

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

GUILHERME RAUL BLAESE PASOLD

**UMA GENEALOGIA DO MAL:
AS CONTRIBUIÇÕES MEDIEVAIS PARA O DESENVOLVIMENTO DA
IMAGEM DO DIABO**

FLORIANÓPOLIS

JULHO

2015

GUILHERME RAUL BLAESE PASOLD

**UMA GENEALOGIA DO MAL:
AS CONTRIBUIÇÕES MEDIEVAIS PARA O DESENVOLVIMENTO DA
IMAGEM DO DIABO**

**Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção do grau de bacharel e
licenciado em História, pela
Universidade Federal de Santa
Catarina – UFSC.**

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aline Dias da
Silveira**

FLORIANÓPOLIS

JULHO

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos nove dias do mês de julho do ano de dois mil e quinze, às oito horas e trinta minutos, na Sala trezentos e desesseis do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora **Aline Dias da Silveira**, Orientadora e Presidente, Professor **Daniel Lula da Costa**, Titular da Banca, e Professor **Adriano da Silva Denovac**, Suplente, designados pela Portaria nº73/TCC/HST/14 do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de arguirem o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico **Guilherme Raul Blaese Pasold**, subordinado ao título: “**Uma Genealogia do Mal: As Contribuições Medievais Para o Desenvolvimento da Figura do Diabo**”. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido da Professora **Aline Dias da Silveira**, a nota final **9**, do Professor **Daniel Lula da Costa**, a nota final **9**, e do Professor **Adriano da Silva Denovac**, a nota final **9**; sendo aprovado com a nota final **9**. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital ao Departamento de História até o dia dezesseis de julho de dois mil e quinze. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 9 de julho de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. **Aline Dias da Silveira**.....

Aline Dias da Silveira

Prof. **Daniel Lula da Costa**.....

Daniel Lula da Costa

Prof. **Adriano da Silva Denovac**.....

Adriano S. Denovac

Candidato **Guilherme Raul Blaese Pasold**.....

Guilherme Raul Blaese Pasold



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Guilherme Raul BLASSE PASOLD matricula n.º 10101768, entregou a versão final de seu TCC cujo título é

UMA GENEALOGIA DO MAL: AS CONTRIBUIÇÕES MEDIEVAIS PARA A IMAGEM DO DIABO
com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 14 de julho de 2015

Flávia Dias da Silva

Orientador(a)

Esse aqui é para o Tuco.

AGRADECIMENTOS

Eis uma lista de pessoas que merecem meus sinceros agradecimentos. As partes boas desse trabalho são mérito deles. E as partes ruins são culpa minha.

Meus pais, Provérbios 17:6.

Minha orientadora e, antes de tudo, amiga Aline, pela paciência de mãe e determinação de guerreira.

Artur Isaia, por ter sugerido o tema desse trabalho.

Brunno Schumacker, por ter insistido em fazer uma apresentação sobre o Diabo na disciplina de História e Mito, lá em 2012.

Paulo Anselmo, pelas conversas sobre política e teorias da conspiração quando eu queria falar sobre tudo, menos sobre o Diabo.

Carolina Bayer, por nunca ter deixado de perguntar como estava indo meu TCC.

Bilhões de seres humanos consideram Deus uma pessoa, ou, mais apropriadamente falando, uma Pessoa. E quem sou eu para esquecê-Lo? Baruch ata Adonai elohaynu melech ha'olam.

Se você não sabe história, não sabe nada.

Michael Crichton

Em primeiro lugar, eu não vejo nada de ruim na Idade Média, como você está insinuando. Foi uma etapa da história da humanidade, simplesmente. A Idade Média tinha seus valores formidáveis.

Nelson Rodrigues

O Capeta, o Satanás existe, p*rra!

Luiz Carlos Alborghetti

RESUMO

Esta pesquisa propõe um estudo da imagem do Diabo amparado numa abordagem de história da longa duração conforme proposta pelo historiador francês Fernand Braudel. Nossa problemática de pesquisa será compreender quais foram as contribuições sociais, religiosas e artísticas da Idade Média no desenvolvimento da imagem do Diabo que se popularizou na atualidade, aquela de um monstro vermelho dotado de chifres, cascos e um tridente. O escopo temporal desta pesquisa inicia-se com o surgimento do zoroastrismo, em cerca de mil e quinhentos anos antes de Cristo, e se estende até o fim da Idade Média. A fundamentação do seu conteúdo histórico está baseada principalmente nas obras do historiador inglês Norman Cohn e do medievalista francês Jacques Le Goff, enquanto a análise das imagens medievais do Diabo está pautada pelo trabalho do medievalista francês Jean-Claude Schmitt e pelo método dos três níveis desenvolvido pelo historiador alemão Erwin Panofsky.

Palavras-chave: Cristianismo; Diabo; Dualismo; Imagens.

ABSTRACT

This research proposes a study of the figure of the Devil supported in the approach of long history as proposed by the French historian Fernand Braudel. Our research problem will be to understand what were the social, religious and artistic contributions of the Middle Ages in the development of the Devil's figure who was popularized today, that of a red monster endowed with horns, hooves and a trident. The temporal scope of this research begins with the emergence of Zoroastrianism, in about fifteen hundred years before Christ, and extends to the end of the Middle Ages. The reasons for its historical content is mainly based on the works of the British historian Norman Cohn and French medievalist Jacques Le Goff, while analysis of the Devil's medieval images are guided by the works of the French medievalist Jean-Claude Schmitt and by the method of three levels developed by German historian Erwin Panofsky.

Keywords: Christianity; Devil; Dualism; Images.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	19
CAPÍTULO 2	47
CAPÍTULO 3	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
ANEXOS	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101

1. Introdução:

O Diabo é uma das figuras religiosas mais controversas que existem. Dita assim, essa afirmação pode soar exagerada aos ouvidos de uma pessoa vivendo na época atual, por tantas vezes considerada como racional e científica. Ora, não é o Diabo que não passa de uma antiga superstição? Não é ele um bicho-papão inventado pelo cristianismo para manter os seus fiéis num eterno estado de medo e submissão? Ainda nessa linha de raciocínio, temos a “domesticação” do Diabo pela cultura popular. Como levar a sério um ser que se pretende a encarnação do mal, mas que acabou banalizado a ponto de se tornar mascote de times de futebol (o America Football Club é um exemplo), personagem de histórias em quadrinhos infantis (*Hot Stuff, the Little Devil*, traduzido no Brasil como *Brasinha*) e até mesmo fantasia sexual (a popular fantasia de “diabinha”)?

Tudo isso pode até ser verdade na opinião de muitas pessoas, mas esse é apenas um dos lados da moeda. O crescimento espantoso no número de igrejas neopentecostais, famosas por sua ênfase nas possessões demoníacas; o frenesi causado por crimes brutais cometidos por assassinos que alegam que seus atos assim lhe foram ordenados pelo Diabo; a histeria provocada pelo surgimento de igrejas autodenominadas “satânicas”; a polêmica gerada por bandas que creditam seu triunfo a pactos diabólicos; e o sucesso alcançado por filmes como *O Bebê de Rosemary*, *O Exorcista* e *A Profecia* nos mostram que o Diabo ainda não perdeu a sua capacidade de assombrar a mente humana.

Tal assombro é intrigante e para melhor compreendê-lo, primeiro precisamos compreender o seu causador. Se nos dias de hoje imaginamos, na maioria das vezes, o Diabo como o arquiinimigo de Deus, um monstro vermelho dotado de chifres, cascos, asas de morcego, rabo em seta, além de tridente em punho, sempre pronto para atacar e desvirtuar a Sua criação, precisamos nos lembrar de que ele não nasceu nem com essa personalidade nem com essa aparência. Ao contrário, tanto seu caráter quanto seu corpo foram sendo delineados ao longo da História, num processo que continua em ação e se estende da Antigüidade até a atualidade.

Embora tenha aparecido pela primeira vez na antiga religião judaica, é durante a Idade Média que o Diabo adquirirá muitas das características anteriormente mencionadas. Ou seja, o clichê dos nossos dias deita raízes profundas, estendidas até tempos mais remotos, mas fixadas com determinação no período medieval. Dito isso, podemos então nos dirigir ao tema deste Trabalho de Conclusão de Curso, originado da relação íntima desse personagem com esse tempo histórico, e que é, justamente, o Diabo

durante a Idade Média. Abrirei agora um pequeno parêntese biográfico, que, embora inoportuno, ajudará a esclarecer um pouco das motivações que possibilitaram o planejamento e a realização deste TCC.

Cada pessoa tem os seus gostos e interesses, e os meus me influenciaram na escolha do tema que acabei de apresentar. Aficionado que sou pelas histórias de terror (sejam elas da literatura ou do cinema) e interessado que também sou pelo estudo das religiões (em especial do judaísmo e do cristianismo), seria difícil imaginar que esses dois *hobbies* não acabariam se encontrando um dia. Presente o Diabo como é nesses dois campos, meu olho logo acabou fígado por ele. Dessa convergência surgiu a pergunta: Tudo bem, temos uma imagem do Diabo que é a mais popular nos nossos dias, mas qual é a sua origem?

Estava formulada uma problemática. Embora já conhecesse algumas coisas sobre o Diabo na Idade Média, leituras adicionais elucidaram as complexas relações que existiram entre o personagem e o tempo histórico, principalmente aquela que se estabeleceu após o ano 1000. Outra problemática foi então formulada: Quais foram as contribuições do período medieval para a construção da imagem do Diabo como a conhecemos hoje? E é esta indagação que nos servirá de norte, sendo que meu objetivo principal é poder oferecer uma resposta satisfatória para ela ao fim desta jornada, que de maneira nenhuma pretende encerrar o caminho, ou seja, consumir o assunto.

Falando em objetivos, além daqueles que apresentarei a seguir, gostaria de me adiantar e já acrescentar mais um. Incorporando certo espírito genealógico, este trabalho não limita seu escopo de tempo à Idade Média, de modo que seria impossível contextualizar o Diabo nesse período sem antes lhe desencavar as origens. Dessa forma, o seu conteúdo poderá ser visto também como uma “biografia” do Diabo, incompleta é verdade, mas ainda assim uma “biografia”. Não nego que assim seja. Contudo, gostaria de avisar que não pretendo que estas linhas contenham *a* história do Diabo, mas sim *uma* história do Diabo, pois não acredito ser possível resumir toda a existência de um personagem tão antigo quanto polêmico nas modestas páginas de um TCC.

Os capítulos que compõe o miolo deste trabalho serão devidamente apresentados mais adiante, mas acredito que uma breve introdução sobre eles será oportuna para elencar de maneira mais organizada os demais objetivos. São três capítulos. No primeiro será estudado o Diabo desde o seu surgimento no Livro de Jó, escrito cerca de seiscentos anos antes de Cristo, até a Idade Média do século X. Este capítulo tem como objetivo introduzir sua figura e compreender as principais transformações pelas quais

ela passou nas épocas anteriores ao ano 1000, bem como os eventos sociais que influenciaram e foram influenciados por tais transformações. Também busca fazer uso dessa genealogia para estabelecer um elo com o segundo capítulo, de modo que o Diabo pós-ano 1000 não apareça descontextualizado.

No segundo capítulo será estudado o Diabo na Idade Média do século XI até o século XV. Dando continuidade ao primeiro, neste o objetivo é compreender as principais transformações pelas quais a sua imagem passou durante a metade final do período medieval. Os eventos sociais que influenciaram e foram influenciados por tais transformações, dentre os quais se destaca a dissidência¹ dos cátaros, também não serão esquecidos. Outro objetivo deste capítulo é o de introduzir o tema das representações do Diabo na pintura medieval, mostrando como elas estão interconectadas com a sua história e criando, assim, uma ponte com o terceiro capítulo.

No terceiro capítulo serão estudadas as representações artísticas do Diabo produzidas durante a Idade Média, mais especificamente aquelas localizadas no campo da pintura, num período que vai do século IX até o século XV, mas que tem o seu apogeu nos séculos XIV e XV. Este capítulo tem como objetivo compreender essas obras de arte, analisando as características mais comumente atribuídas ao Diabo durante esses séculos, além dos simbolismos contidos em tais características, bem como suas prováveis origens e pretensões. Também tem como objetivo o estudo específico de uma obra popular do período em questão, sua respectiva significância artística e social, além do seu devido contexto histórico.

Chega a ser surpreendente o número de livros que se propõe a estudar o Diabo. Em minha pesquisa bibliográfica, encontrei quatorze obras dedicadas exclusivamente a esse tema, além de outras nove obras que, apesar de focarem suas lentes em outros assuntos, como o medo e o mal, ainda assim tem no Diabo uma sombra constante a pairar sobre seu conteúdo. E isso tudo no Brasil, um país reconhecidamente afligido pela carestia de livros em diversas áreas do conhecimento, inclusive na história. Digo surpreendente porque quase nunca o Diabo é lembrado como sendo dotado de historicidade, não só naquilo que presunçosamente se define como “senso comum”, mas também no pensamento proveniente da academia.

¹ Com a exceção das vezes em que a palavra aparece nas citações bibliográficas, o catarismo será denominado de “dissidência” ao invés de “heresia”, pois tal palavra carrega uma conotação negativa que não existe no seu significado original e que também não é pretendida aqui.

Fiz este comentário sobre a minha bibliografia porque elaborarei agora uma revisão sobre a mesma, oferecendo algumas impressões que me foram passadas durante a sua leitura. Embora não seja tão eficaz quanto à própria leitura dessa seleção de livros, tal revisão auxiliará o leitor a se situar dentro do debate teórico que existe sobre o Diabo, mesmo que através da minha limitada percepção. De início, é importante dizer que todas as obras selecionadas possuem caráter historiográfico, ou seja, são providas de um discurso pautado na problematização de fontes primárias e corroborado por fontes secundárias, em ambos os casos de existência verificável e confirmada. Um “atestado de legitimidade” assim é importante quando se pesquisa o Diabo, tema muitas vezes utilizado de forma esotérica ou ficcional.

A isso equivale dizer que os autores apresentam o Diabo como um conceito dotado de historicidade. Contudo, a maioria deles não se limita por esta classificação. O Diabo é histórico, mas também é mitológico e psicológico. A maioria dos autores faz uso do conceito de “arquetipo”, seja ele no campo da mitologia, onde o Diabo personifica o combate primordial do cosmos *versus* o caos, isto é da ordem *versus* a anomia, seja ele no campo da psicologia, onde o Diabo personifica a teoria, apropriadamente batizada, dos “demônios interiores”, nome que designa o lado destrutivo da *psique* humana.

Não poderia deixar de incluir aqui a filosofia, pois a idéia de que o Diabo está diretamente conectado com o “problema do mal” também se mostra recorrente entre os autores das obras selecionadas². De fato, alguns deles fazem dessa interpretação o ponto fulcral dos seus estudos, categoricamente definindo o Diabo como uma explicação mitológica utilizada para justificar o sofrimento que muitas vezes parece intrínseco num mundo supostamente criado e governado por um Deus que é amor. Outros autores são críticos dessa posição, alegando que tal linha de raciocínio só faz generalizar o Diabo e, por conseguinte, prejudica o real entendimento do seu significado³.

Atuante em múltiplos campos, não é de se estranhar que todos os autores comentem sobre a durabilidade do Diabo. Nesse ponto as obras selecionadas são unânimes ao concordar que ele é um dos conceitos mais bem sucedidos entre aqueles desenvolvidos pela humanidade durante a sua existência, ao lado dos conceitos de “deus” e de “morte”. Também é nesse ponto onde melhor se faz sentir o caráter

² Um dos livros que mais dedica atenção a esse assunto é *Mal: O Lado Sombrio da Realidade* do reverendo John A. Sanford, publicado pela editora Paulus.

³ Vide a inspirada introdução do livro do historiador Robert Muchembled, *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*, publicado pela editora Bom Texto.

histórico do Diabo, para além das suas interpretações mitológicas, psicológicas e filosóficas. Esses quatro campos não estão separados, em absoluto, mas quando o Diabo é situado no tempo cronológico é que sua relação com a História fica mais evidente.

Todas as obras selecionadas apresentam o Diabo, ou melhor dizendo, a imagem que a humanidade faz dele, como sendo fruto de um processo de construção gradual que remonta à Idade Antiga e que continua se desvelando na atualidade. Para a totalidade dos autores, tanto a psicologia quanto a fisiologia do Diabo mudam conforme mudam também as culturas nas quais ele se encontra inserido no imaginário. A isto equivale dizer que a forma como uma determinada sociedade concebe a aparência do Diabo e os seus canais de atuação é influenciada pelos próprios acontecimentos sociais que nela ocorrem, sejam eles políticos, econômicos, religiosos ou culturais. Mas a recíproca também é verdadeira: a forma como o Diabo é concebido influencia nos acontecimentos sociais. Um exemplo comumente trazido pelos autores é o da dominação persa sofrida pelos judeus, onde o dualismo do zoroastrismo influenciou a monista religião judaica e acabou por transformar o *Satan*, o “Diabo judeu”, de servo de Deus em Seu inimigo.

Ainda pensando no tempo cronológico, outro ponto de concordância estabelecido entre as obras selecionadas é o da grande importância do papel desempenhado pela Idade Média na história do Diabo. Os autores, em sua inteireza, são resolutos ao explicar que foi nesse período onde o Diabo, mas também a demonologia, o estudo dos demônios, ganhou, digamos assim, consistência. Apesar das sementes lançadas pelo Novo Testamento e das mudas cultivadas pelos escritos dos padres da Igreja, é na árvore dos mil anos de medievo que os autores identificarão o Diabo como estando finalmente sob a luz dos holofotes. Os tratados produzidos por doutos que se debruçavam sobre ele e as pinturas produzidas por artistas que retratavam a sua face são dois temas bastante populares nas obras selecionadas⁴.

