da transparência da alma, portanto da santidade<sup>303</sup>”.

Na *Visão de Túndalo*, também encontramos os diabos relacionados às características humanas como mais uma forma significativa de representar esses seres. E o exemplo maior será conhecido quando o anjo, após mostrar todas as ameaças e visões aterrorizantes dos demônios, leva Túndalo para conhecer o grande exemplo, singular, para esta característica no manuscrito: Lúcifer. Visto como o príncipe das trevas que superava em grandeza todas as outras visões de demônios que o cavaleiro já tinha visto.

Então, Túndalo testemunhou as seguintes características que distinguia Lúcifer das demais bestas que tinha testemunhado. A visão dele é essa:

A ssua figura era esta. S. El era negro assi como caruon e auia figura dhomen dê os pees ataa cabeça. E auia boca em que auia muitos males e tynha huun rabo assy grande que era cousa muito spantauil. No qual rabo auia mil maaons. E em cada maaon auia em ancho cem palmos e as suas maaons e as hunhas delas e as hunhas dos pees eram tam anchas como

<sup>301</sup> LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-64.

<sup>302</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo: as percepções do mal na antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.259.

<sup>303</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.64.

lanças e todo aquel rabo era cheo de agulhas muy agudas pêra atormentar as almas<sup>304</sup>.

Como observamos nessa citação, temos a referência de Lúcifer associada não tão somente à figura humana, mas a traços animais que retratam a sua natureza monstruosa e distorcida, coexistindo, portanto, nesse ser, as misturas de ambas as características. Segundo Jacques Le Goff:

Os homens da Idade Média estavam, pois, constantemente divididos entre Deus e Satã. Este era tão real quando o outro, e até aparecia mais em carne e osso. É certo que a iconografia podia figurá-lo sob uma forma simbólica: ele era a serpente do pecado original, aparecendo entre Adão e Eva; era o Pecado, pecado da carne ou do espírito, separados ou juntos; era o símbolo do apetite intelectual e do apetite sexual. Mas aparecia principalmente com variada aparência antropomórfica. Podia se manifestar a qualquer instante aos homens, o que provocava uma terrível angústia. Todos sabiam que viviam constantemente espreitados pelo “antigo inimigo do gênero humano”<sup>305</sup>.

Notadamente, ele é bem distinguido das outras associações do Diabo que Túndalo observou anteriormente, pois ele aparece de forma mais ameaçadora, o que faz jus ao seu título de príncipe das trevas.

Segundo Carlos Roberto F. Nogueira:

A apresentação do elemento demoníaco sob uma forma animal ou mesclando formas humanas e animal contribuía para salientar a sua natureza bestial, de acordo com a orientação canônica, mas também constituía um costume tradicional: o de representar seres sobrenaturais de modo monstruoso, por meio da combinação de elementos diversos da Natureza<sup>306</sup>.

Mas o que faz de Lúcifer uma figura com essa forma deformada e defeituosa na qual se misturam os elementos humanos e animais? Encontramos, no próprio relato, alguns

<sup>304</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo, *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 110. A sua figura era esta: Ele era negro assim como carvão e tinha a figura de um homem dos pés a cabeça e tinha uma boca em que havia muitos males e tinha um rabo assim grande que era coisa muito espantosa. No qual no rabo havia mil mãos e em cada mão havia uns cem palmos e as suas mãos e as unhas delas e as unhas dos pés eram tão compridas como lanças e todo aquele rabo estava cheio de agulhas muito afiadas para atormentar as almas. (Transcrição e modernização livre).

<sup>305</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005, p.154.

<sup>306</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2. ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 66.

indícios para a explicação dessa metamorfose singular, pois o ente celestial explica para o viajante que essa visão tão má se deve ao fato de esse anjo cometer o pecado de se igualar a Deus.

Então, parece-nos que essa representação de Lúcifer simboliza os resultados, ou marcas dessa transgressão de assemelhar-se ao Altíssimo, como podemos constatar no manuscrito:

[...] Rogote senhor que me digas esta vision tan maa que cousa he este tal ou que homen he este tal. E o angeo disse. Este homen que dizes. **He o angeo Lúcifer.** Que foy começo das teebras. O qual uiuia nos deleytos do parayso. E abriose com El o ceo e a terra e todo mundo foy toruado ataa os abyssos em aquel passe que el cuidon no seu coraçon aquela soberua dizendo quero eu poer a **minha seeda apar do altíssimo e serey semelhauil a ele**<sup>307</sup>.

O fato é que essa forma apresentada, no relato, contribuía para salientar a natureza bestial da figura de Lúcifer após cometer aquele pecado e como uma maneira de diferenciá-lo da sua condição de anjo antes da sua queda. “Com os esforços dos representantes da fé, ele passa a aparecer, com uma frequência cada vez maior, como um monstro repugnante, cuja deformidade evidencia a sua corrupção espiritual<sup>308</sup>”.

Outro detalhe bem interessante é a imponência de Lúcifer, que se destaca pela sua grandiosidade ameaçadora como convém ao príncipe das trevas, demonstrando aqui uma hierarquia em relação aos demais agentes do mal, e, claro, às características: humana e animalesca como já expomos.

Não por acaso são postos os adjetivos de ele se apresentar de forma tão grande e tão feroz, o que difere das outras criaturas maléficas que o viajante tinha visto. Nota-se que, no relato, o ser das trevas tem, em suas mãos, algumas almas que também estão sob seus pés, presos no rabo e lançadas pela sua boca. Essas partes do corpo de Lúcifer com os danados

---

<sup>307</sup> PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo, *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 111. [...] Rogo-te senhor que me digas esta visão tão mal que coisa é ou que homem é este tal. E o anjo disse: Este homem que dizes é o anjo Lúcifer que foi o começo das trevas o qual vivia nos deleites do Paraíso e abriu-se com ele o céu e a terra e todo mundo foi levado até o abismo naquele passo que o cuidou no seu coração aquela soberba dizendo quero eu por em minha cadeira ao par do Altíssimo e ser como ele. Grifo meu. (Transcrição e modernização livre).

<sup>308</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2.ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 66.

sendo torturados acentuam a sua capacidade monstruosa de desferir a sua ira contra os pecadores.

Essa passagem é escrita detalhadamente pela narrativa que informa todas as ações feitas por ele em cada um desses membros, cuja intencionalidade é mostrar aos ouvintes e leitores o quanto ele é cruel com os danados que fizeram a sua vontade<sup>309</sup>.

Se a intenção dos discursos clericais se baseava na construção de um cenário assustador no Além que causasse uma tomada de consciência da população, nada mais sensato que revelar a natureza do inimigo das forças do bem em uma feição que transmitisse a sua face mais horrenda.

Desse modo, “era pretendido que o simbolismo mostrasse o Diabo como privado de beleza, harmonia, realidade e estrutura, trocando suas formas caoticamente e mais como uma distorção trançada e feia do que angélica ou até mesmo a natureza humana pudesse ser<sup>310</sup>”.

Enfim, diante do exposto, observamos que as pregações eclesiásticas tendem a enfatizar, de maneira detalhada, as características dos diabos no Além, como observamos no manuscrito *Visão de Túndalo*. A visão dessas criaturas do mal, no mundo dos mortos, opera como elemento importante para os propósitos didáticos da pregação clerical que informa aos vivos as ameaças reais dessas figuras que aguardam as almas dos indivíduos, pecadoras, que não tiveram um comportamento condizente com os ensinamentos cristãos.

Assim, através de relatos das ações e das formas visíveis desses seres malignos, aquela instituição mostrava, aos fiéis, a necessidade de eles trabalharem para a sua salvação, buscando a sua proteção contra as tentações que desviam do correto caminho que eleva à paz celestial.

---

<sup>309</sup> Será melhor detalhadas as ações de Lúcifer e dos demônios sobre os pecadores no item que vamos tratar das penas sofridas pelos condenados no capítulo 6.

<sup>310</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. Editora Madras, 2003, p.125.

Nesse sentido, nos ensinamentos pastorais, os seres malignos são apresentados como figuras que acompanham as almas danadas e os executores de uma série de castigos infernais a que são submetidos os pecadores. Juntamente com essa tarefa de castigar os maus cristãos no Além, a Igreja não deixou de revelar as descrições que darão um rosto aos seres malignos que aparecem com características que realçam a sua mais cruel natureza.

No entanto, observamos, através dessa narrativa, a recorrência das múltiplas formas dos diabos que fazem com que o público receptor dessa narrativa moralizante reconheça as diversas faces desse inimigo que frustra a elevação das almas para “junto de Deus”.

No imaginário cristão, o Diabo é a figura que mantém a chama da atmosfera perturbadora no mundo do Além. Sua atribuição principal é cumprir a tarefa de causar sofrimentos sobre as almas pecadoras que escolheram seguir atos maléficos. Nesse sentido, a presença dos diabos, no imaginário do Além-medieval, tem uma importância crucial para a retórica moral difundida pela pastoral cristã.

Os relatos de visões são grandes aliados para a transmissão dos ensinamentos dos pregadores sobre as ameaças diabólicas, pois descrevem, em geral, as visões de um viajante do Além que testemunha a veracidade dos rigores penais da atuação dos diabos no Outro Mundo.

De certo modo, essas visões funcionavam como uma espécie de reafirmação das realidades do Além e, portanto, tinham a finalidade de validar essa crença já difundida pela Igreja que encontram nelas um instrumento de conversão cristã.

#### **4.1.3 OS ITINERÁRIOS**

A história do cavaleiro Túndalo no Além se apresenta em um espaço, tempo de três dias, como já informamos. É durante esse espaço temporal que ele vai seguir um itinerário, no

mundo do pós-morte, acompanhado de seu guia, o anjo celestial, cuja principal missão é mostrar e explicar todos os elementos que estão nos caminhos percorridos pelas almas.

Tais caminhos, no além-túmulo percorrido pelo cavaleiro, transformam-se em uma longa viagem aos lugares destinados às almas depois da morte, onde é proposto, ao viajante, fazer de certa forma, uma peregrinação interior cuja caminhada tem um fim específico: redefinir a sua condição passada de um pecador através de um itinerário de conversão.

De acordo com a versão portuguesa do manuscrito (código 244), o itinerário de Túndalo se realiza nos três lugares que compõem o Além das almas: Inferno, Purgatório e Paraíso, onde são bem caracterizados os caminhos que levam à morte ou à salvação eterna. Nesse sentido, o percurso se inicia pelos lugares destinados às almas dos maus cristãos que tiveram uma conduta pecadora e, em seguida, a trajetória aos ambientes das almas eleitas que exerceram a prática das virtudes cristãs.

Então, podemos esquematizar o itinerário do cavaleiro aos lugares do pós-morte da seguinte maneira: os primeiros caminhos percorridos são pelas vias do Purgatório, em seguida, o Inferno e, por fim, o Paraíso. No esquema 1, apresentamos, então, a sequência do itinerário da alma do cavaleiro nos espaços do Além, conforme a versão portuguesa do código 244:



**Esquema 1: O itinerário da alma do cavaleiro Túndalo no Além.**

Deixamos claro que a própria narrativa não apresenta um itinerário bem definido, principalmente quando se trata dos lugares do Inferno e Purgatório, como já referenciamos

nesse texto, no manuscrito latino da *Visão de Túndalo*, não há menção da palavra Purgatório, e sim Inferno superior.

Claude Carozzi define o itinerário de Túndalo pelos caminhos das almas pecadoras da seguinte forma: “O plano da *Visão de Túndalo* é uma compreensão mais simples. O anjo que guia o viajante lhe faz atravessar aparentemente oito lugares de tormentos, que precedem o Inferno inferior, antes de levar ao Paraíso<sup>311</sup>”.

Referenciamos, portanto, o termo Purgatório conforme a expressão mencionada na versão portuguesa do códice 244 que mostra esse espaço já materializado, assim como em outras traduções tardias do manuscrito. Mas, apesar de a narrativa já mencionar a expressão “Purgatório”, ainda não se encontra bem delimitado a questão do itinerário nesse espaço que ainda se confunde com os caminhos percorridos no espaço do Inferno<sup>312</sup>.

Dessa forma, os caminhos percorridos pelo viajante, no Inferno, Purgatório e Paraíso, apresentam características peculiares que seguem os discursos morais ou religiosos na medida em que mostram uma descrição detalhada dos ambientes onde repousam as almas dos eleitos e os ambientes de tormentos dos danados.

Nesse sentido, as vias e os caminhos pelos lugares que compõem o Além são frequentemente associados a adjetivos que expressam os contrastes entre os ambientes dos eleitos e pecadores e sublinham as provações, sofrimentos, deleites e bem-aventuranças através do uso de diversos adjetivos que caracterizam os caminhos nos espaços do pós-morte.

Assim, no Inferno e Purgatório, são empregados os seguintes termos que representam as dificuldades enfrentadas pela alma viajante no itinerário no mundo dos mortos: “os

---

<sup>311</sup> Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome: École Française de Rome, 1994. 720 p. 597. Disponível em: <[www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1994\\_ths\\_189\\_1](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1994_ths_189_1)>. Acesso em: 10 jan. 2016.

<sup>312</sup> Vide item 3.1.1 sobre a estrutura e modificações da narrativa – as traduções; O aprofundamento sobre as análises do espaço do Purgatório na versão portuguesa do manuscrito será mais bem detalhado no próximo capítulo.

caminhos são estreitos, secos, tortos <sup>313</sup>”, enfim, não faltam exemplos que reafirmam os obstáculos e perigos para alcançar a salvação.

Outra referência do relato, em relação aos caminhos trilhados por Túndalo na companhia do ente celestial, é a ausência de luz, que se configura como um lugar inabitável para a alocação das almas, como fica bem claro nas expressões do texto mencionadas nas passagens dos caminhos do Inferno e Purgatório: 1) *E hyndo assi e andando per logares muy secos e muy **escuros***<sup>314</sup>; 2) *E assi como hyam per aquela carreyra e era tan **escura** que a alma non uya nenhuma coussa se non a claridade do angeo*<sup>315</sup>.

Essa ênfase da escuridão, no itinerário do lugar infernal, tem o intuito de demonstrar o quanto esse ambiente é desprovido de luminosidade, reinando apenas a escuridão, o que reforça os detalhes precisos dos males que aguardam as almas que não praticaram as ações terrenas conforme os ensinamentos de Deus evocados pelos eclesiásticos.

Já no Paraíso celestial o caminho é de luz, sem obstáculos que dificultem o deslocamento da alma, pois, no relato, há essa preocupação de mostrar um itinerário de progressão ascensional dotados de luminosidade, sendo também referenciada em várias expressões: 1) “*en aquel logar non era noite e o sol nunca hy falece*”. 2) “[...] *elles non parecia trabalho nenhuun en andar*<sup>316</sup>”.

É importante observarmos que o itinerário, no Além, apresenta-se de forma bem traçada, questão que é realçada por expressões que indicam os deslocamentos e o avanço do viajante e seu guia no mundo do pós-morte. No Quadro 6, destacamos, então, algumas expressões que indicam os deslocamentos das duas personagens da narrativa pelos caminhos do Além.

<sup>313</sup> Pereira. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895.

<sup>314</sup> Ibid. p. 103. E indo assim e andando por lugares muito seco e muito escuro. Grifo meu. (Transcrição e modernização livre).

<sup>315</sup> Ibid. p. 104. E assim como iam por aquele caminho e era tão escuro que a alma não via nenhuma outra coisa se não a claridade do anjo. (Transcrição e modernização livre).

<sup>316</sup> Ibid. p.113. Naquele lugar não era noite e o sol nunca se põem; Eles não pareciam ter nenhum trabalho em andar (Transcrição e modernização livre).



**Quadro 6. Expressões de deslocamentos no itinerário dos caminhos no Além.**

Sigueme (Segue-me) <sup>317</sup>
<i>“Comecemos andar, ca longo caminho nos fica pera andar”<sup>318</sup>.</i>
<i>“Enton disse a alma. Sigueme ca aynda teens de ueer muytas cousas”<sup>319</sup>.</i>
<i>“E a alma começou a andar [...]”<sup>320</sup>.</i>
<i>“E hyndo assi e andando per logares muy secos e muy escuros”<sup>321</sup>.</i>
<i>“E começaram a andar”<sup>322</sup>.</i>
<i>“[...] elles hindo pouco mais adeante chegaram a huma porta”<sup>323</sup>.</i>
<i>“Elles passando assi per muytos logares de sanctos [...]”<sup>324</sup>.</i>

Seguidos dessa preocupação da narrativa em mostrar o movimento de ambas as personagens nos lugares do Além, outras características também são bem enfatizadas nesse itinerário da salvação, tais como as comparações entre os lugares pelos quais o anjo e Túndalo vão percorrendo serem sempre avaliados como piores ou melhores.

Dessa maneira, a cada ambiente que vão percorrendo pelo Inferno e Purgatório, há uma progressão de uma paisagem mais inóspita que a precedeu, enquanto no Paraíso acontece o contrário, isto é, a cada lugar visitado, o nível de bem-aventurança se torna melhor.

Segundo Antônio Aguión Chas:

[...] ao longo desses relatos se mantém uma progressão bem traçada, onde cada um dos espaços visitados estão sempre em função dos que precedem e dos que seguem, de maneira que se desenha um itinerário gradual. Os lugares e castigos de cada nível são sempre piores do que os anteriores

<sup>317</sup> Ibid. 1895.

<sup>318</sup> Ibid. p. 103.

<sup>319</sup> Ibid. p.104.

<sup>320</sup> Ibid. p, 105.

<sup>321</sup> Ibid. p.106.

<sup>322</sup> Ibid. p.109.

<sup>323</sup> Ibid. p.113.

<sup>324</sup> Ibid.p.115.

enquanto os lugares presentes no Paraíso são sempre melhores do que os precedentes<sup>325</sup>.

A organização espacial, ou pelo menos a tentativa de organizar o itinerário no Além, é feita, também, através dos deslocamentos do viajante e seu guia, pois os espaços ainda não são bem delimitados, principalmente o Inferno e Purgatório. Conforme Jacques Le Goff:

O espaço do Além é submetido a um esforço de organização e de racionalização. À multiplicidade dos lugares tradicionais, dos receptáculos, e à sucessão – mais ou menos anárquica ao longo de um itinerário bastante errático (ainda muito sensível na confusa estrutura do Além da Visão de Tnúgdal, em meados do século XII) – sucede uma organização do espaço segundo os três principais lugares: o Inferno e o Paraíso e um lugar intermediário, o Purgatório, todos eles subdivididos numa partição tipo escolástica [...] <sup>326</sup>.

Outra questão, mencionada aqui, é a delimitação das fronteiras entre os espaços do Além no itinerário da alma de Tnúgdalo. A princípio, não há uma demarcação que indique até aonde vai o limite desses espaços, mas é possível percebermos a tentativa em tentar traçar os lugares das almas eleitas e das almas pecadoras.

Para isso, são feitos os usos das categorias temporais para situar, imaginariamente, as fronteiras entre o Inferno, Purgatório e Paraíso. No Quadro 7, apresentamos as categorias temporais e espaciais que ajudam na delimitação de fronteiras entre os espaços do Além <sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> CHAS AGUIÓN, Antonio. *Viaje al outro mundo en la prosa medieval española*.p, 226. Disponível em: <[http://www.academia.edu/14456374/Viajes\\_al\\_otro\\_mundo\\_en\\_la\\_prosa\\_medieval\\_espa%C3%B1ola](http://www.academia.edu/14456374/Viajes_al_otro_mundo_en_la_prosa_medieval_espa%C3%B1ola)>. Acesso em: 02 mai. 2016.

<sup>326</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.140.

<sup>327</sup> A construção do Quadro 7 segue a citação de José Augusto Mourão. Cf. MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Tnúgdalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Iniciação Científica, 1988, p.89.

**Quadro 7. Uso das categorias temporais e espaciais no imaginário das fronteiras dos lugares do Além.**

CATEGORIAS TEMPORAIS	CATEGORIAS ESPACIAIS
Noite versus Dia	Baixo/ Descida/Queda
Trevas versus Luz	Subida/Ascensão

Em relação à categoria temporal, ressaltamos que, no relato, não há uma preocupação com a passagem do tempo, é mais uma questão de delimitar ou indicar os contrastes entre os espaços quando são utilizadas as expressões “dia” e “noite”.

Não podemos também deixar de mencionar as implicações sobre a categoria espacial, esta tem um papel fundamental no uso moral religioso, pois apresentam uma lógica de valorização de um espaço orientado na medida em que o manuscrito não deixa de reforçar as direções simbólicas a partir daquelas expressões. Segundo Jacques Le Goff:

O sistema de oposição espacial privilegiados pelo cristianismo medieval – mas não apenas medieval – são, por um lado, o par alto-baixo que era o par subir-descer, e, por outro, o par interior e exterior que produz o par entrar-sair que pode transformar-se no trio entrar- atravessar-sair. Na ideologia cristã medieval as linhas valorizadas são as do alto e do interior. O ideal, o programa proposto ao cristão, é o da subida e da interiorização. Aqui o espaço da narrativa é o Além, de um novo Além que se coloca numa perspectiva de esperança e de reforço das possibilidades da salvação através da prova do purgatório, punitiva e purificadora<sup>328</sup>.

É importante destacarmos que, nesse itinerário, Túndalo está em busca da sua salvação, tanto que seu percurso não é somente para ele testemunhar o que acontece com as almas no pós-morte ou conhecer os elementos que o constitui, mais do que isso, é um itinerário da salvação.

<sup>328</sup> LE GOFF, Jacques. Os gestos do Purgatório. In: *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Edições 70, LDA, 2010, p. 64.

Desse modo, “a *Visão de Túndalo* se caracteriza, fundamentalmente, como uma narrativa de viagem, onde as mudanças de lugares redefinem a configuração do herói<sup>329</sup>” e que se desenvolve através dos itinerários percorridos pelas almas que tiveram uma boa ou má conduta cristã, seguindo, dessa forma, um percurso que o encaminhe até a salvação.

---

<sup>329</sup> Ibid., p.73.

## CAPÍTULO 5. A ESPACIALIZAÇÃO DO DESTINO DAS ALMAS NO PÓS-MORTE

### 5.1 O INFERNO: A TOPOLOGIZAÇÃO DO MAL

Um das características mais comuns, em quase todas as culturas religiosas, é a necessidade de espacializar o destino das almas. E da mesma maneira, mostrar a imagem da sobrevivência destas para além dessa vida<sup>330</sup>.

Ao longo da Idade Média, a preocupação com a localização das almas, no mundo do pós-morte, era uma questão recorrente nas discussões entre os teólogos que procuravam precisar as suas doutrinas sobre os destinos das almas. Afinal, situar os lugares dos mortos, no mundo do Além, é um elemento essencial para os ensinamentos morais cristãos sobre a salvação.

Conforme os ensinamentos dos pregadores, cada pessoa conhecerá um espaço preciso, no pós-morte, que está condicionado às condutas comportamentais vividas aqui embaixo. Portanto, nada mais pedagógico do que revelar quais são os receptáculos das almas que conhecem a sua sorte ou não em função das suas ações realizadas neste plano.

Na Visão de Túndalo, os espaços que ocupam as almas, no mundo do Além, são conhecidos através do itinerário realizado pelo cavaleiro e o seu anjo-guia. Ambos seguem um percurso aos diferentes lugares do pós-morte que contribuíram para a percepção espacial do destino das almas.

Iniciando o itinerário pela morada das almas dos maus cristãos, Túndalo é guiado pelo anjo ao Inferno. Este é o lugar dos danados que são condenados aos sofrimentos eternos, na medida em que a narrativa já deixa explícita que há uma sentença condenatória das almas que

---

<sup>330</sup> Cf. ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madri: Ediciones Cátedra, 1994, p. 273.

têm o acesso imediato a esse espaço. Questão que corrobora com a crença de um primeiro julgamento individual da alma no pós-morte antes do julgamento coletivo com o retorno de Cristo.

A constatação no manuscrito dessa ideia de que já são julgadas pode ser percebida através do diálogo do anjo que explica para o cavaleiro sobre os destinos das almas que ele tinha visto e ainda veria ao longo do percurso pelo Além: “*Ca todas estas almas que tu aqui uistes. [...] e ueeras as que ia son julgadas pero nunca seeren saluas* <sup>331</sup>”.

Quanto à estrutura do Inferno, o cavaleiro testemunha um espaço caracterizado por elementos que representam os males destinados às almas que infringiram gravemente as leis divinas. Contudo, tal estrutura aparece fragmentada, isto é, constituída por diversos recintos evidenciados pelos trajetos dos protagonistas que atravessam sucessivas regiões infernais.

Então, o manuscrito apresenta um só lugar infernal dividido em vários receptáculos para onde são conduzidas as almas dos danados, o que implica uma estruturação espacial no outro mundo de forma compartimentada.

De uma maneira geral, os espaços ocupados pelas almas, no Além, não deixam de representar uma soma de diferentes receptáculos isolados que ordena a distribuição das almas no pós-morte. Ao menos, com as transformações do Além das almas, a partir do século XII, podemos dizer que se torna mais claro que o Outro Mundo não se caracteriza como um espaço unido, mas sim uma soma de lugares isolados e divisados<sup>332</sup>.

A Visão de Túndalo não deixa dúvidas quanto a esta questão, pois tanto os espaços do Inferno quanto do Purgatório e do Paraíso se apresentam fragmentados por lugares bem

---

<sup>331</sup> PEREIRA, F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.109. Todas estas almas que tu aqui olhaste. [...] verás as que já são julgadas, mas nunca serão salvas... (Transcrição e modernização livre).

<sup>332</sup> Cf. GOUREVITCH, Aaron. *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 37e année, N. 2, 1982. p. 255-275. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1982\\_num\\_37\\_2\\_282840](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1982_num_37_2_282840)>. Acesso: 15 set. 2016.

precisos que as constituem. O que contribui para a percepção espacial das almas e, principalmente, para os ensinamentos escatológicos sobre o imaginário do mundo dos mortos.

Mas, antes de apresentarmos quais são os lugares que compõem o espaço infernal no manuscrito, é indispensável retomarmos a questão das suas delimitações com o espaço do Purgatório. Como já exposto, a versão portuguesa da narrativa apresenta uma estrutura confusa entre ambos no percurso do anjo e do cavaleiro. O que revela, em um primeiro momento, a dificuldade em indicar quando os protagonistas estão em um dos dois lugares.

A percepção menos atenta do itinerário do anjo e de Túndalo parece identificar que o ambiente de alocação das almas pecadoras tem como destino somente o Inferno. Para termos a ideia do tamanho da dificuldade, os percursos aos lugares infernais praticamente se confundem com os lugares do Purgatório, sugerindo, assim, uma identificação bastante problemática.

Por isso, é importante lembrarmos que, no manuscrito original, faz-se menção aos Infernos inferior e superior, portanto, estando ausente o termo Purgatório. Mas, posteriormente, a parte infernal superior vai ser associada à construção do futuro espaço do Purgatório. Na versão portuguesa do século XIV e XV, como em outras versões tardias, já se faz referência ao Purgatório, o que não significa dizer que foram solucionados os problemas das delimitações entre ambos os lugares.

Diante da falta de clareza quanto aos lugares do Inferno e Purgatório, utilizamos alguns critérios que nos permitem identificar um e outro lugar. Por ora, deteremos-nos na identificação dos lugares infernais utilizando três indícios que, de certa maneira, permite-nos delimitar o espaço infernal no Além na versão portuguesa da Visão de Túndalo<sup>333</sup>:

- 1) A própria condenação eterna das almas, característica fundamental do Inferno como um lugar de onde não há chances para a salvação;

---

<sup>333</sup> Mencionaremos outros indícios utilizados para diferenciarmos os lugares do Inferno e Purgatório nas próximas páginas ao analisarmos este último espaço na versão portuguesa da Visão de Túndalo.

2) As questões do próprio castigo que a alma viajante, Túndalo, é submetida. Ele não está condenado, portanto, sofre somente das penalidades purgativas;

3) Os tipos de faltas das almas que estão associadas aos pecados mortais.

Seguindo esse critério, no Quadro 8, identificamos quais são os elementos que compõem os lugares do Inferno, seguidos das suas principais características que revelam a especificidade do mal de cada ambiente, conforme a versão portuguesa da *Visão de Túndalo*.

**Quadro 8. Os lugares do Inferno na Visão de Túndalo.**

<b>Lugares do Inferno</b>	<b>Características</b>
Vale de trevas <sup>334</sup>	Espantoso, fundo, fétido, calorento.
Vale <sup>335</sup>	Muito fundo e muito escuro.
Rio <sup>336</sup>	Grandes fumaças e fedor
Ponte - infernal <sup>337</sup>	Longa e estreita com comprimento de mil passos;
Vale de forja <sup>338</sup>	Muitas forjas de ferro e fogo.
Poço <sup>339</sup>	Grande, alçava chamas de fogo, fumaças, fedores muito fortes e maus;

A primeira questão a ser observada, no Quadro 8, é a presença dos lugares do Inferno se apresentar de forma marcadamente concreta. O que demonstra que as localizações dos

<sup>334</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.103.

<sup>335</sup> Ibid. p. 103.

<sup>336</sup> Ibid.

<sup>337</sup> Ibid. p. 104. A Visão de Túndalo faz referência a duas pontes, isto é, uma no Inferno e outra no Purgatório. A fim de identificarmos quando estamos citando uma ou outra optamos por denominá-las de ponte-infernal e ponte-purgatório.

<sup>338</sup> Ibid.p. 109.

<sup>339</sup> Ibid. p. 110.



receptáculos, no mundo dos mortos infernais, relacionam-se com os elementos presentes neste mundo.

Para dar forma visível aos ambientes que aguardam os danados no Além, é sob a descrição de uma topografia que não se dissocia do plano terreno que a narrativa apresenta a realidade do Inferno no mundo dos mortos. Como escreve *Arón Guriévich*: “*El mundo del más allá era igual de material que el mundo terrestre*”<sup>340</sup>.

Neste sentido, os lugares infernais, no manuscrito, são constituídos pelos vales, rio, ponte e poço que são referências materiais que fazem parte da experiência do cotidiano dos medievos. E se pode afirmar que tais elementos têm uma funcionalidade essencial para os ensinamentos cristãos no itinerário do Além pelos usos de referentes conhecidos, seguidos de suas interpretações que estão ligadas a um lugar imaginário determinado.

Tratando-se da relação entre o mundo terrestre e o Além, todos estes lugares infernais, descritos na Visão de Túndalo, inserem-se em uma tradição topográfica escatológica que estão presentes nos ensinamentos cristãos. Dito de forma mais ampla, não só estes locais que compõem o Inferno como também os lugares celestes tendiam a se mesclar ou se confundir com os espaços localizados na terra.

Neste caso, os próprios lugares demonstrados, no Quadro 8, eram vistos como portas de entrada aqui embaixo para se chegar ao lugar Infernal no Além, constituindo-se, dessa forma, em localizações geográficas terrenas como caminhos que levam ao Inferno.

E convêm lembrar que era comum, na Idade Média, a crença na comunicação entre os dois mundos. Existe, então, essa identificação da topografia cristã misturada com a geografia terrestre como vias para o mundo do Além. Como nos lembra *Mattias Cavagna*: “*Dans*

---

<sup>340</sup> GUERIEVICH, Arón. *Las categorias de la cultura medieval*. MADRI: Taurus, Humanidades, 1984, p. 96. O mundo do Além era de igual material que o mundo terrestre. (Tradução livre).

*l'imaginaire chrétien médiéval, la frontière entre la réalité terrestre et l'au-delà est conçue comme une limite tout à fait perméable qui peut être franchie dans l'un ou l'autre sens*<sup>341</sup>”.

Dessa maneira, era possível ter o acesso ao mundo dos mortos através de certos lugares bem situados e representativos que serviam de acesso para o outro plano, sejam pelas vias terrestres ou fluviais. Conforme escreve Claude Kappler, sobre o imaginário dessa ligação entre o aqui e o Além:

O mundo está, assim, sulcado de rotas – fluviais ou terrestres – que não devem ser vistas pelo ângulo utilitário ou puramente material, mas como os caminhos vivos que levam a outros mundos. Se existem rios que saem do paraíso, há também os que saem do inferno, como o Aqueronte e o Lete. O universo está cheio de “buracos” que levam ao inferno<sup>342</sup>.

Então, cada um dos elementos mencionados não representa apenas meras paisagens topográficas que constituem o Inferno na visão do cavaleiro. Mais do que isso, são portadores de uma mensagem exemplar atrelada a um sistema de crenças sobre as realidades dos lugares dos pecadores no Além.

É importante lembrar que a concepção medieval sobre o mundo dos mortos está situada em uma ampla tradição que se remete aos precedentes bíblicos, aos apocalipses, apócrifos, mitologia céltica e greco-romana, que influenciaram na construção dos receptáculos das almas no pós-morte.

Para Maria Clara de Almeida Lucas, há um entrecruzar de influências de elementos como o mar, o rio, a ponte e a montanha, que são descritos pelos testemunhos de viajantes do Além. Conforme a autora:

De fato, cada elemento descrito pelos visionários medievais é o eco de outros momentos que ele já viveu nas literaturas orientais ou ocidentais. Viagem aos céus vive nos documentos da Índia Oriental, hebraicos e clássicos; a travessia ao mar na literatura persa, egípcia e clássica; o rio

<sup>341</sup> CAVAGNA, Mattias. *Au marges de la nuit. Le Voyage de l'âme dans l'au-délà et la symbolique de passage. Questes*, 6, 2004, p. 30. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/questes/1955>>. Acesso em: 27 nov. 2018. No imaginário cristão medieval, a fronteira entre a realidade terrestre e o Além é concebida como um limite bastante permeável que pode ser cruzado em um ou outro sentido. (Tradução livre).

<sup>342</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.35.

encontra morada no subterrâneo dos gregos e dos latinos – e com a ponte, para mais fácil passagem dos justos, na literatura persa e muçulmana. A montanha é comum nas obras babilônicas, indus, hebraicas e clássicas, com a morada dos deuses no topo ou no seu interior como o quiseram os babilônicos, os hebreus e os gregos<sup>343</sup>.

Como observamos no manuscrito, a referência a estes lugares citados pela autora são característicos do imaginário no mundo dos mortos dos povos antigos que dão forma à composição dos recintos do Além-cristão destinados às almas pecadoras.

Sem dúvida, várias são as fontes acolhidas para as descrições dos lugares infernais visitados pelo cavaleiro que foram apropriadas ou adaptadas pelo Cristianismo para a composição dos lugares onde são alocadas as almas no Além-medieval. Também é bem clara a identificação de elementos míticos pagãos na composição da topografia do Além, como também a presença das heranças tradicionais de regiões escatológicas e caminhos que levam ao mundo dos mortos.

Dentre os lugares infernais identificados pela narrativa, de certa forma, não diferem das funções simbólicas encontradas no imaginário das religiões antigas que abordam o seu aspecto negativo para figurar o submundo. Contudo, em algumas culturas religiosas, é possível observamos um mesmo elemento topográfico com interpretações que ora representam o bem, ora representam o mal.

É o caso do rio, da ponte e do poço servirem tanto como caminhos e passagem para o Inferno quanto para o Paraíso e, além disso, eles podem representar lugares que servem tanto para a condenação como para a salvação.<sup>344</sup> Em se tratando da *Visão de Túndalo*, tais lugares

---

<sup>343</sup> LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Lisboa, Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, Lisboa, 1986, p.13.

<sup>344</sup> Tratando-se em específico do Poço e sua relação com o Paraíso, na tradição hebraica representa o símbolo de abundância e da fonte da vida. Esse elemento abrange a questão da salvação quando é dada a possibilidade do regresso de algum viajante, que ali entrou, com a possibilidade de refletir sobre as coisas vistas adquirindo dessa forma o conhecimento contemplativo que se transformará na sua salvação. Cf. LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Lisboa, Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, Lisboa, 1986, p.49-50.

têm a funcionalidade de condenar as almas pecadoras, ao menos é essa ideia que veicula esses elementos quando se localizam no Inferno.

Outro aspecto relevante da topografia que compõe o Inferno são as suas características que enfatizam os detalhes do mal a eles vinculados. Como exposto no Quadro 8, os termos que exprimem as descrições de cada recinto (fundo, calorento, fétido, escuro, fogo, fumaça) mantêm vívida a ameaça que este lugar representa para as almas condenadas.

Nota-se, também, que tais características estão tradicionalmente ligadas às paisagens infernais que, durante séculos, fizeram parte do imaginário das culturas religiosas ocidentais e orientais<sup>345</sup>. Portanto, como descreve o manuscrito, a visão do inferno é sempre caracterizada como um ambiente inóspito, composto de regiões desoladas e dos elementos que figuram as suas descrições maléficas.

Dentre este último, chamamos a atenção para a presença do fogo que assume um lugar preponderante quando se trata da paisagem infernal. Há de se sublinhar que a sua natureza, neste espaço, define-se pela sua função negativa, de importância capital, para a sua chama eterna aterrorizante que se mantém sempre renascente, isto é, nunca se extingue<sup>346</sup>.

Contudo, a própria topografia identificada na Visão de Túndalo como o Inferno oferece uma representação particularmente eficaz para o imaginário deste fogo da danação que se inflama sem cessar nos receptáculos das almas associados ao vale, ao rio e ao poço. Não por acaso que cada um destes ambientes são caracterizados pelos efeitos inerentes que este elemento produz, tais como: o calor extremo e a fumaça que completa a visão do quadro de tormentos dos lugares infernais.

---

<sup>345</sup> Jacques Le Goff apresenta, de forma resumida, algumas heranças da paisagem infernal no imaginário da cultura Oriental e Ocidental que contribuíram para a visão desse lugar na crença cristã. Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p. 37-66.

<sup>346</sup> No imaginário medieval, o fogo tem funcionalidades distintas no espaço do Inferno e no Purgatório. Nos lugares infernais é um elemento de condenação das almas, enquanto no Purgatório assume a característica de um fogo regenerador, purificador dos pecados veniais que conduzem as almas à salvação.

De fato, o calor e a fumaça que estão ligados ao elemento do fogo são descrições sempre presentes na crença do espaço do Inferno que se caracteriza como um local muito quente e, muitas vezes, representado em chamas ardentes que contribuem para acentuar a crueldade do ambiente.

O fedor e a escuridão, tal como menciona a Visão de Túndalo, também completam as figurações dos elementos característicos nas descrições infernais. Ambos representam uma parte importante que acompanha a dramatização das almas pecadoras que são ali alocadas.

Em relação ao fedor, as menções aos maus cheiros mostram a preocupação em realçar o quanto são desagradáveis. Melhor dizendo, são repugnantes e asquerosas as exalações que saem tanto do vale como do rio e do poço como evidencia as seguintes expressões: “*fedia muy mal, gram fedor, fedor muy forte e muy maao*”<sup>347</sup>.

Quanto à escuridão, esta é uma característica que convinha ao ambiente das trevas que são submetidos os danados. Como já mencionamos, é recorrente ao longo do itinerário do viajante e seu guia no Inferno as contínuas descrições de uma total escuridão que caracteriza tanto os caminhos percorridos como o próprio elemento topográfico que representa o reino sombrio<sup>348</sup>.

Outra questão que não pode ser negligenciada, no relato, são as referências de outras adjetivações que contribuem ainda mais para a visão dos lugares infernais como extremamente perigosas e penosas para as almas pecadoras. Uma vez que os horrores do Inferno também são manifestados através de termos que exprimem as dimensões dos elementos topográficos, no Além, já utilizados na tradição escatológica: grande, fundo, longo, estreito e outros.

Observamos, na Quadro 8, que o vale, a ponte infernal e o poço são também mencionados através da particularidade das suas dimensões, de onde recai um juízo de valor

<sup>347</sup> PEREIRA, F. M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895. Fedia muito mal, grande fedor, fedor muito forte e muito mal. (Transcrição e modernização livre).

<sup>348</sup> Conforme tratamos no capítulo 4, no item 4.1.3 sobre os itinerários.

sobre os obstáculos, as dificuldades e as ameaças enfrentadas para as almas que são enviadas para cada um destes locais.

Na viagem infernal, Túndalo e o seu guia chegam a um vale onde ambos percorrem no seu interior revelando o quanto é fundo. E na medida em que vão descendo logo se instala a profunda escuridão que a alma do cavaleiro não conseguia enxergar nada, tal como descreve a narrativa: “[...] *deceron a huun ualle muy fundo e muy escuro. E em fundo daquel ualle a alma non uya nada*<sup>349</sup>”.

Como se vê, é sublinhada a importância da profundidade, associada, claro, à escuridão, que favorece a atmosfera do mal que este ambiente representa para os seus habitantes, as almas danadas, que são aí precipitadas.

Neste espaço orientado para o interior cuja profundidade é bem enfatizada, nada mais é do que uma extensão geográfica que sugere o abismo das trevas. Não esqueçamos que o espaço do Inferno é projetado sempre num esquema de queda ou descida associado à crença da sua localização se situar em um lugar subterrâneo.

Tratando-se da ponte-infernal, que está localizada sob o rio de fumaça e fedor, destacam-se as descrições das suas dimensões que enfatizam os males e os perigos para as almas pecadoras. Ela é caracterizada pela sua estreiteza que simboliza a dificuldade de sua travessia, isto quando é possível completar essa ação, pois a queda parece irreversível para quem está carregado de pecados. Tanto que o manuscrito enfatiza como é quase impossível atravessá-la sem ter como destino o abismo no fundo daquele rio, de acordo com a citação: “[...] e per ella non podia passar nenhuma cousa que non ouuesse de cayr em fundo [...]”<sup>350</sup>.

---

<sup>349</sup> PEREIRA, F. M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p.103. Desceram a um vale muito fundo e muito escuro. E no fundo daquele vale a alma não via nada. (Transcrição e modernização livre).

<sup>350</sup> Ibid., p.104. [...] e por ela não podia passar nenhuma coisa que não houvesse de cair no fundo [...]. (Transcrição e modernização livre).

Outra característica perigosa da ponte-infernal é a sua extensão que possui a medida de mil passos. Esta representa um ensinamento moral importante sobre os obstáculos para as almas que são enviadas para lá em consequências das suas faltas. Aqui temos uma mensagem clara do quanto é longo o caminho e o sofrimento para aqueles que pecaram gravemente contra as leis divinas.

Percebe-se que as características atribuídas à ponte-infernal, isto é, a sua dimensão estreita e o seu percurso longo são baseados em uma topologia bíblica que foi adaptada para o espaço do Inferno. Constatamos, então, que estas referências correspondem ao evangelho de Mateus que trata sobre a porta ou o caminho estreito que leva ao Paraíso: “Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à vida e poucos são os que o encontram”<sup>351</sup>.

Há, portanto, uma adaptação, ou melhor, uma correspondência entre o detalhe estreito da porta para se chegar ao Paraíso com a ponte estreita no Inferno, como um acesso sempre difícil. E da mesma maneira com as devidas inversões, os caminhos são apertados e bem longos como referência para extensão da travessia que são submetidas às almas que enveredaram para as ações pecadoras cujo destino é a perdição no rio infernal.

O vale é mais um ambiente que serve de morada eterna para almas no Além. Como vimos, esse elemento topográfico se encontra, mais uma vez, no itinerário do cavaleiro. Só que ele tem uma característica bem específica, pois concentra uma grande quantidade de forjas de ferro<sup>352</sup>. As almas terão a companhia de vários demônios que, de forma implícita, representam os ferreiros. Essa assimilação se encontra tradicionalmente em vários exemplos de narrativas e viagens visionárias. Para além das forjas, o fogo também é um dos elementos que forma o cenário assustador nesse vale.

---

<sup>351</sup> Cf. Mt (7, 13-14). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>352</sup> Cf. PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.109.

Aliás, este lugar é identificado, em outras versões do manuscrito, como sendo o local de residência de um senhor atormentador das almas denominado Vulcano<sup>353</sup>. Podemos também relacioná-lo à narrativa do século IX (aproximadamente) da Viagem de São Brandão que associa o vale de forja à ilha infernal, habitada por vários ferreiros negros que representam os demônios<sup>354</sup>.

Em relação ao poço, nota-se, no manuscrito, como esse elemento topográfico possui grande relevância em relação às outras regiões do Inferno. Principalmente quando se trata das suas características sobre as descrições do mal que superam os outros ambientes topográficos pelos quais passaram os viajantes. Como veremos, existe uma evidente razão para esse lugar ser considerado o mais temível para as almas danadas.

Em primeiro lugar, o cavaleiro é conduzido pelo seu guia até a borda externa do poço de onde eles testemunham a saída de chamas de fogo e fumaças que se elevam a uma grande altura. Para expressar a visão atemorizante e o alcance destas, o relato se utiliza do método comparativo ao associar que o alcance do fogo e da fumaça se equipara à distância até o céu. É desse modo que se revelam os males que se encontram nesse ambiente, como descreve a narrativa: “e uio huun poço muy grande do qual se leuantaua chamas de fogo muy grande mesturado com fumo que chegauan ataa o ceo [...]”<sup>355</sup>.

Não se pode deixar de notar que este aspecto do poço que expele horríveis chamas de fogo e vapores de fumaça se associa às ações reais dos fenômenos das crateras dos vulcões

---

<sup>353</sup> Cf. MIQUEL Y PLANAS, R. *Llegendas de L'Altra Vida*. Barcelona: Biblioteca Catalana, 1914, [f.78. [v.]] (p.52); Vision de Tindal In: *Voyage de Raimon Perellos au Purgatoire de Saint Patrice: Visions de Tindal et de Saint Paul*. Textes languedocienes du XV siècle. (Publiés par A. Jeanroy et A. Vignaux.) Tolouse: E. Privat, 1903, p. 87.

<sup>354</sup> SELMER, Carl. A Study of the latin manuscripts of the Navegatio Sancti Brendani Abbatis. In: *Scriptorium*, Tome 3, nº2, 1949, p. 177-182. Disponível em: <949.2227[http://www.persee.fr/doc/scrip\\_0036-9772\\_1949\\_num\\_3\\_2\\_2227](http://www.persee.fr/doc/scrip_0036-9772_1949_num_3_2_2227)>. Acesso em: 18 out. 2018; CAVAGNA, Mattia. La navegatio sancti Brendani et ses liens avec la tradition visionnaire. *Medioevo Romanzo*, 26, (2002), p. 34. Disponível em: <[http://www.academia.edu/33274268/La\\_Navigatio\\_sancti\\_Brendani\\_et\\_ses\\_liens\\_avec\\_la\\_tradition\\_visionnaire\\_Medioevo\\_Romanzo\\_26\\_2002\\_p.\\_30-48](http://www.academia.edu/33274268/La_Navigatio_sancti_Brendani_et_ses_liens_avec_la_tradition_visionnaire_Medioevo_Romanzo_26_2002_p._30-48)>. Acesso em 10 jun. 2018.

<sup>355</sup> PEREIRA, F. M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p.110. Desceram a um vale muito fundo e muito escuro. E no fundo daquele vale a alma não via nada. (Transcrição e modernização livre).



que logo foram interpretados como regiões maléficas. Assim, o poço oferece, de certa forma, uma representação eficaz para o imaginário medieval vê-lo como uma via para o Inferno.

Não é difícil reencontrarmos, na escatologia cristã, a menção aos vulcões, principalmente as localizadas nas ilhas sicilianas, como um lugar que dá o acesso direto ao reino das trevas. O exemplo clássico é o vulcão Etna, no imaginário pagão e cristão, que se constitui em mais um exemplo de porta de entrada para o Inferno<sup>356</sup>.

Seguindo o itinerário no poço infernal, o anjo guia Túndalo ao seu interior onde ele testemunha as mais terríveis visões, o que singulariza esse ambiente como a mais importante representação da espacialização do mal para as almas pecadoras no Além. Isto porque é o mais horroroso, mais fétido, mais ardente e escuro em relação aos outros lugares infernais que o cavaleiro já tinha percorrido<sup>357</sup>.

E porque não dizer também, principalmente, para os fins didáticos sobre a salvação, que tamanha relevância para com o lugar do poço infernal não esteja ligada, pelo menos, a uma razão bem forte para a conversão cristã: por este lugar abrigar o príncipe das trevas, Lúcifer, seu mais ilustre morador que aí se encontra confinado como vítima do seu próprio pecado e, ao mesmo tempo, como o maior carrasco dos danados.

Outro detalhe interessante é o acesso da alma do cavaleiro ao interior do poço que se caracteriza como um caso inovador. Nos relatos de viagens ao Além, anteriores a Visão de Túndalo, os guias geralmente conduziam os visionários até a borda do poço, estabelecendo, assim, um limite. Desse modo, os horrores internos não eram testemunhados pela visão tal como aconteceu com Túndalo, mas pelos ruídos e lamentações das almas pecadoras<sup>358</sup>.

---

<sup>356</sup> Para mais informações e detalhamento sobre a associação dos vulcões como entrada para o Inferno, cf.: LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p. 242-243; GUERIEVICH, Arón. *Las categorias de la cultura medieval*. MADRI: Taurus, Humanidades, 1984, p. 112.

<sup>357</sup> PEREIRA, F. M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 109-111.

<sup>358</sup> Para os exemplos de relatos de viagens ao Além que abordam esta temática, cf.: CAVAGNA, Mattia. *La "Visione di Tungdal" e la Scoperta dell'Inferno*. In: *Studii Celtici*, 2004, p. 216-220. Disponível em: <[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016. ; CAROZZI, Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII siècle)* Paris : École Française de Rome, 1994.

Sabe-se que, ao menos, até meados do século XII, o poço era considerado um espaço interdito e inviolável. E, como lembra Mattia Cavagna, constituía-se até em um verdadeiro tabu, pois o protagonista não só poderia acessá-lo como não conseguia ver da borda os horrores que se escondiam na escuridão interna deste lugar<sup>359</sup>.

Neste espaço ígneo, onde o anjo mostra ao cavaleiro o maior inimigo dos cristãos cuja morada é considerada o abismo mais profundo é tradicionalmente chamado de Inferno inferior de onde nada poderia sair desta prisão<sup>360</sup>. Não por acaso que, nas visões, o poço adquire tanta importância que é recorrente a se referir a ele como a boca, a porta ou o coração do Inferno. Em relação a esta última, Jérôme Baschet nos lembra de que: “[...] *la tradition des visions infernales indique que le puit est le coeur de l’enfer*<sup>361</sup>”.

Nota-se que é nesta região, ou seja, no interior do poço, que a versão portuguesa da narrativa faz a única menção explícita de que os viajantes descem ao Inferno para que o anjo mostre o príncipe das trevas para o cavaleiro, conforme a citação: “*Ora te uen comigo e mostrareyte o enmygo do humanal linhagen. Enton começou o angeo de hir adeante e descer ao inferno e uio a alma o príncipe das teebras*”<sup>362</sup>.

As características dos lugares infernais no manuscrito, sem dúvidas, não estão restritas a uma mera composição de paisagem que ratifica o aspecto repulsivo próprio do imaginário do espaço onde habitam as almas danadas. Para além de exercer essa função, existe outra utilidade que talvez seja considerada a mais eficaz nos ensinamentos morais sobre as tensões

<sup>359</sup> Cf.: CAVAGNA, Mattia. *La “Visione di Tungdal” e la Scoperta dell’Inferno*. In: *Studi Celtici*, 2004, p. 216. Disponível em: <[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016.

<sup>360</sup> Antes do surgimento do espaço do Purgatório, o Inferno no imaginário medieval se dividia em duas regiões: O Inferno superior e inferior. Este último passou a ser assimilado ao poço tenebroso, conforme as descrições apresentadas na *Visão de Túndalo*.

<sup>361</sup> BASCHET, Jérôme. *Images du désordre et ordre de l’image : représentations médiévales de l’enfer*. In: *Médiévales*, n°4, 1983. *Ordre et désordre*; doi:<<https://doi.org/10.3406/medi.1983.918>>. Disponível em: [https://www.persee.fr/docAsPDF/medi\\_0751-2708\\_1983\\_num\\_2\\_4\\_918.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/medi_0751-2708_1983_num_2_4_918.pdf)>. Acesso em: 30 jul. 2017, p.33. A tradição das visões infernais indica que o poço é o coração do inferno. (Tradução livre).

<sup>362</sup> PEREIRA, F. M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 110. *Oras tu vens comigo e te mostrarei o inimigo da linhagem humana. Então começou o anjo a ir adiante e descer ao inferno e viu a alma o príncipe das trevas.* ( Transcrição e modernização livre).

no caminho para a salvação: servirem de instrumentos de punição e sofrimento para as almas faltosas dos deveres cristãos<sup>363</sup>.

Como observamos, as singularidades das descrições de cada lugar que compõem o Inferno definem o quanto é um ambiente do mal. Conforme explica Jérôme Baschet, “*L'enfer apparaît comme un lieu privilégié d'expression d'un imaginaire négatif, tissé des peurs, des angoisses, des rejets de l'homme*<sup>364</sup>”.

É sob esse ponto de vista que o espaço infernal, na Visão de Túndalo, é descrito. O detalhe do percurso do cavaleiro, neste lugar, contribui para a visão minuciosa dos aspectos repulsivos dos lugares que aloca as almas danadas que são submetidas às mais horrendas ações tanto dos demônios quanto da própria topologização do lugar.

Ao mesmo tempo em que a paisagem da topologia infernal tem um protagonismo nas descrições do mal, não podemos deixar de mencionar as implicações desta se apresentar de forma fragmentada. Como observado anteriormente, o Inferno, na Visão de Túndalo, é estruturado em diferentes lugares.

Neste caso, percebemos que tais divisões correspondem a uma adaptação moral cristã, onde cada alma pecadora é enviada para um lugar específico no Inferno de acordo com o tipo de pecado consumado no plano terreno. Assim, a narrativa apresenta, de forma precisa, essa questão ao associar cada região infernal a uma falta particular que está relacionada aos sete pecados capitais e suas derivações ou outros vícios.

Como demonstra o Quadro 9, há uma correspondência entre os ambientes fragmentados no espaço do Inferno e os pecadores que são categorizados conforme o tipo de infração cometido.

<sup>363</sup> Para um detalhamento sobre as características topográficas do Inferno servirem como instrumentos de punições, vide capítulo 6.

<sup>364</sup> Jérôme Baschet, « Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-xve siècles) ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 5 | 1990, mis en ligne le 20 mars 2009, p.1. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/2886>>. Acesso em: 11 jul. 2015. O inferno aparece como um lugar privilegiado de expressão de um imaginário negativo, tecido de medos, agonias de lançamentos humanos. (Tradução livre).

**Quadro 9. Associação dos lugares Infernais as categorias de almas pecadoras na  
*Visão de Túndalo***

<b>Lugares do Inferno</b>	<b>Categoria das almas pecadoras</b>
Vale de trevas	Assassinos
Vale	Soberbos
Rio	Ladrões
Ponte-infernal	
Vale de forja	Enganadores
Poço	Almas que negaram a crença nas Escrituras

Nota-se, então, que essa estrutura identifica um compartimento específico para cada tipo de falta cometida pelas almas, pois cada um dos lugares infernais está associado a certas categorias de pecadores (os assassinos, os soberbos, os ladrões, os enganadores e as almas que negaram a Santa Escritura).

Percebe-se, aqui, uma tentativa de ordenar o espaço infernal em uma estrutura do mal mais “organizada”, apesar de as representações tradicionais, desse lugar, serem o símbolo da desordem. Mas, de qualquer maneira, parece que a narrativa não tem como objetivo inculcar essa ideia. E, quando falamos em “organização” referimos-nos a uma lógica didática da divisão infernal.

Portanto, a fragmentação infernal tanto em relação aos lugares que são notadamente formados em sua maioria por elementos da natureza (vales e rio) e outra parte pelo poço<sup>365</sup> suscita uma estrutura adaptada às más ações das almas condenadas. Sem contar que representa uma maneira didática de informar o mal que espera os danados que cometeram faltas específicas que condenam aos suplícios eternos.

Para Jérôme Baschet, a forma compartimentada do Inferno nada mais é do que uma lógica moral de castigo ligado a um processo de fragmentação espacial que foi se moldando ao longo do século XII, chegando, ao XIV, de forma mais precisa. Conforme explica o autor:

Compartimentado, o inferno não é mais, como antes, o lugar da desordem generalizada e do pulular indiferenciado de corpos, de modo que, se o século XII é o momento da formação de uma geografia geral do além, o século XIV a precisa, assegurando o triunfo de uma topologia moral do Inferno<sup>366</sup>.

Enfim, os lugares isolados do Inferno, na Visão de Túndalo, tem um valor funcional e determinante para a retórica cristã sobre o ambiente de alocação das almas condenadas aos sofrimentos eternos no pós-morte.

## 5.2 O PURGATÓRIO: UM LUGAR DE ESPERANÇA E ESPERA

Ao se tratar da espacialização das almas no Além, sem dúvidas, o Purgatório é um marco em vários aspectos, como já foi dito, seja pela sua distinção funcional em relação aos dois espaços tradicionais, o Inferno e o Paraíso, ou as vantagens oferecidas para obtenção da salvação.

---

<sup>365</sup> Para Mattias Cavagna, há uma tradição muito difundida entre os textos visionários, dentre esses o da Visão de Túndalo, sobre o Inferno ser constituído por duas partes distintas que envolvem regiões formadas pelos elementos da natureza e outra pelo poço que representa o abismo e a morada de Lúcifer. Cf. CAVAGNA, Mattias, *La "Visione di Tungdal" e la Scoperta dell'Inferno*. In: *Studi Celtici*, 2004, p. 214. Disponível em: <[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016.

<sup>366</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. Tradução Marcelo rede; prefácio Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006, p.399.

O Purgatório adquire um protagonismo nos ensinamentos da pastoral cristã ao tornar mais maleável as questões sobre os destinos das almas no outro mundo. É um espaço que não deixa de suscitar a esperança daqueles fiéis que sabem que praticaram um desvio de conduta, embora não considerado tão grave para que suas almas mereçam a morada eterna no Inferno.

Toda essa expectativa não pode ser compreendida se não se levar em conta o tempo de estadia das almas no Purgatório. Com efeito, os representantes da Igreja autorizam esta esperança ao admitir que as almas dos cristãos dotadas de pecados veniais vão para uma morada temporária, que se registre que não seria nada fácil, neste espaço. De qualquer forma, já se pode considerar um alívio para a comunidade de fiéis que viam a chance de escapar da eterna morada infernal e até mesmo das próprias ações no Purgatório que não deixa nada a desejar se comparada ao inferno, como ainda veremos.

Por outro lado, devo lembrar que esta estadia temporária das almas no Purgatório, que durava ao tempo de expurgar as faltas, poderia ser encurtada através das preces dos vivos para com os mortos. Mas também os que ainda se encontram neste mundo, os vivos, conscientes da falta de cuidados para com as suas almas, já poderiam adiantar o encurtamento de duração, para si mesmo, através de orações, penitências, testamentos e outros. Como não ter esperança diante desta crença difundida pela Igreja que era bem intencionada<sup>367</sup>!

De fato, o espaço do Purgatório, no Além, desperta esta perspectiva para os vivos e para os mortos ao se apresentar, de forma muito clara, que se trata de um lugar de espera. Esta poderia ter uma duração variável, a depender da quantidade de pecado a ser expurgado. Mas poderia ser abreviada com as intervenções ou intercessões dos vivos que recorriam aos ritos cristãos.

---

<sup>367</sup> A crença na diminuição da estadia no Purgatório com as práticas de indulgência, orações, testamentos e penitências trazia como conseqüências o crescimento do poder da Igreja, pois a sua ajuda era indispensável para os fiéis que queriam garantir uma diminuição da temporada no Purgatório. Cf.: LE GOFF, Jacques. "Além". In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.32; Idem. *O Deus da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 145-146.

Este detalhe de ser um lugar de espera mostra bem a distinção em relação ao Inferno e ao Paraíso que se constituem em espaços de alocação eterna para as almas, enquanto o Purgatório tem as características de *locus* provisório. Se bem que essa espera, neste local, nada mais era que o aguardo do momento em que as almas estivessem preparadas, isto é, após a expiação das faltas, para serem acolhidas no Paraíso.

Como referencia Jacques Le Goff, o Purgatório é a sala de espera do Paraíso<sup>368</sup>, pois as almas não podem ascender diretamente para esse espaço celeste sem passar por uma reparação dolorosa dos seus pecados para merecer a graça de Deus neste lugar.

Após estas considerações sobre o Purgatório, como um lugar de esperança e espera, é preciso tratar agora da sua espacialização no Além na Visão de Túndalo que apresenta como o receptáculo que recebe, provisoriamente, as almas dotadas de pecados medianos que escapam do destino eterno dos danados.

Não é uma tarefa fácil distinguir o itinerário de Túndalo e seu guia no espaço do Purgatório do percurso feito ao espaço do Inferno, como temos assinalados. As vias e os caminhos percorridos pelos viajantes, em ambos os lugares, são tão similares que praticamente poderia se afirmar que se tem apenas uma visão infernal. E existem várias razões para isso.