Contudo, há um problema. Apesar da importância atribuída à Idade Média, alguns autores são rápidos, rápidos demais, em lançar sobre ela discursos, idéias e opiniões de todo generalizantes e até mesmo falsas. Três exemplos dão conta dos erros mais obtusos: primeiro, o discurso de que os homens medievais viveram numa obsessão diabólica sem fim, como se a Idade Média tivesse se constituído em mil anos de puro terror; segundo, a idéia de que as representações artísticas do Diabo eram extremamente

⁴ Dois exemplos que se destacam em cada um dos temas são, respectivamente, *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*, do historiador Jeffrey Burton Russell, publicado pela editora Madras, e *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*, do historiador Luther Link, publicado pela editora Companhia das Letras.

comuns durante toda a Idade Média, quando, na verdade, elas só alcançaram esse *status* a partir do século XI; e terceiro, a opinião de que a Idade Média foi uma “noite de mil anos”, um período de decadência generalizada causada pela superstição. Opinião é opinião, pessoal e intransferível, embora tal visão já tenha caído em desuso há um tempo considerável.

Como se vê, são equívocos facilmente passíveis de correção, mas que, apesar disso, prejudicam algumas das obras selecionadas⁵. No entanto, é preciso que se retifique que não são todos os autores que seguem essa linha de raciocínio, pois vários deles discorrem sobre a Idade Média com precisão, exibindo repertório e fazendo o possível para desconstruir essas banalizações, assentadas como estão sobre ideais ultrapassados e desmentidos. Finalizando, me parece claro que tais divergências são inevitáveis numa ciência assumidamente não exata como é a história. Conforme meus comentários enquanto apresentava alguns dos meus objetivos, passo agora para uma apresentação mais formal dos capítulos deste trabalho, de maneira que seja possibilitado ao leitor entender melhor como o mesmo está organizado, além de informar com certo adiantamento alguns dos temas que serão tratados nas páginas futuras.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso é composto por três capítulos, sendo que o primeiro deles investiga a história do Diabo desde a sua origem judaica no século VII a. C. até o ano 1000 da nossa era. Organizado cronologicamente e de caráter contextualizante, ele está dividido em seis subcapítulos, que abrangem o Zoroastrismo (século XVI a. C.), o Diabo no Antigo Testamento (século VII a. C.), no período intertestamentário (séculos V–I a. C.), no Novo Testamento (século I), na Antiguidade Tardia (séculos I–V) e na Idade Média (séculos V–X). Penso que um breve comentário sobre cada subcapítulo é oportuno para melhor colocar em perspectiva a organização do primeiro capítulo como um todo.

O zoroastrismo é a religião criada pelo profeta persa Zoroastro, que viveu no século XVI a. C. Sua importância para a história do Diabo reside no fato de que seu dualismo total inaugurou o conceito de um deus que personifica o mal e ativamente se opõe ao deus que personifica o bem. O Diabo surge no Antigo Testamento, mais especificamente no Livro de Jó. Batizado de *Satan* (“Adversário”, em hebraico) pelos antigos hebreus, ele era concebido como um anjo que serve a Deus percorrendo o

⁵ O leitor curioso pode conferir, por exemplo, o livro *História Geral do Diabo: Da Antiguidade à Época Contemporânea*, escrito pelo historiador Gerald Messadié e publicado pela editora Lisboa: Europa-América. Nele, o capítulo dedicado ao Diabo na Idade Média é intitulado “A Grande Noite ocidental: da Idade Média à Revolução Francesa”.

mundo e denunciando as maldades praticadas pela humanidade. No período intertestamentário, toda uma literatura apócrifa, como a do *I Enoque* e a do *Livro dos Jubileus*, influenciada pelo dualismo zoroastra dos dominadores persas, transforma o *Satan* num anjo caído em luta contra Deus⁶.

O Diabo do Novo Testamento mantém muitas das características que lhe foram atribuídas pelos escritos apócrifos do período intertestamentário. Sua história se delinea e seus poderes crescem. No Evangelho de João, capítulo 12, versículo 31⁷, o Diabo é chamado de “príncipe deste mundo”. No Livro do Apocalipse, capítulo 20, versículo 8, ele lidera os exércitos da Terra numa batalha contra Deus durante o fim dos tempos. Ainda na Antiguidade Tardia, os padres da Igreja enriquecerão as teorias existentes sobre o Diabo. São Jerônimo e Santo Agostinho implantarão na Igreja latina a concepção de que o Diabo é um anjo caído⁸, enquanto São Cipriano o responsabilizará pelas dissidências existentes na ainda jovem Cristandade⁹. Durante a primeira metade da Idade Média, a demonologia estava restrita aos doutos e a imagem popular do Diabo lhe conferia uma natureza ambígua, pois era fortemente influenciada pelo sincretismo entre cristianismo e paganismo, além das crenças folclóricas locais.

O segundo capítulo investiga a história do Diabo na Idade Média do século XI até o século XV. Farei outro breve comentário a título de explicação do porque do ano 1000 ter sido escolhido para servir como data limítrofe entre os dois primeiros capítulos. É nesse momento que o Diabo se torna mais presente no imaginário medieval, seja ele das elites ou do povo. Diversos fatores contribuíram para esse aumento no interesse pelo diabólico, como a sacralização das monarquias européias, a ascensão da dissidência dos cátaros e o pessimismo gerado por eventos como a peste negra e a Cisma Papal. Desnecessário dizer que essa “obsessão diabólica” não se consolidou da noite para o dia, mas sim através de um processo gradual. Isso fica bem demonstrado nas pinturas que retratam o Diabo, iniciadas já no século IX, mas que se radicalizam na medida em que se aproxima o fim do século XV.

Imagino que o leitor com inclinação para a matemática deve ter calculado que os dois capítulos iniciais cobrem um período de mais de três mil anos. Diante de todo esse tempo, me resta dizer que este trabalho inscreve o Diabo naquilo que no meio

⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 11–12.

⁷ Todas as citações bíblicas aqui contidas são provenientes da 8ª impressão da Bíblia de Jerusalém, publicada em 2012 pela editora Paulus.

⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 21.

⁹ NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 23.

acadêmico se classifica como a “história da longa duração”. Segundo a teoria proposta pelo historiador Fernand Braudel, a História é mais bem entendida quando deixa de supervalorizar os acontecimentos imediatos e passa a se concatenar com aquilo que ele chama de “estruturas”, ou seja, realidades que levam muito tempo para deixarem de existir e que por isso mesmo acabam determinando o curso do processo histórico. Braudel oferece os mitos como um exemplo de “estrutura”, pois eles são dotados de lento desenvolvimento e extrema longevidade. Ora, a compreensão do lento desenvolvimento de um mito, conhecido na atualidade graças a sua extrema longevidade, é justamente o objetivo deste trabalho, de modo que me parece correto que tal interpretação da História funcione como um dos sustentáculos teóricos da presente análise.

O terceiro capítulo investiga as representações do Diabo nas pinturas da Idade Média. Conforme mencionado no parágrafo anterior, tais produções artísticas são uma boa ferramenta para se compreender melhor o Diabo durante a Idade Média, pois nelas a sua aparência é carregada de simbolismo, cuja interpretação revela muito do que se pensava sobre as suas características físicas e psíquicas. Mais do que isso, a forma como o Diabo era retratado não permaneceu estancada, sendo influenciada também pelos eventos sociais que ocorreram e transformaram a sociedade medieval. Dessa maneira é possível estudar não só a evolução sofrida pela sua representação ao longo dos séculos, mas também estabelecer conexões entre ela e os objetivos políticos e religiosos que dela eram pretendidos. Este capítulo também analisa uma iluminura do século XV, *Inferno* dos irmãos Limbourg, que em seu contexto se relaciona com o conteúdo do segundo capítulo e que em seu visual nos remete a problemática que motivou todo este estudo.

A análise de uma fonte pressupõe o exercício de uma metodologia. No meu caso, conduzirei os estudos das duas pinturas mencionadas no parágrafo anterior com base no método dos três níveis, proposto pelo historiador Erwin Panofsky. Em seus escritos, ele teoriza que as pinturas são mais bem compreendidas quando lidas através dos níveis da descrição pré-iconográfica, da análise iconográfica e da interpretação iconológica. Todos os três níveis são interdependentes e funcionam da seguinte forma: no primeiro nível o estudioso faz uso da sua experiência prática; no segundo nível ele emprega seu conhecimento de motivos e alegorias; e no terceiro nível ele utiliza seus dotes interpretativos, reunindo assim o símbolo, a representação e o significado. Tal metodologia é adequada para a minha análise porque as pinturas que retratam o Diabo

estão fortemente apoiadas numa leitura simbólica do seu conteúdo, que se desvela mais facilmente quando pensado em termos de forma e substância.

Ainda sobre as pinturas, não posso deixar de associar o simbolismo adotado por seus produtores com o imaginário. Quase sempre utilizado como sinônimo de “irreal”, tal interpretação do termo “imaginário” falha em reconhecê-lo como uma projeção daquilo que se considera como sendo “real”. O imaginário, característico da autoconsciência humana, é um conjunto de imagens que busca representar a realidade e dotá-la de significado. Também influencia as ações dos homens, de modo que acaba tendo participação na forma como a realidade é construída. O imaginário está presente em todos os tempos e lugares da história humana e é por isso que sua compreensão é cara para a História, que se pretende o estudo dos homens no tempo. As pinturas que retratam o Diabo, na verdade retratam a imagem que o imaginário faz dele. E nelas está contida a possibilidade de compreensão do imaginário para daí se compreender a sociedade do qual ele faz parte.

Para finalizar, deixo aqui duas considerações sobre este trabalho que considero como importantes para a sua melhor apreciação. Em primeiro, não pretendo adentrar em discussões excessivamente teológicas sobre a existência do Diabo. Quem sou eu para dizer se ele é real ou não? Portanto, fica a cargo do leitor determinar a sua própria opinião sobre o assunto. Minha abordagem se pretende histórica e nela o Diabo é encarado como um conceito dotado de historicidade e longevidade, real para aqueles que acreditam na sua realidade e melhor entendido como estando inserido numa história da longa duração, conforme descrito na apresentação dos capítulos.

Em segundo, não pretendo dar continuidade a estereótipos datados sobre a Idade Média, como aquele que lhe alcunhou de “idade das trevas”. Minha opinião é a de que a história do Diabo acompanha de perto a história do medo. Se os séculos finais do período medieval testemunharam uma crescente preocupação com o diabólico, que culminou na caça as bruxas na Idade Moderna, isso se deve a uma série de angústias arraigadas no psicológico e alimentadas pelo social. É fácil demais condenar moralmente as pessoas desse período e classificar suas crenças como “supersticiosas”. Nunca esqueçamos que a ciência de hoje é a superstição de amanhã. E que isso também vale para nós.

2. Capítulo 1:

O Diabo é muito antigo. Tão antigo, aliás, que é quase impossível dimensionar verdadeiramente a sua idade. Sendo assim, como estudá-lo historicamente? Para o alívio dos historiadores interessados, existem possibilidades. O presente Trabalho de Conclusão de Curso adota aquela que foi proposta pelo historiador francês Fernand Braudel, batizada por ele de “história da longa duração”. Escrevendo em 1958, Braudel introduz sua teoria contextualizando a situação das ciências humanas nessa época:

Há uma crise geral das ciências do homem: todas elas se encontram esmagadas pelos seus próprios progressos, mesmo que isso seja devido apenas à acumulação de novos conhecimentos e à necessidade de um trabalho colectivo, cuja organização inteligente ainda está por estabelecer¹⁰.

Braudel relaciona esta crise com aquela vivida pela história desde as décadas de 20 e 30, criticando as demais ciências humanas por sua falta de atenção à pesquisa histórica e à duração social:

As restantes ciências sociais estão bastante mal informadas da crise que a nossa disciplina atravessou nos últimos vinte ou trinta anos e têm tendência para desconhecer, ao mesmo tempo que o trabalho dos historiadores, um aspecto da realidade social de que a história é, se não hábil vencedora, pelo menos bastante boa servidora: a duração social, esses tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens que são não só substância do passado, mas também a matéria da vida social actual¹¹.

Braudel enxerga na duração social a base para o desenvolvimento de uma organização mais funcional das ciências humanas. A história é indispensável nesse projeto, contudo ela própria necessita de uma organização melhor:

Todo o trabalho histórico decompõe o tempo passado e escolhe as suas realidades cronológicas, segundo preferências e exclusões mais ou menos conscientes. A

¹⁰ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença LDA, 1990, p.7.

¹¹ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença LDA, 1990, p. 8-9.

história tradicional, atenta ao tempo breve, ao indivíduo e ao acontecimento, habituou-se desde há muito à sua narração precipitada, dramática, de pouco fôlego¹².

Braudel propõe então que a história aborde a duração social com base no método do acontecimento, da conjuntura e da estrutura. E é esta última classificação que está diretamente associada com a história da longa duração:

Para nós, historiadores, uma estrutura é, indubitavelmente, um agrupamento, uma arquitectura; mais ainda, uma realidade que o tempo demora imenso a desgastar e a transportar. Certas estruturas são dotadas de uma vida tão longa que se convertem em elementos estáveis de uma infinidade de gerações: obstruem a história, entorpecem-na e, portanto, determinam o seu decorrer¹³.

Para exemplificar o que seria uma estrutura, Braudel comenta sobre a extrema longevidade dos mitos, muitos dos quais beiram o tempo da longuíssima duração. Mitos esses que incluem o Diabo, um dos mais bem sucedidos já vivenciados pela humanidade. Ele se insere, portanto, naquilo que Braudel classifica como estrutura. Longevo como é, o Diabo não se encaixa bem no tempo do acontecimento, nem seu estudo na história tradicional. Num caso como esse é onde a utilidade da história da longa duração fica perceptível. Para compreender bem o papel do Diabo durante a Idade Média, é necessário compreender primeiro como ele chegou lá partindo da Antiguidade, além das transformações que sofreu e das impressões que causou durante esta jornada.

Um estudo assim seria impossível se assentado sobre a história da curta duração, pois a história do Diabo se assemelha a um filme. O cinema se vale de uma série de fotografias projetadas em alta velocidade para criar a ilusão de movimento, da mesma maneira que a história do Diabo é composta de inúmeros eventos que só ganham sentido quando compreendidos conjuntamente. Nos dois casos um momento depende do outro para que a mensagem seja captada com completude. Visto que estes eventos se estendem da Antiguidade até a atualidade, fica mais do que óbvia a necessidade de uma história da longa duração. Ela possibilitará que eles sejam organizados, contextualizados e dotados de significado dentro do tema proposto, de modo que o produto final seja inteligível, ainda que trate de diversas épocas e civilizações distintas.

¹² BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença LDA, 1990, p. 9.

¹³ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença LDA, 1990, p. 14.

O Diabo é mundialmente famoso graças à oposição que faz a Deus. Ele personifica o mal, representa tudo aquilo que a humanidade considera como vil e destrutivo. Contudo, o Diabo não é a primeira personificação do mal com a qual os homens se deparam. Houve outra antes dele, e ela desempenhou um papel de profundo significado na história do seu semelhante mais reconhecido. Tudo começou com a reforma religiosa proposta pelo profeta iraniano Zoroastro (ou Zaratustra). Apesar de revolucionário, ainda existem divergências sobre quando e onde Zoroastro teria vivido e deixado sua marca na história da religião. Segundo a tradição zoroastriana, o profeta viveu 258 anos antes de Alexandre, o que o situaria em meados do século VI a. C.¹⁴.

Esta data é a hipótese mais antiga e continua sendo aceita por alguns historiadores, porém uma análise mais atenta das escrituras sagradas do zoroastrismo sugere que seu fundador seja mais antigo que isso, tendo vivido cerca de mil e quinhentos anos antes de Cristo¹⁵. Nessa época os iranianos se dedicavam principalmente ao pastoreio, sendo que ainda não praticavam a agricultura. Alguns dos escritos que compõem o cânone zoroastriano oferecem indícios de serem provenientes de uma sociedade assim, corroborando então esta hipótese¹⁶. Os hinos litúrgicos do próprio Zoroastro, os *Gathas*, fazem inúmeras alusões às instituições, costumes, tecnologia e maneiras de pensar da sociedade pastoril tradicional, ao passo que não trazem um único símile derivado da agricultura¹⁷.

O lugar onde o profeta teria vivido também continua sendo motivo de discórdia. O Cazaquistão, a região leste do Irã e a parte mais a oeste do Afeganistão são algumas das hipóteses oferecidas pelos historiadores. Todos, porém, concordam que o povo ao qual pertencia Zoroastro acabou por se estabelecer na parte oriental do Irã¹⁸. Bem localizado no seio do seu povo, Zoroastro, antes de se tornar profeta, estudou para se tornar sacerdote da religião iraniana tradicional. Conforme a tradição zoroastriana, ao completar vinte anos de idade ele deu início a uma peregrinação na qual conheceu místicos e videntes. E foi durante suas andanças que Zoroastro recebeu a revelação que mudaria sua vida:

¹⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 109.

¹⁵ Segundo a teoria proposta pelo historiador Norman Cohn em seu livro *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*.

¹⁶ Também segundo a teoria proposta por Norman Cohn.

¹⁷ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 109.

¹⁸ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 110.

Em algum momento, teve iluminações, ou alucinações, nas quais viu e ouviu o grande deus Ahura Mazda – o Senhor da Sabedora –, circundado por outras seis figuras radiantes. Deste momento em diante, sentiu-se como o profeta escolhido pelos deuses para difundir uma fé religiosa que diferia bastante da fé tradicional¹⁹.