Devemos lembrá-los que a narrativa do período do século XII, assim como outros relatos de viagem ao Além, não menciona o termo Purgatório pelo fato de ele ainda não ser nomeado. Referem-se somente ao Inferno que aparece dividido em uma parte superior e outra inferior. A parte superior infernal era considerada ainda muito imprecisa, o que gerava certas

---

<sup>368</sup> Cf.: Le Goff, Jacques. L'attente dans le christianisme : Le Purgatoire. In: *Communications*, 70, 2000. Seuil, passages, p. 298. Disponível em: <[https://www.persee.fr/docAsPDF/comm\\_0588-8018\\_2000\\_num\\_70\\_1\\_2075.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/comm_0588-8018_2000_num_70_1_2075.pdf)>. Acesso em: 10 set. 2018.

contradições e indefinições por não se mostrar tão indiferente quanto ao Inferno propriamente dito, que se localizava na divisão inferior<sup>369</sup>.

Posteriormente a este século, o que se conhecia como o Inferno superior começa a passar a ser associado como o Purgatório. As versões vernáculas das narrativas de visões sobre o Além passam, então, a mencionar este espaço como um terceiro lugar de alocação para as almas, a exemplo da versão portuguesa da Visão de Túndalo do século XIV e XV.

No mais, apesar de ser já nomeado como tal, ainda predominaram, por longos períodos, os problemas de definições estruturais, pois continuavam imprecisas as distinções entre os dois espaços. Tendia-se a materializar o Purgatório de forma similar a concepção do Inferno, ao menos no início da sua criação, quando a configuração não era ainda tão clara em relação a este.

Podemos constatar essa questão na *Visão de Túndalo*, aqui nos referimos à versão portuguesa, que apresenta a estrutura do Purgatório de forma não tão clara em relação ao espaço do Inferno. O próprio itinerário realizado pelos viajantes, o cavaleiro e o seu guia, a estes espaços das almas com pecados veniais e mortais já aponta esse indício. Existe um problema de delimitações que dificulta a precisão sobre onde começa e termina o itinerário dos dois espaços.

De forma geral, podemos afirmar que não há fronteiras que identifiquem, claramente, quando as almas pecadoras estão no Inferno ou quando estão no Purgatório, pois a estrutura apresentada pela narrativa mostra uma espacialização de ambas misturadas. Devemos lembrar que os lugares de representação do Além se apresentam de forma fragmentada. Sendo, portanto, uma tarefa difícil, mas não impossível de precisar, delimitar e distinguir o ambiente

---

<sup>369</sup> Para as informações sobre o Inferno bipartido em superior e inferior nos relatos de visões que antecedem a Visão de Túndalo (manuscrito produzido no século XII), cf.: CAVAGNA, Matias. *Voyager jusq'au diable. La Vision de Tondale et la transformations du voyager en Enfer. In: Voyager avec le diable: voyages reels, voyage imaginaire et discours démonologique (XV<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)*. PUPS, Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 36-37.



de alocação das almas com pecados mortais dos locais de estadia das almas com pecados veniais.

Apontamos adiante os indícios que provavelmente justifiquem a falta de clareza quanto à tentativa de materializar visualmente o espaço do Purgatório na *Visão de Túndalo* que não se dissocia, de certa forma, das características do Inferno. Apesar de ambas terem uma funcionalidade específica de alocarem, como dissemos, diferentes grupos de almas.

O primeiro está ligado à incipiente definição de um local para a purgação das almas no pós-morte. Conforme a data original do manuscrito, século XII, o Purgatório ainda estava se consolidando como terceiro lugar do Além, portanto, ainda se gestava a sua construção o que justifica a sua imprecisão nos relatos de viagens visionárias, como a *Visão de Túndalo*.

O segundo, como apontamos, relaciona-se às ideias anteriores de um Inferno constituído por uma parte superior e outra inferior cuja orientação dessa divisão vai de encontro à ideologia cristã. Esta associava o que está no alto como mais próximo do bem e, portanto da ascensão de Deus, e o baixo associado ao mal ao abismo infernal. Nessa orientação espacial simbólica a parte superior do Inferno seria, então, identificada posteriormente como o lugar do Purgatório.

No manuscrito aparecem estas alusões de planos superiores e inferiores constatadas pelas deslocções de Túndalo e o seu guia aos lugares das almas pecadoras. As sucessivas expressões que são mencionadas no relato mostram o itinerário topográfico: *subir, descer, abismos e fundo* que indicam os caminhos percorridos pelo Inferno e Purgatório. Conforme uma dessas passagens escritas no documento: “[...] **deçiam** per ele assi como se decessen dhuun muy alto muro, e pareialhe que **deçiam** nos **abyssos** [...] hyam per ele a **fundo** como se os lançassen dhuun alto muro a **fundo** e quanto mais **deciam** [...]”<sup>370</sup>.

---

<sup>370</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.109. “[...] desciam por ela assim como se descesse de um muito alto muro e parecia-lhe que desciam nos abismos [...] iam por ele ao fundo como se lançasse de um alto muro ao fundo e quanto mais desciam [...]”. (Transcrição e modernização livre).

Continuando nessa lógica de valorização de um espaço orientado, observamos que a *Visão de Túndalo* não deixa de reforçar as direções simbólicas a partir daquelas expressões que indubitavelmente exprimem a relação do sistema alto/baixo na composição dos lugares do Além.

Por último, destacamos outra questão sobre a estrutura espacial do Purgatório no Além na *Visão de Túndalo* relacionada à própria menção desse espaço na obra. Discute-se que a palavra “Purgatório”, ao menos no manuscrito original, não é mencionada no texto de Marcos.

Alguns estudiosos dessa *visio* compartilham da ideia de que a *narrativa* não emprega esse termo. Sendo, portanto, um acréscimo posterior quando o espaço já se apresentava materializado. Para Yolande Pontfarcy, há “às vezes uma releitura simplificada e uma releitura do Além de Marcus onde o Purgatório não é jamais mencionado, mesmo se ele está implicitamente presente<sup>371</sup>”.

Da mesma forma, Claude Carozzi também acredita que não há menção dessa palavra embora compreenda que os primeiros oito lugares que Túndalo percorre, no Além, sejam o Purgatório, deixando bem claro que, no manuscrito, jamais é empregada essa expressão<sup>372</sup>. Por sua vez, Jacques Le Goff é mais enfático em afirmar em um “além sem purgatório de Tnugdál<sup>373</sup>”. O autor faz essa inferência no sentido da não utilização desse termo na *narrativa*, pois deixa claro em sua escrita que há todas as características desse lugar na visão do cavaleiro mesmo que de forma desordenada.

Na tradução portuguesa do códice 244 que utilizamos como referência nesse estudo, a palavra Purgatório aparece no texto para referir-se como um dos três lugares por onde

<sup>371</sup> PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010, p. XXXII.

<sup>372</sup> CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnugdál. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 223-234. (Publications de l'École française de Rome, 51). Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1380](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380)>. Acesso em: 16 out. 2015.

<sup>373</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995.

Túndalo passou tanto para conhecer as danações das almas pecadoras quanto para passar por penas purgatórias em razão de seus pecados.

Dessa maneira, na versão portuguesa, há explicitamente o uso do nome Purgatório como podemos perceber nas citações da *narrativa*:

- 1) “[...] foron mostradas uisibilmente e non per outra reuelaçõ todas as penas do inferno e do **purgatório**”<sup>374</sup>.
- 2) “Ata aqui falou da uison que uio no **purgatório** e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos en el e no inferno”<sup>375</sup>.

Enfim, essas citações são alguns indícios que nos baseamos para tentarmos explicar as implicações na falta de uma estruturação definida do espaço do Purgatório que ainda se apresenta pouco diferenciada do espaço infernal na *Visão de Túndalo*.

Posto essa questão, como identificar no manuscrito quando o cavaleiro se encontra em um ou em outro lugar, já que a própria *narrativa* não oferece, de forma clara, as delimitações das fronteiras entre ambos os espaços?

Apesar de confuso, o manuscrito oferece algumas descrições que permitem distinguir, ou ao menos se destacar, o Purgatório do Inferno. Para isso, basta atentarmos para algumas características singulares oferecidas como indícios de que o cavaleiro e o seu guia se encontram respectivamente no espaço do Purgatório.

Contamos, então, com algumas características da *Visão de Túndalo* que são destacadas por Jacques Le Goff que nos auxiliam nessa precisão. O autor faz menção a três princípios que tendem a particularizar o espaço do Purgatório diante das características muito próximas dos lugares de danação.

---

<sup>374</sup> PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.101. Grifo meu. “[...] foram mostradas visivelmente e não por outra revelação todas as penas do inferno e do purgatório.” (Transcrição e modernização livre).

<sup>375</sup> Ibid. p.111. Grifo meu. “Até aqui falou da visão que viu no purgatório e das penas e tribulações que padecem os maus nele e no inferno.” (Transcrição e modernização livre).

A visão de Tnúgdal mostra bem que, se a geografia do além é fragmentada e só parece haver Inferno por este ser invisível, a compartimentação dos lugares purgatórios tende, todavia para um ordenamento obedecendo a três princípios. **O primeiro é geográfico:** é a alternância de lugares contrastante quanto ao relevo e à temperatura. **O segundo é moral:** é a repartição dos purgados segundo o tipo de vícios. **O terceiro é propriamente religioso, para não dizer teológico:** é classificação das pessoas em quatro categorias: os inteiramente bons que logo depois da morte vão para o Paraíso e os inteiramente maus que depois da morte e do julgamento individual [...] são imediatamente enviados para o Inferno; os não inteiramente bons e os não inteiramente maus<sup>376</sup>.

Estes três princípios auxiliam na identificação do Purgatório no itinerário realizado por Tnúgdalo e seu guia no Além. Assim como outros indícios que já foram mencionados, neste capítulo, para a delimitação entre este espaço e o Inferno. Com base neles, apresentamos, no Quadro10, quais são os lugares de espera das almas no Purgatório seguidos das suas características, conforme a narrativa.

---

<sup>376</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 228. Grifo meu.

**Quadro 10. Os lugares de espera das almas no Purgatório na Visão de Túndalo.**

<b>Lugares de espera no Purgatório</b>	<b>Características</b>
Monte (montanha) <sup>377</sup>	Muito grande com caminhos cujo um lado é de muito vento e frio, enquanto o outro era de fogo.
Mar <sup>378</sup>	Muito forte e muito bravo com ondas bastante elevadas.
Ponte-purgatório <sup>379</sup>	Estreita, longa e cheia de pregos afiados.
Casa <sup>380</sup>	Forma redonda como forno aceso, com muita fumaça, frio e quentura.
Lago <sup>381</sup>	Muito grande com alternância de água quente e frio.

Temos novamente aqui um espaço do Além, o Purgatório, composto por vários lugares (monte, mar, ponte de provação, casa e lago) para onde são encaminhadas as almas que permanecem ali temporariamente. Da mesma forma, também se percebe que a materialização desse espaço volta a empregar os elementos da topografia terrestre, afinal o Além é uma reprodução que se assemelha a este mundo.

As características individualizadas de cada ambiente revelam a preocupação da narrativa em mostrar as dificuldades, os perigos que ali se encontram, pois, para alcançar a salvação, as almas terão que enfrentar várias provações tão penosas quanto às enfrentadas pelos danados. As descrições de cada um deles, como exposto no Quadro 10, já revelam que a estadia temporária das almas, no Purgatório, é nada agradável.

<sup>377</sup> PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.103.

<sup>378</sup> Ibid.p. 105.

<sup>379</sup> Ibid.p. 105.

<sup>380</sup> Ibid. p. 106-107.

<sup>381</sup> Ibid.p. 108.

Nesta espacialização, o anjo conduz Túndalo até um monte (montanha) que se apresenta em uma estatura muito grande, cujos caminhos são caracterizados pela sua estreiteza e, ao longo destes, as ameaças estão sempre presentes para reforçar os tormentos que este *locus* representa para as almas<sup>382</sup>.

As descrições desta região, feitas pela narrativa, não deixam de estar associadas ao imaginário mítico cristão e pagão que o via como um lugar de perigo, de expiação dos pecados, mas também como uma das vias que levam à morte. O tema da montanha, por outro lado, não estava ligado apenas às representações do mal, foi também pensado em seu aspecto positivo, se bem que, nesse itinerário ao Purgatório, ela não traz essa ideia. Apesar do desfecho final para as almas que são enviadas para lá seja alcançar a salvação. Neste sentido, a montanha também representa um ambiente sagrado<sup>383</sup>.

Dando continuidade ao seu percurso pela montanha, Túndalo testemunha que ela abriga vários demônios que estão espalhados por toda a parte: “*E todo o monte assi dhuma parte como da outra staua todo cheo de muitos demoes [...]*”<sup>384</sup>. Nota-se, então, que as almas, ao serem enviadas para lá, teriam a companhia temporária desses seres que, junto das descrições da montanha, completavam o cenário de temor. Aliás, é a partir do século XII que se acredita que houve essa associação da montanha como um lugar de estadia para os demônios<sup>385</sup>.

---

<sup>382</sup> Cf. PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, **3**, 1895, p.103.

<sup>383</sup> Sobre o tema da montanha em seu aspecto positivo citamos alguns exemplos: na mitologia grega, o monte Olimpo é a morada dos deuses; Nas escrituras são citadas as elevações dos Montes do Ararat e Sinai. O Monte de Ararat simboliza o lugar elevado, onde ficou a Arca de Noé após o dilúvio sobre a terra, da salvação para uma nova vida (Gn. 8); O Monte Sinai é por onde Moisés fez a aliança com o Criador. Para os muçulmanos o Paraíso se encontra em uma montanha. Cf. *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002; LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Lisboa, Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, Lisboa, 1986, p.33-35.

<sup>384</sup> PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, **3**, 1895, p. 103. E toda a montanha assim como de um lado como do outro estava toda cheia de muitos demônios. (Transcrição e modernização livre).

<sup>385</sup> LECOUTEUX, Claude. Aspects mythiques de la montagne au Moyen-Age. In: *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, nº1-4/1982. *Croyances, récits & pratiques de tradition. Mélanges d'ethnologie, d'Histoire et de Linguistique em hommage à Charles Joisten* (1936-1981) p. 48; Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/mar\\_0758-4431\\_1982\\_num\\_10\\_1\\_1140](https://www.persee.fr/doc/mar_0758-4431_1982_num_10_1_1140)>. Acesso em: 31 ago. 2018.

O mar é outro local de receptáculo das almas no Purgatório que se apresenta de forma assustadora. Como vimos no Quadro 10, é um lugar que tem uma agitação extraordinária revelada através de expressões que suscitam essa ideia, tais como muito forte e bravo. Para além desse fenômeno, as suas ondas têm um alcance inimaginável. Conforme a narrativa, estas são as suas características vistas pelo cavaleiro e o seu guia: “*uiran huun mar muy forte e muy brauo que as ondas deles se alçauan tanto que non podian veer o ceo*”<sup>386</sup>.

Devemos lembrar que o mar, no imaginário medieval, era considerado um lugar de perigo, onde poucos tinham a coragem de se aventurar por ele. Era o símbolo de uma travessia arriscada para os vivos que poderiam se deparar com um caminho que não teria volta, isto é, navegar pelo mar significava estar indo em direção ao mundo dos mortos.

Para além disso, havia a crença que, no fundo do mar, habitavam vários monstros enormes e horríveis, aumentando o temor, nesse lugar, que era considerado o receptáculo de diversos seres. Dentre estes, estão todos os monstros marinhos que são mencionados na Bíblia<sup>387</sup>. Túndalo viu, no mar do Além, várias bestas de tamanhos enormes e diferenciados que soltavam grandes chamas de fogos que faziam ferver a água nesse local<sup>388</sup>. No apocalipse, as Bestas se encontravam no fundo mar, é de lá que elas sobem<sup>389</sup>.

Logo acima do mar, encontrava-se a ponte-Purgatório, cujas características se assemelham com a primeira ponte vista no Inferno pelo cavaleiro. A diferença entre as duas, entre outros detalhes na sua descrição, dar-se, principalmente, na função que desempenham em ambos os espaços. No Inferno, ela condena os danados, enquanto no Purgatório ela funciona como um lugar de purgação para as almas de pecados medianos. Quanto à

<sup>386</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.105. Viram um mar muito forte e muito bravo que as ondas dele se alçavam tanto que não podiam ver o céu. (Transcrição e modernização livre).

<sup>387</sup> Deluz, Christiane. Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 26<sup>e</sup> congrès, Aubazine, 1996. Voyages et voyageurs au Moyen Ag*, p. 295. Disponível em:< [http://www.persee.fr/doc/shmes\\_1261-9078\\_1996\\_act\\_26\\_1\\_1684](http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1996_act_26_1_1684)>. Acesso em: 04/ set. 2017.

<sup>388</sup> Cf. PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 105.

<sup>389</sup> Cf. Ap. (13,1). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

localização da ponte, vimos que, no Inferno, ela se situa sobre um rio, enquanto no Purgatório se encontra sobre um mar.

A narrativa apresenta as seguintes descrições da ponte-purgatório: 1) “*E sobre aquel logar [mar] staua huma ponte muy longa e muy streyta e auia en longo dez mil couedos e non era mais ancha que huun palmo*”. 2) “*Esta ponte era facta dhuma tauoa que toda era chea de clauos agudo*”<sup>390</sup>.

Este é o cenário perigoso e temeroso da ponte-purgatório que se configura como um dos caminhos que as almas terão que atravessar para chegar ao Paraíso. Uma travessia, como se vê pelas suas descrições, nada fácil. É preciso passar por uma série de obstáculos, tais como as suas dimensões e os espinhos que se encontram nela para progredir no caminho da salvação.

Após o percurso pela ponte, Túndalo e o seu guia seguem para uma casa que se encontrava aberta. A visão externa dela era assustadora, pois tinha a aparência de um forno aceso e emitia muita fumaça que se elevavam a uma grande altura, conforme o relato: “[...] huma casa aberta que era redonda assim como forno aceso. A chama daquela casa saya per espaço de mil passos duraua”<sup>391</sup>.

Em outras versões da narrativa, exceto a portuguesa que suprime este detalhe, a casa vista por Túndalo é dita de *Phristin*<sup>392</sup>. Segundo Pontfarcy, a origem do nome Phristinus (relacionado a Phristin), o proprietário da casa forno pode vir de *pistrinum* lugar onde se

<sup>390</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 105. E sobre aquele lugar [mar] estava uma ponte muito longa e muito estreita e havia ao longo dez mil passadas e não era mais larga que um palmo; Esta ponte era feita de uma tábua toda cheia de espinhos pontiagudos. (Transcrição e modernização livre).

<sup>391</sup> Ibid, p.106. Uma casa aberta que era redonda assim como forno aceso. A chama que saía daquela casa durava por espaço de mil passos. (Transcrição e modernização livre).

<sup>392</sup> A referência à casa de Phristin se encontra, dentre outras, nas seguintes versões do manuscrito: *Vision de Tindal* In: *Voyage de Raimon Perellos au Purgatoire de Saint Patrice: Visions de Tindal et de Saint Paul*. Textes languedociens du XV siècle. (Publiés par A. Jeanroy et A. Vignaux.) Tolouse: E. Privat, 1903, p. 78; *The Vision of Tnugdalus*. Eletronic edition in latin compiled by Beatrix Farber, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliotek, codices latini, 22254, f. 1175-1385 (século XII). Disponível em: <<http://www.ucc.ie/celt/published/L207009.html> acesso em 27/10/2012>. Acesso em: 20 mai. 2016.



moem os grãos na padaria <sup>393</sup>. Para Seymor, a casa de Phristin também era uma espécie de albergaria tradicional que funcionava na Irlanda antiga e recebia muitos hóspedes<sup>394</sup>.

No espaço do Purgatório no Além, os hóspedes desta casa são as almas que teriam a companhia dos demônios, pois eles se encontravam em grande quantidade neste local. Túndalo, que primeiro tem um visão externa da casa, observa que muitos destes seres se encontravam na porta: “[...] e uio estar ante a porta muytos demoes [...]”<sup>395</sup>. Desse modo, vai se tendo a dimensão do quanto esta casa é muito má, a começar pelos seres maléficos que recepcionam os pecadores logo na entrada da casa. Imaginemos, então, o que aguardam as almas no seu interior <sup>396</sup>!

Dando prosseguimento ao itinerário pelo Purgatório, Túndalo é guiado até um lago. Esse receptáculo se anuncia com um tamanho enorme. O protagonismo de horrores fica para com a água deste lago que, a princípio, parece congelada, mas logo esta temperatura se alternava com a quentura. Isto se deve a uma grande besta que soltava, pela boca, grandes chamas de fogo que faziam ferver a água neste local<sup>397</sup>. Nesta representação, temos, mais uma vez, uma passagem que está associada à topologia bíblica, pois é no Apocalipse que há um lago ardente de fogo onde se encontra a Besta<sup>398</sup>.

Como mencionamos, um dos indícios para a localização do itinerário de Túndalo e seu guia no Purgatório é a característica peculiar desse espaço ser descrito com uma temperatura que se alterna entre o frio, quente e o gelado. Em todos os lugares que percorreu, ou seja,

<sup>393</sup> A citação da autora está de acordo com a explicação de Isidoro de Sevilha (Etymologiae XV, vi,4). Cf. PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. Berne: Peter Lang, 2010, p.60, nt. 4

<sup>394</sup> SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 104. *Published by: Royal Irish Academy*. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

<sup>395</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.106. E viu diante da porta muitos demônios. (Transcrição e modernização livre).

<sup>396</sup> A visão interna da casa será abordada quando analisarmos as penas sofridas pelas almas no Purgatório.

<sup>397</sup> PEREIRA. op. cit, p.108.

<sup>398</sup> Ap. (14,9). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

tanto na montanha, como no mar, na ponte-purgatório, na casa e no lago apresentavam um ambiente de temperaturas variáveis. Então, a justaposição de elemento simbólico como o fogo, o gelado, o quente e o frio parecer ser um repertório próprio da figuração do Purgatório.

No entanto, a importância de tal alternância da temperatura, nestes ambientes, está bem distante de ser apenas um detalhe da topografia do Purgatório. Como veremos, terá uma função crucial para os ensinamentos didáticos sobre as penalidades purgativas que preparam as almas para alcançarem a salvação.

Por outro lado, a apresentação do espaço do Purgatório de forma fragmentado segue a lógica de identificar um lugar específico para cada alma. Estas são distribuídas em suas moradas temporárias, conforme o tipo de falta que cometeram quando ainda estavam reunidas ao corpo.

Dessa maneira, na *Visão de Túndalo*, o Purgatório apresenta uma divisão de lugares que funcionam como receptáculos temporários de grupos de almas que são alocados em um compartimento específico. É de se notar que cada receptáculo que representa a topografia do Purgatório é associado ao tipo de falta praticada pelas almas, conforme o Quadro 11.

**Quadro 11. Os lugares do Purgatório e a associação com os tipos de pecados na *Visão de Túndalo*.**

Lugares do Purgatório	Tipos de faltas pecaminosas
Monte (montanha)	?
Mar	Furto
Ponte de provação	
Casa	Gargantões
	Fornicadores
Lago	O que se acham melhores que os outros [Orgulho]
	Más línguas

Percebe-se que a narrativa, de tradução portuguesa, não menciona o tipo de falta pecaminosa que direciona as almas para a montanha no Purgatório. Aqui temos uma omissão feita pelo tradutor, pois, em outras versões, este lugar serve de estadia para as almas que cometeram o ato de traição ou perfídia<sup>399</sup>.

Outra questão significativa são os exemplos de pecados associados aos lugares no Purgatório, lembra, ao menos, em alguns deles, os tipos de faltas graves que estão associados aos pecados mortais. De fato, podemos dizer que, na *Visão de Túndalo*, os espaços do Purgatório e do Inferno são bem parecidos, embora seja possível já identificarmos uma tentativa de independência daquele em relação a este.

<sup>399</sup> Cf. WAGNER, Albrechet. *Visio Tngudali. Lateinsch und Altdeutsch. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882, p. 14; Vision de Tindal In: Voyage de Raimon Perellos au Purgatoire de Saint Patrice: Visions de Tindal et de Saint Paul. Textes languedocienes du XV siècle. (Publiés par A. Jeanroy et A. Vignaux.) Toulouse: E. Privat, 1903, p. 67.*

No entanto, compreende-se que, mesmo que ambos se assemelham em suas características, é possível, apesar da forma desordenada, identificarmos as singularidades do espaço Purgatório através da sua estrutura física e simbólica que serve de alocação temporária para as almas que aguardam a sua salvação.

### **5.3 O PARAÍSO: A BEM-AVENTURANÇA COMO DESTINO**

Na Idade Média, a pastoral cristã sempre lembrava aos fiéis que a conduta praticada, nesta vida, é um fator determinante para o destino das almas no Além. Por isso, a necessidade de estar sempre atento aos cumprimentos dos deveres cristãos que são as promessas para a estabilidade das almas no pós-morte.

Segundo os ensinamentos dos pregadores, as boas almas, que cultivaram as virtudes cristãs enquanto ainda estavam reunidas ao corpo no plano terreno, tinham como destino, no mundo dos mortos, o espaço do Paraíso. É neste ambiente que são acolhidas para desfrutarem as glórias e a bem-aventurança, merecidas, pelas suas observâncias para com as leis divinas.

A alma de Túndalo, ao ser guiada pelo anjo ao Paraíso no Além, testemunha essa visão reconfortante e sublime. O que não tinha nada de comum com os espaços instáveis já visitados por ele no Inferno e no Purgatório, onde reina a crueldade. De forma contrastante a estes lugares o que ele vê, no Paraíso, são as moradas agradáveis das almas eleitas que cumpriram os deveres cristãos.

No entanto, o espaço do Paraíso na *Visão de Túndalo*, assim como no Inferno e Purgatório, também se apresenta na forma fragmentada. Reafirmando, dessa maneira, que a espacialização no Além é constituída por várias subdivisões onde cada alma conhece o seu lugar de destino de acordo com os seus merecimentos.

Ao se dirigirem para o Paraíso, Túndalo e o anjo chegam a uma região onde encontram um muro muito alto. Na parte interna deste, havia luz e clareza e não tinha

nenhum fedor como nos espaços anteriormente vistos pelos viajantes<sup>400</sup>. Aqui já se observam os elementos de contrastes que demarcam as distinções entre o ambiente paradisíaco caracterizado pela luz e pela claridade em relação aos ambientes dos pecadores que são submetidos à escuridão e a todos os fedores.

Outro aspecto a ser destacado em relação a essa região é o fato de a narrativa não mencionar, de maneira detalhada, a representação da sua paisagem. Devemos lembrar que é bem marcante a preocupação, no texto, em descrever, de forma minuciosa, cada lugar no Além, o que contribui para o próprio fim didático sobre a salvação. No entanto, se a intenção não é chamar atenção para a paisagem nessa região já não se pode dizer o mesmo sobre a identificação das almas e as ações que elas são submetidas neste local, como ainda veremos.

Prosseguindo no itinerário, atravessam aquele muro e chegam até uma porta que já estava aberta. Ao passar por ela se encontram em mais um receptáculo para as almas que lembra um jardim, pois os elementos que o compõem sugerem esse ambiente. Conforme a seguinte descrição: “[...] e assy como entraron. uiron huun campo muy uerde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rosas e de outras heruas [...] e ali he a fonte de agua uiua”

401

Estas descrições, como podem constatar, apresentam semelhança com a paisagem da tradição bíblica do Paraíso terrestre citado no livro do Gênese, mais precisamente o Jardim do Éden que evoca aquelas características. Desse modo, o Paraíso terrestre é conhecido como a primeira morada dos homens, criada por Deus, onde viveram, brevemente, Adão e Eva<sup>402</sup>.

Para Jean Delumeau:

<sup>400</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.112.

<sup>401</sup> Ibid. “[...] e assim como entraram viram um campo muito verde e muito formoso e plantado de muitas formosas rosas e de muitas ervas que davam muito bom odor [...] e ali tinha uma fonte de água viva.” (Transcrição e modernização livre).

<sup>402</sup> Cf. Gênesis (2, 8-17). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 36.

Esses jardins maravilhosos, que vários viajantes do além avistaram durante seus pÉriplos para ou no paraÍso, essas verdes pastagens, sinônimo de alegria, têm uma longa história que explica as menções de um *locus amoenus* nos relatos de visões. Na origem, evidentemente, encontra-se o “jardim do Éden” do Gênesis<sup>403</sup>.

Devemos lembrar também que aquele campo verdejante e os demais elementos vistos pela alma do cavaleiro estão ligados ao mito da antiguidade Greco- latina sobre a Idade do Ouro e das ilhas afortunadas onde o homem viveu, no começo do tempo, a bem-aventurança. Essa crença foi progressivamente sendo cristianizadas e contribuíram para reforçar “o imaginário paradisíaco e a descrição do paraÍso terrestre como uma “paisagem ideal”<sup>404</sup>.

Mantinha-se a crença que o ParaÍso perdido por Adão e Eva, em razão dos seus pecados, ainda estava situado em algum lugar da Terra, ainda que não fosse uma tarefa fácil descobrir a sua localização. No Gênesis se narra que Deus plantou um Jardim em uma região chamada Éden, no Oriente<sup>405</sup>. Contudo, acreditava-se na sua existência física e material, que uma vez reencontrado, havia a esperança de se reestabelecer o estado de inocência e felicidade do início do tempo, ou seja, a pátria perdida.

Segundo Claude Kappler, “o tema do paraÍso é um dos mais importantes da literatura de viagem na Idade Média. O paraÍso é o objeto de uma busca muito real e, se às vezes alguns viajantes afirmam que nunca chegarão lá, outros continuam a acreditar nele”<sup>406</sup>. Para muitos só era possível alcançar esse lugar no mundo dos mortos através das experiências vividas nas viagens visionárias ou místicas.

No caso dos relatos de viagens visionárias ao Além, a alma peregrina realiza um itinerário ao espaço da felicidade eterna onde encontram o ParaÍso terrestre como um dos receptáculos dos escolhidos de Deus, assim como vimos no exemplo da Visão de Túndalo.

<sup>403</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do ParaÍso?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.121-122.

<sup>404</sup> Idem. *Uma história do ParaÍso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 17.

<sup>405</sup> Éden é um nome geográfico que foge a qualquer localização. Cf. Gênesis (2, 8). In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 36.

<sup>406</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 116.

Vimos também que para além da vegetação exuberante que compõem a paisagem do campo nota-se a presença de uma fonte de água viva. O cavaleiro ao vê-la perguntou ao anjo qual era o nome dessa fonte obtendo como resposta que se tratava da fonte da vida em que sua água tinha o poder de conceder a vida eterna e saciar a sede. De acordo com o diálogo entre ambos: “*Rogote Senhor que me digas [...] como há nome esta fonte. Respondeu o anjo e disse. [...]. Esta fonte que aqui uees He chamada uida e todo aquel que dela beuer uiuera pera senpre e nunca jamais auera sede*”<sup>407</sup>.

O tema da fonte da juventude não falta nas descrições do Paraíso terrestre medievais, pois foi um dos elementos que enriqueceram o imaginário paradisíaco nas narrativas de viagens imaginárias medievais. Esta fonte esteve naturalmente situado em algum lugar da Terra mencionado nos relatos de viagens reais ou imaginárias.

Nas ilhas visitadas por São Brandão, no reino de Prestes João são alguns dos exemplos onde podemos encontrar a sua referência. Neste último, a fonte era situada a uma distância de três dias do Jardim de onde Adão e Eva foram expulsos. E ainda quem dela bebesse a água, em jejum, durante três vezes ficaria livre de quaisquer enfermidades, ao menos durante trinta anos<sup>408</sup>.

E assim, continuando o trajeto pelos lugares das almas no Paraíso, o anjo e Túndalo chegam a uma casa com características muito nobres e divinas em oposição à casa de tormentos que tinham visto no Purgatório. A visão dela é esta: “uiron huma casa muy noble e de muy gram lauor que auia as paredes e toda a outra feytura de ouro e de prata e de todas

---

<sup>407</sup> PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.112. Rogo-te Senhor que me digas [...] como é o nome desta fonte. Respondeu o anjo e disse: [...]. Esta fonte que aqui vê é chamada vida e todo aquele que dela beber viverá para sempre e nunca e jamais haverá sede. (Transcrição e modernização livre).

<sup>408</sup> Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Terras incógnitas. In: *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, Publifolha, 2000, p.24; DELUMEAU, Jean. Uma história do Paraíso: um Jardim das delícias. Edição Terramar, 1994, p.100.

maneyras de pedras preciosas que no mundo son. Mais non auia porta nen feestra. Empero todos os que queriam entrar entrauan<sup>409</sup>».

Para mostrar o quanto esta casa é uma bem-aventurança, a narrativa continua a descrevê-la com mais detalhe a sua parte interna. Assim, ela se apresenta de forma tão luzente que para exprimir o quanto é cheia de luz são utilizados os recursos da comparação com o sol, ou seja, como se houvesse vários sóis nela. Para além destes detalhes acrescenta-se a sua forma redonda e a sua dimensão ampla<sup>410</sup>.

Como se pode ver, a descrição deste lugar transmite o conforto e a alegria que desfrutam as almas que são enviadas para lá. Podemos dizer que só pelo fato de está em um ambiente agradável, independente das ações que por ventura são realizados no local, já se pode considerar como uma recompensa, mesmo que não seja plena. De acordo com os ensinamentos cristãos, cada alma recebe os seus méritos em função das ações desprendidas para com Deus. Então, se pode dizer que nem todas as almas que são distribuídas no espaço do Paraíso conhecem a felicidade de forma igual, basta atentar para as características dos lugares visitados pelos viajantes que foram apresentados, até aqui. Estas divisões e subdivisões no Paraíso, sem dúvida, não são mero acaso.

Ainda no trajeto pelo Paraíso, Túndalo será guiado pelo anjo a três lugares circundado por muralhas denominadas de Muro de Prata, de Ouro e de Pedras preciosas. É neste ambiente que vai testemunhar a plena aventurança, pois as características que encontra em cada um deles, que servem de receptáculos para almas, superam todos os outros locais paradisíacos que tinha visto.

A própria narrativa às vezes se refere a eles como lugares santos, o que de certa forma, já manifesta uma descrição diferenciada em relação às outras regiões. No Quadro 12

---

<sup>409</sup> PEREIRA, op. cit, p.113. Viram uma casa muito nobre de muito louvor cujas paredes eram feitas de ouro e de prata e de todos os materiais de pedras preciosas que existem no mundo. Mas não havia porta nem janela. Porém, todos os que queriam entrar, entravam. (Transcrição e modernização livre).

<sup>410</sup>Cf. Ibid.



apresentamos as principais características destes três muros que possuem aspectos singulares na questão da bem-aventurança prometida no Paraíso.

**Quadro 12. Os Muros da bem-aventurança e suas características no Paraíso na Visão de Túdalo.**

Muros da bem-aventurança	Características
Prata <sup>411</sup>	Todo de prata
	Formoso e muito luzente
	Bons odores.
Ouro <sup>412</sup>	Lavrado de ouro puro, grande formosura.
Pedras preciosas <sup>413</sup>	Feito de pedras preciosas (Cristal, Crisólito, Berílio, Jaspe, Safira, Sardônica, Topázio e Ametista) com metais misturados feitos de muitas cores fundamentados em ouro puro.

Para começar, todos os muros paradisíacos são revestidos de vários metais preciosos que transfiguram a bem-aventurança do ambiente. Percebem-se em suas características as menções aos tipos de materiais preciosos e nobres que mostra a resplandecência que gozarão as almas que são acolhidas nestes lugares. Não por acaso que as menções desses metais preciosos (a prata, o ouro e as pedras preciosas) nas moradas celestiais têm a função de transmitir aos olhos dos fiéis e do viajante as felicidades meritórias de Deus no plano espiritual.

<sup>411</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túdalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 114.

<sup>412</sup> Ibid. p. 115.

<sup>413</sup> Ibid. p.116.

Ao chegar ao Muro de Prata após constatar a sua descrição externa que era feita de prata, muito formoso e cheio de luz, o cavaleiro quis conhecer a sua estrutura interna. Para isso, tentava encontrar alguma porta que permitisse a sua entrada, contudo, nesse local não havia esse elemento de passagem. Mas logo de forma extraordinária ele é remetido para o seu interior através da manifestação do poder do Senhor, como menciona a citação: “*aquel muro era todo de prata muy fermoso e muy luzente. E a alma non achaua en el porta nenhuma per hu entrasse. E tomoua o poder de nosso senhor e posea dentro non o ssabendo ela nen o entendendo*<sup>414</sup>”.

Revela-se, portanto, já nesse primeiro muro as singularidades de ser um ambiente privilegiado para as almas que merecem estar lá. Compreende-se que uma das hipóteses de não existir um elemento de passagem para o seu interior se encontra nesse fato. É um lugar fechado onde só é permitida a entrada dos eleitos.

Recordemos que a alma Túndalo estava ainda passando por um processo de purificação nesta viagem ao Além. Então, a sua entrada foi permitida por Deus para que testemunhasse as glórias nas moradas das almas eleitas no Paraíso e com isso se regenerasse para alcançar a salvação.

Porém, essa questão de não ter entradas para alma viajante transpor o Muro de Prata não parece ser uma exclusividade deste lugar, pois a narrativa referencia que Túndalo se encontrou na mesma situação ao chegar ao Muro de Ouro. Conforme a citação: “*Mais depois que entraron dentro [Muro de Ouro] pola guisa que entraron no outro [Muro de Prata] que de suso dissemos [...]*<sup>415</sup>”.

---

<sup>414</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 114. Aquele muro é feito todo de prata, muito formoso e muito luzente. A alma não achava nela nenhuma porta para que nela entrasse. E tomava o poder de nosso Senhor e o pôs dentro, não sabendo ele e não entendendo. (Transcrição e modernização livre).

<sup>415</sup> Ibid., p. 115. Mais depois que entraram dentro [Muro de Ouro] da mesma maneira que entraram no outro [Muro de Prata] que acima dissemos [...]. (Transcrição e modernização livre).

Sobre as características do Muro de Ouro vimos no Quadro 12 que ele é constituído de pedras de ouro puro, o que deixava o cavaleiro mais maravilhado com a visão desta nobreza que acolhe as almas virtuosas. Afinal, os ouros paradisíacos simbolizam a luz divina, a maravilhosa luz da bem-aventurança.

Por fim, Túndalo é guiado ao Muro de Pedras Preciosas que apresenta particularidades que o diferenciam dos outros dois Muros. Por enquanto, trataremos aqui somente das suas características, sem levar ainda em conta as ações que são submetidas às almas nesse lugar. Como exposto no Quadro 12, primeiro, nele há uma concentração de metais preciosos variados que não se vê nas muralhas de Prata e Ouro. É dada a importância de distinguir essa variedade através da identificação de cada um deles, como Cristal, Crisólitos, Berílio, Jaspe, Safira, Topázio, Sardônica e Ametista.

Outra diferença está no fato da narrativa deixar claro que o Muro de Pedras preciosas supera em formosura e claridade todos os outros já vistos pelo cavaleiro: *“E eles assi hindo uiron huun muro muy alto que de fermosura e de claridade uencia e passava per todos os outros que ia dissemos”*<sup>416</sup>.

Nota-se, portanto, que este Muro é especial, pois o texto deixa isso bem claro ao identificá-lo como a melhor região do Paraíso. E existe uma razão tradicional que explique a ênfase de afirmar que se trata de um compartimento que se supera nas Graças, oferecidas por Deus, para as almas que são enviadas para lá. Trata-se aqui nada mais do que a evocação das características da Cidade de Deus, ou seja, a Jerusalém Celeste, conhecida como o destino de toda a bem-aventurança.

É notável que as descrições deste muro se remetam a esta Cidade Santa, principalmente nos detalhes dos metais preciosos que a revestem. O apocalipse nos mostra esses detalhes que apontam a semelhança com os elementos preciosos apontados pela

---

<sup>416</sup> Ibid. p.118. E eles assim prosseguindo viram um muro muito alto que de formosura e de claridade vencia e passava por todos os outros que já dissemos. (Transcrição e modernização livre).

narrativa. Desse modo, o material da muralha de Jerusalém Celeste são estes: Jaspe, safira, calcedônia, esmeralda, sardânica, cornalina, crisólito, berilo, topázio, crisópraso, jacinto e ametista<sup>417</sup>.

Então, a identificação detalhada dos metais que revestem os Muros de Pedra preciosas na Visão de Túndalo não se limita apenas a uma forma visível de exprimir a nobreza e o elemento faustoso que reveste o ambiente. Mais do que isso, aqueles metais preciosos expressam a glória que é esse lugar. Como lembra a muralha da Jerusalém Celeste, “essas pedrarias e cores significam a solidez e esplendor, reflexo da glória divina”<sup>418</sup>.

Até aqui, percebemos que o Paraíso na Visão de Túndalo apresenta diversos receptáculos para as almas que são dignas de serem acolhidas nesse espaço. Vimos que a sua composição, de acordo com o itinerário do cavaleiro e o seu guia, pode ser resumida da seguinte maneira: a primeira região é um muro, o qual não é nomeado, e cuja característica da sua paisagem não se apresenta tão detalhada; a segunda região trata-se de um campo verdejante que lembra o Paraíso terrestre das origens; e o último trajeto, em oposição a este anterior, é o Paraíso Celeste composto por três muralhas de Prata, de Ouro e de Pedras preciosas.

Convém lembrar que as divisões no mundo do Além estão associadas a uma hierarquia de *locus* que acolhem as almas. No caso do espaço no Paraíso, cada região se destina a um grupo de almas que são acolhidas em suas devidas moradas segundo os seus méritos. Mas também, como nos informa Adriana Zierer, os habitantes que se encontram distribuídos no Paraíso seguem uma hierarquia de pureza<sup>419</sup>.

---

<sup>417</sup> Ap. (21, 18-21). Cf. In: *A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>418</sup> Ibid.

<sup>419</sup> ZIERER, Adriana Maria de Souza. Paraíso e Inferno na Visão de Don Túngano (Visão de Túndalo): um percurso para a salvação. Revista *Notandum*. Ano XIX - Nº42. CEMOrOC- Feusp / IJI-Univ. do Porto, 2016, p. 13. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand42/1%20Adriana%20Maria%20de%20Souza%20Zierer.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2018.

No Quadro 13, apresentamos a espacialização das almas, de acordo com o seu grau de pureza, no Paraíso em cada uma das regiões percorridas pelo cavaleiro e o seu guia.

**Quadro 13. As moradas e Graus de Pureza das almas no Paraíso na Visão de Túndalo.**

ITINERÁRIOS NO PARAÍSO		IDENTIFICAÇÃO DOS LUGARES	GRAUS DE PUREZA DAS ALMAS
<b>Zona intermediária</b>	Muro	Muro	Não totalmente maus
	Paraíso Terrestre	Campo/jardim	Não totalmente bons
		Casa	
<b>Paraíso Celeste</b>	Muralhas Celestes	Muro de Prata	Os bons
		Muro de Ouro	Os muito bons
		Muro de Pedras Preciosas	Os completamente bons

Em primeiro lugar, teceremos algumas informações sobre o que estamos chamando de zona intermediária no itinerário de Túndalo no Paraíso. Trata-se de um lugar que é composto por duas divisões: um Muro muito alto e o Paraíso terrestre que por sua vez se fragmenta em dois ambientes, como já foram dito, que traz algumas implicações sobre a espacialização paradisíaca.

Uma destas implicações se deve a estes lugares não aparecerem claramente definido, pois aqui parece reinar a mesma confusão sobre as delimitações espaciais que há entre o Inferno e o Purgatório. Isto porque, nestes ambientes se percebe algumas características pontuais que se remete ao Purgatório. Mesmo se tratando do Paraíso, como a própria narrativa informa que o itinerário de Túndalo é nesse espaço, ainda temos nele uma ação sobre as almas que passam por momentos alternados de felicidade e purgação.

Lembramos que o Purgatório se caracteriza como um lugar de espera, ou melhor, como um lugar onde as almas sofrem esperando a salvação ao mesmo tempo<sup>420</sup>. É claro, que, na zona intermediária localizada no Paraíso, acrescentaria-se a felicidade, ou seja, lá as almas sofrem, esperam e ao mesmo tempo têm a felicidade.

Outro exemplo que pode ser destacado como indício de que este lugar não está bem definido, onde se lê: “*Ali moram os non muy boons que son liurados e tirados das penas do inferno e non merecen ainda seer chegados aa companhia dos sanctos*”<sup>421</sup>. Como se vê, aqui novamente parece se tratar de um lugar de espera, pois fica claro que as almas que ainda não alcançaram o estado de pureza completa não merecem ainda a morada do Paraíso propriamente dito, isto é, o Paraíso Celeste.

Mas os questionamentos e a ordenação confusa do lugar permanecem no que tange a questão das almas serem retiradas, se assim podemos colocar, do lugar das trevas para o ambiente de luz se ainda não cumpriram o seu estágio de purificação no Purgatório ou no Inferno superior<sup>422</sup>. Compreende-se, portanto, que estamos diante de mais um lugar intermediário para as almas que, em termos de pureza, também se encontram em um estado intermediário, que, confusamente, o autor da narrativa não soube como ordenar.

Como exposto no Quadro 13, o estado intermediário das almas é revelado através dos seus graus de pureza que estão de acordo com as suas ações, enquanto estavam junto ao corpo na Terra, definidas como boas ou más. Assim, os grupos de almas são classificados da seguinte maneira: não totalmente maus e não totalmente bons e os completamente bons.

Essas classificações apresentadas, na Visão de Túndalo, sem dúvida, baseiam-se na teoria de Santo Agostinho sobre o bem e o mal. Esse “havia dividido os homens em quatro

<sup>420</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. Uma história do Paraíso: o jardim das delícias. Lisboa: Terramar, 1994, p.50.

<sup>421</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, **3**, 1895, p. 112. Ali moram os não muito bons que são livrados e tirados das penas do Inferno e não merecem ainda chegar a companhia dos santos. (Transcrição e modernização livre).

<sup>422</sup> Apesar da versão portuguesa do manuscrito já mencionar a palavra Purgatório como um dos espaços do itinerário de Túndalo no Além se percebe na citação que as almas foram retiradas do Inferno. Mesmo não identificando de forma clara a qual Inferno se refere é possível deduzirmos que se trata do Inferno Superior que será identificado posteriormente como Purgatório.

categorias: “Os “completamente bons” destinados ao Paraíso; os “completamente maus”, enviados ao Inferno; os “não totalmente bons” e os “não totalmente maus”, dos quais não se sabia muito bem a sorte que Deus lhes reservava<sup>423</sup>”.

O redator do manuscrito da *Visão de Túndalo* parece querer resolver a questão da espacialização das almas destas duas últimas classificações da teoria de Santo Agostinho, isto é, dar uma localização para os não totalmente bons e não totalmente maus. De maneira ainda muito vaga, deduz-se que a solução foi criar essa zona intermediária que fica ao mesmo tempo próxima do Inferno e do Paraíso propriamente dito. Assim temos os dois lugares justapostos: o muro alto, cujas características das ações que as almas são submetidas neste local se aproximam do Inferno<sup>424</sup>; e o Paraíso Terrestre constituído por um campo/jardim de felicidades amenas, o que se aproxima da plena bem-aventurança do Paraíso Celeste.

Segundo Jacques Le Goff, durante a fase confusa sobre o lugar intermediário, o Purgatório, que se apresentava quase sempre como o modelo infernal, procurou-se contrapor essa visão com a aproximação daquele espaço com o Paraíso. Desse modo, “o Purgatório podia ser um quase Paraíso ou um quase Inferno”. Por outro lado, o autor lembra a necessidade de se encontrar um lugar verdadeiramente intermediário entre o Inferno e o Paraíso. No século XIII, várias soluções foram apontadas para sanar essa geografia vaga. Um dos exemplos foi a Visão de Túndalo que, confusamente, como vimos, apresentou uma zona intermediária composta, onde de um lado da mesma muralha é colocada entre o Inferno e o Paraíso<sup>425</sup>.

É interessante notar que o Paraíso terrestre serve como zona intermediária, pois se constituem como um local de passagem para as moradas eternas no Paraíso Celeste, já que as almas acolhidas ali estão apenas na espera de serem enviadas para esse *locus* definitivo. Outra

---

<sup>423</sup> Agostinho, apud, LE GOFF, p. 31,2002.

<sup>424</sup> No Muro alto do Paraíso as almas são submetidas ora a algumas penas ora as felicidades. Estas duas ações serão melhor detalhas no item 6.1.5 sobre a bem-aventurança dos eleitos.

<sup>425</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 240-241.

concepção muito recorrente nos relatos de visões é o fato da transferência do Paraíso terrestre para o Além, “ser imaginado como um lugar de dois níveis, sendo o jardim do Éden definitivamente constituído ali no andar inferior<sup>426</sup>”.

O itinerário do cavaleiro no Paraíso mostra isso de forma clara, pois a cada mudança de região, ou seja, do Muro Alto para o Paraíso terrestre e deste para o Paraíso Celeste, é sempre em um movimento de ascensão. Primeiro, há uma valorização da altura da primeira zona intermediária (Muro alto e o Paraíso terrestre) ao transpor este vem uma segunda valorização de ascensão que se refere aos mais altos muros que formam as moradas eternas.

Quanto ao Paraíso Celeste, as almas se encontram distribuídas nas três muralhas, seguem o grau do quanto elas foram boas neste plano. Temos, portanto, as seguintes classificações: as almas boas que são alocadas no Muro de Prata, as muito boas no de Ouro e as completamente boas que se destinam ao Muro de Pedras preciosas.

Ao contrário das outras regiões, aqui as fronteiras são bem delimitadas, assim como a distribuição de cada eleito que ocupa a sua devida posição nas muralhas que refletem a bem-aventurança que receberão nestes locais.

---

<sup>426</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 131.



**Quadro 14. Identificação das almas nas regiões do Paraíso na Visão de Túndalo.**

ITINERÁRIOS NO PARAÍSO		IDENTIFICAÇÃO DOS LUGARES	IDENTIFICAÇÃO DAS ALMAS
<b>Zona intermediária</b>	Muro	Muro	Companhia de homens e mulheres.
	Paraíso Terrestre	Campo/jardim	?
		Casa	Rei Comarço.
<b>Paraíso Celeste</b>	Muralhas Celestes	Muro de Prata	Os bem casados, os doadores de bens temporais e companhia de santos.
		Muro de Ouro	Mártires de Deus, monges e mulheres e homens que viveram sobre uma ordem ou regra e os defensores da Igreja.
		Muro de Pedras Preciosas	As nove ordens dos anjos, os Profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os Confessores, os virgens e as virgens, Bispos e Arcebispos.

No Quadro 14, apresentamos quem são as almas residentes nas regiões que compõem as moradas no Paraíso na Visão de Túndalo. Como podemos constatar, cada compartimento, no Paraíso, é reservado a um grupo de almas que tem relação direta com os graus de virtudes praticadas aqui em baixo. Desse modo são apresentados os habitantes que ocupam cada região paradisíaca que proporciona uma retribuição de felicidade progressiva. Inicia-se de forma

amena na zona intermediária até a chegada dos Muros do Paraíso Celeste onde gozarão das felicidades completa e definitiva.

O primeiro Muro da zona intermediária é identificado como a morada provisória das almas, como se disse que ainda não conhece a felicidade paradisíaca completa por não serem consideradas ainda perfeitas, pois estão no processo de espera. O manuscrito não cita os nomes destes habitantes, apenas se referem a eles como homens e mulheres.

Ainda nesta região, o campo/jardim no Paraíso terrestre não dá o nome dos residentes neste lugar, apenas especifica que ali moram os ños muitos bons<sup>427</sup>. Mas provavelmente se tratam das almas de dois monarcas irlandeses, Cantubrio e Donato, porque o cavaleiro e o seu guia se deslocaram um pouco após passar pelo campo/jardim e avistaram estes dois reis, conforme o trecho: “[...] *foron huun pouco mais adeante e uio a alma homeens segraaes [...] os quaaes uio Cantubrio e Donato que foram Reys [...]*”<sup>428</sup>. Então é possível, embora não esteja muito clara que são estas almas que habitam o campo de felicidade visto pelo cavaleiro.

De forma mais evidente, na casa no Paraíso terrestre, reside a alma de mais um monarca irlandês, o rei Comarço, que desfruta de algumas horas das felicidades que se encontram dentro dela<sup>429</sup>. Este tinha companhia de outras almas, tais como homens e mulheres, clérigos das missas e evangelhos que estavam ali como coadjuvantes das ações que recebiam esse rei naquela casa.

A presença das almas monárquicas, nos relatos de visões no Além, vem desde o século IX, quando as narrativas eram voltadas mais para outro campo de aplicação que se pode chamar de “política”. A preocupação dos relatos não estava na estrutura do Além, mas “nas

---

<sup>427</sup> Cf. PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 112.

<sup>428</sup> Ibid. Foram um pouco adiante e viu a alma de homens sagaz [...] os quais viu Cantubrio e Donato que foram Reis. (Transcrição e modernização livre).

<sup>429</sup> A versão portuguesa da narrativa não faz referência que os reis que se encontram na região paradisíaca são irlandeses.

personagens de importância política que estão hospedadas em diversas zonas: o Inferno, o Purgatório (ainda não perfeitamente definido) e o Paraíso”<sup>430</sup>.

O Paraíso Celeste acolhe as almas eleitas especiais que são enviadas para as suas respectivas moradas de acordo com as virtudes cristãs que foram praticadas aqui embaixo. Estas são o passaporte que permite a passagem definitiva para um dos três muros que compõem esse espaço.

O Muro de Prata é o primeiro local de residência do Paraíso Celeste que recebe as almas que possuem as virtudes dos bons esposos que cultivaram o casamento legítimo perante as leis cristãs. Os grupos de almas caridosas também estão nesse lugar, pois fizeram o gesto nobre de dividir os seus bens temporais com o próximo, por isso merecem desfrutarem das folganças oferecidas neste muro<sup>431</sup>.

Já no Muro de Ouro, temos mais um grupo de almas especiais consideradas mais virtuosas que as outras que a antecedem, pois são os eleitos que se dedicaram ao serviço de Deus. Nele estão as ordens da Igreja: os mártires de Deus, monges e homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores desta instituição.

Seguindo essa hierarquia de virtudes, o Muro de Pedras preciosas é apresentado como o lugar onde estão as almas que alcançaram o mais alto grau de perfeição. É nele que se encontram, como vimos no Quadro 14, as nove ordens dos anjos, os profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os Confessores, Bispos e Arcebispos, os virgens e as virgens.

A presença do coro de anjos, neste muro, já mostra a dimensão da importância destas almas que ali se localizam. Compartilhar um espaço com os seres angélicos que, segundo os ensinamentos cristãos, são puros e estão próximos de Deus já se caracteriza como a máxima beatitude glorificante.

---

<sup>430</sup> LEDDA, Giuseppe. A literatura visionária e a representação do Além. In: *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos*, v.1. ECO, Umberto (org.). Lisboa: Editor Dom Quixote, 2010, p. 521-522.

<sup>431</sup> Cf. PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 114-115.

Ainda sobre as nove ordens dos anjos, o manuscrito menciona os nove nomes que formam, na concepção cristã, o coro celeste: Anjos, Arcanjos, Virtude, Principados, Potestade, Dominações, Tronos, Querubins e Serafins<sup>432</sup>.

Essas ordens se remetem às diversas categorias ou grupos hierárquicos do coro angelical segundo a *Hierarquia celeste* de Dionísio o Aeropagita. Ele dividiu a corte celeste em nove coros e os repartiu entre três hierarquias superpostas, situando o primeiro coro na vizinhança imediata de Deus e o último na dos homens. Assim, essas três hierarquias, nestas nove ordens, estão ordenadas da seguinte forma: a primeira hierarquia compreende os seres que estão mais próximos de Deus (Serafins, Querubins e Tronos), a segunda hierarquia é composta pelas Dominações, Virtudes e Potestades e por último a hierarquia são os Principados, Arcanjos e Anjos estes últimos em contato direto com os humanos<sup>433</sup>.

Outro detalhe no Muro de Ouro é a revelação da identidade dos bispos e arcebispos que estão nesse lugar, pois todos eles estão ligados à Igreja irlandesa, terra natal do monge Marcus a quem se credita a redação da narrativa.

Assim, Túndalo viu no muro de Pedras Preciosas São Patrício que foi arcebispo da Irlanda na companhia de outros bispos que não têm os seus nomes revelados no manuscrito. Ainda o cavaleiro olhou quatro desses que conhecia da vida terrena, como os arcebispos *Artinatheno, Malachias, Menias e Inocêncio*, conforme o trecho da narrativa: [...] “*e uio star san patrício arcebispo que foy de ybernia con gram conpanha de bispos antre os quaaes uio quatro que conhocia. S. O arcebispo arthinatheno. E malachias que foi arcebispo desposnelle que de Innocencio[...]*”<sup>434</sup>.

<sup>432</sup> Cf. PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 118.

<sup>433</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 40.

<sup>434</sup> PEREIRA, op.cit, p. 119. [...] E viu está São Patrício que foi arcebispo da Irlanda com grande companhia de bispos entre os quais viu quatro que conhecia: O arcebispo Arthinateno. E Malachias que foi arcebispo depois dele. ( Transcrição e modernização livre).

Enfim, o Paraíso, no Além na Visão de Túndalo, apresenta divisões e subdivisões que apontam para uma relação fundamental para a organização de um sistema espacial para a alocação das almas eleitas que foram obedientes às leis divinas nessa vida.

**PARTE III - A EXEMPLARIDADE E O CONVENCIMENTO: O TEXTO  
E O PODER RÉGIO**

## CAPÍTULO 6. A GARANTIA DA JUSTIÇA DIVINA E DA JUSTIÇA RÉGIA PORTUGUESA

### 6.1. JUSTIÇA E MISERICÓRDIA DE DEUS NO ALÉM E DO PODER RÉGIO PORTUGUÊS

No pensamento medieval, a justiça terrena não se desvincula do imaginário cristão da justiça divina. Neste sentido, a ideia de justiça “é aquele estado de negócios que prevalece quando a sociedade humana estiver trabalhando em harmonia com o plano de Deus para o mundo<sup>435</sup>”. Qualquer ação que esteja fora dessa harmonia divina, isto é, que viole essa lei ou regra, já não se trata mais de justiça, e sim de uma injustiça.

De acordo com os discursos cristãos, é no mundo do Além que se encontra a verdadeira justiça, esta realizada por Deus que é justo nas suas sentenças no pós-morte. Enquanto aqui embaixo, na justiça terrena, o que se vê são as desordens, as injustiças e as desigualdades.

O mundo dos mortos deve corrigir essas violações da justiça terrena, pois lá a justiça divina é implacável com as almas que recebem as suas sentenças, seja para o bem ou para o mal, em conformidade com os seus merecimentos ligados às ações pecaminosas ou virtuosas.

Como escreve Jérôme Baschet:

Para a cristandade medieval, o além é o lugar onde se realiza a justiça divina, onde se revela a verdade do mundo. Enquanto nas desordens do aqui embaixo a justiça é muitas vezes ultrajada e a verdade, violada, o além permite ver a realização da ordem divina. [...]. O além ordena a visão medieval do mundo; ele é um modelo perfeito, em função do qual se julga o aqui embaixo e cuja implicação é a maneira de reger a sociedade dos homens<sup>436</sup>.

Embora se tenha essa concepção de que o Além é o exemplo de correção e compensação das injustiças realizadas neste mundo, não se pode pensar em um mundo do Além que independe das realidades judiciais terrenas. Devemos lembrar que a Idade Média do

---

<sup>435</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: O diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p. 129.

<sup>436</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 374.

século XII se caracterizou como um período em que a ânsia por justiça estava em evidência tanto no campo político quanto no campo religioso e esta se prolongou, ao menos, até o século XV. Como exemplo, na esfera política, “os reis e os príncipes territoriais reivindicam o ideal e a realidade de justiça”, enquanto, na esfera religiosa, o clero reforça a ideia de uma concepção cristã de justiça, desenvolvendo atividades nos tribunais episcopais e, sobretudo, criando um novo tipo de direito, o direito eclesiástico ou direito canônico<sup>437</sup>.

É no direito canônico que aparecem alguns conceitos jurídicos ligados às reflexões sobre a criminalização dos pecados, tais como crime (*crimen*), delito (*delictum*) e culpa (*culpa*), que se tornaram cada vez mais comuns no ensino sobre a justiça canônica. Não por acaso que se constata, pelo menos a partir do século XII, a ocorrência de vocabulários jurídicos sendo utilizados nas narrativas de visões sobre o Além para se referir aos julgamentos das almas<sup>438</sup>.