Segundo a tradição zoroastriana, Ahura Mazda escolheu Zoroastro para que ele pregasse sobre a verdadeira natureza do cosmos. Qual seria ela? O zoroastrismo possuía escrituras sagradas, conhecidas coletivamente como *Avesta*, termo cujo provável significado era algo como “elocução autorizada”²⁰. Embora não haja certeza, a teoria mais aceita pelos historiadores coloca a redação do *Avesta* cerca de quinhentos anos depois de Cristo. Além disso, o *Avesta* completo não existe mais e o que hoje dispomos dele não passa de um quarto do original. Mesmo assim, muito da doutrina de Zoroastro está preservada nestes vestígios. Segundo eles, no princípio existiam dois espíritos gêmeos:

No pensamento de Zoroastro, os espíritos gêmeos personificavam as forças que sustentavam o cosmos e as forças que tentavam solapá-lo. Originalmente, embora fossem sobre-humanos e sobrenaturais, tiveram de escolher entre os dois princípios. Ahura Mazda, de acordo com sua natureza profundamente moral, decidiu apoiar *asha*, enquanto Angra Mainyu, movido por sua perversidade moral, escolheu ficar ao lado de *druj*. Assim teve início uma luta cujas vicissitudes constituem o passado, o presente e o futuro²¹.

Se atualmente esta idéia nos parece familiar, com Deus substituindo Ahura Mazda e o Diabo no lugar de Angra Mainyu, as semelhanças não são mera coincidência. O zoroastrismo viria a influenciar o judaísmo e o cristianismo em épocas posteriores as do seu fundador, mas a revolução religiosa promovida por ele não se esgota aí. Em civilizações como a Mesopotâmia e o Egito não existia a idéia do mal absoluto. Certamente havia deuses mais ambivalentes do que outros, Nergal e Sutekh são bons exemplos disso, mas mesmo eles possuíam seu lado positivo. Zoroastro rompeu com a idéia de um mundo governado por deuses capazes de boas e más ações. A revelação de

¹⁹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 110.

²⁰ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 112.

²¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 116.

Zaratustra era que o mal não é uma manifestação do divino, vindo de um princípio totalmente à parte. Ao passar assim do monismo para o dualismo, Zaratustra também afastava-se do politeísmo em direção ao monoteísmo²².

A doutrina de Zoroastro incontestavelmente toma distância do pensamento religioso monista e politeísta das civilizações vizinhas, mas isso não significa que as duas formas de pensamento não tenham suas similaridades. Assim como os egípcios possuíam *maat* e *isfet*, a ordem e o caos, respectivamente, os iranianos possuíam *asha* e *druj*, conceitos herdados da religião védica que descrevem a verdade e a mentira, caros a Zoroastro, afinal Ahura Mazda luta para preservar *asha* enquanto Angra Mainyu ataca para instaurar *druj*. A importância atribuída por ele a estes dois conceitos tem origem no seu próprio meio de vida:

Subjacente à interpretação dada por Zoroastro aos antiquíssimos conceitos de *asha* e *druj*, encontra-se a percepção aguda de uma ordem social relativamente pacífica ameaçada por agressores externos. Ele evidentemente conhecia dois tipos de tribos. Existiam aquelas que viviam sobretudo do gado e nada buscavam além de boas pastagens. E havia as tribos que eram verdadeiros bandos guerreiros, impiedosos, afeiçoados à violência, ansiosos por espoliar e matar os pacíficos boiadeiros. Identificando-se com estes, o profeta abominava os bandos guerreiros²³.

O zoroastrismo reflete esta tensão entre ordem pacífica e caos guerreiro circunscrevendo-o num drama cósmico onde o que acontece na dimensão espiritual se desdobra no mundo material. Assim como os dois espíritos escolheram no início ser respectivamente o bem e o mal, do mesmo modo cada indivíduo precisa escolher entre os valores construtivos e destrutivos representados pelos dois espíritos²⁴. Devido aos seus aspectos reformistas, os ensinamentos de Zoroastro não causaram nenhuma grande comoção positiva em sua terra natal. Antagonizado pelo clero, o profeta chegou mesmo a se mudar em busca de um novo local para viver. E talvez tenha sido este ato que selou a sorte do zoroastrismo.

Segundo a tradição zoroastriana, o profeta foi acolhido pelo príncipe Vishtaspa e passou a integrar a sua corte, onde conquistou proeminência e veneração. Não há

²² RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 85.

²³ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 130-131.

²⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 122.

concordância entre os historiadores sobre quem seria tal membro da nobreza, mas a maioria deles está convencida de que Vishtaspa deve ter sido uma figura histórica real, mitologizada na medida em que a história de Zoroastro era transmitida oralmente. Mais importante, o zoroastrismo também foi acolhido pelo nobre e sua corte se tornou um ponto de difusão dessa nova doutrina. Não que Zoroastro limitasse sua pregação aos habitantes do palácio. Afinal, combater ao lado das hostes de Ahura Mazda para preservar *asha* era uma responsabilidade que dizia respeito a todos. Ele próprio parece ter pregado para todos aqueles dispostos a escutá-lo – homens e mulheres, pobres e ricos, ignorantes e letrados –, acenando com uma imortalidade bem-aventurada para todos que aceitassem sua mensagem²⁵.

Este foi um dos maiores achados de Zoroastro: a democratização da bem-aventurança na vida após a morte. Antes restrita à nobreza, às castas guerreiras e à classe sacerdotal, agora ela se encontrava disponível a todos aqueles que entravam num entendimento com os preceitos zoroastrianos. Não é nenhuma surpresa que foi a partir daí que o zoroastrismo cresceu em popularidade, ganhando um corpo de adeptos. Muito da história do zoroastrismo permanece obscuro, mas existem bons motivos para se pensar que, durante o primeiro milênio de sua existência, a religião conseguiu se estabelecer em vastas áreas do nordeste e do leste iranianos²⁶.

A expansão do zoroastrismo não se deteve aí, inclusive sendo garantida através das vitórias militares nos campos de batalha. Mil anos após o seu desenvolvimento, a doutrina de Zoroastro ainda continuava conquistando adeptos importantes:

No início do século VI, muitos membros da dinastia real dos aquemênidas eram zoroastrianos. E Ciro, o Grande, o monarca persa que fundou o primeiro império iraniano em 549 a. C., provavelmente também era adepto do zoroastrismo; se verdadeiro, isto deve ter facilitado tanto sua conquista da Média, onde muitos nobres eram zoroastrianos, como a do Irã oriental, onde se encontravam as mais antigas comunidades zoroastrianas²⁷.

Também deve ter possibilitado o intercâmbio da antiga religião hebraica com o zoroastrismo, através das relações estabelecidas entre o povo hebreu, recém-liberto do

²⁵ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 111.

²⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 111.

²⁷ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 111.

cativeiro babilônico, e seus libertadores, os persas comandados por Ciro, o Grande. No momento em que ocorreu tal intercâmbio, tanto a antiga religião hebraica quanto o zoroastrismo compartilhavam de certas idéias que lhes eram semelhantes. Contudo, o pensamento hebreu nem sempre esteve em afinidade com a doutrina de Zoroastro. Para entender como esta troca foi possível, primeiro é preciso compreender a forma como os hebreus percebiam o seu Deus, além das transformações que se deram na sua religião.

Embora existam debates dentro da academia sobre se os hebreus eram monoteístas ou monólatras, isto é, se acreditavam apenas na existência de Deus ou se acreditavam também na existência de outros deuses enquanto adoravam somente Ele, é seguro dizer que, em ambos os casos, eles O tinham como sendo a origem de tudo que existe. Numa famosa passagem do Livro de Isaías, capítulo 45, versículo 7, Deus proclama ser o criador da luz e da escuridão, da paz e da guerra. Diante de uma divindade assim, uma personificação do mal não precisava existir. E entre os hebreus de fato não existia:

A Bíblia hebraica menciona potências estrangeiras que ameaçam o povo de Israel e que nesse sentido são inimigas do deus de Israel, mas não faz nenhuma referência a uma potência sobrenatural empenhada em frustrar os desígnios divinos. Em nenhum momento o Gênesis sugere que a serpente que tenta Eva seja um demônio, ou qualquer coisa além do “mais sutil dentre os animais selvagens criados por Deus Yahweh”²⁸.

Um povo entre nações, os hebreus precisaram guerrear contra vários inimigos diferentes para conquistarem seu território. Depois disso, também precisaram guerrear para defender o território conquistado e manter coesa a sociedade que se desenvolvia, protegendo-a das influências das nações estrangeiras, que na maioria das vezes eram mais poderosas. Num panorama assim, uma personificação do mal também é desnecessária, pois o mal já está manifestado nos povos que ameaçam destruir Israel. A religião hebraica desse período enfatiza a aliança de Deus com Seu povo e a moralidade está fortemente associada com tudo àquilo que honra ou transgride esta aliança:

Nas antigas tradições do Velho Testamento, a moral dos hebreus estava mais ligada às transgressões do tabu do que às violações da justiça social. O Velho Testamento

²⁸ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 286-287.

condena as transgressões contra Iavé, como a idolatria, blasfêmia, profanação do Sabá e perjúrio. Os livros do Levítico e Deuteronômio testemunham a importância do ritual e do tabu. Na medida em que os israelitas eram concitados à justiça, isso se referia principalmente ao trato com outros israelitas. Para com os gentios, seu comportamento era tão terrível quanto o de Assurbanípal para com suas vítimas²⁹.

Na medida em que a sociedade hebraica se torna mais complexa e organizada, sendo bem sucedida na manutenção da ordem estabelecida graças às conquistas militares, sua religião também ganha mais nuances. Sua moralidade se transforma, seu eixo deixa de pertencer exclusivamente à aliança com Deus e passa a considerar mais enfaticamente as questões de cunho ético e pessoal:

Quando os hebreus se tornam mais fixos, moderam a sua moralidade. O ensinamento ético dos profetas enfatizava a misericórdia e o cuidado aos pobres, viúvas e desabrigados, e insistia na responsabilidade do indivíduo em evitar promiscuidade, embriaguês, suborno e mentira. O senso hebreu do bem e do mal passou da ênfase anterior no tabu ritual para uma ética prática e humana de responsabilidade mútua. Quando isso ocorreu, as características de Iavé se modificaram³⁰.

Os profetas, em suas pregações, repreendem tanto as classes altas quanto as classes baixas. Os ricos são criticados por não se importarem devidamente com os pobres, que por sua vez são criticados por não viverem de maneira honrosa perante os olhos de Deus. O profetismo hebraico moraliza Israel. Como tudo aquilo que acontece no mundo material repercute na dimensão espiritual e vice-versa, esta moralização também modifica a forma como Deus é percebido. Observa-se, no entanto, na época dos profetas (a partir, portanto, do séc. VII a. C.), o aparecimento da primeira tentativa moral para dissociar o mal da figura de Javé, e de o atribuir a uma outra fonte³¹.

O profetismo hebraico não questionou a soberania de Deus, muito pelo contrário, ele radicalizou o monismo tradicional. Todavia, seu exercício de moralização acabou insinuando um sutil dualismo, que a partir daí passou a fazer parte da religião hebraica. Este monismo começou a ser corroído no Livro de Jó, ou porque nele foram

²⁹ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 176.

³⁰ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 179.

³¹ MINOIS, Georges. *O Diabo: Origem e Evolução Histórica*. Lisboa: Terramar, 2003, p. 17.

proclamados os dilemas e as dúvidas que sempre afligiram a humanidade, ou por ele ter sido um documento subsequente³². Quanto à questão da datação, ainda não existe consenso entre os historiadores, embora a maioria deles acredite que a obra foi escrita antes do cativeiro babilônico. Mas esta é uma questão menor. O Livro de Jó é único por seu enfrentamento do problema do mal e da carga dramática que dele extrai, numa trama que deixa entrever um pouco do dualismo originário do profetismo hebraico.

Não por acaso, também é nele que o Diabo aparece pela primeira vez, ainda bastante diferente de como viria a ser concebido em épocas posteriores. Aqui ele é chamado de *Satan*, que significa “Adversário” em hebraico e é de onde se origina a palavra “Satã”. Pensado como um anjo que percorre o mundo e observa a maldade praticada pelos homens para depois denunciá-la a Deus, *Satan* é adversário apenas da humanidade, pois seu papel parece ser o de um advogado de acusação que age de acordo com as instruções divinas. Embora não seja uma personificação do mal, *Satan* age com certa vilania, pois coloca em dúvida a fidelidade de Jó, homem elogiado pelo próprio Deus.

No Livro de Jó, *Satan* argumenta que o personagem titular só é realmente fiel a Deus porque Dele tudo recebe em troca. Confiante em Seu servo, Deus autoriza que *Satan* teste Jó. O que se segue é uma das mais aterrorizantes teodicéias já concebidas, onde as questões sobre a existência do sofrimento e o porquê dele recair sobre os justos são exploradas em diálogos dos quais Deus também participa. *Satan* atua como um coadjuvante, mas a forma como questiona a opinião e, conseqüentemente, a sabedoria de Deus é marcante. O Livro de Jó permanece um mistério, pois seu formato e conteúdo não se coadunam com os demais livros do Antigo Testamento. Mas, como a descrição dos tormentos de Jó coloca o grande problema do Mal e da dúvida, esse poema do sofrimento contribuirá para conferir a Satã a sua imortalidade³³.

Não seria incorreto dizer que o profetismo hebraico plantou a semente do dualismo na mentalidade hebraica. Também não seria incorreto dizer que o Livro de Jó exprime a moralidade desse mesmo profetismo, onde Deus está acima de tudo, mas ao mesmo tempo busca-se dissociá-lo do mal. Contudo, seria incorreto dizer que esta semente desabrochou de imediato, logo criando raízes. Na verdade, os hebreus primeiro precisaram passar por um evento bastante traumático, comparável a uma tempestade, antes que o dualismo florescesse na sua visão de mundo. O cativeiro babilônico durou

³² STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. XXXI.

³³ NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 8-9.

de 598 até 538 a. C., quando o império neobabilônico caiu perante as tropas de Ciro, o Grande.

Os hebreus – que após a experiência passaram a se chamar judeus, pois restavam apenas as duas tribos do Reino de Judá, as dez outras que compunham o Reino de Israel tinham sido conquistadas e assimiladas pelos assírios – foram libertados do seu exílio forçado, mas indelevelmente marcados pelo que havia ocorrido:

O exílio foi um momento crucial na formação da identidade judaica, porque com esta experiência os israelenses se viram obrigados a repensar suas certezas anteriores, principalmente o *status* de povo escolhido por Deus. Afinal, por que Jeová teria permitido que fossem escravizados e humilhados? Teriam sido realmente abandonados? Será que alguma força indescritível decidiu intervir para afastá-los do caminho da retidão?³⁴

Agora sob a tutela do império aquemênida, consideravelmente mais benevolente que o seu antecessor babilônico, os judeus se puseram a procurar uma justificativa para a dominação estrangeira da qual acabavam de se libertar, enquanto desfrutavam das medidas mais liberais dos seus atuais dominadores. Mas a natureza arbitrária da raiva de Jeová desorientou e desmoralizou a todos, provocando um retorno às Escrituras e um interesse paralelo por superstições, folclores e mitos³⁵. Anteriormente expostos a um dualismo apenas insinuado, foi nesse momento que os judeus entraram em contato com o dualismo explícito do zoroastrismo.

A influência do pensamento zoroastriano na mentalidade judaica não é uma unanimidade entre os historiadores³⁶. Alguns objetam tal idéia, alegando que a dominação aquemênida não necessariamente facilitaria o contato dos judeus com o zoroastrismo. As relações sociais que existiam dentro do império parecem desmentir tal afirmação:

Tampouco teriam os judeus dificuldades para tomar conhecimento dessas concepções. Na época aquemênida, judeus empregados por ricas famílias zoroastrianas como escribas, representantes comerciais, servos domésticos ou

³⁴ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 27.

³⁵ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 27.

³⁶ Um exemplo é o historiador Henry Ansgar Kelly, cujo livro *Satã: Uma Biografia* defende a idéia que o dualismo que caracterizou o judaísmo posterior muito bem pode ter sido fruto da própria mentalidade judaica, sem que para isso ela precisasse receber influências zoroastrianas.

trabalhadores externos podiam facilmente ter sido expostos à religião de seus senhores³⁷.

Isso não significa, é claro, que os judeus simplesmente abandonaram seu monismo tradicional e logo o substituíram pelo dualismo do zoroastrismo. O judaísmo, pelo menos o judaísmo ortodoxo, nunca reconheceu – e até hoje não reconhece – a existência de um ser que personifica o mal e que se opõe a Deus de maneira ativa e militante. Mas esta é a questão: o judaísmo *ortodoxo*, aquele pertencente às classes sacerdotais, letradas e por isso mesmo mais apegadas às Escrituras.

Havia outros judaísmos, mais heterodoxos, que eram populares principalmente entre as camadas mais baixas da população. O que parece ter acontecido é que houve influência sim, mas que ela não se manifestou imediatamente, permanecendo no inconsciente da população e reaparecendo na medida em que Israel novamente voltou a se confrontar com uma sucessão de temíveis dominações estrangeiras.

Uma série de escritos de caráter apocalíptico e messiânico foi produzida em Israel durante o período helênico (330 até 166 a. C.) e a dominação romana (63 a. C. até 135 d. C.). Tal fenômeno não é incomum, pois é sabido que as crenças escatológicas se fortalecem durante as épocas de inquietação social:

Nesse conturbado clima político de medo e divisão, floresceu uma literatura apócrifa (palavra derivada de um termo grego que significa “escondido”), na qual a aliança de Jeová com os judeus e suas origens veio ser objeto de um exame bem mais detalhado; houve, então, a criação de uma épica judaica, cujo objetivo o de rivalizar com a saga cananita de Mot e Baal. A influência maior de tais escritores emergiu das figuras mitológicas e tradições folclóricas, brevemente vislumbradas nos primeiros livros do Velho Testamento³⁸.

Esta literatura apócrifa – chamada assim porque posteriormente não foi incluída no cânone das escrituras sagradas do judaísmo – também tinha outro motivo: explicar o modo caótico como o mundo vinha se comportando. Nesse contexto de insegurança, o problema do mal ressurge:

³⁷ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 290.

³⁸ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 45.

Se o mundo ordenado era imperfeito, se o cosmos estava de algum modo fora de prumo, isto não era culpa apenas dos seres humanos: uma força maligna estava atuando, empenhada em frustrar os desígnios divinos³⁹.

Tais escritos retomam a moralidade do profetismo hebraico, onde Deus é dissociado do mal, e mesclam-na com o zoroastrismo, onde o mal é personificado numa entidade que se opõe ao bem. Embora nessa época os judeus não estivessem mais sob a tutela do império aquemênida, seu contato com o zoroastrismo não havia cessado:

Sabe-se que no período helenístico os descendentes dos colonos iranianos da época aquemênida eram vizinhos de colonos judeus em muitas aldeias da Babilônia, na área em torno de Damasco, na Lídia e na Frígia. Ambos os grupos produziram cidadãos eminentes que serviram juntos nos conselhos das aldeias e das províncias – e, como o grego se tornara a língua comum dos letrados, a comunicação entre eles terá sido mais fácil do que antes⁴⁰.

Nessa época o judaísmo e o zoroastrismo estavam de fato bem próximos em algumas regiões da Ásia Menor. Mas não era apenas essa proximidade com que fazia que muitas das crenças zoroastrianas ganhassem aceitação entre os judeus, ainda que adaptadas ao seu ponto de vista. Elas postulavam uma explicação para a submissão prolongada da qual Israel era vítima. E o mais importante – uma explicação que afirmava que Deus não havia rejeitado-os:

Enfrentando os horrores da tirania de Antíoco Epifânio, quando pela primeira vez foram perseguidos por se manterem fiéis à própria religião e, depois, ao se defrontarem com a brutalidade do domínio romano, alguns judeus podiam encontrar naqueles ensinamentos a garantia de que o mal não vinha de Deus mas de um grande adversário de Deus, atuando por meio de representantes humanos⁴¹.

A literatura apócrifa com frequência reescreveu as histórias contidas no Gênesis e em Êxodo, conservando suas estruturas básicas, mas acrescentando novos personagens e eventos, além de adaptar seus significados, moldando-os de acordo com a

³⁹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 238.

⁴⁰ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 290.

⁴¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 291.

sua visão de mundo. O *Livro dos Jubileus*, escrito entre 175 e 140 a. C., oferece um dos melhores exemplos:

No *Livro dos Jubileus*, a narrativa que os anjos ditam a Moisés no monte Sinai está baseada no Gênesis e no Êxodo – e, quando se trata de predizer a tentativa de assassinato de Moisés por Yahweh, a história é inteiramente reescrita. A idéia de que Yahweh podia agir movido por capricho ou malícia – e mesmo de que poderia agir contra os interesses de seu povo – tornara-se inaceitável: agora a tentativa de assassinato de Moisés é atribuída não a ele, mas a um espírito chamado Mastema (que significa “hostilidade” ou “animosidade”)⁴².

Este é um pequeno passo para um espírito, mas um salto gigantesco para o Diabo. A contribuição do *Livro dos Jubileus* para o mito do Diabo é de uma importância imprescindível. Se o Livro de Jó apenas insinua o seu dualismo, com *Satan* contestando Deus enquanto cumpre as Suas ordens, aqui o dualismo é praticamente escancarado e Mastema é veladamente uma força de oposição:

Em Mastema encontramos, pela primeira vez em contexto judaico, um ser sobrenatural que personifica a inimizade a Deus e a oposição ativa aos seus desígnios divinos no mundo – na verdade, um ser dotado daquela força terrível que, como o Demônio, irá desempenhar papel tão importante na existência cristã. As poucas frases dispersas no *Livro dos Jubileus* inauguram uma poderosa tradição que iria perdurar por cerca de dois milênios e que subsiste ainda hoje⁴³.

Assim como o Diabo nas tradições posteriores, Mastema também é o líder de um exército de demônios, que lhe auxiliam na sua guerra contra Deus. Para saber quem são esses demônios e como surgiram, precisamos examinar a primeira parte do *I Enoque*, conhecida como “Livros dos observadores” e pressuposta pelo *Livro dos Jubileus*⁴⁴. O *I Enoque*, também conhecido como *Livro de Enoque*, é uma coletânea de textos religiosos escritos em épocas diferentes por autores diferentes e depois compilados. Estima-se que os textos mais antigos, datando de cerca de 300 a. C., sejam justamente aqueles pertencentes ao “Livro dos observadores”.

⁴² COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 239.

⁴³ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 239.

⁴⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 239.

Segundo o relato do *I Enoque*, alguns dos anjos se encantaram pela beleza das mulheres e desceram para a Terra a fim de se casarem com elas, o que os tornou impuros. Estes anjos também ensinam os homens a fabricar armamentos e praticar feitiçaria. A prole originária da união dos anjos com as mulheres foi uma raça de gigantes que passou a se alimentar dos seres humanos. Deus envia o dilúvio e todas as criaturas vivas são mortas, incluindo os gigantes, exceto aquelas que se encontram abrigadas na arca de Noé. E os anjos renegados são trancafiados nas profundezas em represália por sua desobediência. Contudo, os espíritos dos gigantes continuam ativos sobre a terra, assombrando os seres humanos. E são estes espíritos os demônios comandados por Mastema:

E desde então, Mastema, ou Satã, ou Beliar (no *Livro dos Jubileus*, é designado por esses três nomes) vem utilizando seu exército de demônios para cometer “todo tipo de erros e pecados, e todo tipo de transgressão, de modo a corromper e destruir, e a derramar sangue sobre a terra” – e, além disso, para levar os seres humanos a agir do mesmo modo⁴⁵.

O *I Enoque* e o *Livro dos Jubileus* não foram incluídos no cânone das escrituras sagradas do judaísmo, mas isso não quer dizer que eles não tenham desfrutado de certa popularidade. Na verdade, existem evidências fortes de que estes dois livros eram autorizados, pelo menos até 70 d. C. Quais são as evidências de que estes livros eram tão altamente considerados? Resposta: eram *best-sellers*. No caso de Henoc, foram encontrados fragmentos de vinte cópias em Qumran, produzidos em diferentes períodos durante os dois séculos de existência da comunidade⁴⁶. O grande número de cópias e a sua longevidade atestam o valor que o *I Enoque* possuía. O mesmo se passa com o Livro dos Jubileus: havia catorze cópias (ou quinze, em outra contagem) em Qumran⁴⁷.

Escritos no primeiro século antes de Cristo, os *Livros de Adão* também apresentam versões alternativas dos textos bíblicos, dessa vez concentrando-se na história de Adão e Eva, narrada no Gênesis. Reinterpretando toda a história, são os primeiros textos a identificar de maneira explícita Satanás com a serpente que tentou Eva⁴⁸. Satã passa a ser então o responsável pela entrada do pecado e da morte no

⁴⁵ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 241.

⁴⁶ KELLY, Henry Ansgar. *Satã: Uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008, p. 55-56.

⁴⁷ KELLY, Henry Ansgar. *Satã: Uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008, p. 56.

⁴⁸ MINOIS, Georges. *O Diabo: Origem e Evolução Histórica*. Lisboa: Terramar, 2003, p. 28.

mundo. O volume intitulado *A Vida de Adão e Eva* explica que Satã se rebelou contra Deus num rompante de inveja, pois foi por Ele obrigado a adorar Adão:

Criado antes de Adão e Eva, Satanás não aceita adorá-los: “Não tenho que adorar Adão, diz ele ao arcanjo Miguel. Por que motivo me obrigas a tal? Não adorarei um ser inferior e mais jovem do que eu. Na ordem da criação, sou seu irmão mais velho. Já existia quando ele foi feito. Era ele que me devia adorar”⁴⁹.

O nome do líder das forças do mal na literatura apócrifa varia de obra para obra. No *Livro dos Jubileus* ele é chamado de três maneiras diferentes, que se alternam: Mastema, Satã e Beliar, havendo ligeira predominância do primeiro. Nos *Livros de Adão* ele atende pelo nome de Satã. E nos *Testamentos dos Doze Patriarcas* (109–106 a. C.) ele é referido como Belial (uma variante de “Beliar”). No *I Enoque* os anjos renegados não possuem um líder, mas Azazel se destaca do meio deles. Com o tempo, um desses nomes acabou se tornando o mais popular:

Aos poucos, os diversos nomes usados para descrever os líderes dos anjos rebeldes acabaram se combinando no nome de um único ser espiritual, que personificava a origem e a essência de todo o mal. Satã, o adversário, tornou-se o mais importante e o mais usado de todos os nomes dados a esse ser⁵⁰.

A literatura apócrifa desempenhou um papel crucial na transformação do *Satan* do Livro de Jó numa entidade que em muitos aspectos se parece com o Diabo conforme o conhecemos na atualidade. Contudo, esta não é uma genealogia exata. Os autores apócrifos não remodelaram o *Satan* hebraico num anjo caído de maneira consciente. O que aconteceu foi que a teodicéia hebraica influenciou nos seus escritos, que buscavam inspiração em várias fontes diferentes. A influência do Livro de Jó pode ser sentida na importância que a literatura apócrifa progressivamente atribuiu ao nome *Satan* (ou Satã, que é sua tradução portuguesa) e na sua relação com o problema do mal, ainda que agora de forma bastante distinta.

Influenciadas pelo Antigo Testamento, as histórias apócrifas influenciaram o Novo Testamento. Tais histórias tornaram-se a fonte de grande parte da imagética que cercou o Diabo no Novo Testamento e que mais tarde assumiu um lugar de destaque no

⁴⁹ MINOIS, Georges. *O Diabo: Origem e Evolução Histórica*. Lisboa: Terramar, 2003, p. 28.

⁵⁰ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 18.

pensamento cristão⁵¹. Os livros que hoje compõe o Novo Testamento foram escritos por vários autores diferentes durante a segunda metade do século I d. C. e seu conteúdo nem sempre é homogêneo. Apesar disso, está registrada neles uma visão estruturada do Diabo, onde a influência da literatura apócrifa fica nítida:

O Novo Testamento herdou vários conceitos do Diabo. Ele é um anjo caído. Ele é o chefe de um exército demoníaco. Ele é o princípio do mal. O mal é o não-ser. Esses elementos, e outros, tiveram de ser absorvidos, refinados e, na medida do possível, foi necessário dar-lhes coerência⁵².

Embora pertencessem ao povo de Israel, os autores dos livros do Novo Testamento, bem como os primeiros cristãos, não foram influenciados apenas pela literatura apócrifa da sua própria cultura:

Consideradas todas as coisas, dentre os grupos marginais do judaísmo aparentemente a seita que estava mais exposta à influência do zoroastrismo era a de Jesus. Não há nada de estranho nisso. Sabemos hoje que desde muito tempo a cultura iraniana estava firmemente estabelecida em áreas para onde seguiram os primitivos cristãos. Havia, por exemplo, forte influência zoroastriana na Anatólia, região de grande importância no desenvolvimento inicial do cristianismo. É uma região muito bem conhecida pelo autor do Livro do Apocalipse⁵³.

Assim como o zoroastrismo dos iranianos influenciou o pensamento judaico após o cativeiro babilônico e durante o período helenístico, assim também influenciou o pensamento dos primeiros cristãos, agora durante a dominação romana, numa época em que o cristianismo ainda era considerado como sendo uma seita dissidente do judaísmo tradicional. Tal fato fica bem ilustrado nas semelhanças entre o Angra Mainyu de Zoroastro com o Satã da literatura apócrifa e do Novo Testamento:

Para se avaliar quanto o Satã/Beliar cristão e judeu deve ao zoroastrismo, basta lembrar o que o *Avesta* diz de Angra Mainyu. Pois Angra Mainyu também introduziu a morte no mundo e é a causa das deformidades e aflições corporais, também é chamado de “pai das mentiras” e também é o líder de um exército de

⁵¹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. XXXII.

⁵² RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 232.

⁵³ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 294.

demônios. E, no final, ele também será completamente derrotado pelo deus supremo⁵⁴.

Apesar disso, seria errôneo supor que o Diabo presente no Novo Testamento é uma mera cópia das personificações do mal presentes no *Avesta* e na literatura apócrifa. Existem diferenças marcantes. A maior delas é de cunho filosófico: o Diabo está para Cristo assim como as trevas estão para a luz. A função do Diabo no Novo Testamento é ser um princípio contrário ao Cristo⁵⁵. Nesse sentido, o dualismo exposto pelo Novo Testamento é mais complexo que aquele presente no *Avesta* e na literatura apócrifa.

O Diabo é um inimigo a ser derrotado, mas também é graças a ele que o bem possui significado. A mensagem central do Novo Testamento é a salvação: Cristo nos salva. E nos salva do poder do Diabo. Se o poder do Diabo é rejeitado, a missão salvadora do Cristo perde o sentido⁵⁶.

Durante seu ministério, Cristo se revezou entre as ocupações de curandeiro, exorcista e pregador. Nos exorcismos, seu combate contra a influência do Diabo se dá de maneira explícita. Mas ele também ocorre – ainda que indiretamente – quando Cristo cura os doentes de suas enfermidades físicas e mentais:

Nos territórios setentrionais, os “homens de Deus” sempre haviam sido creditados com poderes curativos: já no século IX a. C., Elias e Eliseu eram curandeiros famosos. Mas os poderes atribuídos a Jesus (também oriundo do norte) tinham um significado novo e mais profundo. Acreditava-se em geral que tanto as doenças físicas quanto as mentais eram manifestações do poder de Satã. A enfermidade física era o modo como Deus punia o pecado – era Satã, porém, quem levava os seres humanos a pecar. Quanto às desordens mentais, estas deviam-se à possessão demoníaca – e, claro, os demônios eram auxiliares de Satã⁵⁷.

Nas suas pregações, Cristo fala constantemente sobre a natureza e o advento do reino dos céus. Tais ensinamentos não dizem respeito única e exclusivamente ao Diabo, mas também não deixam de estarem relacionados a ele. Chegará o dia em que Deus

⁵⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 287.

⁵⁵ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 233.

⁵⁶ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 233.

⁵⁷ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 256.

varrerá da face da terra toda a influência diabólica. Os exorcismos, as curas e os ensinamentos de Cristo são o prenúncio desse dia que está por vir:

O mesmo significado é atribuído à atividade de Jesus e seus discípulos enquanto pregadores. Quando Jesus ordena a seus seguidores que preguem a vinda do reino, também os encarrega, ao mesmo tempo e como parte da mesma missão, de expulsar demônios, curar os enfermos e oferecer o perdão para seus pecados – três formas de dizer a mesma coisa, pois as palavras que significam “curar”, “expulsar demônios” e “perdoar os pecados” eram sinônimos intercambiáveis. O exorcismo, a cura e o anúncio da chegada do reino eram maneiras de libertar as pessoas do domínio de Satã⁵⁸.

A relação existente no Novo Testamento entre Cristo e o Diabo pode dar a impressão que o teor desta obra é altamente dualista, mesmo que os dois princípios opostos estejam conectados de uma forma onde um atribui significado ao outro. Além dos evangelhos, os demais livros que compõem o Novo Testamento também podem aparentar ter sido escritos por autores altamente cientes da natureza dual do cosmos. Nas *Epístolas* e no *Apocalipse de São João*, a idéia sobre o Diabo como arquiinimigo é tornada ainda mais clara⁵⁹. Se o Evangelho de João lhe cunhou o epíteto de “príncipe deste mundo” – semelhante ao título de “deus deste século”, encontrado na segunda carta que Paulo escreve aos coríntios –, o Livro do Apocalipse colocará o Diabo em confronto direto com Deus durante o fim dos tempos.

Dito desta forma, parece não haver dúvidas de que este seja o caso. Todavia, esta é uma impressão incompleta. Há instâncias dualistas no Novo Testamento, mas elas são daquilo que poderia ser definido como “dualismo moderado”:

Segundo esta perspectiva, Deus é soberano e criador de todas as coisas, como afirma o Antigo Testamento, mas não age de forma maléfica, nem é o responsável pelo que existe de mal no mundo. O mal teria entrado no mundo devido ao livre-arbítrio dado às suas criaturas humanas e angelicais. A partir do pecado (ser humano) e da rebeldia (anjos) o mal entrou no mundo e passou a fazer oposição a Deus⁶⁰.

⁵⁸ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 257.

⁵⁹ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 24.

⁶⁰ OLIVA, Alfredo dos Santos. *A História do Diabo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007, p. 34.

O “dualismo moderado” preserva a onipotência e a onibenevolência de Deus, ao mesmo tempo em que O isenta da responsabilidade pelo mal que aflige o cosmos. Tudo aquilo que é considerado como maligno ganha sua gênese no pecado, pois é dele que provém a corrupção da criação divina. O Diabo introduz o pecado no mundo, mas o ser humano age como seu cúmplice, ao trocar uma ordem divina por uma sugestão diabólica. A doutrina do Pecado Original é apenas insinuada nas epístolas paulinas, mas seu significado é claro: o homem rejeitou Deus em prol do Diabo. E graças ao livre-arbítrio, a humanidade atravessa a história repetindo a rejeição primeva. Embora seja impossível resumir com qualidade o Novo Testamento em poucas linhas, esta é uma aproximação satisfatória da postura adotada por seus autores. E o resultado foi um cânone estritamente monista em teoria, mas que permitia pinceladas ocasionais de dualismo⁶¹.

O cristianismo enfrentou tempos difíceis desde a crucificação de Cristo, que se deu por volta do ano 30, até a publicação do Edito de Milão em 313. Nos seus anos iniciais, a Igreja se manteve coesa graças à autoridade dos apóstolos. Contudo, após estes morrerem, não tardou para que diferentes interpretações da doutrina cristã surgissem. A maioria delas foi fortemente influenciada pelo pessimismo que se abateu sobre a Igreja, duramente perseguida por Roma:

Nesse contexto, diferentes grupos conhecidos por uma variedade de nomes, mas chamados coletivamente de gnósticos, passaram a imputar ao Diabo todos os contratempos que se lhe apresentavam, e com isso começaram a negar a afirmação de que a Terra era uma criação de Deus⁶².