Convém sublinhar que, nesse momento de discussão teológica sobre a justiça divina, consolidam-se as ideias de um julgamento da alma após a morte, como mostram os relatos visionários no mundo do Além. Aliás, são através desses relatos que se encorpa de forma mais detalhada a exemplaridade da justiça divina. Deus é o justo juiz que julga os mortos de acordo com as suas obras no plano terreno.

A *Visão de Túndalo*, como exemplo desses textos, para além de tratar dos ensinamentos sobre as perspectivas para se alcançar a salvação eterna, não deixa de exaltar os discursos cristãos sobre a verdadeira justiça realizada por Deus no mundo dos mortos.

A figura do anjo guia vai exercer um papel primordial nesse discurso da justiça divina, pois é este ser celeste que interpreta e fornece todas as explicações, sejam sobre os lugares os

---

<sup>437</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p. 252-253.

<sup>438</sup> Sobre o uso do vocabulário jurídico nas narrativas de Visões, cf. BASCHET, Jérôme. Jugement l'ame, jugement dernier: contradiction et complémentarité, chevauchement? REVUE MALLIBON: Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses, n.s. 6 (tome 67), 1995, p. 177-179. Disponível em: <<https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RM.2.305532>>. Acesso em: 17 jun. 2017.



quais compõem o mundo dos mortos ou sobre as sanções e benesses infligidas sobre os condenados. E, ainda, tal discurso é mais visível quando se trata das próprias ações que o cavaleiro pecador sofre no seu processo de purificação da alma.

Os diálogos entre ambos os viajantes são fundamentais pelo fato de serem através deles que se conhecem os mais diversos detalhes sobre as expressões e consequências do julgamento divino. Ao longo da narrativa, vê-se pontuadas estas questões tanto nos momentos em que o cavaleiro testemunha os suplícios recebidos pelas almas pecadoras no Inferno e Purgatório quanto no caso das recompensas dos eleitos no Paraíso.

Mas, antes de destacarmos algumas passagens da narrativa que comprovam esses indícios, é preciso pontuar que a justiça e a misericórdia estão entrelaçadas no Além da *Visão de Tündalo*. E isso não podia ser diferente na medida em que a Igreja não dissocia, segundo o modelo divino, a misericórdia da justiça<sup>439</sup>.

Então, no texto do manuscrito, são frequentes estas duas associações como expressão de exatidão na aplicabilidade de um julgamento justo baseado no valor moral. Conforme Pontfarcy: “*Or, cette union intrinsèque de la justice et de la miséricorde comme image de l’expression de la totalité de la Justice divine est souvent exprimée tout au long du récit*”<sup>440</sup>.

Dessa maneira, tanto no Inferno quanto no Purgatório, o cavaleiro testemunha os tormentos das almas que são punidas de acordo com as suas faltas. Como já foi dito, cada lugar se destinava a um tipo de punição, isto quer dizer que, em cada ambiente, o sofrimento é proporcional aos merecimentos da infração pecadora. Ao longo da narrativa, o anjo sempre

---

<sup>439</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p. 254.

<sup>440</sup> PONTFARCY, Yolande de. Justice humaine et justice divine dans la Visio Tnugdali et le Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 26 | 2013, mis en ligne le 30 décembre 2016, DOI :10.4000/crm.13406. Disponível em: <<http://crm.revues.org/13406>>. Acesso em: 31 jan. 2017. Porém, esta união intrínseca de justiça e misericórdia como imagem da expressão da totalidade da justiça divina é frequentemente expressa ao longo da narrativa. (Tradução livre).

pondera sobre a proporção de castigos aos quais as almas são submetidas com o veredito da justiça, isto é, Deus aplica a justiça de acordo com o merecimento de cada um<sup>441</sup>.

Da mesma maneira, a retribuição, no Paraíso, é também um ato de exatidão da justiça divina na medida em que as almas eleitas são recompensadas pelas suas boas ações. Entenda-se aqui que cada eleito terá as benesses conforme a proporcionalidade de suas ações virtuosas.

A experiência da alma de Túndalo, no Além, por si só já se destaca como um exemplo da justiça e da misericórdia divina que são reveladas através dos tormentos que sofreu e a visão concedida a ele da glória dos eleitos. Recordemos que o cavaleiro era um pecador que não cuidava da sua alma, pois praticou muitos pecados ao se envolver com os prazeres mundanos. Apesar de essas faltas serem bem claras no manuscrito, o discurso do anjo entra em ação para reafirmar o quanto Deus foi piedoso com ele mediante tantos atos pecaminosos. São inúmeras situações em que Túndalo está passando pelo processo da purificação da sua alma, que o anjo sempre o lembra da piedade, justiça e misericórdia de Deus.

O discurso da justiça divina se inicia assim que a alma de Túndalo chega ao Além e se vê espantada com os demônios que logo a atacam causando-lhe muito medo, pois estava ciente que era um grande pecador. Para apaziguar o seu temor, o anjo trata logo de dizer a ele que Deus será piedoso e não o julgará como merecia pelas suas faltas pecaminosas, conforme a citação: “*Mais sey segura ca deus he de ti piedade e non padeceras tantas penas quanto merecistes mais passaras per muytos tormentos e depois desto tornarás ao corpo*”<sup>442</sup>.

A partir dessa citação, logo surgiria a dúvida: se a alma do cavaleiro não recebe o seu castigo no Além de forma proporcional aos seus atos pecaminosos, ele estava tendo um julgamento individual justo?

---

<sup>441</sup> Cf. PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895.

<sup>442</sup> Cf. PEREIRA. Ibid. p.102. Mas fique segura que Deus há de ter piedade e não padecerás tantas penas quanto mereces, mas passaras por muitos tormentos e depois disto retornará ao corpo. (Transcrição e modernização livre).

Primeiro, é preciso deixar claro que Túndalo ainda não realizou a sua passagem de forma definitiva, como podemos observar na citação anterior de que a sua alma vai retornar ao corpo só ao tempo de passar pela penitência dos tormentos. Então, aqui ele está como um exemplo para que os outros deste mundo conheçam os males que recebem os pecadores e as glórias que merecem os virtuosos, a própria narrativa trata de deixar isso claro<sup>443</sup>.

Feita essa observação que corrobora com a dúvida mencionada, parece-nos que Túndalo ainda não está submetido a um “verdadeiro” julgamento, exatamente pelo fato de ele não ter realizado o trespassse definitivo.

Toda a sua experiência, no Além, era para se regenerar da sua condição de pecador e não repetir os erros terrenos que havia praticado para não merecer sofrer as penas a altura das suas faltas, quando chegasse o momento de a sua alma ir de forma definitiva para o mundo dos mortos. Num ato de pecado, a justiça e a misericórdia divina concedem a Túndalo a chance de se redimir, através do seu testemunho das ações no Além e das purgações dos seus costumes mundanos.

O manuscrito deixa isso de forma clara quando o anjo responde a Túndalo sobre o seu reconhecimento da misericórdia de Deus para com ele ao lhe enviar o anjo como o seu protetor e seu guia. De acordo com a passagem que retrata esse diálogo:

**Túndalo:** *“Ay minha speranza e minha uida e meu bem quaees graças poderia eu dar ao meu senhor [...] por tanto bem que me fez quando te me deu por guardador e por meu guiador”*<sup>444</sup>.

**Anjo:** *“Assy ia te eu disse que mayor he a misericordia de deus que a tua maldade. Empero que no dia do juízo dara a cada huun seu dereyto segundo*

---

<sup>443</sup> PEREIRA, op.cit, p. 101.

<sup>444</sup>Ibid, p.105. Ai minha esperança e minha vida e meu bem quais graças poderia eu dar ao meu senhor [...] por tanto bem que me fez quando te me deu por guardador e por meu guiador. (Transcrição e modernização livre).

*como merecer. E poren quando fores em teu poder non faças per que tornes a sofrer taaes e tantas penas*<sup>445</sup>.

O anjo, ao longo do itinerário aos lugares do Além, sempre repete o discurso sobre a misericórdia de Deus para com o cavaleiro. Recorda-o das práticas das suas maldades, isto é, dos muitos atos pecaminosos que ele havia praticado e, por isso, merecia um maior rigor das penas.

Contudo, a misericórdia de Deus abrandando o rigor da sua justiça em relação ao cavaleiro, que só não merece maiores sofrimentos por causa desse gesto divino que evita que ele padeça ainda mais. Como podemos verificar em mais um momento em que a alma de Túndalo está sendo castigada: *“E non seendo a misericordia de deus lazerarias malamente e o passarias aqui muy mal per os teus mereçimentos*<sup>446</sup>”.

Dessa maneira, o gesto da misericórdia de Deus intervém na intensidade do castigo. Mas, conforme os ensinamentos cristãos, a justiça divina sempre será justa tanto na retribuição virtuosa quanto nos rigores aos pecadores que, respectivamente, são recompensados ou penalizados em proporção aos seus merecimentos.

No entanto, o fato de Deus ter misericórdia não significa que alguma alma escape da justiça, como já se disse, a misericórdia faz parte da justiça. É este o caso de Túndalo que, apesar da misericórdia de Deus, ele, como pecador, não deixa de cumprir as suas penas em razão dos seus pecados mundanos.

---

<sup>445</sup> Ibid. Assim como eu já disse que maior é a misericórdia de Deus que a tua maldade. Ainda que o dia do juízo dará a cada um seu direito, segundo como o merecer. E, porém, quando estiveres em teu poder não faças para que não tornes a sofrer tais e tantas penas. (Transcrição e modernização livre).

<sup>446</sup> Ibid, p.106. Esta citação se refere ao momento em que Túndalo está sendo castigado na ponte-purgatório. (E não sendo a misericórdia de Deus sofreria malmente e passarias aqui muito mal pelos teus merecimentos). (Transcrição e modernização livre).

Essa questão da misericórdia, como parte da justiça, divina é reafirmada, no relato, pelo anjo, no momento em que Túndalo é submetido a uma penalidade mais intensa que o mesmo chega a duvidar da misericórdia de Deus<sup>447</sup>. De acordo com o diálogo entre ambos:

**Túndalo:** “*Ay senhor hu he aquela misericordia que nos dizem que há em deus e que deus he misericordioso. Pois hu he aquela misericordia ia que tantas penas e tantos tormentos hey passados*”<sup>448</sup>.

**Anjo:** “*Oo filha minha quantos son enganados per esta feuzza que ham que o senhor assi faz misericordia. Ca em como quer que em deus aia muyta misericordia e seia muy misericordioso como he non leixa por en de fazer justiça segundo a justiça de cada huun en como a merece. Assi segundo a sua grande misericordia perdoa muytas cousas a muytos que mereciam muy mais grandes penas por ellas*”<sup>449</sup>.

Assim, como exposto no diálogo, Túndalo, diante de uma provação tão severa e depois de ter passado por outras penas, questionou, ao seu guia, se realmente Deus estava sendo misericordioso com ele ou se haveria mesmo a misericórdia diante de tantos tormentos que já tinha sofrido. De forma didática, o anjo transmite não só a mensagem para o cavaleiro como para os receptores da narrativa que apesar de Deus ser misericordioso não quer dizer que o pecador escape dos vereditos da justiça divina. Portanto, “não se podia confiar na misericórdia divina se não se evitava o pecado e não se praticasse boas obras”<sup>450</sup>.

Convém referir que foi no âmbito cronológico da circulação da *Visão de Túndalo* em Portugal que, nesse território, os monarcas de Avis reafirmavam o predomínio do poder real.

<sup>447</sup> Túndalo está sendo castigado na casa em forma de fogo que se localiza no espaço do Purgatório, cujas penas é destinado as almas dos fornicadores e gargantões.

<sup>448</sup> PEREIRA, F.H. Esteves. *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 107. Ai Senhor, onde está aquela misericórdia que nos dizem que há em Deus e que Deus é misericordioso. Pois onde está aquela misericórdia já que tantas penas e tantos tormentos tenho passado. (Transcrição e modernização livre).

<sup>449</sup> *Ibid.* Oh filha minha, quantos são enganados por esta confiança que tem que o Senhor assim faz misericórdia. Aqui [?] como quer que em Deus haja muita misericórdia e seja misericordioso como é não deixa, porém, de fazer justiça segundo a justiça de cada um e como a merece. Assim segundo a sua grande misericórdia perdoa muitas coisas e muitos que mereciam muito maiores penas por elas. (Transcrição e modernização livre).

<sup>450</sup> MATTOSO, José. *Poderes invisíveis: O imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013, p. 303.

Dentre um conjunto de elementos que contribuíram para essa afirmação, destaca-se a preocupação com a justiça que se caracteriza como um dos pilares ideais que se espera de um rei. Cujas imagens que se façam notar é a de um rei justo.

De forma geral, aliado a justiça, a paz completa os dois grandes ideais que se espera que o rei faça predominar em seu reino. Termos estes que têm uma conotação escatológica ao representar “o fim para a qual deve tender a humanidade de maneira a apresentar-se no Juízo Final em condições de ser salva<sup>451</sup>”.

Como representante de Deus no seu reino, o bom rei tinha que cumprir os seus deveres para com Ele, que o pusera no seu cargo e para com o Povo (conjunto de súditos no reino). “Estava submetido ao direito divino, ao direito natural e às leis do Reino, mesmo as que ele próprio fizera”<sup>452</sup>. Levando-se em conta que aqui no plano terrestre a figura do rei e do seu reino é a imagem da corte celeste de Deus, no âmbito da aplicação da justiça, os monarcas de Avis se incumbem ao dever de exercer essa função através de uma legitimação que não se dissocia da justiça e misericórdia divinas. O tema relativo à justiça era considerado uma das mais importantes ou nobres missões de um rei. Como exemplo, o rei D. Duarte se dedicava, integralmente, pela manhã, da segunda-feira à quinta-feira, aos assuntos da justiça. Nas manhãs de sexta, ocupava-se com os assuntos mais internos da casa real e sábado desempenhava outras de “suas obrigações “sagradas”: dar audiência pública, abrir um espaço de acesso a todos, mostrar-se próximo dos súditos<sup>453</sup>”. D. Pedro I ficou conhecido como o rei justiceiro e foi exaltado como tal por não hesitar em garantir a lei, sejam por decisões às vezes consideradas cruéis que provocavam o medo<sup>454</sup>.

---

<sup>451</sup> LE GOFF, Jacques. Rei. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do estado, vol.II, 2002, p.408.

<sup>452</sup> MARQUES, A.H de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 287.

<sup>453</sup> DUARTE, Luís Miguel. D. *Duarte: Requiem por um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 174.

<sup>454</sup> Cf. Idem. *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*. 3 volumes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993, p.95. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10863>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

Nesse sentido que os reis de Avis não hesitaram em aplicar a justiça sobre aqueles que praticaram o mal contra a humanidade ou contra Deus, agindo dessa forma tanto na esfera temporal quanto na espiritual. O que não deixou de gerar conflitos quanto à questão da justiça canônica, pois havia uma clara interferência régia em assuntos espirituais, principalmente na matéria sobre os pecados. “A tônica que se coloca sobre a missão régia é da erradicação do pecado, seja ele a luxúria, a usura, o adultério, a sodomia, o falso testemunho ou a blasfêmia<sup>455</sup>”.

Durante o reinado de D. Afonso V, muitas foram as queixas do clero contra esse monarca que frequentemente se envolvia nos assuntos de domínios clericais. As Ordenações Afonsinas, conjunto de leis que tenta regular e uniformizar as competências régias, acabaram gerando alguns descontentamentos clericais, principalmente no Livro II que trata do direito eclesiástico, isto é, das relações entre a Igreja e a Coroa<sup>456</sup>.

Outro aspecto dessa Ordenação foi a criminalização dos pecados. Conhece-se que alguns representantes clericais, entre estes se encontra o bispo D. João Manuel que reclamou da justiça secular régia “por se imiscuírem na jurisdição canônica ou atentarem contra os seus direitos e imunidades, foros, isenções e determinação em matéria de excomunhão<sup>457</sup>”.

Para exemplo dessa interferência, D. Afonso V ordenou que se listassem os nomes dos súditos com mais de 10 anos que não cumprissem a confissão obrigatória, nos Domingos da Páscoa, fossem presos pelos juízes régios só a tempo de se confessarem na cadeia. Por outro lado, aqueles que cometiam o pecado da blasfêmia contra Deus, contra os santos e contra a

---

<sup>455</sup> HOMEM, Armando Luís Carvalho. Os oficiais da justiça central régia nos finais da Idade Média portuguesa (ca. 1279-ca. 1521). *Medievalista* [Em linha]. Nº6, (Julho de 2009), p.2. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

<sup>456</sup> As ordenações Afonsinas foram elaboradas durante longos anos no século XV. Esta se encontra dividida em cinco livros, sendo o livro II que trata da relação entre a Igreja e a Coroa, com leis sobre o direito de cobranças e certos tributos e outros. Cf. MARQUES, A.H de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 282.

<sup>457</sup> GOMES, Saul António. *D. Afonso V: o africano*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2009, p. 164.

Virgem Maria estariam cometendo um crime e, portanto, responderiam diante da justiça régia, que os julgariam diante deste ato faltoso<sup>458</sup>. Como escreve Saul António Gomes:

A interferência do rei em matéria religiosa não era, de qualquer modo, totalmente inédita, tanto mais que a concepção da *persona regis* como predestinada por Deus lhe conferia e associava uma ideia de sacralidade socialmente percebida que é própria, na remota tradição indo-europeia e mediterrânea, das entidades e funções soberanas<sup>459</sup>.

Devemos lembrar que essa interferência não é uma particularidade nesse reinado. Desde o reinado de D. João I que se verificam as ingerências régias no campo espiritual e, conseqüentemente, os atritos entre os monarcas de Avis e os clérigos<sup>460</sup>. No entanto, sempre havia um equilíbrio de negociação entre o poder eclesiástico e o poder régio. “À época de publicação das *Ordenações Afonsinas*, há muito que a lei do reino prevalecia sobre o direito canônico em termos gerais. No entanto, este continuava a funcionar no reino, e não só para o foro próprio do clero”<sup>461</sup>, como o monarca, a exemplo de D. Afonso, como vimos, vai legislar com a mesma preocupação em matéria das almas dos súditos.

Dessa maneira, os pecados e a criminalização destes passaram não somente a ser uma preocupação na esfera espiritual, isto é, do poder da Igreja, mas também uma preocupação temporal sob a autoridade régia. Mediante a ligação entre a justiça régia e o pecado, os monarcas de Avis chamavam para si a responsabilidade de aplicar a justiça contra aqueles que cometiam as faltas pecaminosas, ação que se pautava em nome da salvação de seus súditos. Valendo-se dos seus poderes de autoridade fundamentados na origem do seu ofício divino e com base nos princípios cristãos, nas Ordenações do reino, estão presentes os tipos de comportamentos que eram criminalizados.

<sup>458</sup> GOMES, Saul António. *D. Afonso V: o africano*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2009, p. 164-165.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>460</sup> Vide Capítulo 2: item 2.1.1. *A Dinastia de Avis: devoção e incursões no campo eclesiástico*.

<sup>461</sup> ROSA, Maria de Lourdes. *As almas herdeiras: fundação de capelas fúnebres e a afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Tese de doutoramento em História Medieval, apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales e à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 133. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/13303/1/mlr.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2018.



Luís Miguel Duarte apresenta uma tipologia dos principais crimes cometidos na sociedade portuguesa do século XV, classificando-os em: crimes contra o rei, crimes contra Deus, crimes contra a pessoa humana, crimes contra a propriedade e a ordem econômica, crimes contra “a moral e os bons costumes”<sup>462</sup>.

Dentre estas tipologias de crime apresentadas pelo autor, destacaremos aquelas que estão relacionadas com os pecados cristãos que foram alvos de intervenções da legislação régia portuguesa. Neste caso, está a blasfêmia que é caracterizada como o crime contra Deus que mereceu atenção secular, isto é, da autoridade régia, que passou também a punir aqueles que pronunciavam injúrias e atos contra Deus. Como escreve Beatris dos Santos Gonçalves: “Na Idade Média a repressão à blasfêmia passou a ser não somente uma preocupação do poder espiritual, mas também do poder temporal, devendo o poder régio também vigiar as Sagradas Escrituras e punir aqueles que pronunciavam o nome de Deus em vão”<sup>463</sup>.

Ainda o homicídio que consta como um dos crimes contra a pessoa humana em que os monarcas procuraram distinguir a sua natureza na medida em que a sociedade portuguesa medieval era uma sociedade de honra, o que aumentava a prática deste crime<sup>464</sup>. Então, havia a necessidade de se distinguir a natureza do homicídio, ou seja, entre aqueles praticados pela vingança honrada e em legítima defesa que possibilita a esperança de uma indulgência ou a do homicídio voluntário que se caracteriza com a prática do assassinato propriamente dito. Conforme Claude Gauvard:

Desde o século XIII, as coletâneas de direito costumeiro como os textos da prática jurídica preferem distinguir os homicídios considerados “belos feitos” daqueles que se colocam entre os “casos desprezíveis”. Os primeiros respondem as leis da vingança honrada: eles ocorrem de dia, após um desafio, em público. Os segundos escondem-se privadamente, de noite, sem advertência feita à vítima, eventualmente

<sup>462</sup> Cf. DUARTE. Luís Miguel. *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*. 3 volumes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993, p.324-325. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10863>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

<sup>463</sup> Gonçalves, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei: A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 240. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1238.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2018.

<sup>464</sup> Cf. DUARTE, op. cit, p.332.

recorrendo a um assassino profissional. Nos dois casos, o culpado se arrisca à pena máxima que em geral é o enforcamento ou o banimento, em virtude da lei divina que os juízes devem aplicar: “Não matarás”<sup>465</sup>.

Destacamos também o roubo (crime contra a propriedade e ordem econômica) e o adultério, um dos crimes contra a moral e o bom costume. Em relação ao roubo, considerava-se, na Idade Média, um dos crimes que se punia de forma severa, com a pena de morte. Contudo, os monarcas, assim como atentaram para a natureza do homicídio, também o fizeram com a questão do roubo, pois nem sempre essa prática era enquadrada como um crime imperdoável. Havia o roubo dito ocasional quando se praticava em nome da necessidade, que era passível de ser desculpável, embora considerado um crime. Dessa maneira, nem sempre era considerada uma violência contra um bem, ainda mais quando se leva em conta os motivos que levaram a essa prática<sup>466</sup>. Entenda-se que aquele roubo praticado, digamos pelo mau ladrão, não era tolerado, onde a prática da justiça régia punia, de acordo com a lei, esta atitude ilícita.

Quanto ao adultério além de se caracterizar como um pecado grave na moralidade cristã também era visto como um crime por violar “o juramento de fidelidade prestado ao conjugue, a apropriação indevida de bem de outrem<sup>467</sup>”.

A escolha destes crimes/pecado também é pautada nas discussões sobre os tipos de condutas pecaminosas que são mencionadas no texto da versão portuguesa da Visão de Túndalo, que não deixam de estar relacionados às faltas vividas no cotidiano. Como vimos, aquelas condutas constam como atos pecaminosos das almas que as levam ao espaço do Inferno e do Purgatório. Às vezes é referenciado como uma lição moral no espaço do Paraíso,

<sup>465</sup> GAUVARD, Claude. Violência. In: Le Goff, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v.II, p. 609.

<sup>466</sup> Ibid.

<sup>467</sup> Gonçalves, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei: A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 240. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1238.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2018.

como no caso do adultério, que serve de exemplo para mostrar que as almas eleitas que não transgrediram essa falta são recompensadas no Além. As narrativas de Visões sempre mencionam as condutas morais que se fazem presentes na sociedade medieval como um todo, sendo uma das suas principais características.

### **6.1.2 AS PENAS SOFRIDAS PELAS ALMAS CONDENADAS**

A pedagogia da Igreja se referiu ao longo da Idade Média que no Além as almas dos indivíduos conhecem os seus méritos e deméritos em função das condutas morais praticadas neste mundo. As narrativas de Visões sobre o Além desempenharam uma função fundamental para o convencimento sobre as ações que são submetidas às almas, sejam estas dotadas de pecados ou virtudes no mundo dos pós-morte. Melhor dizendo, não só o convencimento, mas também a exemplaridade para os vivos que são informados das consequências, no Além, em função dos comportamentos praticados aqui embaixo.

Na Visão de Túndalo, são apresentadas as diversas penalidades que sofrem as almas que foram condenadas no espaço do Inferno. Através de uma descrição detalhada dos suplícios dos danados que cometeram os pecados mortais, a narrativa mostra as ações que aguardam os faltosos no mundo dos mortos.

A cada falta pecaminosa cometida pelos condenados corresponde uma diferente penalidade infernal que não se dissocia da própria natureza das ações cometidas, que no plano terreno encontram no Além um lugar específico para a aplicabilidade das infrações. No Quadro 15, são identificadas as categorias de almas condenadas e suas respectivas punições eternas no Inferno, conforme a *Visão de Túndalo*.

**Quadro 15. As categorias de almas condenadas e as penalidades no Inferno na *Visão de Túndalo*.**

<b>Categoria de almas condenadas</b>	<b>Penalidades no Inferno</b>
Assassinos/matadores	Ser queimadas, derretidas e fervidas em carvões acesos <sup>468</sup> .
Soberbos	Padecer grandes tormentos em um vale fundo e de mau odor <sup>469</sup> .
Ladrões	Passar por uma ponte-infernal estreita e cair no abismo representado por um rio <sup>470</sup> .
Enganadores/falsários	Ser derretidas como chumbo e atormentadas com forjas de ferro num vale de forjas <sup>471</sup> .
Almas que negaram a crença nas Escrituras	Padecer no fundo de um poço os tormentos das chamas de fogo, dos diabos e de Lúcifer <sup>472</sup> .

Como exposto no Quadro, cada categoria de almas condenadas sofre diferentes penalidades no Inferno, que está, de forma clara, ligada à fragmentação deste espaço. Percebe-se que cada pena se inscreve em lugares específicos onde os danados são submetidos a diversas torturas. Essa questão pode ser constatada através do itinerário do cavaleiro que é guiado pelo anjo aos diferentes lugares infernais compostos pelos: vale de treva, vale de forjas, pela ponte, pelo rio e pelo poço, como já referenciamos no texto.

<sup>468</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 103.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p.110.

Nesse sentido que, no itinerário aos lugares infernais, a primeira visão de castigo que o cavaleiro testemunha, é a das almas assassinas. Estas estão localizadas no vale de trevas, onde sofriam as terríveis penas de serem queimadas e derretidas em carvões acesos. Esse tormento é descrito da seguinte maneira:

[...] huun uale de teebras [...] tynha huma cobertura de ferro em que podia auer sete couedos em grosso e tanto ardia que se ouluia em carvõoes acesos per ella [...]. E iaziam sobre ella muytas almas mesquinhas que se queymauan e feruiam en ella como o azeite ferue na sartãae e depois que feruiam deitauanse per ella a fundo assi como a cera derretuda polo pano e cayam sobre os caruõoes acesos<sup>473</sup>.

Na concepção cristã, era dessa forma que as almas assassinas padeciam no mundo dos mortos as consequências de terem ceifado a vida do outro. São, portanto, cozidas e assadas em uma espécie de frigideira cujo vale de trevas parece representar uma grande cozinha, onde as almas são tidas como ingredientes para o cozimento.

Na iconografia do século XV, há várias representações de almas que são “cozidas” para pagarem os seus pecados. Essas penas, geralmente, aparecem associadas a dois tipos de pecados capitais: a avareza e a luxúria, onde os pecadores são cozidos em um imenso caldeirão.

No entanto, as punições dos assassinos não estavam restritas apenas as almas que praticaram essas infrações, também servem para aqueles que ajudaram na concretização do ato. É o que explica o anjo quando Túndalo pergunta o que fizeram as almas para merecerem aquelas penas, tendo como resposta que os assassinos/ matadores e os seus colaboradores merecem tais tormentos<sup>474</sup>.

Então, pode-se considerar que, nessa categoria de almas assassinas, encontram-se também as almas dos seus colaboradores. Não podemos deixar de mencionar que mesmos

---

<sup>473</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 103. Num vale de trevas tinha uma cobertura de ferro em que podia ter sete espetos grossos e tanto ardia que se colocava em carvões acesos através dele [...]. E havia sobre elas muitas almas infelizes que se queimavam e ferviam nela como o azeite ferve na frigideira e depois que ferviam deitava nela ao fundo assim como a cera derretida pelo pano e caíam sobre carvões acesos. (Transcrição e modernização livre).

<sup>474</sup> Cf. *Ibid.*

estes não estando envolvidos de forma direta, ou seja, não sendo o praticante do ato de assassinar tem o mesmo destino condenatório quanto quem o praticou. Lembremos que esta ação atenta contra a lei divina que diz: “não matarás”.

As almas que praticaram o pecado da soberba são punidas em um segundo vale, onde padecem nas profundezas escuras e dos odores maus deste local. É interessante pontuar que a narrativa não informa muitos detalhes sobre as penalidades dos danados que cometeram essa falta, tal como vimos nas descrições dos suplícios dos assassinos.

Seguindo o itinerário das punições dos danados, Túndalo chega até a ponte-infernal onde são castigadas as almas que cometeram o pecado do roubo. Estas são precipitadas da ponte-infernal, pois não havia outro destino a não ser cair em um abismo representado por um rio terrível de fedor, afinal, trata-se de mais um exemplo de infração contra a lei divina que deve ser punida com rigor. E o cavaleiro testemunhou a queda de várias almas que tentavam atravessar a grande extensão da ponte, porém sem sucesso<sup>475</sup>.

Em meio à punição moral dos ladrões, nesta ponte-infernal, surge um fato curioso. Túndalo viu um peregrino trajado de vestes brancas e com uma palma na mão atravessar esta ponte de modo seguro e rápido, conforme a citação: “[...] e uiu vynr pola ponte huun peregrin que hya per ella muy seguro e tragia huma escrauina uestida e huma palma em sua mão”<sup>476</sup>.

A primeira questão que de imediato é colocada é: por que um peregrino está no espaço do Inferno e fazendo o mesmo percurso das almas pecadoras? Não por acaso, que o cavaleiro estranhou ao observar um justo passando por uma ponte que, a priori, é o lugar das almas pecadoras. Então, ele perguntou para o anjo o porquê da presença de uma alma justa nesse lugar. Logo o anjo respondeu que o peregrino era um homem de boa alma e de boa vida,

---

<sup>475</sup> PEREIRA, op.cit, p. 104.