Não era incomum que os gnósticos buscassem o próprio martírio, vendo na morte santificada uma possibilidade de transcender este mundo dominado pela iniquidade. Os padres da Igreja cedo realizaram que esse tipo de radicalismo não beneficiaria o cristianismo, pois corria o risco de transformá-lo numa religião demasiadamente esotérica e alienada. Além disso, as crenças gnósticas equiparavam o Diabo com Deus:

Para evitar tal destino, os referidos padres começaram a apresentar limites para o Diabo, e com isso ele já não podia constituir uma força igual e oposta a Deus, assim

⁶¹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 56.

⁶² STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 75.

como teria de deixar de ser o senhor deste mundo, em oposição ao senhor do outro mundo⁶³.

Um dos padres da Igreja que primeiro se dedicou a tarefa de combater os gnósticos foi Irineu, bispo de Lyon, nascido em 130 e morto em 202. Na sua obra mais famosa, *Adversus Haereses* (“Contra as heresias”, em latim), Irineu discorda da idéia de que o mundo tenha sido criado pelo Diabo. Segundo ele, o mundo é uma criação de Deus tanto quanto os anjos, mesmo que uma parte deles tenha se rebelado e decaído. Irineu não admitia nenhuma influência diabólica no ato da criação, mas a enxergava nas crenças gnósticas:

Irineu suspeitava da tendência gnóstica de achar que o mal existente no mundo era decorrente de uma força maligna. Para ele esse tipo de pensamento eximia de todos a responsabilidade pelo pecado, que aos seus olhos era um produto exclusivo do ser humano; sem essa responsabilidade, haveria uma liberdade total e todos se entregariam a uma desenfreada imoralidade⁶⁴.

Irineu também foi um dos primeiros advogados da doutrina do Pecado Original. Dessa maneira, sua opinião era a de que o pecado foi introduzido no mundo pelo homem por causa da sugestão do Diabo. Como todas as pessoas pecam, todas caem sob o domínio diabólico após a morte, mas Jesus redimiu a humanidade e isto representou um duro golpe para o Diabo:

O Diabo de Irineu era, então, uma força comprometida de antemão, se não inválida, que no entanto sempre tentava alguma forma de vingança. A noção gnóstica de que o Diabo possuía algum direito sobre a humanidade fora rechaçada, mas ainda assim Irineu avisava aos cristãos que eles poderiam ser alvo da sua fúria contínua, alegando que isto era evidente nos ataques que a Igreja sofria na época – proveniente dos romanos, dos judeus, e até dos seus membros internos⁶⁵.

Tertuliano, bispo de Cartago, nascido em 155 e morto em 240, deu continuidade ao trabalho de Irineu. Segundo sua doutrina, Deus criou um mundo bom, mas o pecado dos homens e de Satã o distorceram; dessa forma, o Diabo já não é mais um criador,

⁶³ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 76.

⁶⁴ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 88.

⁶⁵ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 89.

porque foi criado por Deus, mas a sua rebelião contra este o fez decair⁶⁶. Apesar de ter se apoderado da criação divina, Tertuliano é cuidadoso ao afirmar que o Diabo não é uma manifestação de Deus, e sim um ser por Ele criado. Tal idéia visa evitar quaisquer interpretações dualistas que concebiam o Diabo como uma manifestação de Deus, mas que ao mesmo tempo age como se fosse um princípio independente. Enfim, embora a maior parte de sua teologia não tenha sido absorvida pelos primeiros cristãos, o fato é que Tertuliano contribuiu enormemente para a composição do quadro de um Satã que nos foi passado através das gerações⁶⁷.

Orígenes, decano da Escola Catequética de Alexandria, nascido em 184 e morto em 253, seguiu de perto os trabalhos de Irineu e Tertuliano. Segundo ele, o mundo foi criado por Deus e por isso é bom. Se o mal faz parte dele, é porque a bondade do mundo só pode ser completa caso exista o livre-arbítrio, a liberdade de escolha. Orígenes acreditava que o objetivo da criação era o de amar a Deus e que a ausência desse amor acarretava uma ausência do ser, um vazio da existência. Nesse esquema, o Diabo é o Não-Ser, o nada, a ausência em si, ou o vazio; pela via lógica, se o Diabo é a apoteose do mal, ele não poderia ser outra coisa senão o Não-Ser⁶⁸.

Antes de Orígenes, a teoria mais aceita sobre a queda dos anjos a colocava após a queda do homem. Ele inverte essa ordem, posicionando a rebelião angelical liderada pelo Diabo no início dos tempos, antes da queda do homem, onde a sugestão diabólica se deu como uma forma de vingança contra Deus. Foi uma sugestão radical que inscreveu o mal e o sofrimento humano no vasto contexto de uma batalha cósmica entre Deus e o Diabo⁶⁹. Além disso, Orígenes também contrariou a idéia de que os anjos caíram por causa da sua luxúria pelas mulheres. Em sua opinião, o verdadeiro pecado do Diabo foi o orgulho e sua rebelião motivada por sua vontade de ser igual a Deus.

Estas duas concepções se tornaram extremamente bem aceitas dentro do cristianismo, visto que assim elas se mantêm até os dias de hoje, tanto na religião quanto na cultura popular. Apesar disso, nem todas as idéias de Orígenes sobre o Diabo tiveram uma aceitação assim tão bem-sucedida:

Orígenes também acreditava que até mesmo o Diabo poderia ser salvo no dia do Juízo Final, ou seja, quando houvesse a redenção universal – *apocatastasis*: termo

⁶⁶ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 90.

⁶⁷ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 91.

⁶⁸ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 94.

⁶⁹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 95.

grego que significa restauração –, mas essa crença não teve a menor repercussão popular. Embora seus textos tenham sido bastante citados e compilados, ele foi postumamente condenado por heresia, em 543, e novamente condenado pelo Concílio de Constantinopla no ano de 553⁷⁰.

Agostinho, bispo de Hipona, nascido em 354 e morto em 430, foi um veemente opositor da teoria de Orígenes sobre a redenção do Diabo. Dos dois traços mais marcantes da vida de Agostinho antes da sua conversão ao cristianismo, apenas um exerceu influência marcante nos seus escritos. Antes de se tornar cristão, ele era maniqueísta, um adepto do maniqueísmo, religião gnóstica que combina elementos zoroastrianos, budistas e cristãos, criada pelo autodenominado profeta Mani, que viveu na Mesopotâmia do século III.

Mas, ao contrário do que se possa imaginar, as obras de Agostinho não são marcadas pelo gnosticismo da sua vida pregressa. Ele também foi praticante da promiscuidade sexual antes de se converter e a ressonância deste estilo de vida pode ser identificada nas suas obras. O grande tema de Agostinho foi, então, a pecaminosidade humana, ainda que seu interesse estivesse muito mais voltado para a responsabilidade do indivíduo pela existência do mal no mundo do que propriamente para o Diabo⁷¹.

Ainda que não colocasse tanta ênfase no Diabo como os demais padres da Igreja, Agostinho reconhecia sua influência nos assuntos humanos, mesmo aqueles mais cotidianos. No centro da sua teologia está a noção de livre-arbítrio: os homens podem e devem escolher entre o bem e o mal. E é nesse momento que as tentações diabólicas se fazem presentes:

Aliás, para ele, o Diabo está sob o controle de Deus, mas nem por isso os demônios deixam de lutar pela posse da alma dos indivíduos. Ele fez, então, uma descrição da raça humana como o bom fruto da árvore criada por Deus, que sempre está disponível para que o Diabo a colha⁷².

A visão de Agostinho sobre o Diabo e os anjos caídos guarda semelhanças com aquela exposta por Orígenes. Ele aceita e adota, por exemplo, a idéia de que a queda do Diabo foi motivada pelo orgulho, e não pela luxúria. Mas essa aceitação também teve seus limites:

⁷⁰ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 96.

⁷¹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 98.

⁷² STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 98.

De acordo com Agostinho, Satã é o chefe dos anjos decaídos que passaram a ser demônios. Embora esses anjos também tenham recebido o dom do livre-arbítrio, eles pecam por causa da imperfeição de seus desejos, que são desconhecidos por Deus, mas que têm a permissão dele para se manifestarem. Ao contrário do ensinamento mais controvertido de Orígenes, Agostinho afirma a impossibilidade de salvação para o Diabo no dia do juízo Final, porque sua opção pelo mal resultou na perda da inteligência e da capacidade de amar, e também pelo fato de que toda a sua existência tornou-se “enegrecida pela loucura”, conforme está escrito em *Confissões*⁷³.

Agostinho foi testemunha de alguns dos eventos que prenunciaram a derrocada final do império romano do ocidente, como as invasões visigodas que saquearam Roma em 410, e morre pouco antes da queda definitiva do mesmo, em 476. Segundo a divisão clássica da história, a Queda de Roma delimita a fronteira entre a Idade Antiga e a Idade Média, período onde as obras de Agostinho são reverenciadas e sua figura é considerada como sendo uma das bases concretas sobre as quais se assenta a Igreja.

Embora isto seja verdade, aqui é preciso fazer duas ressalvas. Em primeiro, as delimitações propostas pela divisão clássica são superficiais no melhor dos casos. Em segundo, superficiais também são as impressões que a maioria do público leigo tem sobre a forma como o Diabo era visto durante a Idade Média.

Resumidamente, é possível afirmar o seguinte: o Diabo não foi visto apenas de uma maneira durante a Idade Média. As obras de Agostinho representaram uma reserva de conteúdo para a teologia medieval, mas isso não significa que a sua visão do Diabo foi unanimemente aceita. Existiram milhares de interpretações diferentes sobre a natureza do Diabo nesse período, especialmente na sua primeira metade.

Outro clichê comum é aquele que diz que os homens medievais viam o Diabo em todos os lugares, morrendo de medo dele. E que a Igreja Católica explorava esse medo para controlar a sociedade com mão de ferro. Sobre isso, basta dizer que as mentalidades e as sociedades medievais não eram mais homogêneas do que as atuais.

O diabo mostrou-se discreto durante o primeiro milênio cristão⁷⁴. Embora as religiões politeístas da Europa tenham sido gradativamente substituídas pelo cristianismo graças ao esforço missionário que se inicia no século V, diversas crenças e

⁷³ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003, p. 100.

⁷⁴ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 19.

práticas originárias dessas religiões continuaram a existir no seio da Cristandade, muitas vezes sob a forma do sincretismo, que inclusive foi incentivado pela Igreja nos seus anos iniciais. Seria incorreto definir a permanência das tradições pré-cristãs como um fenômeno característico das classes populares, uma vez que elas também se encontravam no pensamento das elites e dos homens da Igreja:

A linha divisória coloca-se mais entre a ínfima minoria que sabe ler o escrito religioso em latim, para meditar sobre ele, e o resto da sociedade, que se estende por uma escala que vai da norma ortodoxa a práticas de sincretismo entre a mensagem bíblica e as antigas tradições de origem pré-cristã⁷⁵.

A forma como os homens medievais pensavam o Diabo antes do ano 1000 estava estreitamente associada com este sincretismo, onde convivem criaturas fantásticas provenientes de religiões distintas. Um poderoso veio cultural, de familiaridade com o sobrenatural, atravessa assim toda a Idade Média⁷⁶. Os escritos eruditos sobre o Diabo continuaram a serem produzidos, embora o analfabetismo absoluto e as fronteiras físicas impedissem que suas teorias se popularizassem entre a maioria da população européia. O diabo dos teólogos, uma ficção sem maior graça, encontrava-se freqüentemente encoberto por imagens bem mais concretas, mais locais, de pequenos demônios quase semelhantes aos seres humanos⁷⁷.

Essa familiaridade com o sobrenatural impedia que o medo do Diabo atingisse níveis elevados. Além disso, não era sempre que as idéias sobre o bem e o mal da maioria da população concordavam com aquelas expressas pela Igreja. Contrariamente ao que gostariam de fazer crer os teólogos da época, a fronteira entre o Bem e o Mal não era nem nítida nem fixa⁷⁸. A Igreja medieval nunca deixou de se dedicar para que sua teologia formasse um todo coerente e inteligível. Isso nem sempre foi possível, pois a própria organização da sociedade medieval oferecia obstáculos. A teoria de um Mal

⁷⁵ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 23.

⁷⁶ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 25.

⁷⁷ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 25.

⁷⁸ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 28.

centralizado não tinha canais de transmissão para contaminar universos sociais fragmentados, em uma Europa cheia de diversidades⁷⁹.

Como seria de se esperar, a crença no Diabo e as idéias sobre o bem e o mal estavam entrelaçadas durante a primeira metade do período medieval. Mas não da forma como se pode imaginar a princípio. A crença de que o mundo se encontrava repleto de criaturas fantásticas – entre elas o Diabo – influenciava na forma como a maioria da população medieval concebia a moralidade existente no universo. Para um cristão comum desses séculos, o mundo invisível estava povoado de uma infinidade de personagens – mais ou menos temíveis –, santos, demônios, almas dos mortos⁸⁰.

Os santos não eram necessariamente os menos temíveis e os demônios os mais temíveis. Os europeus dessa época tinham uma visão mais ambígua das forças do bem e do mal, daí dizer que sua fronteira não era nem nítida nem fixa. Seu respectivo lugar no universo não era, provavelmente, definido exatamente em relação ao Bem e ao Mal, pois os santos podiam vingar-se dos vivos, ao passo que os demônios eram por vezes invocados para ajudá-los⁸¹. E, segundo o que se dizia, não eram apenas os demônios que podiam agir de maneira benevolente para com os humanos.

Seu líder, o Diabo, também tinha momentos onde sua relação com o homem se dava em bons termos. Atualmente, tal idéia pode parecer espantosa, principalmente para aquelas pessoas que imaginam a Idade Média como um período negro e supersticioso. Não tenhamos dúvidas: muitos europeus de outrora consideraram aquele que a Igreja chamava de Satã como uma potência entre outras, ora benéfica, ora maléfica, segundo a atitude adotada em relação a ele⁸². Nessa visão de mundo o medo do Diabo provém mais da cautela que se deve ter para não enfurecê-lo do que da sua figura em si. Descontentar Satã causava problema, portanto; e também descontentar santos suficientemente poderosos para curar doenças e, do mesmo modo, provocá-las⁸³.

A ambiguidade do Diabo nesse período não estava apenas nas suas ações, que ora beneficiavam, ora prejudicavam. Os ensinamentos da Igreja retratavam-no como

⁷⁹ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 29.

⁸⁰ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 25.

⁸¹ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 25.

⁸² DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 70.

⁸³ DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 71.

uma figura sorrateira e de intenções corruptoras, ainda que seu poder se encontrasse grandemente limitado por Deus. Essa visão contrastava com outra, encontrada principalmente entre os habitantes do campo, onde as reminiscências pagãs eram mais fortes. O diabo popular pode ser também um personagem familiar, humano, muito menos temível do que assegura a Igreja e isso é tão verdade que se chega bem facilmente a enganá-lo⁸⁴. Esse Diabo “domesticado”, por assim dizer, é o antagonista de várias histórias onde mesmo seus poderes sobrenaturais não são páreo para a astúcia dos homens, que o ludibriam graças a sua determinação e inteligência. Os heróis dessas histórias são costumeiramente pessoas ordinárias, como fazendeiros e monges. Os ricos e prósperos são mais encontrados em contos nos quais o Diabo conquista avarentos e arrogantes⁸⁵.

Guardadas as devidas proporções, pode-se afirmar que estas histórias não estavam tão distantes assim dos sermões da Igreja, onde o Diabo era um inimigo a ser derrotado e ao mesmo tempo uma criatura de percepção limitada. Tais contos sugerem que até mesmo o Deus Escuro possa ser derrubado por coragem e bom senso, e esta idéia concorda com a teologia de que o Diabo, mesmo astucioso, é no fundo um bobo que não entende nada⁸⁶. Tais histórias também possuíam importância psicológica, pois zombavam dos medos a fim de amenizá-los. O Maligno nem sempre tinha a última palavra, longe disso. Enganado, vencido, objeto de zombaria, ele tranquilizava os que assim o punham em cena: o tema do demônio dominado pelo homem era um antídoto poderoso contra a angústia⁸⁷.

Portanto, existiam meios de escapar das garras diabólicas. Caso a ameaça diabólica ultrapassasse os limites da capacidade humana, sempre era possível clamar por uma intervenção divina. A pessoa que se considerava a maior especialista em pregar peças no Diabo era Nossa Senhora, a Virgem Maria⁸⁸. Bem feitora da humanidade, seu auxílio também tranquilizava os anseios dos fiéis:

Especialmente na parte inicial do período medieval, a sensação causada pela presença de uma protetora amorosa, que sempre lutava ao lado da humanidade contra os seus piores inimigos, ajudava a desfazer a constante aura de medo, sendo

⁸⁴ DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 249.

⁸⁵ RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer, o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p. 71.

⁸⁶ RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer, o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p. 71.

⁸⁷ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 25.

⁸⁸ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 71.

talvez a principal razão para uma tal mistura de contrastes – o terror avassalador, combinado com a alegria entusiástica⁸⁹.

Ainda na dimensão da proteção sobrenatural, também existiam outras formas – cristãs e pagãs – de se afugentar o Diabo quando este se tornava uma ameaça:

Os sinais e símbolos do Cristianismo nos resguardam dele: a cruz ou o sinal da cruz, água benta, o nome de Jesus, os sacramentos (especialmente a Eucaristia), as palavras da Bíblia, crisma santa e os sinos da igreja. Outras proteções não são cristãs em origem: assobiando ou cuspiendo no Diabo (os padres do deserto adotaram o assobio), bronze, ferro, fogo, alho, cebolas, porcos e sal⁹⁰.