<sup>476</sup> Ibid. [...] e viu vir pela ponte um peregrino que passava por ela muito seguro e trazia uma [?] vestida e uma palma em sua mão. (Transcrição e modernização livre).

portanto, a sua presença, nesse lugar, era para sentir maior prazer ao ver os pecadores padecendo pelas suas faltas<sup>477</sup>.

Bem, se o peregrino fez a passagem de forma tranquila, isso já o qualifica como uma alma justa. O que difere das almas pecadoras que, inevitavelmente, não concluem a travessia na ponte devido à mácula do pecado mortal que já a sentencia com a penalidade no abismo infernal.

Quanto às almas que praticaram a falsidade e foram enganadoras nesse mundo são castigadas em um vale que contém muitas forjas de ferro. Nele se encontram muitos demônios que punem os danados através de diversos instrumentos de torturas que são materiais próprios da utilização dos ferreiros, como mostra a citação:

Enton tomauannas os diaboos com gadanhos e com torqueses e poynhannas nas foria e malhauan em ellas com martellos de ferro. En tal maneyra que aas uezes de cen almas se fazia huma massa. E enpero que muytos marteyros auiam non morriam por em o que era cousa que ellas muito deseiauau<sup>478</sup>.

Aqui observamos o quanto os castigos são cruéis contra as almas que desobedeceram aos ensinamentos divinos. Tanto que os danados preferiam a morte de fato ao ficar sofrendo pela eternidade. Para além destas tribulações, as almas dos enganadores/falsários também eram submetidas ao fogo que as derretiam como chumbo, porém retornavam a forma inicial para reiniciar novamente o processo de tortura. No mais, era um castigo sem fim, como informa esta passagem da narrativa que mostra a atuação dos demônios na aplicação dos castigos: *“E assy a atormentauam con outras muytas almas que dentro jaziam. E assy se deretiam como o chumbo e des que eram deretudas encorporauense assy como eran primeyramente e tornauense per aquela guisa que eran ante”*<sup>479</sup>.

---

<sup>477</sup> Cf. PEREIRA, F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 104- 107.

<sup>478</sup> Ibid., p. 109. Então tomavam os diabos com gadanhos e com torqueses e colocavam na foria e malhavam elas com martelos de ferro. De tal maneira que às vezes de cem almas se fazia uma massa. E ainda que muitos mártírios passavam, não morriam pois era a coisa que elas muito desejavam. (Transcrição e modernização livre).

<sup>479</sup> Ibid, p. 109. E assim atormentavam como outras muitas almas que antes faziam. E assim se derretiam como chumbo e depois que eram derretidas e se incorporavam assim como eram primeiramente e retornavam aquela maneira que eram antes. (Transcrição e modernização livre).

E a última pena dos condenados vista pelo cavaleiro foi a das almas que negaram a crença na Escritura e padeciam no poço onde se encontravam Lúcifer e um exército de demônios. Da parte externa do poço, Túndalo viu várias almas serem alçadas juntas com a fumaça que saía desse lugar. Para se ter uma ideia dos estados dos danados, a narrativa as compara como folha queimadas, dando assim a dimensão dos seus tormentos<sup>480</sup>.

Quando o ente celeste guia Túndalo à parte interna do poço, o que ele testemunha são os mais terríveis tormentos que aquelas almas sofrem nas mãos do inimigo mortal, Lúcifer. Dessa maneira, Lúcifer com suas mãos enormes e unhas que parecem lanças afiadas atormentava aquelas almas, esmagando-as como se fossem bagos de uvas<sup>481</sup>. Aqui se evoca uma comparação para mostrar o quanto era cruel esse castigo, como se o agricultor fosse Lúcifer pressionando as uvas, no caso as almas.

Para além desse membro das mãos de Lúcifer, era também utilizado o seu rabo que tinha um tamanho enorme e dotado de várias agulhas com os qual torturava as almas, ferindo principalmente aquelas que, por ventura, escapassem das suas mãos. Quando este maligno respirava, espalhava as almas para todas as partes do Inferno, isto é, como dissemos antes, eram lançadas para fora do poço. Mas logo depois as almas retornavam para o seu ventre para padecer de mais tormentos<sup>482</sup>.

Entretanto, para além de carrasco dos danados, Lúcifer também era vítima dos seus próprios pecados e, por isso, padecia de grandes penas, como cita o manuscrito: “*E aquela besta mesquinha a que dizem lucifer de si mesmo padecia grandes penas*”<sup>483</sup>.

Desse modo, o manuscrito descreve Lúcifer aprisionado em um leito de ferro, onde os demônios penalizam o seu próprio chefe: “E aquel Lúcifer iazia escundudo em huun leito de

---

<sup>480</sup> Cf. Ibid., p. 110.

<sup>481</sup> Cf. Ibid., p.111.

<sup>482</sup> Cf. Ibid, p. 110-111.

<sup>483</sup> Ibid., p. 111.



fero, feyto a maueyra de grellhas e so aquel leyto iazian caruooens aceeses e soprauannas e accendiannos muytos demoes e cercauanno de muytas almas [...] <sup>484</sup>”.

A narrativa, didaticamente, informa o porquê de Lúcifer também sofrer dos mesmos tormentos que os pecadores, já que ele poderia apenas cumprir a função de aplicar os mais cruéis castigos nas almas que negaram os ensinamentos divinos. A indagação de Túndalo, ao anjo, é essencial para essa explicação, pois aquele o interroga dizendo que visão tão má é essa e que homem é este. E o anjo diz: “Este homem que dizes é o anjo Lúcifer que iniciou as trevas, o qual vivia no deleite do Paraíso, mas por sua soberba se afundou no abismo por querer ser semelhante ao Altíssimo” <sup>485</sup>. Esta é a justificativa de Lúcifer não apenas ser reconhecido como aquele que pune os danados como o próprio também é punido por esse gravíssimo pecado.

Feitas estas considerações sobre as penalidades das almas condenadas no Inferno, é importante observar a preocupação da narrativa ou do redator em acentuar o realismo das penas. O que dará a alma certa dose de corporeidade <sup>486</sup>. Como observamos, as almas ao sofrerem as punições, possuem a similitude de uma materialidade, no caso o corpo, o que será de grande relevância para a pedagogia cristã sobre a realidade da continuidade da vida após a morte. Assim, no Inferno, as almas reencontram um corpo para sofrer as penalidades das suas faltas para com Deus.

### 6.1.3 OS CASTIGOS PURIFICADORES DA ALMA

Depois do anjo-guia apresentar a Túndalo as penas dos danados condenados ao Inferno, seguem, no itinerário dos castigos aplicados, as almas portadoras de pecados veniais

---

<sup>484</sup> Ibid., 110. E aquele Lúcifer estava estendido em um leito de ferro feito à maneira de grelha e sob aquele leito estavam carvões acesos e sopravam e acendiam muitos demônios que estavam cercados de muitas almas. (Transcrição e modernização livre).

<sup>485</sup> Ibid., p. 111.

<sup>486</sup> Cf. MOURÃO, José Augusto Miranda. **A Visão de Túndalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões**. Lisboa: Instituto Nacional de Iniciação Científica, 1988, p. 39.

no Purgatório. O manuscrito descreve quais são as faltas passíveis de expiação, no pós-morte, que levam as almas aos castigos de purgação.

Neste percurso, o cavaleiro não só vai testemunhar as diversas provas que as almas são submetidas, nos lugares de purgação, como ele próprio vai passar por diversos castigos para a purificação das suas faltas.

Antes de apresentarmos quais são os castigos destinados às almas no espaço do Purgatório, convém destacarmos algumas questões sobre o local de castigo para a purgação dos pecados leves. Antes da consolidação do espaço do Purgatório como uma região do Além, muito se discutiu sobre onde seria feito esse processo de purificação dos pecados.

Entre uma diversidade de opiniões sobre esse fato, destacam-se as reflexões dos pais do Purgatório, como informa Jacques Le Goff, que lançaram as bases teóricas para este espaço no pós-morte: Santo Agostinho e Gregório, o Grande. Para o primeiro, a purgação já começava aqui embaixo através das provações suportada pelas penas terrenas através das penitências. Enquanto que para o segundo a preocupação estava voltada para o lugar onde acontecia a purgação neste mundo, pois sugeria que os vivos já poderiam providenciar a expurgação dos seus pecados aqui embaixo basicamente nos locais onde foi consumada a falta<sup>487</sup>.

Estas discussões também estão presentes no manuscrito, pois, em algumas passagens que Túndalo testemunha as purgações das almas, o anjo lhe explica que aqueles que não cumpriram a sua purgação, no mundo dos vivos, através da penitência ou confissão, terão que cumprir no mundo dos mortos para alcançar a salvação<sup>488</sup>.

O que denota que, mesmo depois da criação do Purgatório como uma região do Além, ainda prevaleceu, por longos períodos, essa ideia de que a purgação já poderia ser providenciada aqui na terra. Dessa maneira, as pessoas que estivessem na condição de pecado

---

<sup>487</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995, p. 164.

<sup>488</sup> Cf. PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 107.

venial poderiam antecipar as suas expiações antes do estágio final da vida terrena, com as devidas intermediações da Igreja para a concretização dessa ação. Esta instituição orientava, através da Confissão, a penitência que deveria ser cumprida, já nesse mundo, para se evitar uma reparação mais cruel no mundo dos mortos.

No entanto, havia ainda a possibilidade de as pessoas, mesmo confessas, não conseguirem cumprir totalmente as suas penitências aqui embaixo, principalmente porque morreram sem concluí-las como fora determinado pela Igreja. Cabia, então, terminá-las ou iniciá-las no Além, caso não houvesse o tempo necessário para se cumprir as penitências, nesta vida, para a expiação dos delitos carnis. De qualquer forma, nenhum indivíduo escaparia da obrigatoriedade de sanar sua falta no pós-morte.

Caberia, então, aos fiéis escolherem entre uma penitência reparadora neste plano ou no mundo dos mortos. Pelos discursos cristãos, seria mais vantajoso realizar essa ação aqui embaixo, pois, no Além, os castigos de purgação eram considerados muito severos.

A *Visão de Túndalo* mostra o quanto os castigos de purgação, no Além, eram tão cruéis quanto às penalidades infernais, como exposto no Quadro 16.

**Quadro 16. Pecados e castigos purificadores das almas na *Visão de Túndalo*.**

Pecados das almas	Castigos purificadores
?	Ser atormentadas pelos demônios com instrumentos de torturas; Padecer de um vento frio no fogo e na água gelada <sup>489</sup> .
Furto	Ser atormentados pelas bestas do mar <sup>490</sup>
	Passar por uma ponte-purgatória cheia de pregos afiados com o objeto de furto <sup>491</sup> .
Gargantões	Padecer de grandes penas e tormentos em uma casa comparada a um forno aceso onde se encontram vários demônios <sup>492</sup> .
Fornicadores	
O que se acham melhores que os outros [orgulho]	Sofrer em um lago cuja água alternava entre quente e gelada;
Más línguas	Ser comido por uma besta; Ser torturado por serpentes nos membros pecaminosos <sup>493</sup> .

Como podemos perceber, no primeiro castigo de purgação, não está especificado qual falta pecaminosa cometida pelas almas que merecem passar pelas provas dos tormentos dos demônios e dos fenômenos meteorológicos no espaço do Purgatório. Como já dissemos,

<sup>489</sup> Ibid., p 103.

<sup>490</sup> Ibid., p. 105.

<sup>491</sup> Ibid.

<sup>492</sup> Ibid., p. 106.

<sup>493</sup> Ibid., p.108.

outras versões do manuscrito revelam que esta falta se trata das almas que cometeram o pecado da traição. Estas são enviadas para a montanha da purificação.

A provação para as almas que praticaram o furto se dava em duas localidades, no mar e na ponte que tinha sob ela. Quanto ao mar, este estava cheio de demônios que soltavam fogos pela boca e faziam ferver toda a água. Estavam à espera de algum pecador que não conseguisse cumprir a sua prova, isto é atravessar a ponte muito longa, estreita e cravejada de espinhos que existia acima dela.

Neste pecado do furto, Túndalo não só testemunhou como também passou por essa provação pelo fato de ter praticado o furto no plano terreno. Ele furtou uma vaca do seu compadre. Por esse motivo, cumpriu essa pena com muita dor, levando consigo esse objeto de furto, como descrito pelo relato:

[...] E a alma quando uiu que auia de passar pola ponte disse ao angeo. Esta ponte e estas penas son daqueles que furtaron [...] e tu merecias de entrar em elas [...] Mais conuen que ora passes per ella sem my e passaras contigo huma uaca braua. Enton apareceo a uaca brava e muy forte e per nenhuma guisa non queria hir pola ponte, enpero aacima ouue de passar [...] ca a ponte era muy estreyta e non podian hir per ella se non possuem os pees em aqueles clauos. [...] ca lhes sayya o sangue dos pees per fecto dos clauos que se lhe metiam per eles, per tal guisa [...] <sup>494</sup>.

Como escreveu Adriana Zierer, a ponte é um elemento educativo que serve tanto para o aprendizado da alma viajante que precisa se redimir de seus pecados quanto para outros que conheceram essa narrativa na Idade Média <sup>495</sup>. No caso de Túndalo, ele passou pelo aprendizado da provação da ponte-Purgatório, assim como ele pagou sua penitência em outros lugares de purgação, no Além, para a remissão de seus pecados. É bom ressaltar que, nas

<sup>494</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.105. E a alma quando viu que tinha que passar pela ponte disse ao anjo: Esta ponte e estas penas são daqueles que furtaram [...] e tu merecias de entrar nela [...] Masis convêm que oras passes por ela sem mim e passarás contigo uma vaca brava. Então apareceu uma vaca brava e muito forte e de nenhuma maneira não queria ir pela ponte, porém aima houvesse de passar [...] porque a ponte era muito estreita e não podia ir por ela se não colocasse os pés naqueles espinhos [...] porque lhe saia o sangue dos pés pelo fato dos espinhos que se metiam por ele, de tal maneira [...]. Transcrição e modernização livre.

<sup>495</sup> ZIERER, Adriana Maria de Souza. A ponte como obstáculo educativo na Visio Tnugdali. *Notandum*, São Paulo, Porto, ano XVIII, nº 37, jan/abr., 2015, p. 5-29. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand37/1%20Adriana%20Maria%20de%20Souza%20Zierer.pdf>>. Acesso em: 24 nov. 2018.

visões religiosas, a ponte não tem só uma função probatória, ela é também um instrumento de penitência e de purgação dos mais variados pecados<sup>496</sup>.

A passagem da ponte é um elemento moral fundamental, quem levou uma vida virtuosa cristã está seguro da sua passagem rápida para o Paraíso, sem nada a temer. Enquanto quem carrega o peso do pecado, os viciosos, a consequência é a queda infernal. Neste sentido que, na *Visão de Túndalo*, é um instrumento moral que mede a conduta das almas no mundo dos mortos através da travessia ou não por ela.

De certa forma, a ponte atua, conforme a expressão utilizada por Maria Clara Lucas de Almeida<sup>497</sup>, como um elemento bifronte, serve tanto para a condenação quanto a salvação. Assim, ela é caracterizada por dois elementos:

1- O simbolismo da passagem para o outro lado, oferecendo a possibilidade de um acesso imediato à salvação para as almas que são capazes de atravessar ou continuar a sua purificação; 2- O perigo que representa para as almas, caso não mereçam passar pela ponte devido aos seus pecados mortais.

Na *Visão de Túndalo*, comentamos que algumas almas conseguem atravessar a ponte mesmo sendo um acesso difícil e perigoso. Provavelmente, temos aqui uma ponte que também tem a função de testar a fé, a coragem e a qualidade moral do viajante. Inclusive o próprio cavaleiro vai realizar a prova da passagem da ponte em razão do seu pecado.

Para Jacques Le Goff<sup>498</sup>, a ponte não deixa de ser um prova de ordálio, esta passagem longa muito estreita e escorregadia, onde culmina o percurso de risco onde qualquer passo em falso culmina com a queda no Inferno, mas também pode levar ao Paraíso. De qualquer forma, ela sempre representa um perigo.

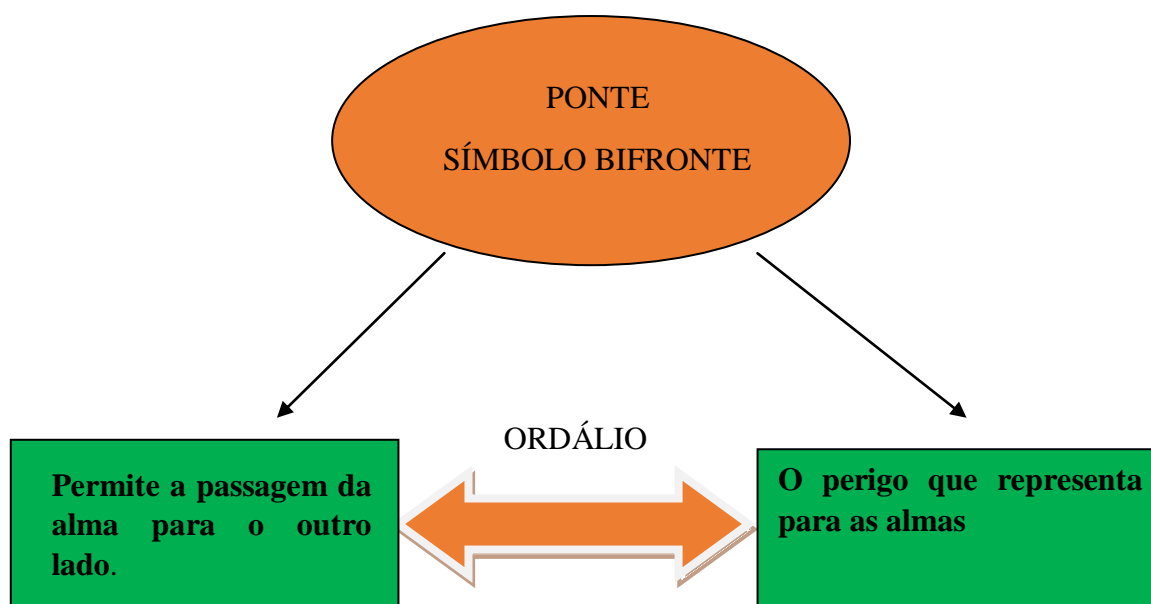
<sup>496</sup> Cf. DEMAULES, Mireille. Du symbolisme du pont dans quelques rêves et visionn. In: *Le ponts au moyen-âge*. RAOUL, Danièle James; THOMASSET, Claude (dir.). Paris: PUPS, 2006, p.184.

<sup>497</sup> LUCAS, M.C. de Almeida. *A Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. , Lisboa: Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, 1986, p.52.

<sup>498</sup> LE GOFF, Jacques. *Le Purgatoire entre l'Enfer e le Paradis*. La Maison – Dieu. Fasc. En face de la mort. **Cahier de Pastorale liturgique**. Editions du Cerf, 1980, p. 123. Disponível em : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65545334/f5.image.r=Jacques%20Le%20Goff%20Le%20purgatoire>. Acesso em: 20 out. 2018.

No esquema 2 está representada a função da ponte como um instrumento moral.

**ESQUEMA 2. A ponte como um instrumento moral na Visão de Túndalo<sup>499</sup>.**



José Augusto Miranda Mourão explica que a ponte, na *Visão de Túndalo*, está relacionada ao tema da passagem difícil e se caracteriza como um percurso iniciático, onde o morto deve atravessá-la para a sua viagem no Além. Conforme o autor:

A ponte está em relação com o tema da passagem por essa porta que separa e liga horizontalmente o Inferno e o Paraíso. O tema da passagem difícil ou estreita é eminentemente iniciático. Nela se situa o encontro com o destino: Aí se escolhe: O Céu, a Terra, ou o Inferno. [...]. Os mortos devem atravessar esta ponte na sua viagem para o Além<sup>500</sup>.

<sup>499</sup> A confecção do esquema 2 está baseado nas considerações sobre a ponte no Além em: Lucas, M.C. de Almeida. *A Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, Lisboa, 1986, p. 52; LE GOFF, Jacques. *Le Purgatoire entre l'Enfer e le Paradis*. La Maison – Dieu. Fasc. En face de la mort. **Cahier de Pastorale liturgique**. Editions du Cerf, 1980, p. 123. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65545334/f5.image.r=Jacques%20Le%20Goff%20Le%20purgatoire>. Acesso em: 20 out.2018.

<sup>500</sup> MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Túndalo; da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Iniciação Científica, 1988, p. 91.

As penas purgativas dos gargantões e fornicadores são realizadas em uma casa na forma de um forno. Lá as almas eram queimadas e sofriam várias provações de muitos demônios que portavam, em suas mãos, instrumentos que esfolavam e cortavam em postas as almas dos pecadores que, depois dessas ações, eram assadas nas chamas que preenchiam aquela casa. Esta é mais uma provação que Túndalo também passa, pois ali ele padeceu de muita fumaça, muita quentura, fedor e açoites<sup>501</sup>.

Por fim, Túndalo chega a um lago onde as almas que cometeram o pecado de se acharem melhores que os seus pares estão sendo castigadas por um besta enorme que se encontra nesse local. Esta se alimentava das almas que padeciam muito grandes penas no seu ventre. Para além desse tormento, as almas também enfrentavam a quentura e a frieza desse ambiente. Neste mesmo local, também sofrem as almas que praticaram o pecado das más línguas.

Segundo Casagrande & Vecchio, “o pecado da língua compreende todos os erros que cometemos falando, da blasfêmia à mentira, da adulação à linguagem obscena, da maledicência à injúria<sup>502</sup>”. No manuscrito, o anjo adverte que as almas, tanto homens quanto mulheres, que cometeram este pecado, ficam prenhas de serpentes que nascem por todos os membros: braços, peito e outros lugares do corpo. Estas torturam as almas com seus dentes de ferro bem afiados e mordem todos os membros das almas<sup>503</sup>.

Dessa maneira, Túndalo testemunhou e experimentou de vários castigos que funcionam como provação para as almas que tem que cumprir as provas para alcançar a salvação no espaço do Paraíso. Como podemos perceber, são múltiplos os castigos que as almas dotadas de pecados veniais são submetidas no Além e, claro, que se assemelham às próprias punições que sofrem os danados no Inferno.

---

<sup>501</sup> Cf. PEREIRA, F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.106-107.

<sup>502</sup> CASAGRANDE & VECCHIO. Pecado. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p. 349 .

<sup>503</sup> Cf. PEREIRA, op. cit, p.108.



#### 6.1.4 A BEM-AVENTURANÇA DOS ELEITOS

O espaço do Paraíso, no Além, é o lugar das almas que obedeceram aos mandamentos da lei divina. Todos os homens e mulheres que praticaram as boas condutas cristãs, aqui embaixo, merecem, no pós-morte, a recompensa dada por Deus de serem contemplados com a bem-aventurança do repouso eterno.

Após as visões e experiências espirituais nos lugares destinados aos pecadores, o cavaleiro é conduzido pelo anjo ao Paraíso, lugar de alocação das almas virtuosas que merecem várias recompensas pela justa vida terrena, isto é, dedicada a práticas cristãs como ensinou a Santa Igreja Católica representante de Deus aqui em baixo.

Cada eleito vai conhecer a sua bem-aventurança de acordo com o valor das suas ações virtuosas, pois a retribuição é feita de forma hierárquica. O espaço do Paraíso celeste, no Além, na *Visão de Túndalo*, apresenta-se dividido em três muros denominados respectivamente de Muro de Prata, de Ouro e de Pedras preciosas que formam as diferentes moradas gloriosas das almas eleitas de Deus. São nesses lugares que as almas estão distribuídas de acordo com uma ordenação harmoniosa, onde cada eleito ocupará as suas devidas posições associados à proporcionalidade dos seus esforços para com as obras cristãs.

Na retórica clerical, essas compartimentações do lugar paradisíaco em muros estavam associadas às recompensas meritórias das almas que recebem, no Além, diferentes graus de felicidades celestiais, cuja proporcionalidade da retribuição divina dependia da virtude de cada alma, enquanto permanecia em seus corpos no plano terreno.

Isso fica claro quando a Igreja Católica justifica a presença das diferentes moradas que se encontram no Paraíso Celestial, pois, em seu discurso, propaga que nem todas as almas que estão neste lugar desfrutam de felicidades iguais por existirem graus de glórias e beatitude em função dos méritos de cada um<sup>504</sup>.

---

<sup>504</sup> DELUMEAU, Jean. *O que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 201.

Tal afirmação fica evidente na *Visão de Túndalo* ao descrever o espaço celeste circundado por muralhas onde estão distribuídos os grupos de almas eleitos e suas diferentes recompensas que obedecem a uma hierarquia de méritos que vão ao encontro com as observâncias morais dos ensinamentos cristãs.

Demonstrar as ações no Paraíso para com as almas que viveram boas condutas, conforme as orientações da representante de Deus na Terra significa transmitir aos vivos o valor exemplar de se dedicar a uma vida religiosa em sua plenitude ao renunciar o mundo mundano, permitindo-lhe assim alcançar antes do trespasse a salvação eterna.

Pedagogicamente, é mostrado pelas personagens da *visio* a exemplaridade do modo ideal das virtudes cristãs de cada alma que recebe, no Céu, as graças infinitas sobre a luz glorificante de Deus, conforme as ações particularmente meritórias daquelas que recebem recompensas distintas estritamente relacionadas aos graus de boas ações. Assim, as almas justas, como veremos na *Visão de Túndalo*, serão hierarquicamente divididas ou distribuídas pela natureza das ações virtuosas que elevam a mais intensa contemplação das recompensas divina.

No Quadro 17, está exposta a visão testemunhada pelo cavaleiro da bem-aventurança das almas dos eleitos nos três Muros do Paraíso celestial.

**Quadro 17. A bem-aventurança dos eleitos nos Muros do Paraíso Celeste na Visão de Túndalo.**

<b>Muros do Paraíso celeste</b>	<b>Almas eleitas</b>	<b>Práticas virtuosas das almas</b>	<b>A bem-aventurança</b>
<b>Prata</b>	Os casados.	Respeitar a ordem do casamento não cometendo o pecado de adultério.	Alegria Deleitamento Contentamento
	Os doadores de bens para os pobres, os romeus e a igreja.	Repartir os bens temporais com os pobres, as igrejas de Deus.	Bons odores Clareza.
	Companhia de Santos	Glorificar a Deus Pai, Filho e Espírito Santo.	
<b>Ouro</b>	Mártires.	Viver uma vida Santa; sofrer, abster-se e guardar os seus corpos dos prazeres e vícios.	Coroas e assentos de Ouro
	Monges, homens e mulheres.	Obedecer a uma ordem e regra cristã.	A folgura e o prazer de estar em tendas
	Defensores da Igreja.	Defender as obras da Igreja; tabalhar contra os vícios da carne.	Morar em casas sobre uma árvore carregadas de frutos
<b>Pedras Preciosas</b>	Patriarca, Profetas, Mártires, Virgens, Confessores, Bispos Arcebispos.	Repartir os bens temporais com os pobres e os mosteiros; Não guardar nenhum bem se não o necessário; ser bom cristão e casto.	Contemplação beatífica na companhia das nove ordens dos Anjos

Enfim, observamos que o manuscrito apresenta a separação espacial das categorias de almas eleitas no Reino Celeste de acordo com as obras cristãs praticadas enquanto viviam em seus corpos, cujas obras obedecem a um critério de graus de glórias pautado nos tipos de ações que segue uma escala de valor santificante.

Tanto que são didaticamente enumeradas as diferentes virtudes cristãs feitas por cada eleito, como se pode notar no manuscrito, estabelecendo uma distribuição hierárquica nos Muros celestiais de acordo com as obras realizadas em prol do senhor. Cada um é recompensado pelo esforço que fez e por isso conhecem e desfrutam das glórias celestiais segundo o grau de dedicação que dispensaram as obras cristãs. Como bem nos explica José Mattoso:

O que assegura a salvação subtende-se também, para todos os que acabam a sua vida neste caminho, é afinal a solidariedade com os que edificam a sua vida sobre o sólido fundamento de Cristo, com prata, ouro, e pedras preciosas, como diz também o citado passo da Epístola aos Coríntios, isto é com o sólido material das boas obras e da observância rigorosa da vida monástica<sup>505</sup>.

E a *Visão de Túndalo* mostra, claramente, essas boas obras que elevam as almas a felicidades nos recintos do Paraíso celestial como valores que devem servir de exemplo para os fiéis edificarem as suas vidas no fundamento cristão e garantir a salvação de suas almas.

Como observamos, temos algumas virtudes que caracterizam as almas eleitas que estão de acordo com as pretensões dos modelos morais da Igreja para com a sociedade medieval. Naturalmente que essas descrições, ao mesmo tempo em que visam a influenciar no comportamento dos que tem acesso a essa narrativa, também justificam a hierarquia dessa instituição que atua, neste mundo, como guia espiritual para a salvação eterna.

Primeiramente, no Muro de Prata, temos a importância que o relato menciona de seguir uma vida conjugal legítima, como fica evidente quando o anjo explicitamente justifica a presença das almas que se comportaram corretamente nas suas vidas conjugais: “[...] como

---

<sup>505</sup> MATTOSO, José. *Poderes invisíveis: O imaginário Medieval*. Editora Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013, p. 95.

*uees pois gran cousa he o sacramento do casamento legitimo. Ca todo aquel que o ben guardar em seu corpo folgara senpre em nesta folgança*<sup>506</sup>.

A função didática dessa passagem transmite a mensagem de que as pessoas que seguirem os mandamentos do casamento, conforme indicado pela Igreja que o institucionalizou como um sacramento matrimonial baseado no Evangelho, terão suas almas elevadas ao Muro de Prata desfrutando de boas recompensas.

Tanto que a mensagem é tão enfática propondo um modelo cristão como meio de disciplinar a vida conjugal quando deixa bem claro, como vimos, que aquele que guardar os seus corpos, isto é, no sentido de não cometer o pecado que perturba a ordem conjugal, o adultério e manter o matrimônio do casamento legítimo perante Deus terá a sua glória no pós-morte.

Neste sentido que a Igreja propõe uma boa vida conjugal no intuito de disciplinar a vida sexual, canalizando-a, em seu aspecto positivo, para o casamento. Um modelo eclesiástico cujo principal objetivo era refrear as pulsões da carne que levam ao pecado da fornicação. Era consentindo apenas o ato carnal entre os conjugues levando em consideração a boa moral cristã da vida conjugal, tais como: “o cumprimento das determinações da monogamia”<sup>507</sup>. A par da santificação do matrimônio monogâmico, aumentava a atenção dos eclesiásticos para com os principais desvios sexuais dentre os quais se encontram o adultério<sup>508</sup>.

Outro grupo de almas eleitas que se encontra, no Muro de Prata, é o doadores de bens para os pobres e para a Igreja. Como exemplo para os vivos, essa mensagem cristã revela que todas as pessoas que se preocuparem com o seu próximo e lhe derem assistência são

<sup>506</sup> PEREIRA, F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.115.

<sup>507</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editos, 1993, p. 35.

<sup>508</sup> Outros desvios combatidos pelos eclesiásticos foram o incesto e a homossexualidade. Cf. OLIVEIRA, António Resende de. A sexualidade. In: *História da Vida Privada em Portugal: Idade Média*. Mattoso, José (Dir.). Lisboa: Circulo de Leitores, 2010, p. 334.

recompensados por Deus na vida eterna. Da mesma forma, os que se dedicaram às doações para a Igreja também eram recompensados com a salvação no pós-morte no Muro de Prata no Paraíso Celeste.

A exemplaridade das doações aos pobres, das esmolas, e da hospitalidade é considerada, no manuscrito, como uma das ações que dá a garantia do alcance da salvação da alma. Conforme a pastoral, esses gestos feitos, no plano terreno, têm as suas recompensas no Além.

As almas dos Santos, também são os habitantes do Muro de Prata. Os seus merecimentos, em repousarem neste lugar, devem-se ao tipo de conduta de vida que tiveram aqui embaixo, isto é, baseado em uma regra que lhe permitia o contato mais direto com Deus. Enfim, praticavam devoções e orações com uma vida espiritual intensa de louvor e contemplação. Mesmo com as suas almas já no Além, há a continuidade dessas ações que são testemunhadas por Túndalo que vê a companhia de Santos que se “alegram muito com Deus dizendo Glória seja to teu Deus Pai, Glória ao teu Filho, Glória ao teu Espírito Santo, perseverando sempre no louvor a Santa Trindade”<sup>509</sup>.

Como exposto no Quadro 17, todas as almas eleitas que se encontram, no Muro de Prata, eram recompensados com a bem-aventurança devido às suas ações cristãs. Tal bem-aventurança é revelada através da alegria, do deleitamento, contentamento, os bons odores e claridade que são as características daquele lugar.

No Muro de Ouro, estão as hierarquias de eleitos que possuem um grau de perfeição mais elevado do que as almas que se encontram no espaço que o antecedem, nele estão as ordens da Igreja: os mártires de Deus, monges e homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores da Igreja. Vejamos quais foram as virtudes que cada um desses membros da Igreja fizeram para serem conduzido a essa morada.

---

<sup>509</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.114.

Os Mártires de Deus, que foram as primeiras almas vistas por Túndalo no Muro de Ouro desfrutando dos bens gloriosos. Esses eleitos são descritos como os “servos de Deus que trabalharam e resguardaram os seus corpos dos prazeres e vícios oferecidos no mundo terreno e tiveram uma vida completamente santa<sup>510</sup>”.

Como se percebe, os Mártires se abstiveram e se controlaram diante das tentações da carne, evitando a sua contaminação com as coisas mundanas e sendo firmes nas suas missões e fiéis para com o Senhor, virtudes que por si só possibilitam o seu triunfo no Céu.

As almas dos monges, dos homens e mulheres que praticam a observância de uma regra repousam, nesse Muro, pela sua obediência aos ofícios divinos de difundirem os ensinamentos cristãos alegremente e de boa vontade assim como lhes foi mandado. Essa é a obra realizada que os puseram neste espaço agradável, como explica o anjo para o cavaleiro: “[...] prometem obediência a seus mayores e comprem e fazem alegremente todo aquilo que lhes per eles he mandado muy de boon coraçõ e de boa vontade<sup>511</sup>”.

Para a Idade Média, os monges são por excelência o modelo de prática concreta de uma vida espiritual voltada para a oração, evangelização e são vistos como o exemplo de vida religiosa que os fiéis devem imitar para alcançarem as graças antes de chegarem ao mundo do Além.

A missão que os monges exercem na terra e o próprio estilo de vida que levam são muito exaltados no manuscrito, pois mostram os seus esforços, sacrifícios e resistências contra as tentações deste mundo, submetendo seus corpos a um castigo para controlá-lo, como bem informa o manuscrito: “[...] leixan as suas próprias vontades e seguen as alheas por que uerdadeiramente possam dizer. Senhor poseste homens sobre nossas cabeças e passamos por fogo e agua. Esto he per fame e frio e sede [...]”<sup>512</sup>.

---

<sup>510</sup> Ibid., p.116.

<sup>511</sup> Ibid. Prometem a obediência aos seus maiores e cumprem e fazem alegremente tudo aquilo que lhes é mandado de muito bom coração e de boa vontade. (Transcrição e modernização livre).

<sup>512</sup> Ibid., p.116.

Túndalo testemunha a bem-aventurança dos monges, homens e mulheres em uma praça cheia de tendas armadas onde desfrutavam da folgura e do prazer neste ambiente que soavam sons maravilhosos de instrumentos musicais<sup>513</sup>.

Quanto às almas dos defensores da Igreja, a narrativa enfatiza as ações missionárias que eles fizeram em vida em prol das grandes obras dessa instituição para chegarem até o Muro de Ouro. Dentre as virtudes feitas por eles estão os cumprimentos com os seus deveres de resguardarem-se dos desejos da carne e trabalharam para defendê-la<sup>514</sup>. Por estas ações, desfrutam da morada em casas sobre uma árvore carregada de frutos, que, aliás, o anjo explica para o cavaleiro o que ela representa, conforme o manuscrito:

Esta aruor que tu vees He maneyra e obra da sancta egreia. Estes homeens e estas molheres que moran so Ella foron defensores e fazedores della e trabalharon muito de a fazer e de a defender. E pólos beens que elees hi fezeron guaanharon e mereceron de seer aqui chegados e aconpanhados. E por esta maneyra tal desempararon a uida e o sabor do mundo e guardaronse de conprir os deseios da carne que lida cada dia contra a alma linpamente e dereitamente e piedosamente uiuendo no mundo<sup>515</sup>.

O Muro de Pedras Preciosas, no manuscrito, não é só um lugar agradável como os anteriores, ele representa a expressão máxima das benesses que as almas recebem no Além, tanto que enfaticamente o texto deixa bem claro que é o lugar onde se concentram todos os prazeres e glórias que antes foram relatados nos outros Muros: “Mais daquel logar hu estonce stauan e como quer que uissen todos os prazeres que uos dissemos e folgança e glorias que ante uiron [...]”<sup>516</sup>.

Nesse sentido, podemos compreender o Muro de Pedras Preciosas como a morada definitiva das almas eleitas, bem como o melhor espaço de alocação de almas no Além,

---

<sup>513</sup> Ibid.

<sup>514</sup> Ibid., p.117.

<sup>515</sup> Ibid., p.118.

<sup>516</sup> Ibid., p.119.



restrito apenas aos que foram justos e puros tanto na sua forma comportamental quanto nos seus gestos cristãos de primar pela vida espiritual em detrimento dos prazeres carnavais.

Como exposto no Quadro, as almas que estão no Muro de Pedras preciosas são as dos profetas, Patriarca, Mártires, Virgens, Confessores, Bispos e Arcebispos. No entanto, a versão portuguesa do manuscrito não menciona em detalhes sobre as ações que estas almas realizaram para merecerem o Muro de Pedras Preciosas. O que dizem sobre elas, nesse espaço, é a honra de se ter a companhia daqueles que passam por todos os prazeres e alegrias que tem e sabem assim como os anjos<sup>517</sup>.

Mesmo que não haja uma explicação explícita sobre as obras cristãs que foram realizadas por esses eleitos, entendemos que a prática espiritual é um fator preponderante para a determinação das alocações dessas almas nesse Muro. Entenda-se aqui como prática espiritual intensa à comparação da vida angelical pela contemplação e louvação a Deus e que os aproximava dos ofícios exercidos por esse modelo de espiritualidade celeste, os anjos. Chegamos a esse indício pela própria explicação que o ente celeste apresenta ao cavaleiro de que todas essas almas dividem da mesma glória e de benesses comuns aos anjos, ou seja, contemplam e veem Deus da mesma maneira que os coros celestes.

Temos, portanto, algumas virtudes que, durante a Idade Média, incluíram algumas almas como exemplos de estados ideais de modelos de santidade, representando uma elite de eleitos, o que servirá de indícios para nós apontarmos alguns elementos que justificam a presença deles no Muro de Pedra preciosa.

Começamos pelos profetas da Bíblia, os Apóstolos e os Confessores, como sabemos, dedicaram suas vidas a serviço de Deus. Os Apóstolos eram verdadeiros seguidores de Jesus, tendo como característica especial os seus testemunhos oculares que acompanharam Cristo; os profetas possuem o dom da graça divina de interpretar e revelar a palavra de Deus; os

---

<sup>517</sup> Ibid., p. 118.

confessores com a tarefa de confessar a fé e conceder aos fiéis a sentença para aliviar os seus pecados. Todos possuem as características exemplares que os enquadram na eleição de eleitos do Senhor pelos seus exercícios de função e de imitadores e de seguidores de Cristo.

Em relação às virgens e os virgens, a sua maior virtude foi manterem-se puros e castos e o próprio estado de virgindade se caracteriza como ideal para uma alma pura e digna de santidade. “A hierarquia dos estados de vida repousa, de fato, sobre o postulado de que a condição carnal é má: quanto mais afastado da carne – identificada aqui com a sexualidade – mais perfeito<sup>518</sup>”. Quanto aos bispos e arcebispos, temos novamente a referência a membros da hierarquia da Igreja no lugar de grandes benesses espirituais que foram chamados pelas suas obras meritórias para junto de Deus.

O detalhe, nessas duas ordens no manuscrito, é a menção da identidade de alguns religiosos que são mencionadas, no caso, alguns bispos e arcebispos presentes neste lugar, todos eles ligados à Igreja irlandesa, terra natal do monge Marcus a quem se credita a tradução da narrativa.

Assim, Túndalo viu, no muro de Pedras Preciosas, São Patrício que foi arcebispo da Irlanda na companhia de outros bispos que não têm os seus nomes revelados no manuscrito. Ainda o cavaleiro olhou quatro desses que conhecia da vida terrena, como os arcebispos Artinatheno, Malachias, Menias e Inocência, conforme o autor anônimo da narrativa: [...] e uio star san patrício arcebispo que foy de ybernia con gram conpanha de bispos antre os quaaes uio quatro que conhocia. S. O arcebispo arthinatheno. E malachias que foi arcebispo desposnelle que de Innocencio [...]<sup>519</sup>.

As descrições das obras realizadas por essas almas santas são as doações de todos os seus bens aos pobres, a qualidade de serem muito bons, castos, simples e guardarem para si

---

<sup>518</sup> VAUCHEZ. André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental Séc. VIII – XIII*. Editorial Estampa, 1995, p. 48.

<sup>519</sup> PEREIRA. F.H. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.119.

somente aquilo que necessitavam, virtudes que justificam a presença deles no muro de Pedras Preciosas.

## **6.2. OS INSTRUMENTOS DE EXECUÇÃO PENAL E OS OBJETOS DE RECOMPENSAS NO ALÉM**

No Além, na *Visão de Túndalo*, verifica-se uma infinidade de objetos simbólicos que servem para as aplicações dos deméritos dos pecadores, bem como os méritos dos virtuosos. Nos espaços do Inferno e Purgatório, estão cheios de demônios e diabos munidos de arsenais que representam os instrumentos de execuções penais com os quais punem os pecadores. Enquanto no Paraíso, há uma diversidade de objetos que representam as recompensas dos eleitos.

Esta materialidade expressa a garantia da justiça divina no mundo dos mortos. Enquanto as almas virtuosas são agraciadas com a materialidade divina, os pecadores são sentenciados com a materialidade de arsenais de execuções penais. Começemos por este último, conforme exposto no Quadro 18, que revela os arsenais dos demônios.

No Quadro 18, estão relacionados os instrumentos de tortura e suas respectivas aplicabilidades nas penas das almas pecadoras no Inferno conforme a *Visão de Túndalo*.

**Quadro 18. Instrumentos simbólicos de Castigo e Tortura e Aplicabilidade no Inferno e Purgatório na Visão de Túndalo<sup>520</sup>.**

<b>Instrumentos de Castigo e Tortura</b>	<b>Aplicabilidade no Inferno</b>
Ganchos de ferro	Espetar queimar as almas.
Ganhos	Empurrar as almas no fogo.
Cutelos	Cortar e espedaçar as almas.
Foles	Manter o fogo aceso para queimar os danados.
Martelo	Prender as almas num leito de ferro.
Grelha de ferro	Prender Lúcifer.
Ponte com pregos	Castigar os pés das almas que furtaram.
Forjas de ferro	Prender as almas

Através dessa relação de instrumentos utilizados pelos diabos para castigar os pecadores, constatamos, pelo quadro acima, que são objetos que estão presentes no cotidiano do medievo, ao serem transportados para o Além, ganham um sentido simbólico que os diferem de sua utilidade no plano terreno. Se aqui embaixo são inofensivos e ajudam nas tarefas diárias dos medievos, no mundo dos mortos, pelo contrário, auxiliam nos suplícios dos

<sup>520</sup> O Quadro 18 possui semelhança com a dissertação de mestrado defendida em 2014 pela autora. Cf. OLIVEIRA, Solange Pereira. *Imaginário e Ideologia Cristã: uma versão portuguesa do Além Medieval na Visão de Túndalo (Séculos XIV- XV)*. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2014, p.91.

danados que são atacados pelos seres diabólicos que executam as sentenças penais sobre aqueles que não obedeceram às normas comportamentais de um bom cristão.

Esses objetos, no Além, são “revestidos de função simbólica e por isso mesmo evocam, representam ou significam outra coisa além do que pretendem se mostrar<sup>521</sup>”. Como observamos na descrição da narrativa, a Igreja utiliza a representação de instrumentos do plano terreno e a transfere para o mundo transcendental com outras inversões de funções no lugar infernal do Além.

Eis aqui, então, a finalidade essencial dessa evocação de objetos do cotidiano revestidos de um sentido negativo nas mãos dos demônios que desferem toda a sua fúria sobre as almas que consentiram com os seus vícios, crença propagada pelos religiosos para a comunidade de fiéis. Nesse sentido, os pregadores mostravam a realidade desses castigos através dessa lógica da materialidade dos instrumentos de punição aos pecadores no Além, revestido de um sentido simbólico de claras intenções moralizantes, ou seja, se as ações comportamentais não seguem os ensinamentos cristãos no mundo do Além, a sentença é feita através de punições com aqueles instrumentos nas mãos dos agentes punidores, os demônios.

Aliás, os símbolos tinham uma importância fundamental para a sociedade cristã, pois estava presente no cotidiano da população, principalmente nas questões sobrenaturais que faziam parte da cultura dos medievos. Então, pelo uso simbólico, a Igreja mostra a realidade das punições, apropriando-se de signos do contexto dos medievos “para estabelecer um vínculo entre alguma coisa aparente e alguma coisa oculta; e mais particularmente ainda, entre o que está presente no mundo terreno e o que tem seu lugar entre as verdades eternas<sup>522</sup>”.

---

<sup>521</sup> PASTOUREAU, Michel. “Símbolo”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p.497.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p.497.

Quanto aos objetos de recompensas dos eleitos, para além dos metais preciosos os quais são feitos os Muros celestiais, encontram-se outros objetos simbólicos sagrados que também aparecem nos recintos das moradas do Paraíso na *Visão de Túndalo*. No Quadro 19, identificamos quais são eles seguidos da sua localização nas moradas do Paraíso, de acordo com o manuscrito.

**Quadro 19. Dos objetos simbólicos das recompensas celestiais na *Visão de Túndalo*.**

<b>Moradas do Paraíso</b>	<b>Objetos Simbólicos Sagrados</b>
Muro de Prata	Vestimentas brancas;
Muro de Ouro	Coroas, livros de ouro, taças , vasos, e sedas; Tendas lavradas de ouro e prata; instrumentos musicais (viola, alaúde, sinfonias, rotas, saltérios e cítolas); Casas feitas de ouro e de marfim;
Muro de Pedras preciosas	Cadeira de ouro; crisólitos, cristal, jaspes, safira, berilos, topázio, ametistas.

Como exposto no Quadro 19, temos a presença de vários objetos simbólicos que aparecem, no manuscrito, como parte integrante dos bens celestiais destinados à comunidade de eleitos no Além que se beneficiam dessas recompensas materiais no mundo sobrenatural.

Outro indício relevante na ordenação desses objetos está relacionado à sua ocupação em cada espaço das moradas celestiais, obedecendo, de certa forma, também aos distintos graus de recompensas dos bens celestes que é dado às almas. Pois cada um desses elementos que foi visto pelo viajante participa da bem-aventurança das categorias de almas que, hierarquicamente, recebem esses elementos como recompensa divina.

Nesse sentido, percebemos que esses objetos simbólicos sagrados funcionam como verdadeiros signos de eleições das almas virtuosas que estão agrupadas em três categorias distintas, formadas pelos leigos, diversas ordens da Igreja, que se beneficiam dessas recompensas meritórias, e, ainda, pelo coro celeste angelical.

Desse modo, a primeira categoria de eleitos agrupada no Muro de Prata abriga as almas dos bem casados e a todos aqueles que foram fiéis no casamento, os doadores de bens temporais que repartiram suas riquezas com os pobres, os romeus e a Igreja e grande companhia de santos<sup>523</sup>.

Todos que ali estão formam o grupo de leigos usando vestimentas brancas como objeto revestido do sagrado pelo seu valor simbólico espiritual, perceptível nas descrições maravilhosas apresentadas pela *narrativa* que exalta as qualidades dessa materialidade, utilizando-se de expressões como “*tão claras e tão formosas e alvas como a neve*”<sup>524</sup>.

Segundo Jean Claude- Schmitt, a vestimenta também é parte do imaginário do Além e identifica a sorte das almas no mundo dos mortos, tanto que os eleitos são vestidos pelos anjos com suntuosas vestimentas, símbolos dos seus corpos gloriosos<sup>525</sup>.

No Muro de Ouro, encontram-se, praticamente, todas as almas dos indivíduos que fizeram parte das ordens religiosas da Igreja cristã: os mártires de Deus, monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores da Igreja.

---

<sup>523</sup> PEREIRA, F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.108, p.114-115

<sup>524</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>525</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo. Companhia das Letras, 1999, p.224.

Na *Visão de Túndalo*, é nesse espaço que se encontram a maioria dos objetos simbólicos, como podemos constatar no Quadro 19, onde cada eleito hierarquicamente recebe ou compartilha da presença dessa materialidade da bem aventurança paradisíaca. Temos, portanto, nas descrições da *narrativa*, a associação desses elementos simbólicos aos seus respectivos eleitos: os mártires, os monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores da Igreja.

Iniciamos pelos Mártires de Deus que foram as primeiras almas vistas por Túndalo no Muro de Ouro, os quais estão dotados de coroas de ouros (adornadas com pedras preciosas) em suas cabeças, a presença de livros com letras de ouro, como informa o manuscrito: “*E tynhan na cabeça coroas de ouro todas cheas de pedras preciosas. E tynhan em sy scriptas letras muy fermosas todas de ouro sobre que tynhan seus livros postos e scriptos todos com letras de ouro*<sup>526</sup>.”

As coroas de ouro, nas cabeças dos mártires, aparecem como uma expressão visível do sagrado, pois é um símbolo de merecimento pela vida santa, honesta que tiveram enquanto viviam no plano terreno, pois estes seguiam as condutas pregadas pela Igreja pautada num ideal de vida cristã de dedicação a Deus. Da mesma forma, “os livros eram venerados como objetos sagrados e a obra-prima de um copista é considerada um ato espiritual<sup>527</sup>”.

Quanto aos monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra descansam em uma praça com várias tendas armadas de muitas cores e lavradas de ouro e prata ao som dos instrumentos musicais que entoavam cantos tão formosos e tão saborosos<sup>528</sup>.

Tanto as cores e os materiais de que são feitas as tendas e os instrumentos musicais vistos pelo cavaleiro asseguram a mensagem cristã de um Paraíso Celestial em que as almas

<sup>526</sup> PEREIRA, F.H. Esteves. *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.115.

<sup>527</sup> LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p.234.

<sup>528</sup> PEREIRA, op. cit, p.116.



se regozijam na felicidade de verem, sentirem e ouvirem as glórias através da claridade e a alegria paradisíaca dos sons agradáveis e suaves em louvor ao Senhor.

Por fim, os defensores e construtores da Igreja portam coroas de ouro em suas cabeças e usam vestimentas parecidas com as dos monges, segundo a *Visão de Túndalo*: “*E cada huun tynha sua coroa de ouro em sua cabeça muy maravilhosas e muy nobres. [...]. E estauan vestidos de taaes uestiduras assi como monges [...]*”<sup>529</sup>.

Observamos que, assim como os mártires, temos novamente a coroa como símbolo de eleição espiritual. No relato, não fica claro se há alguma diferença, nessa insígnia, em relação a essas três categorias de almas. No entanto, sabemos se, nos discursos dos religiosos medievais, existe uma espécie de pequena coroa, praticamente uma auréola que distingue os graus de virtudes dos eleitos.

No mesmo sentido, temos novamente a referência às vestimentas, assim como foi mencionada também no muro de Prata. O detalhe é que, no Muro de Ouro, o seu valor simbólico espiritual é mais realçado, pois possui a singularidade da comparação com os hábitos dos monges.

No Muro de Pedras preciosas, encontram-se as nove ordens dos anjos, os profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os Confessores, Bispos e Arcebispos<sup>530</sup>, os virgens e as virgens<sup>531</sup>. Diferente dos outros Muros, este não apresenta tantas variações nos tipos de objetos simbólicos quanto aos seus antecedentes, são mencionadas apenas as variedades de pedras que o revestem, citadas no Quadro 19, e a presença de uma cadeira de ouro.

Quanto a essa cadeira de ouro, nesse recinto, encontrava-se vazia, motivo da indagação do cavaleiro para saber a quem pertence, obtendo como resposta da alma do arcebispo Malachias que esse objeto estava à espera do seu irmão que ainda não estava na

---

<sup>529</sup> Ibid, p. 118. Grifo meu.

<sup>530</sup> Os Bispos e Arcebispos que o cavaleiro encontra no Muro de Pedras preciosas são personagens da Reforma da Igreja da Irlanda em meados do século XII: São Patrício, Artinatheno, Malachias, Menias e Inocência.

<sup>531</sup> PEREIRA. F.H. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.108, p.118-119.

companhia dos outros arcebispos, mas que assim que, ascendesse a esse lugar, sentaria nela<sup>532</sup>.

Por fim, observamos que o Paraíso Celestial, na *Visão de Túndalo*, apresenta-se com uma profusão de objetos que não se dissociavam de uma materialidade real desse mundo, recurso utilizado para expressar e testemunhar de forma visível a “grandeza e a infinita riqueza do mistério divino<sup>533</sup>”.

---

<sup>532</sup>Ibid, p.108, p.119.

<sup>533</sup> VAUCHEZ. André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental Séc. VIII – XIII*. Editorial Estampa. 1995, p.185.

## Conclusão

A crença sobre a continuidade da vida após a morte, perpetuada nos ensinamentos da Igreja, muito contribuiu para as inquietudes de grande parte da população medieval sobre os lugares de destinos dos mortos. Na medida em que se revelavam as ações as quais as almas seriam submetidas após o passamento para o Outro Mundo, tais ações estavam diretamente relacionadas às atitudes comportamentais vividas aqui embaixo existiam as suas consequências no além-túmulo, para o bem ou para o mal.

A pastoral cristã medieval, se valendo de vários instrumentos didáticos, cumpre o seu papel de lembrar aos vivos a importância das condutas morais praticadas neste mundo e a influência que estas têm para a obtenção da salvação eterna. Uns dos exemplos destes instrumentos são as narrativas de viagens ao Além que foram amplamente utilizadas pelos clérigos com propósitos evidentes de influenciar os comportamentos religiosos dos fiéis e levá-los a um exame de consciência sobre os cuidados para com as suas almas.

Esta tese analisou um exemplo de viagem ao Além, a versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, que trata dos espaços no mundo dos mortos ocupados pelas almas: O Inferno, Purgatório e Paraíso. Através da narrativa, se buscou o estudo sobre a trajetória da alma no Além Cristão como um itinerário da salvação, partindo do percurso do personagem do relato, o cavaleiro pecador Túndalo. Este foi tido como exemplo para a pedagogia cristã sobre os caminhos que as almas teriam que percorrer para alcançar a salvação eterna no pós-morte.

Desta forma, a *Visão de Túndalo* não só apresenta os elementos que compõem os espaços do mundo dos mortos, como, inegavelmente, tem a sua importância funcional e ideológica para a persuasão sobre a busca da salvação, como se demonstrou em cada um dos lugares de destinos dos mortos.

As ações sobre as almas ao longo do itinerário no Além também são fundamentais, pois são através destas, que didaticamente, a narrativa transmite aos receptores uma

mensagem moral religiosa centrada nas condutas comportamentais. Funcionando dessa forma, como verdadeiro guia para as ações no plano terreno que permite a salvação das almas em um futuro próximo isto é, no pós-morte.

Conclui-se, então, que o conteúdo da *Visão de Túndalo* para além de se pensar na estrutura do mundo do Além, com as configurações imaginárias dos lugares que recebem as almas dos mortos, revela também as formas de pensar da sociedade medieval e suas práticas. A narrativa faz parte de um conjunto de literaturas religiosas que foram produzidas, principalmente entre os séculos XII e XV, em um contexto de angústia coletiva do medo da morte e do pecado e, conseqüentemente, a preocupação com a salvação que passa a compor a temática de discurso religiosa direcionado aos fiéis.

Tais literaturas tinham o claro propósito de despertar não só a sensibilidade dos fiéis como também mostrar a eles os possíveis caminhos decisivos para o destino eterno de suas almas que estavam ligadas à observância dos ensinamentos cristãos. Tanto que uma das principais preocupações, na retórica sobre essa questão, era mostrar a exemplaridade dos tipos de condutas terrenas praticadas pelos vivos que levavam as conseqüências punitivas no espaço do Inferno e Purgatório. E, da mesma maneira, os tipos de práticas virtuosas cristãs que possibilitavam alcançar a salvação eterna no Paraíso Celeste, como se demonstrou no itinerário das almas na *Visão de Túndalo*.

Desse modo, afirmamos que esse manuscrito se caracteriza como um manual pedagógico de condutas religiosas cristãs para a salvação da alma, pois a estrutura exemplar da narrativa se preocupa com essa questão. As etapas do percurso do personagem viajante e de seu testemunho das ações que levaram os eleitos e os danados aos seus méritos e deméritos em suas respectivas moradas no Além, anunciam aos seus receptores (leitores e ouvintes) as normas de comportamento, idealizado pela Igreja, que determinam os destinos de suas almas no além-túmulo.

Neste sentido, a pedagogia da salvação proposta na *Visão de Túndalo* era construída a partir da identificação dos atos comportamentais praticados pelas almas, enquanto estavam junto aos corpos, para os merecimentos ou não das benesses desprendidas por Deus no Além. Não por acaso, que são enumeradas, de forma bem clara, cada uma das condutas morais ao longo do itinerário das almas nos lugares do Inferno, Purgatório e Paraíso. Com isso se demonstrou que a pastoral cristã, como forma de persuadir os fiéis, apontava os caminhos que estes poderiam escolher, individualmente, após o trespasse: a danação ou a salvação.

Quanto ao estudo da *Visão de Túndalo* em Portugal, se reconhece as dificuldades enfrentadas neste trabalho para uma análise mais profunda desta narrativa, no que tange a recepção do documento neste lugar. Ainda, são escassos os documentos e trabalhos de investigações sobre este manuscrito em terras portuguesas.

Procurou-se contemplar essas lacunas, através de questionamentos sobre a temática que o texto revela: a preocupação com a salvação. Neste aspecto, se destacou os elementos da conjuntura social portuguesa nos finais dos séculos XIV e XV, espaço cronológico da versão portuguesa do manuscrito, que embora com as sua especificidade local, estava integrada no quadro geral de mudanças estruturais política, econômica e religiosa, na Europa.

Diante desses elementos, destacou-se o percurso da tradução do manuscrito que foi vertido para o português no Mosteiro de Alcobaça, lugar de referência na cultura literária portuguesa. E não menos importante, como se constatou nesta tese, a correlação do texto com o projeto político de autofirmação da Dinastia de Avis.

Esperamos, no entanto, que esta tese possa ter contribuído para a construção de problemas novos sobre o estudo da versão do manuscrito *Visão de Túndalo* na sociedade medieval portuguesa.

## Referências Bibliográficas

### Fontes Primárias

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Kempis, Tomás. *A imitação de Cristo: Com orações e reflexões de São Francisco de Sales*. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2014.

*La Vision de Tondale*. Textes français, anglo-normande et irlandais publiés par V.H. Friedel & Kuno Meyer. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907.

*Libro de Túngano; Visión de un caballero de Ibernia*. Catálogo Hipertextual de Traducciones Anónimas al Castellano. Disponível em: <http://www.catalogomedieval.com/busqueda.php?id=225>. Acesso em 15 jul. 2017.

LOPÉZ, José Luís Perez. *El manuscrito 99-37 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo y El Manuscrito T Del Libro de Buen Amor*. Publicação: La Corónica: a Journal of medieval Hispanic Language. Literatures and Cultures, v.31, nº 2, Spring, 2003, p. 139-145. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/430107>. Acesso em: 09 jul. 2016.

NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana*. Vol. VIII, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905. (códice 266).

PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Túndalo. In: *Revista Lusitana*. Vol.III. 1895, p. 98. (Códice 244).

The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. In: *Twelfth Ecumenical Council: Latrão 1215*. Medieval Sourcebook. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. Acesso em: 11 jan. 2017.

VILLAVARDE, Patrícia. (Ed) Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*. N. s., 4, 1982-1983, p. 38-52 (Códice 266).

Visão de Túndalo. In: *Catecismo do Frei Zacharias de Payopelle*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, códice 244 (final século XIV início século XV). Disponível em: <http://catalogo.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?profile=bn&source=~!bnp&view=subscription&summary&uri=full=3100024~!1846130~!2&ri=1&aspect=subtab13&menu=search&ipp=20&spp=20&staffonly=&term=lus%C3%83%C2%ADadas&index=.TW&uindex=&aspect=subtab13&menu=search&ri=1>. Acesso em: 09 mar. 2016.