Os ensinamentos cristãos, as tradições pagãs, o sincretismo religioso, o folclore popular, a esperteza humana, a intervenção divina e os amuletos numerosos. Todos estes fatores impossibilitavam que o Diabo fosse empossado como o senhor de todo o mal e tratado da maneira correspondente. Evocado pelos mais doutos do tempo como uma força obscura submetida a toda-poderosa força divina, Satã tardava a encarnar-se completamente no papel assustador que havia adquirido por direito desde a Bíblia⁹¹. Contudo, tais fatores não são gratuitos. Eles expressam a crença num universo mágico, regido pelo lema “assim em cima, assim em baixo”:

Neste universo extremamente populoso, extremamente diversificado, a luta do Bem contra o Mal não dependia apenas de duas entidades superiores em permanente conflito, e sim da coragem cotidiana, da vontade reta e da astúcia dos seres humanos. Pelo menos estes imaginavam que seus atos, suas escolhas, seus desejos tinham um grande papel a desempenhar frente aos seres sobrenaturais, na maior parte das vezes ambivalentes e conciliadores, mais que bons ou maus por princípio⁹².

O zoroastrismo não inventou o Diabo, mas foi nele onde surgiu a primeira personificação do mal totalmente dualista que se tem notícia, na forma do espírito maligno Angra Mainyu. Tal dualismo permitiu que posteriormente um personagem

⁸⁹ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercury, 1991, p. 72.

⁹⁰ RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer, o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p. 86.

⁹¹ MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 21.

⁹² MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 31.

como o Diabo surgisse no judaísmo apocalíptico do período helenístico, bem como muitas das características da personificação do mal zoroastriana influenciaram as da sua contraparte judaica. Nesse contexto, a crença judaica numa entidade maléfica em oposição a Deus está estreitamente ligada à crença numa era vindoura de paz trazida pelo messias. O cristianismo, inicialmente uma dentre as várias seitas judaicas existentes durante a dominação romana, herda muito dessa angústia escatológica e junto com ela a idéia de um opositor de Deus e dos homens. Na medida em que a sua doutrina se complexifica filosoficamente e ganha em nuances, assim também se institucionaliza a crença no Diabo, cujo papel no grande esquema das coisas passa a ser mais bem explorado.

A Idade Média foi a idade cristã por excelência, pois é nela onde o cristianismo se estabelece como a religião dominante do mundo. Justamente por isso é que não é de se estranhar o fascínio e o temor que a imagem do Diabo exerceu sobre a imaginação dos homens medievais. Contudo, não houve apenas uma Idade Média, nem apenas uma imaginação e tampouco apenas um Diabo. Sua trajetória nesse período não pode ser desvinculada das permanências e transformações que compõem todo o milênio medieval. Num primeiro momento, quando predominam as organizações sociais fragmentadas e isoladas, em conjunção com práticas religiosas sincréticas onde se mesclam o cristão e o pré-cristão, o Diabo aparece como uma das várias criaturas que pertencem a uma fauna fantástica. Certamente a Igreja lembra seus fiéis do seu potencial maligno, mas também não esquece da sua providencial limitação, o que lhe confere certa ambiguidade, característica amplificada no entendimento leigo, para o qual o Diabo pode ser bom ou mau, dependendo de como se lida com ele.

Grosso modo, pode-se dizer que a história do Diabo durante a Idade Média está pautada na intensificação da sua imagem e do medo que ela provoca nos homens. Embora tenha permanecido discreto por um tempo considerável do período medieval, logo o Diabo se aproximará mais da imagem que lhe instituíram a literatura apócrifa e o Novo Testamento. Sua imagem cresce conjuntamente com o pessimismo que se instaura durante a metade final da Idade Média. Numa via de mão dupla, as dificuldades sociais que assolam o Ocidente alimentam o Diabo, que se torna poderoso o suficiente a ponto de não deixar dúvidas nas cabeças dos cristãos de que ele é o responsável pelas mesmas calamidades que lhe conferem seu vigor e escopo de atuação.

3. Capítulo 2:

O Diabo presente no imaginário da sociedade medieval pós-ano 1000 não é exatamente igual àquele estudado no capítulo anterior. Contudo, isso não significa que essa diferença é fruto de uma transformação repentina que se dá exatamente no século XI e que depois se preserva até o fim da Idade Média. O mais correto seria dizer que as mudanças impressas no conceito de Diabo se dão de maneira lenta e gradual, influenciadas pelas mudanças que por sua vez ocorrem no plano social, elas mesmas também lentas e graduais na maioria das vezes.

Para fins de organização, este capítulo dividirá a segunda metade da Idade Média em dois momentos: o primeiro, que vai do século XI ao XIII, onde o Diabo aparece fortemente associado com a dissidência cátara, e o segundo, que vai do século XIV ao XV, onde o Diabo se inclui nos medos escatológicos que se intensificam graças a uma crise social que assola a Europa. Embora estejam reunidos aqui num mesmo capítulo, estes dois momentos possuem contextos históricos diferentes, que também serão apresentados, visando situar cada acontecimento dentro do seu tempo.

No século XI, a sociedade medieval experimenta um aumento demográfico que continuaria até o início do século XIV, favorecido por uma redução dos períodos de grande fome. Este crescimento populacional estimula os europeus a buscarem uma ampliação da sua capacidade agrícola, que no início é alcançada através da expansão das áreas de cultivo. Mas esse fenômeno não teria sido suficiente para nutrir uma Europa mais numerosa. Era necessário, ainda, obter uma alta dos rendimentos das culturas cerealíferas, que fornecem a base da alimentação, especialmente pão e mingaus⁹³. O uso do já conhecido rodízio trienal, onde um terço da terra permanece em repouso enquanto o restante é utilizado para o cultivo de cereais do inverno e do verão, se populariza no século XII e permite duas colheitas por ano.

A substituição do arado romano pela charrua otimiza a aragem do solo. Mas esse progresso só tem verdadeiramente sentido na medida em que ele se integra em um novo sistema técnico, igualmente caracterizado pela melhoria da tração animal⁹⁴. O cavalo, mais forte, substituí progressivamente o boi e o burro como animais de tração, especialmente a partir do século XII. Além disso, o cavalo também auxilia no transporte

⁹³ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 102.

⁹⁴ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 104.

de pessoas e mercadorias, favorecendo a comercialização do excedente agrícola. Os moinhos d'água, importantes para a produção de óleos e farinhas, embora já conhecidos, se difundem no século XI e se popularizam no século XIII. Também ocorrem progressos na metalurgia, principalmente a partir do século XII, beneficiados pelas minas de ferro e carvão mineral, que permitem a forja de ferramentas tais como enxadas e foices, além de peças para os arados e ferraduras para os cavalos. Mudanças climáticas que se iniciam na metade do século X e duram até o final do século XIII também contribuem, pois provocam um aumento na temperatura que propicia o cultivo de cereais, especialmente no norte da Europa.

O século XII é o período onde se inicia o processo de urbanização da Europa, mas isso não significa que não existiam cidades européias antes dessa data. Na Itália se encontram várias cidades que remontam ao império romano. Também existem as cidades episcopais, onde um pequeno número de fiéis se organiza em torno de um corpo de clérigos. Tais cidades ampliam de tamanho e população graças ao progresso agrícola mencionado anteriormente e as demandas das rotas comerciais, especialmente aquelas que se comunicam com o Oriente. Em decorrência disso, as cidades passam a ter uma função comercial maior do que possuíam na Antiguidade. A cidade medieval é policêntrica, mas o mercado é em geral o seu centro mais visível e mais importante⁹⁵.

Quando se fala em urbanização da Europa, é preciso fazer a ressalva que a mesma não se deu de modo instantâneo, nem que sua expansão resultou numa sociedade urbana em detrimento de uma sociedade rural. Sem dúvida a sociedade urbana é minoritária num mundo que permanece ainda rural⁹⁶. Também há a questão do tamanho. As cidades que se multiplicam no século XIII são na sua maioria de pequeno e médio porte, com um pequeno número de cidades que podem ser consideradas de grande porte. Não devemos imaginar as cidades da Europa Latina na Idade Média sobre o modelo das metrópoles modernas ou das grandes cidades do Oriente bizantino ou muçulmano⁹⁷.

O processo de urbanização da Europa contribui para o surgimento, já no século XII, de uma classe profissional que pode ser denominada como a dos intelectuais. Profissionais urbanos, os intelectuais têm como ocupação a pesquisa e o ensino das artes liberais, que incluem a gramática, a aritmética e a astronomia, entre outras.

⁹⁵ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 144.

⁹⁶ LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005, p. 71.

⁹⁷ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 147.

Predominantes até o século XII, as escolas monásticas vão aos poucos sendo superadas pelas escolas urbanas, onde se concentra a maioria dos intelectuais. As escolas são as oficinas de onde se exportam as idéias como mercadorias. No espaço urbano, o professor se aproxima, no mesmo impulso produtivo, do artesão e do mercador⁹⁸. Nesse sentido, o advento das cidades auxilia na relativa circulação do conhecimento científico.

O surgimento das corporações de ofício se dá no século XIII. Elas se formam nas cidades onde uma quantidade considerável de integrantes duma mesma profissão se une na busca pela defesa dos seus interesses. Integrados ao meio urbano e seu comércio, os intelectuais se organizam em corporações nas quais também se incluem os estudantes das escolas urbanas. Tais corporações são as universidades medievais. Seu nome, de resto, é significativo, pois *universitas* é o mesmo que corporação⁹⁹.

As universidades se tornam uma fonte de prestígio para as autoridades laicas e religiosas, tanto que o papado retira-as da jurisdição religiosa local e coloca-as sob a sua própria, o que torna as universidades efetivamente corporações eclesiásticas. A escolástica surge nesse contexto, como o conjunto de métodos proveniente da atividade intelectual advinda das escolas urbanas a partir do século XII e das universidades a partir do século XIII. Norteada pelo princípio *fides quaerens intellectum* (“fé em busca de intelecto”, em latim), a escolástica se desenvolve graças ao pensamento de intelectuais como Anselmo de Cantuária, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Dentre todas as dissidências localizadas entre os séculos XI e XV, o catarismo foi a que conquistou a maior repercussão. Sua seita foi a que mais possuiu adeptos e também a que mais duramente foi reprimida pela Igreja. O catarismo permanece polêmico até os dias de hoje, pois ainda não existe um consenso sobre as suas origens e crenças, que suscitam interpretações de cunho diverso, como o sociológico e o teológico. Parte disso se deve ao fato de que muito do que se sabe sobre o catarismo é proveniente de obras escritas pelos seus opositores, como os processos inquisitoriais, documentos não totalmente isentos de interesses ideológicos.

O termo “cátaro” é originário do grego e significa “puro”. Santo Agostinho, em sua obra *De haeresibus*, atesta que os novacianos se autodenominavam assim: “Cátaros; porque se chamam a si mesmos por este nome soberbo e odiosíssimo, não admitem o segundo casamento como por amor a pureza e se opõem a penitência, seguindo o herege

⁹⁸ LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 57.

⁹⁹ LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005, p. 75.

Novato. Por isso se chamam também Novacianos”¹⁰⁰. No século XII, o monge renano Eckbert de Schönau, influenciado pelos escritos de Agostinho, atribuiu este nome aos adeptos da seita que lhe era contemporânea, pois estava convencido de que suas crenças dualistas tinham por base a religião maniqueísta:

Valendo-se de diversos trechos da polêmica de Santo Agostinho contra os hereges, como *Contra Manicheus*, o *De moribus Manicheorum*, mas, principalmente o *De haeresibus*, Eckbert chegou à conclusão de que os “cátaros” de sua época eram uma extensão dos *cathariste*, um grupo dos maniqueus estritamente dualista¹⁰¹.

As origens do catarismo permanecem obscuras, embora a maioria dos historiadores aceite que ele recebeu influências do bogomilismo, seita dissidente de cunho dualista que surgiu na Trácia (região localizada na tríplice fronteira entre as atuais Bulgária, Grécia e Turquia) e teceu duras críticas contra a opulência da Igreja bizantina. De fato, tanto o catarismo quanto o bogomilismo são caracterizados pela sua crença no bem e no mal como dois princípios distintos, além da sua busca por um estilo de vida purificado pelo ascetismo.

Tal associação também está presente em diversas obras anticátaras do século XIII. Segundo *Tractatus de hereticis*, supostamente escrito pelo inquisidor lombardo Anselmo de Alexandria, Mani teria pregado na Bulgária, de onde comerciantes gregos transportaram sua doutrina até Constantinopla. Ali franceses que desejavam dominar a capital do Império Bizantino tiveram contato com ela e a levaram para sua terra natal. É interessante notar que esta obra coloca a França como destino final da doutrina de Mani porque o catarismo foi especialmente forte na região sul da França.

Além do catarismo, a França também foi palco de outras seitas dissidentes que surgiram mais ou menos no mesmo período, na segunda metade do século XII, como a dos valdenses e a dos irmãos do livre espírito. Todas elas foram influenciadas pelo contexto histórico desse momento. O movimento herético foi um aspecto do renascimento religioso da época e, em parte, um subproduto das mudanças culturais, sociais e econômicas dos séculos XI e XII¹⁰².

¹⁰⁰ Agostinho, PL 42 apud SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.

¹⁰¹ SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.

¹⁰² FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 38.

Iniciada no século XI, a Reforma Gregoriana, batizada assim por causa do seu representante mais influente, o papa Gregório VII, foi um esforço de reforma pontifícia no qual se buscou combater a simonia (comércio do sagrado), o nicolaísmo (desobediência clerical do preceito da castidade) e a investidura leiga (escolha do titular do cargo eclesiástico por uma autoridade leiga). A simonia e o nicolaísmo ameaçavam a moral e os bens da Igreja, pois decepcionavam os fiéis e davam direito de herança aos filhos do clero, enquanto a investidura leiga limitava o poder de ação da Igreja, pois tornava o bispado dependente do soberano.

Como efeito colateral, a Reforma Gregoriana acabou criando certa distância entre a Igreja e as camadas populares. O desenvolvimento da educação clerical e a elevada ênfase dada à importância dos sacramentos fez do clero mais uma classe à parte e deixou os leigos com pouca possibilidade de desenvolver sua própria iniciativa nos assuntos da Igreja¹⁰³. O desapontamento com a Igreja também foi reforçado pelo crescimento das cidades, onde as desigualdades socioeconômicas que existiam entre ricos e pobres ficaram mais evidentes, da mesma maneira que a hipocrisia de muitos dos membros do clero. Aos olhos dos leigos, ficou visível a diferença entre o que os representantes da Igreja pregavam (humildade, amor, fraternidade) e o que faziam (acúmulo de bens, riqueza material)¹⁰⁴.

As críticas das seitas dissidentes desse período contra as atitudes que elas julgavam como gananciosas e materialistas por parte do clero são extremamente comuns. Não era raro que seus adeptos fizessem votos de pobreza ou optassem por um modo de vida ascético. Esta oposição à Igreja não estava assentada apenas sobre bases socioeconômicas, pois a forma como o catarismo concebia o mundo e a sociedade era fortemente influenciado pela sua interpretação própria do cristianismo, fundamentada principalmente no dualismo e na interpretação literal de alguns dos livros da Bíblia, especialmente do Novo Testamento.

Como vimos, o cristianismo da Igreja possui certas tendências dualistas que são amenizadas para que não entrem em conflito com o monoteísmo estrito da religião, especialmente através do discurso que o Diabo é um anjo caído inferior a Deus. O dualismo presente no catarismo é mais radical, embora existam duas opiniões conflitantes sobre a natureza do mal. Os cátaros rigoristas, localizados principalmente

¹⁰³ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 38.

¹⁰⁴ MACEDO, José Rivair. *Religiosidade e Messianismo na Idade Média*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 26.

no sul da França e no norte da Itália, acreditam que o mal é um princípio independente, pois um Deus bom não criaria algo maligno. Havia dois deuses iguais em poder, sabedoria e criatividade – *ergo sunt potencia, sapiencia et ingenio pares* –, testemunha em 1235 um laico italiano¹⁰⁵.

Os cátaros moderados, principalmente aqueles que fazem parte da igreja de Concorezzo, cidade próxima a Milão, acreditam que o mal se originou do livre-arbítrio de um anjo chamado Lúcifer ou Satã. Ele surgiu no interior do mundo do Bem, pois Deus é onipotente, afirmavam aqueles hereges, conforme o relato transmitido em fins do século XII por Prepostino de Cremona, futuro chanceler da Universidade de Paris¹⁰⁶. É importante ressaltar que tal divisão entre rigoristas e moderados nem sempre existe e que quando existe nem sempre é dotada de rigidez ou coesão.

A opinião dos cátaros moderados sobre a natureza do mal guarda certas semelhanças com o ensinamento da Igreja sobre os anjos caídos. Contudo, existe uma diferença importante: o cristianismo oficial, assentado nos ensinamentos de Agostinho, postula o mal como o não-ser, a ausência do bem, enquanto que para os cátaros o mal possui uma realidade física que se manifesta como a matéria. Essa também é uma diferença importante: rigoristas e moderados acreditavam que a matéria era má, pois foi criada pelo Diabo. Tal lógica também se aplica aos corpos humanos e pode ser vista num dos escritos do prior alemão Cesário de Heisterbach:

Para ele, a heresia dos “albigenses” se situava no seio do cristianismo, mas “*seus heresiarcas tinham tomado a doutrina de Mani, assim como os erros, dizem, Orígenes proferiu no Periarchon, acrescentando mais pontos que eles fingiam tirar de seus corações. Eles criam como Mani em dois princípios, um deus bom e um deus malvado, quer dizer, o diabo, o qual criou todos os corpos, como o deus bom criou todas as almas*”¹⁰⁷.

A idéia de que a matéria é intrinsecamente má, base do dualismo cátaro, está diretamente relacionada com a sua leitura literal dos textos bíblicos, em especial dos evangelhos e das epístolas de Paulo. Os cátaros fundamentam sua condenação à matéria

¹⁰⁵ JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹⁰⁶ JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹⁰⁷ Berlioz, 1989, p. 53 apud SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.

no Evangelho de João, capítulo 18, versículo 36, onde Jesus afirma que seu reino não é deste mundo. Com efeito, muito das crenças do catarismo são provenientes do caráter literalista da sua doutrina. Amparados novamente pelo Evangelho de João, capítulo 14, versículo 28, os cátaros rejeitam a Trindade, pois nessa passagem Jesus afirma que seu Pai é maior do que ele. Ao contrário da complexa liturgia oficial, a herética não acontecia em local específico: um herege de Pamiers, sudoeste francês, ensinava que “Deus está tanto numa casa quanto na igreja”¹⁰⁸. Tal ensinamento parece ecoar o Evangelho de Mateus, capítulo 18, versículo 20, no qual Jesus afirma que onde há dois ou três em seu nome lá ele está no meio deles.

O literalismo bíblico do catarismo também está expresso no *consolamentum*, ritual composto por um tempo de preparação e uma cerimônia de oficialização, no qual se reconhecia a entrada do iniciado no seletivo grupo composto por aqueles que eram denominados Perfeitos. Os Perfeitos eram os homens e mulheres que haviam renunciado ao mundo material por meio da adoção de uma série de restrições comportamentais e recebido o Espírito Santo em suas almas. Assim, o *consolamentum* substituía todos os sacramentos da Igreja Católica, salvo o do casamento¹⁰⁹.

Por ser considerado um batismo, o *consolamentum* era proibido às crianças com base no Evangelho de Marcos, capítulo 16, versículo 16, onde Jesus afirma que além do batismo, a crença também é necessária para a salvação. Além disso, era um batismo feito não com água, mas com o Espírito Santo, conforme prometido por Jesus em Atos dos Apóstolos, capítulo 1, versículo 15. Dentre os vários deveres que o iniciado se comprometia a assumir estavam o de não jurar, não julgar e não matar.

No Evangelho de Mateus, capítulo 5, versículo 34, Jesus recomenda aqueles que lhe ouvem que não jurem nem pelas suas próprias cabeças. Já no capítulo 7, versículo 1, ele avisa seus ouvintes que eles não devem julgar para não serem julgados. E, por último, no capítulo 26, versículo 52, Jesus alerta Pedro que aqueles que matarem pela espada por ela serão mortos. Além do cristianismo oficial, o ritual do *consolamentum* também representava o rompimento do iniciado com as relações feudo-vassálicas, fortemente baseadas na idéia de juramento.

O literalismo bíblico também foi importante para outras seitas dissidentes medievais, inclusive para algumas que se deram na mesma época que o catarismo. Os

¹⁰⁸ *Registre d'inquisition*, 1965, vol. III, p. 15 apud JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹⁰⁹ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 58.

petrobrussianos, seguidores do teólogo francês Pedro de Bruys, que viveu no século XII, rejeitavam o batismo infantil com base na mesma passagem do Evangelho de Marcos referida anteriormente. É expressivo que, para os passaginos, dissidentes judaizantes do norte italiano, o Antigo Testamento fosse observado *ad litteram* justamente por seguirem ao pé da letra algumas passagens do Novo Testamento¹¹⁰. Uma delas está no Evangelho de Mateus, capítulo 5, versículo 17, onde Jesus afirma que não veio abolir a Lei e os profetas. Os valdenses, seguidores do comerciante francês Pedro Valdo, que nasceu no século XII, faziam voto de pobreza e evitavam as preocupações com o futuro, inspirados pelas ações do seu líder e pela passagem do Evangelho de Mateus, capítulo 6, versículo 34, na qual Jesus afirma que basta a cada dia o seu mal.

De certo ponto de vista, pode-se afirmar que a história do cristianismo medieval foi o embate entre literalismo e alegorismo, este tornado oficial e rotulado positivamente (teologia), aquele marginalizado e expurgado (heresia)¹¹¹. Nesse sentido, não seria errôneo dizer que o conflito entre a Igreja e o catarismo foi também um conflito entre mitologias cristãs distintas. Embora sejam cristãos, o literalismo dos cátaros os leva a conclusões que põem em dúvida o cristianismo oficial. O maior exemplo disso se encontra novamente na questão da matéria. Se ela foi criada pelo Diabo e por isso é intrinsecamente má, Jesus não pode ter tido um corpo humano. Logo, sua morte e ressurreição não tiveram lugar, o que invalida os ensinamentos da Igreja.

Conforme mencionado anteriormente, o catarismo foi a dissidência que mais conquistou adeptos durante a segunda metade da Idade Média. O primeiro bispado cátaro foi estabelecido em 1149, na região norte da França. Cinquenta anos mais tarde, já havia outros dez bispados, quatro localizados no sul da França e seis na Itália. Apesar dos bispados italianos serem mais numerosos, o catarismo encontrou especial aceitação no sul da França. A opulência na qual viviam muitos dos representantes da Igreja nessa região é um fator a ser considerado, pois sua riqueza contrastava com suas prédicas. As grandes reformas monásticas não conseguiram penetrar no Midi, que levava uma vida à parte do Norte da França¹¹². A nobreza local, que enfrentava uma crise relacionada à organização feudal, adotou a dissidência, vendo nela uma forma de contestação aos bens da Igreja, principalmente suas terras.

¹¹⁰ JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹¹¹ JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹¹² FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 40.

Embora tenha sido eventualmente suprimido através da violência, o catarismo não foi imediatamente perseguido, pois a Igreja primeiro procurava derrotar as dissidências no campo teológico. Uma forma de combatê-los consistia em persuadi-los de que estavam errados no que diziam e faziam. Em geral, bispos, abades ou monges eram enviados para debater com os chefes heréticos. O objetivo era, provando seu erro, forçá-los ao arrependimento¹¹³. Contudo, isto não significa que antes de serem perseguidos os cátaros não tenham enfrentado hostilidades.

São Bernardo, escrevendo ao papa Eugênio III, condena os habitantes da cidade de Colônia por, em 1145, terem queimado um grupo de cátaros que se encontrava preso: “O povo de Colônia passou da medida. Se aprovamos seu zelo, não aprovamos, de modo algum, o que fez, pois a fé é obra da persuasão e não podemos impô-la”¹¹⁴. São Bernardo foi um dos participantes mais importantes da Cruzada Espiritual, esforço empreendido pelo papado que durou do ano de 1147 até o ano de 1209 e buscou a conversão dos cátaros localizados no sul da França. São Domingos também esteve presente, mas a Cruzada Espiritual acabou não conseguindo atingir seu objetivo.

O catarismo tinha no Diabo a personificação do princípio do mal e toda a sua doutrina se concentrava na idéia de que o homem que deseja se salvar deve renunciar a ele e à sua criação, a matéria. Isso não impediu a Igreja de classificar os cátaros como integrantes duma seita diabólica no contexto da sua expansão e recusa de conversão. Para justificar a rejeição ao catarismo, os textos católicos medievais insistiram sobre um suposto segredo dos cátaros, que se reuniam de forma oculta para adorar o Diabo¹¹⁵.

Uma das acusações mais comuns era a de que o catarismo incentivava a imoralidade sexual e que orgias eram praticadas durante os seus cultos, o que ia de encontro ao voto de castidade assumido pelos Perfeitos por ocasião do *consolamentum*. Tal idéia pode ser vista nos escritos do monge francês Pierre des Vaux-de-Cernay: “Eu não devo calar-me também que alguns heréticos defendem que não há pecado abaixo do umbigo”¹¹⁶.

¹¹³ MACEDO, José Rivair. *Religiosidade e Messianismo na Idade Média*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 26–27.

¹¹⁴ São Bernardo. “Sermo in Cant. 66”, n° 12. In MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXXIII apud FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 43.

¹¹⁵ JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

¹¹⁶ Pierre des Vaux-de-Cernay, 1824: 11 apud SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.

O catarismo era ameaçador por causa do seu caráter apostólico, que contrariava a reivindicação de poder universal da Igreja. Ao postularem um mundo material que foi criado pelo Diabo, os cátaros estavam rejeitando também as instituições que se encontravam neste mesmo mundo material, inclusive o próprio papado. Para a Igreja, a doutrina cátara era um estímulo à desagregação, pois incentivava um comportamento que não se submetia às suas determinações, ao contrário da maioria da cristandade. O combate definitivo contra o catarismo se iniciou durante o papado de Inocêncio III, que já nos anos de 1204 e 1205 buscava o apoio do rei da França, Filipe II, que nessa época estava numa guerra contra a dinastia dos Plantagenetas.

Inocêncio III lembra Filipe II que a bula papal *Ad abolendam* lhe permite privar de seus feudos os vassalos que se aliarem aos dissidentes, mas sem resultado. Dois anos depois, o papa volta a solicitar o auxílio do rei: “É preciso que os sectários sejam esmagados pelo vosso poder e que as misérias da guerra os aproximem da verdade”¹¹⁷. Apesar das expressões enérgicas, Filipe II continua reticente. Em 1208, o assassinato do legado papal Pedro de Castelnau pelas mãos de Raimundo VI, conde de Toulouse, região da França onde se concentrava a maioria dos adeptos do catarismo, faz com que a Cruzada Albigense seja lançada no ano seguinte.

A Cruzada Albigense, batizada com esse nome em referência a denominação pela qual os cátaros eram designados na França (“albigense” vem de Albi, cidade francesa que constituiu um importante centro de influência cátara), durou vinte anos, de 1209 até 1229. As forças mobilizadas em defesa do papado, que incluíram a coroa francesa, foram lideradas por um cavaleiro da nobreza feudal da região norte da França, Simão de Montfort, que morreu em combate. O catarismo foi praticamente extinto e muitos cátaros morreram devido a sua instância de oposição ao assassinato, compromisso assumido por eles na cerimônia do *consolamentum*. A paz de Paris de 1229 assinalou finalmente o término, quando quase toda a França Meridional já estava devastada e a força da heresia subjugada¹¹⁸.

O Tratado de Paris assegurou a presença da coroa na região sul da França, que foi aumentando com o passar dos anos, principalmente após 1249, ano da morte de Raimundo VII, o último dos grandes senhores feudais dessa localidade. Em 1271 a presença da coroa se consuma e a região sul da França passa a integrar definitivamente

¹¹⁷ MIGNE, *Patrologia Latina*, CCXV apud FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 48.

¹¹⁸ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 45.

o seu quadro administrativo. A Cruzada Albigense também acarretou mudanças drásticas na forma como as dissidências seriam combatidas no futuro:

Paralelamente aos ataques militares, integrantes das ordens monásticas e do clero secular procuraram investigar, descobrir e punir os rebeldes da fé, e em 1229 – o mesmo ano do Tratado de Paris e da capitulação da feudalidade meridional – uma assembléia de clérigos reunida por ocasião do Concílio de Toulouse lançou as bases para a criação dos primeiros tribunais da Inquisição. De fato, o combate ao catarismo pode ser considerado o ponto de partida da atuação inquisitorial¹¹⁹.

Apesar da intensidade e duração da Cruzada Albigense alguns núcleos cátaros conseguiram sobreviver a ela, sendo perseguidos e mortos no decorrer do século XIII e início do século XIV. Os dois séculos finais do período medieval, o XIV e o XV, foram retratados como uma época de melancolia e pessimismo pelo historiador holandês Johan Huizinga em seu livro *O Outono da Idade Média* de 1919. A visão de Huizinga marcou os trabalhos historiográficos subsequentes que se propuseram a estudar o período medieval, embora alguns historiadores – como os franceses Jacques Le Goff e Jérôme Baschet – tenham atentado para a necessidade de uma relativização desta postura.

O presente trabalho concorda que os séculos XIV e XV não devem ser estudados unicamente pelas lentes de um panorama melancólico e pessimista. Mas nem por isso pretende desmerecer a visão de Huizinga, pois também concorda que estes dois séculos foram marcados por provações assustadoras que tiveram repercussão considerável na sociedade da época, ainda que não da maneira doentia proposta por outras obras menos prudentes. Como as angústias sociais influenciam nas crenças religiosas, o mesmo ocorre com a imagem do Diabo. O fato dela se destacar não é sinônimo de um medo patológico que imobiliza a cristandade, uma vez que está inclusa num discurso religioso de maior complexidade. Um breve panorama das dificuldades dos séculos XIV e XV ajudará a esclarecer estas especificidades do pensamento medieval.

O período dos séculos XIV – XV, tradicionalmente considerado como o fim da Idade Média, é em geral descrito também como um período de crise da relativa estabilidade e da relativa prosperidade que se instalaram na Europa no século XIII¹²⁰. No início do século XIV, uma série de intempéries naturais prejudica as colheitas,

¹¹⁹ MACEDO, J. R. Memória Histórica e Historiografia da Cruzada Albigense. *Anos 90*. Porto Alegre, n. 6, 1996.

¹²⁰ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 220.

especialmente as de cereais, e também os rebanhos. Os maus resultados na agricultura e na pecuária provocam um aumento nos preços dos alimentos, que atinge principalmente as populações pobres e traz de volta um período de fome generalizada, quase totalmente erradicada do Extremo Ocidente durante o século XIII. A Grande Fome dura de 1315 a 1317 e chega a promover instâncias de canibalismo. A organização insuficiente das monarquias e das cidades, as deficiências dos transportes de víveres e de armazenagem agravaram, ou, em todo caso, não permitiram lutar eficazmente contra as conseqüências da grande fome¹²¹.

A Guerra dos Cem Anos se estendeu de 1337 até 1453, durando, na verdade, cento e dezesseis anos. Uma das guerras mais longas de toda a História, ela opôs os dois reinos mais poderosos do período, França e Inglaterra, e se inicia após a coroação de Filipe VI, sobrinho de Filipe IV, como rei da França ser contestada por Eduardo III, rei da Inglaterra e neto de Filipe IV pela linhagem materna. Além das suas grandes dimensões, a Guerra dos Cem Anos também impressiona ao colocar em uso alguns dos progressos tecnológicos da época, entre eles o canhão:

Não só ela opõe de modo durável duas monarquias poderosas, mas também vê o desenvolvimento de inovações notáveis na arte militar, em particular o uso dos arcos e das bestas, e, em breve, das primeiras armas de fogo, arcabuzes e bombardas, que tornam obsoletas as técnicas tradicionais da cavalaria¹²².

São por esses motivos que a Guerra dos Cem Anos pode ser definida como o marco inicial na profissionalização da guerra, cuja amplitude se torna maior e passa a causar danos mais devastadores, principalmente em concentrações populacionais como vilas e cidades. A profissionalização da guerra também provoca uma diminuição na função militar da aristocracia, tradicionalmente associada com a atividade guerreira. Inovações nas táticas de cerco levam à popularização das fortalezas, muitas vezes utilizadas nos dias de hoje como um sinônimo de cenário medieval.

A peste negra atinge a Europa com força total em 1348 e contamina praticamente o continente inteiro. Também chamada de peste bubônica, ela é provocada por um bacilo transmitido ao homem pela pulga do rato negro, provocando bubões subcutâneos preenchidos com sangue coagulado e escuro, da onde se origina as suas

¹²¹ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 222.

¹²² BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 250.

duas denominações mais populares. Os doentes sucumbem em alguns dias, sem remédio nem alívio possíveis; cidades e aldeias são cobertas de cadáveres, que os sobreviventes penam para enterrar com decência¹²³. A mortandade provocada pela peste suscita atitudes contrastantes: algumas pessoas adotam atos de penitência, enquanto outras buscam aproveitar os prazeres carnais, cena esta que é descrita no *Decamerão* do poeta italiano Giovanni Boccaccio.

Após o contágio inicial, as epidemias de peste negra voltam a atingir a Europa em intervalos mais ou menos regulares – 1360, 1374, 1400 e 1412 – que dificultam a sua prevenção e tratamento. Assim, mais do que o primeiro ataque da epidemia, é o seu retorno periódico que afeta as almas e mina as energias¹²⁴. A última ocorrência da peste negra será registrada apenas em 1720, na França. Estima-se que um terço da população do Ocidente tenha sido vitimizada pela doença durante a sua primeira ocorrência em 1348, o que abalou profundamente o psicológico da Europa. Além disso, tal declínio populacional também afetou a economia, embora tenha favorecido aqueles que permaneceram vivos. Sem dúvida também a queda demográfica agravada pela peste diminui a mão-de-obra e a clientela, mas os salários sobem e os sobreviventes em geral ficam mais ricos¹²⁵.

O Grande Cisma, ou Cisma Papal, dura de 1378 a 1417 e também contribui para a angústia da cristandade, pois lhe causa uma divisão que persiste por trinta e nove anos. Em 1309, o papa Clemente V e a cúria romana se instalam na cidade francesa de Avignon para evitar os conflitos populares que tem lugar em Roma. Bem estabelecidos, os sucessores de Clemente V permanecem na França. A localização de Avignon, mais ou menos no centro da cristandade, favorecera fortemente esses sucessos pontifícios; todavia, o que predominava na sensibilidade dos europeus da época era a ligação com a cidade simbólica que era Roma¹²⁶. O papa Gregório XI retorna definitivamente para Roma, mas morre prematuramente, sendo Urbano VI eleito como seu sucessor.

A forma como Urbano VI é eleito desagrade a maioria do conclave, que anula sua eleição e elege Clemente VII como novo papa. Urbano VI se recusa a abandonar o cargo e permanece em Roma, enquanto Clemente VII se instala em Avignon. A Igreja passa a ter duas lideranças que lutam entre si para aumentar a sua esfera de influência e

¹²³ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 248.

¹²⁴ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 248.

¹²⁵ LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005, p. 102.

¹²⁶ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 241.

os cristãos se encontram divididos entre a obediência ao papado de Roma ou ao papado de Avignon, estando excomungados pelo lado ao qual não prestam fidelidade. A situação somente se resolve após a abdicação de Gregório XII, papa de Roma, e a deposição de Bento XIII, papa de Avignon, pelo Concílio de Constança, que em 1417 elege Martinho V como o novo papa.