*Vision de Tindal In: Voyage de Raimon Perellos au Purgatoire de Saint Patrice: Visions de Tindal et de Saint Paul.* Textes languedocienes du XV siècle. (Publiés par A. Jeanroy et A. Vignaux.) Toulouse: E. Privat, 1903, p. 57-119.

*The Vision of Tnugdalus.* Eletronic edition in latin compiled by Beatrix Farber, com base no ms Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, codices latini, 22254, f. 1175-1385 (século XII). Disponível em: <<http://www.ucc.ie/celt/published/L207009.html>>. Acesso em 27/10/2012. Acesso em: 20 mai. 2016.

*Visio Tnugdali.* Edidit Oscar Schade. Prostat Halis Saxonum. In: Libraria Orphanotropei, 1869. Disponível em: <[https://archive.org/stream/VisionTnugdaliSchade/Visio\\_Tnugdali#page/n11/mode/2up](https://archive.org/stream/VisionTnugdaliSchade/Visio_Tnugdali#page/n11/mode/2up)>. Acesso em: 21 mar. 2016.

WAGNER, Albrecht. *Visio Tnugdali.* Lateinsch und Altdeutsch. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882.

Visão de Túndalo. *Speculum Historiale* Disponível em: <<http://atilf.atilf.fr/bichard/>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

## **Bibliografia Geral**

ACOSTA, J. León. Visão de Túndalo. In LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (dir.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa.* Lisboa: Caminho, 1993.

ADNÉS, Pierre. “Visions”. *Dictionnaire de Spiritualité.* Vol. 16. Paris: Beauchesne, 1995. Colones, p. 949-1002. Disponível em: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>. Acesso em: 10 dez. 2016.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal Vol.II.* Editora Porto: Lisboa, 1968.  
\_\_\_\_\_. *História de Portugal. Tomo III – Instituições Políticas e Sociais de 1385-1580.* Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

ARIÉS, Philippe. *O homem diante da morte.* São Paulo: Editora Unesp, 2014.

AUBRUN, Michel. Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle. In: *Cahiers de civilisation médiévale.* 23e année (n°90), Avril-juin 1980.p.109-130. Disponível em:

<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_00079731\\_1980\\_num\\_23\\_9\\_0\\_2137](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_00079731_1980_num_23_9_0_2137)>. Acesso em: 28 set. 2016.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol. I, 2002, p. 319-331.

\_\_\_\_\_. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Corps et ames: une histoire de la personne au Moyen Âge*. Aubier, Flammarion, 2016.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *O poder nos tempos da peste*. Niterói: EDUFF, 2009.

BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 457-471.

BLOCH, MARC. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média - Século XII*. Lisboa: Edições 70.

BUESCU, Ana Isabel. *Livros e livrarias de reis e príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas*. EHumanistas: Volume 8 ,p.143. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/11116/1/AnaIsabelBuescu1.pdf>>. Acesso em; 11 ago. 2018.

Carozzi Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII siècle)*. Paris : École Française de Rome, 1994.

\_\_\_\_\_. Structure et fonction de la vision de Tnugdál. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 223-234. Disponível em: < [http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1380](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380) >. Acesso em: 16 out. 2015.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude(cord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol II, 2002, p. 337-351.

CASTRO, Ivo e et.al. Vidas de Santo de um manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de São Jerônimo, Visão de Túndalo. “Apresentação”. In: *Revista Lusitana*. Nova Série 4, Lisboa, 1982-1983.

CAVAGNA, Mattias. La “Visione di Tungdal” e la Scoperta dell’Inferno. In: *Studii Celtici*, 2004, p. 207-270. Disponível em:



<[http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo\\_9\\_%28Cavagna%29.pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Les Visions de l'au-delà et l'image de la mort, La mort écrite. In: *Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Âge*, éd. Estelle Doudet, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales, 30), 2005, p. 51-70.

CHAS AGUIÓN, Antonio. *Viaje al outro mundo en la prosa medieval española*. Disponível em: <[http://www.academia.edu/14456374/Viajes\\_al\\_otro\\_mundo\\_en\\_la\\_prosa\\_medieval\\_espa%C3%B1ola](http://www.academia.edu/14456374/Viajes_al_otro_mundo_en_la_prosa_medieval_espa%C3%B1ola)>. Acesso em: 02 mai. 2016.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2012, p. 145.

CORTAZ, José Angel García de. El Hombre Medieval como “Homo Viator”: Peregrinos y Viajeros. In: *IV Semana de Estudios Medievales de Nájera*. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=554277>>. Acesso em: 14 mai. 2016.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru, EDUSC, 2003. Vol.1.

\_\_\_\_\_. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madri: Alianza Editorial, 1992.

\_\_\_\_\_. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *História do medo no Ocidente: ma cidade sitiada (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

DEMAULES, Mireille. Du symbolisme du pont dans quelques rêves et visionn. In: *Le ponts au Moyen-Âge*. RAOUL, Danièle James; THOMASSET, Claude (dir.). Paris: PUPS, 2006.

DINZELBACHER, Peter. La littérature des Révélation au Moyen âge. In: Um document historique. *Revue Historique*. T. 275, Fasc. 2 (558), Published by: Presses Universitaires de France. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40954369>>. Acesso: 09 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. The Latin Visio Tnugdali and ist French: translations. In: *Margareth of York, Simom Marmion and the Visions of Tondal*. Thomas Kren (ed.). Malibu, California, 1992, p. 111-118.

DUARTE, Miguel Luís. D. Duarte. *Requiem por um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 186-187.

FAURE, Philippe. Anjo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 69-81.

\_\_\_\_\_. Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècles) modes e finalités de une protection rapprochée. *Cahiers de recherches médiévales*[En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, p. 27. Disponível em: <<https://crm.revues.org/380>>. Acesso em; 17 nov. 2015.

FLORI, Jean. *A cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. *O ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FRÓES, Vânia Leite. O Reino de Deus como Arquétipo. In: *Era no tempo do rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese (Concurso para professor titular) na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, p. 135-136.

GARDINER, Eillen. A solution to the problem of dating in the Vision of Tundale. *Medium Ævum*, Vol. 51, No. 1 (1982), pp. 86-91. Published by: Society for the Study of Medieval Languages and Literature. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43632125>>. Acesso em: 22 set. 2016.

GOMES, Saul Antonio. A religião dos clérigos: Vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. IN: *História Religiosa de Portugal: Formação e Limites da Cristandade*. Vol. 1. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

\_\_\_\_\_. As políticas culturais de tradução na corte portuguesa do século XV. In: *Cahier d'études hispaniques médiévales*. N°33, 2010, p. 173-181. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/cehm\\_1779-4684\\_2010\\_num\\_33\\_1\\_2239](http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2239)>. Acesso em: 02 jun. 2016.

GONÇALVES, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei: A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Idade Média portuguesa*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 240. 16.

\_\_\_\_\_. *D. Afonso V: o africano*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2009.

GOUREVITCH, Aaron. *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 37e année, N. 2, 1982. p. 255-275. Disponível em:<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_03952649\\_1982\\_num\\_37\\_2\\_282840](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1982_num_37_2_282840)>. Acesso: 15 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *Las categorias de la cultura medieval*. MADRI: Taurus, Humanidades, 1984.

GUENÉE, Bernard. Corte. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/ Imprensa Oficial do Estado, vol.II, 2002, p.277.

HOMEM, Armando Luís Carvalho. Os oficiais da justiça central régia nos finais da Idade Média portuguesa (ca. 1279-ca. 1521). *Medievalista* [Em linha]. Nº6, (Julho de 2009), p.2. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: COSACNAIF, 2010.

KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAWERS, Michel. Morte e Mortos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. II, 2002, p. 243-261.

LEDDA, Giuseppe. A literatura visionária e a representação do Além. In: *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos*, v.1. ECO, Umberto (org.). Lisboa: Editor Dom Quixote, 2010.

LE GOFF, Jacques. Le Purgatoire entre l'Enfer e le Paradis. La Maison – Dieu. Fasc. En face de la mort. *Cahier de Pastorale liturgique*. Editions du Cerf, 1980, p. 103-144. Disponível em :<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65545334/f5.image.r=Jacques%20Le%20Goff%20Le%20purgatoire>>. Acesso em: 20 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *O nascimento do Purgatório*. Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. Além. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 21-34.

\_\_\_\_\_. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005

\_\_\_\_\_. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Deus da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. Os gestos do Purgatório. In: *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Edições 70, LDA, 2010.

LEWIS, Huw Aled. The Vision of the Knight Túngano in the Literatures of the Iberian Peninsula. *Speculum*, v.72, nº1 Published by: The University of Chicago Press, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2865864>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

LECOUTEUX, Claude. Aspects mythiques de la montagne au Moyen-Age. In: *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, nº1-4/1982. *Croyances, récits & pratiques de tradition. Mélanges d'ethnologie, d'Histoire et de Linguistique em hommage à Charles*

*Joisten* (1936-1981) p. 48; Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/mar\\_0758-4431\\_1982\\_num\\_10\\_1\\_1140](https://www.persee.fr/doc/mar_0758-4431_1982_num_10_1_1140)>. Acesso em: 31 ago. 2018.

LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPÉZ, José Luís Perez. El manuscrito 99-37 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo y El Manuscrito T Del Libro de Buen Amor. Publicação: *La Corónica: a Journal of medieval Hispanic Language. Literatures and Cultures*, v.31, nº 2, Spring, 2003. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/430107>>. Acesso em: 09 jul. 2016.

LOPES, PAULO. Os livros de viagens medievais. *Medievalista on line*. Ano 2. Nº 2, 2006, p.4. Disponível em:

<<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA2/PDF2/viagens-PDF.pdf>>.

Acesso em: 21 jun. 2015.

LUCAS, M.C. de Almeida. *A Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. , Lisboa: Biblioteca Breve, nº 105, ICLP, 1986.

MARQUES, José. Assistências no norte de Portugal nos finais da Idade Média. *Revista da Faculdade de Letras*. História, série II, vol. 06, 1989, p. 19-20. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2138.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Legislação e prática judicial como fonte de tensões entre D. João I e a Igreja. *Revista de História*, Vol. 10, 1990, p. 40-41. Disponível em:<<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6423.pdf>> . Acesso em: 26 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. Relações entre Igreja e o Estado em Portugal, no século XV. *Revista da Faculdade de Letras, História*. Série II, Vol. 11, 1994, p. 148. Disponível em:<<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2121.pdf>>. Aceso em: 26 nov. 2018.

MARQUES. A.H de Oliveira. *Breve História de Portugal*. Editorial Presença: Lisboa, 2009.

\_\_\_\_\_. *A sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: *A literatura doutrinária na Corte de Avis*.

Lênia Márcia Mongelli (coord.). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARQUES, João Francisco. *Franciscanos e Dominicanos confessores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias: espiritualidade e política*. **Revista de Faculdade de Letras – Línguas e literaturas** – Anexos V, actas do colóquio Espiritualidade e corte em Portugal séculos XVI-XVIII, Porto, 1993, p.53-60. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/8336>. Acesso em: 11 ago. 2017.

MATTOSO, José. O culto dos mortos. In: *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*.

Mattoso, José (dir.). Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996.

\_\_\_\_\_. *Poderes invisíveis: O imaginário Medieval*. Editora Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013.

MIQUEL Y PLANAS, R. *Llegendas de L'Altra Vida*. Barcelona: Biblioteca Catalana, 1914, [f.78. [v.]] (p.52); Vision de Tindal In: *Voyage de Raimon Perellos au Purgatoire de Saint Patrice: Visions de Tindal et de Saint Paul*. Textes languedocienes du XV siècle. (Publiés par A. Jeanroy et A. Vignaux.) Tolouse: E. Privat, 1903.

MORÁS, Antônio. *Os entes sobrenaturais na Idade Média: imaginário, representação e ordenamento social*. São Paulo: Annablume, 2001.

MOURÃO, José Augusto Miranda. *A Visão de Túndalo: da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das Visões*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

NASCIMENTO, Aires Augusto. Alcobaça. In LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (dir.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

\_\_\_\_\_. Le scriptorium d'Alcobaça: identité et correlations. In: *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História religiosa da Universidade Católica de Lisboa*, 2ª série, Tomo IV, 1992.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª.ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana*, Vol. VIII, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 240. (código 266).

OLIVEIRA, Solange Pereira. *Imaginário e Ideologia Cristã: uma versão portuguesa do Além Medieval na Visão de Túndalo (Séculos XIV- XV)*. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PALMER, N. F. Illustrated Printed Editions of the Visions of Tondal from the late fifteenth centuries and early sixteenth centuries. In: KREN, T. (Ed.). Margaret of York, Simon Marmion and the *Visions of Tondal*. Malibu, California: The Paul Getty Museum, 1992, p. 157- 170.

PASTOUREAU, Michel. “Símbolo”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002.

PATCH, Howard Rollin. *El outro mundo en la literatura medieval*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). Visão de Tündalo. *Revista Lusitana*, vol.III, 1895, p. 101. (Códice 244).

PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa. *História da Literatura Portuguesa*. Primeiro Volume (Séculos XII a XV). Edições Quadrante, 1947.

PINA, Isabel Castro. Os bons clérigos e a vida apostólica. Os cônegos de Vilar de Frades e a reforma da Igreja no pensamento do D. Duarte. In: *D. Duarte e sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. SEIXAS, Miguel Metelo & BARREIRAS, Catarina Fernandes (Coord). Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, Lisboa, 2014, p. 167. Disponível em: [https://www.academia.edu/31135472/D. Duarte e a sua %C3%A9poca. Arte cultura poder e espiritualidade Lisboa Instituto de Estudos Medievais Centro Lus%C3%ADada de Estudos Geneal%C3%B3gicos e Her%C3%A1ldicos Lisboa 2014](https://www.academia.edu/31135472/D._Duarte_e_a_sua_%C3%A9poca._Arte_cultura_poder_e_espiritualidade_Lisboa_Instituto_de_Estudos_Medievais_Centro_Lus%C3%ADada_de_Estudos_Geneal%C3%B3gicos_e_Her%C3%A1ldicos_Lisboa_2014)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

PONS, Guillemo (Org.). *Los Ángeles en los padres de la iglesia*. Textos Patrísticos. Editorial Ciudad Nueva, 2003.

PONTFARCY, Yolande de. *L'au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus*. « Introduction ». Berne: Peter Lang, 2010.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editos, 1993.

ROMANO, Ruggiero (dir.). Religião-Rito. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 275.

ROSA, Maria de Lourdes. Espiritualidade (s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos? *Separata. Anuario de História de la Iglesia* v.26. Universidade de Navarra, 2017, p. 217-258. Disponível em: [https://research.unl.pt/files/3653528/07\\_separata\\_lurdes\\_ahig\\_26.pdf](https://research.unl.pt/files/3653528/07_separata_lurdes_ahig_26.pdf)>. Acesso em: 25 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. In: *História da vida privada em Portugal. Idade Média*. MATTOSO, José (ed.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.

\_\_\_\_\_. D. Duarte e as almas dos defuntos. Bens espirituais, caridade e misericórdia na reconfiguração do poder régio. In: *D. Duarte e sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. SEIXAS, Miguel Metelo & BARREIRAS, Catarina Fernandes (Coord). Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e

Heráldicos, Lisboa, 2014, p. 127-152. Disponível em: [https://www.academia.edu/31135472/D. Duarte e a sua %C3%A9poca. Arte cultura poder e espiritualidade Lisboa Instituto de Estudos Medievais Centro Lus%C3%ADada de Estudos Geneal%C3%B3gicos e Her%C3%A1ldicos Lisboa 2014](https://www.academia.edu/31135472/D._Duarte_e_a_sua_%C3%A9poca._Arte_cultura_poder_e_espiritualidade_Lisboa_Instituto_de_Estudos_Medievais_Centro_Lus%C3%ADada_de_Estudos_Geneal%C3%B3gicos_e_Her%C3%A1ldicos_Lisboa_2014)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. *As almas herdeiras: fundação de capelas fúnebres e a afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Tese de doutoramento em História Medieval, apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales e à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 133. Disponível em: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/13303/1/mlr.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

ROSSI, Luciano. *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa*. Vol. 38. Biblioteca Breve: Série Literatura, 1979.

RUSCONI, Roberto. De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 67-85. (Publications de l'École française de Rome, 51); Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1370](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1370)>. Acesso em: 17 set.2017.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo: as percepções do mal na antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. Editora Madras, 2003.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Igreja e assistência em Portugal no século XV. *Separata do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. Volume LIII. Açores, 1995, p. 220.

SÁNCHEZ, Maria Manuela Fernández; PINILLA, José Antonio Sabio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción em la Corte de Avis. *Trans: Revista de la Traductología*, nº3, 1999, p.24. Disponível em: <http://www.revistas.uma.es/index.php/trans/article/view/2386/2199>>. Acesso em: 23 set. 2018.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SARAIVA, António José. O crepúsculo da Idade Média em Portugal. Lisboa: Gradiva, 1995.

SELMER, Carl. A Study of the latin manuscripts of the Navegatio Sancti Brendani Abbatis. In: *Scriptorium*, Tome 3, nº 2, 1949, p. 177-182. Disponível em:



<949.2227[http://www.persee.fr/doc/scrip\\_0036-9772\\_1949\\_num\\_3\\_2\\_2227](http://www.persee.fr/doc/scrip_0036-9772_1949_num_3_2_2227)>. Acesso em: 18 out. 2018.

SEYMOUR, St John D. *Studies in the Vision of Tundal*. Proceeding of the Royal Irish Academy Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, Vol. 37 (1924 - 1927), p. 88.. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25515917>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

SOT, Michel. Peregrinação. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, Vol II, 2002, p.353-366.

SILVA, José Custódio Vieira da. O Paço. In: *História da Vida Privada em Portugal: Idade Média*. Mattoso, José (Dir.). Lisboa: Circulo de Leitores, 2010.

SOUSA, Armindo de. 1325-1480. In: *A monarquia Feudal (1096-1480)* v. II. Mattoso, José (dir.). Lisboa: Editorial Estampa, p.284.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age: Pratiques et experiences religieuses*. Paris: Editions du Cerf, 1987.

\_\_\_\_\_. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERDEYEN, R. La date de la Vision de Tondale et les manuscrits français de ce texte. In: *Revue Celtique* n.28, 1907.

VILAR, Hermínia Maria de Vasconcelos Alves. *A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500)*. Dissertação de Mestrado de História Medieval apresentado a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa. Lisboa, 1990, p. 118. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/31882>>. Acesso em: 16 mai. 2018.

WAGNER, Albrecht. Visio Tnugdali. *Lateinsch und Altdeutsch*. Erlangen. Verlag Von Andreas Deichert, 1882.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. Paraíso e Inferno na Visão de Don Tugano (Visão de Túndalo): um percurso para a salvação. Revista *Notandum*. Ano XIX - Nº42. CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto, 2016,p. 13. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand42/1%20Adriana%20Maria%20de%20Souza%20Zierer.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2018.

\_\_\_\_\_. A ponte como obstáculo educativo na *Visio Tnugdali*. *Notandum*, São Paulo, Porto, ano XVIII, nº 37, jan/abr., 2015, p. 5-29. Disponível em:



<http://www.hottopos.com/notand37/1%20Adriana%20Maria%20de%20Souza%20Zierer.pdf>

≥. Acesso em: 24/11/2018.

ZINK, Michel. Le monde animal et ses représentations dans la littérature du Moyen Âge. In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 15<sup>e</sup> Congrès, Toulouse, 1984. *Le monde animal et ses représentations au Moyen-Âge* (XI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles) pp. 55-60. Disponível em: [www.persee.fr/doc/shmes\\_1261-9078\\_1985\\_act\\_15\\_1\\_1436](http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1985_act_15_1_1436)>. Acesso em: 26/05/2015.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madri: Ediciones Cátedra, 1994.

## ANEXOS

### ANEXO I - Antologias de Fontes.

<b>A visão do Vale de trevas no espaço do Inferno.</b>
Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). <i>Visão de Túndalo</i> . In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 103. (Códice 244).
Resumo: A alma de Túndalo testemunha as características do Vale de trevas no Inferno. Neste lugar vê as almas sendo queimadas, fervidas e derretidas.
“E chegaram a huun ualle de teebras muyto spantoso e era muy fundo e muy caruento e tynha huma cobertura de ferro em que podia auer sete couedos em grosso e tanto ardia que se uoluia em caruões accesos per ella e fedia muy mal. E iaziam sobre ella muytas almas mesquinhas que se queymauan e feruiam em ella como o azeite ferue na sartâae e depois que feruiam deitauanse per ella a fundo assi como cera derretuda polo panno e cayam sobre os carvãooes accesos”.

<b>A montanha no espaço do Purgatório.</b>
Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). <i>Visão de Túndalo</i> . In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 103. (Códice 244).
Resumo: Túndalo e o anjo-guia chegam à montanha da purificação que na descrição é muito má. Neste ambiente se encontram muitos demônios munidos de instrumentos com os quais castigavam as almas pecadoras.
“E assy hyndo chegaram a huun monte muy grande e de gram tormento e temor em que auia muy estreyta carreyra e muy maa. E da huma parte da carreyra era muy gran uento e muy frio. E todo o monte assi dhuma parte como da outra staua todo cheo de muitos demoes que stauan prestes e aparalhedos pera atormentar almas. E estes diaabos tynham em suas mãaos gadanhos de ferro muyto agudos e outros aparelhamentos com que enpesauan as almas e dauan com ellas dentro do fogo”.

### **A visão da ponte no espaço do Purgatório**

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 105. (Códice 244).

Resumo: A alma de Túndalo é guiada pelo anjo até a ponte de provação que possui um caminho estreito, longo e com vários espinhos pontiagudos. Nela, o anjo explica que são punidas as almas que furtaram pouco ou muito.

“Esta ponte era feyta dhuma tauoa que toda era chea de clauos agudos e os que per ela passauan padeciam grandes penas e era muy maa de passar ca era muy estreyta e muy longa e toda enclauada de muy gran temor. [...]. Senhor se te prouesse queria saber de quaaes he esta pena. Respondeu o angeo. esta ponte e estas penas son daqueles que furtaron quer pouco quer muito”.

### **A descrição externa do poço no Inferno.**

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 110. (Códice 244).

Resumo: O cavaleiro Túndalo testemunha a erupção de grandes chamas de fogos saindo do poço. Nestas chamas vê muitos demônios que eram alçados como folhas queimadas.

“[...] e uio huun poço muy grande do qual se leuantaua chama de fogo muy grande mesturado com fumo que chegaua ataa o ceo a qual a chama era chea de demoes e alçauanse assi co o folhas queymadas e assi padeciam estes tormentos.”

**O campo/jardim no Paraíso na Visão de Túndalo.**

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 112. (Códice 244).

Resumo: O itinerário no campo/ jardim no Paraíso que possui uma variedade de rosas, ervas que exalam bons odores. A alma do cavaleiro depois de ter sofrido de tantas penas se sente alegre ao chegar nesse ambiente.

“[...] uiron huun campo muy uerde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rosas e de outras heruas que dauan muy boon odor em que estaua tan gram cousa dalmas que as non poderia contar homem do mundo e stauan tam alegres que era gran marauilha. [...]. Mais a alma que tanta coita e tanta pressa e amargura ouuera sofruda e passada foy tan alegre quando uio aquel campo tam uerde e tam fermoso que com o gran prazer que en el ouue começou de dizer com gran deuoçon”.

**O Muro de Prata no Paraíso Celestial**

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 114. (Códice 244).

Resumo: Túndalo testemunha que o Muro de Prata no Paraíso Celeste era cheio de luz e muito formoso. E que neste não havia nenhuma porta, pois a sua alma foi colocada na parte interna do Muro através do poder do Senhor.

“Aquel muro era todo de prata muy fermoso e muy luzente. E a alma non achaua en el porta nenhuma per hu entrasse. E tomoua o poder de nosso senhor e posea dentro non o ssabendo ela nen o entendendo. E assi como se ela uio dentro parou mentes a redor de sy e uiu huma gran conpanha de sanctos que se alegrauam muyto com deus [...]”.

### O Muro de Ouro no Paraíso Celestial

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Tündalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 115. (Códice 244).

Resumo: A alma de Tündalo se alegra ao testemunhar as características do Muro de Ouro e os vários objetos feitos de pedras preciosas que se encontravam nesse lugar.

“Elles passando assi per muytos logares de sanctos, apareceolhes outro muro tan alto como o primeyro laurado todo de ouro puro e tan grande era a sua fermosura que muito era mais contenta a alma e mais se alegrava em ueer aquela nobreza que outra nenhuma que ia ouuesse uista. Mais depois que entraron dentro póla guisa que entraron no outro que de suso dissemos virom muitas seedas assi como no que de suso foy dicto que uiran e eran todas lauradas de ouro e de prata e de quantas maneyras poden seer de pedras preciosas em tal guisa que tan nobre cousa como esta nunca a poderá veer a alma nen cuidar. E os rostros deles eran tan claros e tan fermosos assi como o sol claro a hora do meo dia e os cabelos deles eran tan claros e fermosos que non parecian al se non ouro.

E tynhan nas cabeças coroas de ouro todas cheas de pedras preciosas. E tynham em sy scryptas letras muy fermosas todas de ouro sobre que tynha seus liuros postos e scryptos todos com letras de ouro.[...]”.

**O Muro de Pedras Preciosas no Paraíso Celeste.**

Referência: PEREIRA, F.M. Esteves (Ed.). *Visão de Túndalo*. In: Revista Lusitana, vol.III, 1895, p. 118. (Códice 244).

Resumo: A descrição do Muro de Pedras Preciosas e identificação das pedras de que são feitas este muro. Neste ambiente Túndalo vê as nove ordens dos anjos.

“Era muy formoso e fecto todo de pedras preciosas e de metaes mesturados de colores de muitas guisas. Assi que o fundamento dele era todo fecto de ouro puro. E as pedras de que era fecto son estas. Cristal. Crisolitus. Berilus. Jaspe. Jagonça. Smargda. Çafira. Onichina. Topazio. Sardia. Crisopasa. Amestica. Careata. E grnata. Destas pedras e de outras muytas semelhantes era fecto este muro. [...].uiron sem outra duuida cousas. quaaes olho non uio nen orelha ouuio nen coração de homen cuidou nen pensou. Ca uiron hy noue oedeens de angeos os quaaes son. s. Angeos. Archangeos. Virtudes. Principados. Potestades. Dominaçones. Thronos. Cherubin. E secraphin. E esta alma ouuio palavras muy marauillhosas e muy sanctas per tal guisa que non conuen a nenhuun homen de as dizer”.

## ANEXO II – GLÓSSÁRIO DA VISÃO DE TÚNDALO

**Aginha** – rapidamente. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Agudos** – Pontiagudos. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Alomeada** – iluminada. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>>.

**Amergidas** – Abaixadas. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Assaz** – Bastante, muito, demasiado; bastante tempo. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>>.

**Braados** – Pedir, reclamar, gritar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Britada** – Violar, infringir, quebrar, partir. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>>.

**Caentura** – Quentura, aquecer. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>>.

**Cadeas** – Velas de ceras. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Carpir** – Fazer pranto. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Carreyra** – Caminho, via. . Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Chaan** – Certamente, sem dúvida, realmente. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Chantos** – Prantos; lamentação; choro. Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 247.

**Coita** – desgosto, pena; Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 247.

**Consyrrar** – considerar. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.23. Disponível em: [https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida).

**Despender** – gastar, consumir. Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 247.

**Embargan** – Impedir, inviabilizar, incomodar, embaraçar, obstruir. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>.

**Empero/ Enpero** – ainda que, porém. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>.

**Escarmentado-** escamentar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>.

**Escarnho-** Escárnio, desonra, burlar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>.

**Engano** - engano, falsidade. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>.

**Enpecer** – Pôr obstáculos. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>.

**Feestra** – Janela. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.39. Disponível em: [https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida).



**Femença** – Atenção, aplicação. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Feuza** – Confiança, esperança. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Folgança** – Descançar, alegrar-se. Cf. Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM). Disponível em: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>>.

**Fornizio**- Fornicação. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.41. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Galardoens** – Prêmios, recompensa. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.42. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Graue** – Difícil, custoso, penoso, molesto, doloroso. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Guisa/ Guysa** – Dispor, arranjar, categoria, modo, maneira. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Hu** – Onde, quando, em que. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.44. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Ia** – Já. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.44. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Juso** – Abaixo. Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 248.

**Lazeira** – sofrimento. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Lazerada** – padecer. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.46. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Mancebo** – jovem. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.49. Disponível em: <[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida)>.

**Marteyros** – Martírio, pena. . Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Mazela** – Pena, mágoa. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Merçee** – Favor, compaixão, misericórdia. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Mesquinha** – Coitado, infeliz, desgraçado. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Osmar** – Calcular, julgar, cuidar, imaginar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Outeyros** – “Outeiro, lugar sem identificação por se tratar de um topónimo galego-português muito frequente”. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Preçados** – Apreciar, estimar, honrar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <<http://glossa.gal/>>.

**Prestes** – Pronto/a, disposto/a, preparado/a. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Prez** – valor, honra, fama, estímulo. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Prouesse** – prover, providenciar, dar deferimento, dotar de algo. Cf. *Dicionário de Verbos do Português Medieval (DVPM)*. Disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/verbos/indiceverbos.jsp>.

**Quebrantada** – Atormentar.

**Sanha** – Ira, cólera. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Seeda** – Assento. Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 248.

**Seestro** – Do lado esquerdo. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Sirgo** – Seda, fio de seda. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Soterrado** – enterrar; Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**SSeenço** – Silêncio. Cf. VASCONCELOS, J. Leite (org.). *Revista Lusitana: Arquivos de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, vol. XXVII. Lisboa, 1928-1929, p.69. Disponível em:

[https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista\\_Lusitana\\_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida](https://archive.org/stream/RevistaLusitana27/Revista_Lusitana_27#page/n21/mode/2up/search/Fortunato+de+Almeida).

**Suso** – Acima. Cf. NUNES, José Joaquim. A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungullo. In: *Revista Lusitana, Vol. VIII*, J. Leite de Vasconcellos. (org.). Lisboa, 1903-1905, p. 248.

**Romeus** – romeiro, peregrino. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.

**Tangian** – Tanger: tocar, palpar. Cf. FERREIRO, Manuel (dir.) (2014): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://glossa.gal/>. >.