Embora este panorama seja assustador, seria errôneo imaginar que por causa destes eventos os séculos XIV e XV foram compostos apenas pela fome, pelas guerras e pelas doenças, assim como também seria errôneo imaginar que tais fenômenos foram características exclusivas dos séculos finais do período medieval. Nenhum desses fenômenos era desconhecido das fases precedentes da Idade Média, mas também tanto a sua intensidade como certos aspectos novos criavam uma impressão inaudita¹²⁷. A intensidade inédita com a qual os flagelos, especialmente a peste, se abatem sobre a Europa choca seus habitantes, que percebem neles uma mostra da ira divina.

Tal percepção pode ser vista na produção artística do período. Algumas imagens chegam a mostrar um Cristo encolerizado que atira flechas contra a humanidade, amparada pela Virgem Maria, numa alusão ao seu reconhecido papel de benfeitora da humanidade. O tema das flechas como portadoras de desgraças também aparece num afresco (ver Anexo 1) do século XIV localizado na abadia de Santo André de Lavaudieu, na França. Nele é possível ver a peste negra personificada como uma mulher que segura muitas flechas em cada uma das suas mãos. Em ambos os lados está um amontoado de pessoas, todas elas com expressões de agonia no rosto e uma flecha cravada no corpo.

A mulher não tem rosto, pois é apenas uma personificação, e suas flechas simbolizam as investidas certeiras da peste. Sobre isso, é interessante notar que elas estão cravadas nos lugares onde comumente se formam os bubões de sangue coagulado, como o pescoço e as axilas. O afresco também ressalta o caráter universal da peste negra, pois entre os contaminados é possível distinguir pessoas de diferentes estratos sociais, inclusive membros do clero. Por fim, uma inscrição sobre a cabeça da mulher resume seu significado: “mors” (“morte”, em latim). A peste coloca a morte em evidência, principalmente pela sua inevitabilidade, ela também expressa na arte.

O cara-a-cara com o cadáver foi objeto, em meados do século XIV, de um tema iconográfico de sucesso¹²⁸. O tema dos três vivos e dos três mortos (ver Anexo 2) relata

¹²⁷ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 221.

¹²⁸ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 230.

o encontro de um trio de jovens despreocupados com um trio de cadáveres em avançado estágio de decomposição, não raro com expressões zombeteiras em seus crânios. A mensagem é simples, mas direta: todos devem lembrar que morrerão, até os jovens que ainda não se preocupam com isso. A universalidade incontestada da morte (daí o seu riso de escárnio) é reforçada por variações do tema onde os três vivos são representados como clérigos ou nobres. Tal aspecto de crítica social também possui um subtexto religioso. Foi o *Memento mori*, “lembra-te de que morrerás”, que se torna o fundamento da devoção e de um estilo de vida e de reflexão¹²⁹.

O tema da dança da morte (ver Anexo 3), popularizado no século XV, ressalta de maneira explícita estes aspectos. Os cadáveres zombam ainda mais da fragilidade da humanidade, pois agora eles até mesmo dançam ao seu redor. O aspecto consternado dos vivos realça o lado humorístico da sua situação. A universalidade da morte é apresentada com destaque, pois os dançarinos humanos são uma representação de toda a sociedade, das suas camadas mais baixas até suas camadas mais altas. Conduzida pelo papa e pelo imperador, ela faz toda a humanidade dançar, do rei ao nobre, ao burguês, ao camponês¹³⁰. Contudo, o significado da morte não está apenas encerrado em si próprio, mas também na idéia de além.

O cristianismo localiza no além a consumação da vida moral da humanidade. Nesse sentido, a morte é o fim de um processo de julgamento, que determinará se o falecido irá para o Paraíso ou para o Inferno. Pensada por essa perspectiva, a morte, muitas vezes tida como punição, se torna ambígua. Uma vez aceita essa punição, se a morte deve abrir-se para a beatitude eterna, só podemos aspirar a ela. Em compensação, se ela faz o pecador cair na goela aberta do inferno, essa desgraça é infinitamente mais dramática do que o fim, mesmo doloroso, da vida terrestre¹³¹.

Na arte, o Inferno ganha representações próprias, mas também é sugerido pela imagem do Diabo. Ele é assustador não só pelas tentações que promove, mas também porque serve como lembrança da punição divina que será destinada àqueles que nelas indulgirem. Também é nesse sentido que o Diabo aparece relacionado com a morte. Ele se precipita junto aos moribundos para lhes fazer provar uma última tentação e evitar que aproveitem seus últimos momentos para arrepender-se, confessar-se e obter *in*

¹²⁹ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 230.

¹³⁰ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 230.

¹³¹ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: A Culpabilização no Ocidente (Séculos 13 – 18)*. Bauru: Edusc, 2003, 2 V., p. 91.

extremis sua salvação¹³². O tema das tentações diabólicas no leito de morte pode ser visto no quadro *Morte do Avaro* (ver Anexo 4) do pintor flamengo Hieronymus Bosch, datado do final do século XV.

Nele é possível observar um homem, o avaro do título, deitado em seu quarto. Da porta surge a personificação da morte, um cadáver emaciado e revestido pelos paramentos da sepultura que aponta uma flecha na direção do avaro. Um pequeno demônio oferece ao avaro um saco cheio de ouro, que ele está prestes a aceitar, enquanto um anjo tenta fazê-lo olhar na direção do crucifixo que está localizado na única janela do recinto, emitindo um raio de luz em sua direção. Outro pequeno demônio assiste a cena do teto da cama.

O quadro de Bosch coloca a idéia da tentação demoníaca no leito de morte no plano central e a reforça através da sugestão de que o avaro aceitará o ouro que lhe é oferecido. Contudo, nele também é possível perceber a ambiguidade da morte, pois as forças celestes se esforçam para que o avaro escolha a salvação, simbolizada pelo crucifixo na janela. É interessante notar que a personificação da morte nessa obra é semelhante àquelas do tema do encontro entre os três vivos e os três mortos e do tema da dança macabra. Além disso, o uso da flecha para simbolizar uma morte eminente e inevitável também é utilizado.

O medo do Diabo ou dos demônios está estreitamente relacionado com o medo do Inferno. As tentações promovidas pelas forças diabólicas causam temor justamente pelo pecado que a sua aceitação acarreta, o qual destina as almas ao sofrimento eterno. Na arte, esta relação fica especialmente definida nas obras que representam o Inferno como um lugar organizado, onde cada tipo de pecado é identificado e punido num local diferente através de métodos que remetem a sua natureza, como o empalamento dos sodomitas. Datado do início do século XV, um dos afrescos (ver Anexo 5) da basílica de São Petronio, localizada na Itália, é um bom exemplo desse tipo de representação, que carrega uma intenção moralizante. Assim, o suplício é legitimado: ele explicita o crime que o justifica e o espetáculo de horror é convertido em lição moral¹³³.

Não há dúvida de que as dificuldades que atingiram a Europa nos séculos XIV e XV representaram um momento de crise. Embora tenham sido encaradas em parte como uma consequência do descontentamento de Deus para com o comportamento humano e

¹³² BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 383.

¹³³ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 399.

tenham também suscitado um clima de melancolia, não é possível afirmar que estas dificuldades inauguraram na Idade Média uma visão das coisas que privilegiava seu aspecto sombrio. Em outras palavras, o pessimismo não foi uma exclusividade dos anos finais do período medieval. O mais correto seria dizer que tais dificuldades criaram uma nova sensibilidade em relação aos temas macabros, como a morte e o Diabo. Suas imagens ganham mais nuances, mas isso não significa que elas se tornam motivos de uma preocupação sem precedentes por parte da maioria da população. Os temas macabros são ambíguos nesse sentido.

Por mais que representem os aspectos sombrios da realidade em tons assustadores e formas realísticas, eles não são uma celebração niilista do medo pelo medo, uma vez que não deixam de oferecer um estímulo à busca pela salvação. As representações do Inferno se inserem nessa lógica:

De resto, convém apreender as representações infernais no seio de um conjunto mais largo de crenças e práticas, pois o medo da danação que a contemplação do inferno deve suscitar jamais é um fim em si. Ele se inscreve sempre em uma tensão com o pensamento da salvação e a procura de meios que permitem chegar a ela¹³⁴.

Não era apenas a esperança da salvação que equilibrava os sentimentos despertados pelos sermões e pinturas onde figuravam o Diabo ou o Inferno. Também existiam as narrativas populares, contos ou fábulas, algumas delas anteriores ao século XIV. Afastadas da ortodoxia da Igreja, elas muitas vezes ofereciam um olhar humorístico sobre estes temas, de maneira semelhante às histórias onde o Diabo era ludibriado pela astúcia humana, mencionadas no capítulo anterior. No conto *São Pedro e o trovador*, São Pedro consegue libertar as almas presas no Inferno após vencer o Diabo numa partida de jogo de dados. Em certos casos, o Inferno é até preferível:

Em uma fábula cantada do século XIII, o jovem senhor Aucassin declara que não há o que fazer no paraíso, para onde vão “os velhos sacerdotes, os mancos e os manetas”, e que ele prefere ir para o inferno “com os belos estudantes e os belos cavaleiros que são mortos nos torneios e nas guerras magníficas”, desde que Nicolette, sua doce amiga, esteja com ele¹³⁵.

¹³⁴ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 399.

¹³⁵ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 400.

A imagem do Diabo passa por um processo de intensificação que acompanha o decorrer dos séculos XI e XV. Afirmar isso não significa dizer que ela desperta na sociedade europeia uma obsessão tornada maior a cada ano que passa. Em essência, o Diabo da segunda metade da Idade Média não é extremamente diferente daquele da primeira metade. Ao contrário do que afirma o clichê, ele não passa a ser visto pelas populações medievais do Ocidente como uma entidade praticamente onipotente. Sobre isso, a Igreja mantém o seu discurso de que o Diabo é ao mesmo tempo astuto e inferior a Deus, estando sob Seu comando. A doutrina cátara postula um Diabo que é igual a Deus, embora tal dualismo às vezes fosse encontrado em formas mais moderadas e dissesse respeito principalmente à questão da matéria enquanto criação diabólica.

A crise que atinge a Europa nos séculos XIV e XV possibilita o desenvolvimento de uma nova sensibilidade no que se refere aos aspectos sombrios da existência, como a morte, o Diabo e o Inferno. A imagem do Diabo ganha uma qualidade mais ameaçadora que precisa ser entendida como parte de um discurso eclesiástico onde o medo e a esperança se mesclam num incentivo à busca pela salvação. Os afrescos que decoram as paredes das igrejas e as miniaturas que ilustram as Bíblias são bons exemplos dessa percepção nova.

A arte dá visibilidade aos aspectos mais terríveis do Diabo, mas também contribui para a manutenção da ambiguidade existente na sua imagem. Histórias populares, na contramão dos ensinamentos da Igreja, exploram o lado cômico do diabólico. Peças de teatro produzidas pelas autoridades eclesiásticas locais encenam para as populações das vilas histórias onde o Diabo faz papel de tolo enquanto tenta desvirtuar os santos. A história do Diabo durante a Idade Média é indissociável dessa dualidade nem sempre conflituosa entre o medo e o riso.

4. Capítulo 3:

Conforme mencionado no capítulo anterior, os anos de crise experienciados pelas populações europeias nos séculos XIV e XV foram responsáveis pelo surgimento de toda uma nova forma de se pensar as características mais atemorizantes da vida e da religião. Temas macabros como a morte e o Diabo ganham proeminência, especialmente graças à produção artística desse período. A imagem mais popular do Diabo em nossos dias, aquela comentada na Introdução, tem sua origem localizada neste contexto, situada num momento histórico onde as representações medievais do Diabo crescem em quantidade e significação. O clichê da atualidade é uma imagem, assim como também o são as representações artísticas do Diabo produzidas durante a Idade Média que com ele estão associadas. Contudo, o conceito de “imagem” durante o período medieval não tinha exatamente o mesmo significado que possui hoje em dia, de maneira que uma breve explicação sobre ele auxiliará no entendimento da questão das representações do Diabo.

O conceito de “imagem” conforme entendido pela cristandade medieval está estreitamente ligado ao termo latino *imago*. Seus significados são amplos e podem descrever objetos materiais, como uma escultura ou um vitral, além de figuras de linguagem como as metáforas e alegorias. O termo *imago* também diz respeito às imagens mentais, sejam elas aquelas produzidas pela memória ou aquelas vivenciadas nos sonhos e nas visões, o que lhe confere um aspecto religioso, muitas vezes expresso nas produções artísticas voltadas à devoção cristã. Este aspecto religioso é reforçado por outro significado do termo *imago*, diretamente inspirado pela narrativa bíblica. A noção de imagem diz respeito, enfim, à antropologia cristã como um todo, pois é o homem – nada menos que isso – que a Bíblia desde suas primeiras palavras, qualifica como “imagem”: Iavé diz que modela o homem *ad imaginem et similitudinem nostram*” (Gênesis 1, 26) ¹³⁶.

As imagens também possuíam funções diversas, especialmente aquelas de cunho religioso. No ano 600, o papa Gregório I enviou uma carta ao bispo Sereno de Marselha condenando a destruição promovida por ele das pinturas que se localizavam na sua diocese. Sereno fez isso por temer que as imagens pudessem incitar a idolatria, mas Gregório lhe recomendou uma atitude moderada. As imagens não deveriam ser nem

¹³⁶ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 593.

adoradas, nem destruídas, pois possuem qualidades valiosas: elas lembram os principais episódios da história sagrada, como a Natividade e a Crucificação, instruem os iletrados sobre os principais fundamentos da doutrina da Igreja e através disso estimulam o arrependimento necessário para o perdão dos pecados. Em meados do século XIII, o bispo Guilherme Durand de Mende nota em seu *Rationale divinatorum officiorum* que em seu tempo dá-se mais valor às imagens do que aos textos, justamente em razão de sua eficácia pedagógica¹³⁷.

Embora o uso das imagens religiosas enquanto ferramenta educacional seja notório, não é correto afirmar que nele estava resumido toda a função destas. Não era sempre que tais imagens ficavam totalmente expostas ao público leigo, pois muitas das pinturas que decoram as igrejas medievais estão localizadas na parte do coro, ficando assim mais visíveis para o clérigo do que para os fiéis, localizados na nave. Além disso, o estímulo ao arrependimento comentado anteriormente demonstra que as imagens religiosas também possuíam um aspecto devocional, localizado inclusive no seu próprio ato de financiamento e produção:

Ordenar a realização de uma ou mais imagens era uma obra piedosa, um meio de adquirir méritos junto ao Juiz supremo e aos santos intercessores, de expiar um pecado ou simplesmente de se penitenciar por ter gostado em demasia dos bens deste mundo, dos quais uma parte era assim convertida para a salvação de sua alma¹³⁸.

Este aspecto devocional explica o motivo pelo qual muitas obras belas e dispendiosas não eram grandemente expostas, como as miniaturas que decoravam as páginas de manuscritos cujo uso ocasional não lhes permitia a contemplação devida. Dedicadas a Deus, a beleza e o custo de tais obras deveriam ser primeiramente dignas dos olhos Dele, que vê até mesmo o que está em segredo. O aspecto devocional das imagens religiosas permitiu o reconhecimento de que elas também possuíam um caráter afetivo, como fica demonstrado numa outra carta do papa Gregório I. Respondendo a um eremita chamado Secundinus, que lhe havia pedido uma imagem de Cristo, Gregório I compara o desejo espiritual do eremita em ver o Messias com o desejo profano de um homem apaixonado em contemplar a mulher amada. Apesar da

¹³⁷ SCHMITT, Jean Claude. "Imagens" In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 599.

¹³⁸ SCHMITT, Jean Claude. "Imagens" In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 600.

dualidade da comparação, Gregório atende ao pedido de Secundinus, reconhecendo nele este caráter afetivo:

Gregório Magno então não via nas imagens só a “Bíblia dos iletrados”: desde esta época são reconhecidas a possibilidade de uma abordagem mais pessoal e afetiva das imagens, e a capacidade de pelo menos algumas delas sustentar a devoção, assegurar uma passagem, um *transitus* (como dirá o abade Suger de Saint-Denis no século XII), permitir uma “elevação” do visível para o invisível¹³⁹.

A possibilidade de uma abordagem pessoal em relação às imagens religiosas demonstra que elas não possuíam neutralidade. Uma imagem da Virgem Maria poderia apaziguar um coração aflito, enquanto uma imagem do Diabo poderia provocar temor ou peso na consciência. Os diferentes sentimentos despertados pelas diferentes imagens religiosas atestam sua influência sobre os homens e lhes conferem certa autonomia: é possível encontrar manuscritos onde as miniaturas que representam o Diabo estão raspadas (ver Anexo 6), como se o dono da obra houvesse feito isso na esperança de escapar do olhar inquisitivo que lhe assustava.

Reconhecidas as funções pedagógicas e devocionais das imagens religiosas, é preciso lembrar que mesmo elas não possuíam sempre apenas um objetivo específico. Diversas obras combinam as funções espirituais com outras de cunho político ou propagandístico, como fica demonstrado no tríptico encomendado pelo financista do duque de Borgonha, Pieter Bladelin. No painel central (ver Anexo 7), Bladelin é representado em posição humilde e expressão devota rezando aos pés da manjedoura onde está deitado o Cristo infante. E, no entanto, simultaneamente, Pieter Bladelin exibe os sinais de seu sucesso mundano, pois no plano de fundo vê-se a silhueta da igreja e da cidade que ele mesmo tinha construído graças à sua imensa fortuna¹⁴⁰.

As imagens religiosas não buscam o realismo no sentido de representação fiel da realidade, da mesma maneira que aquelas que se encontram dentro dos manuscritos não funcionam como meras ilustrações do texto que acompanham. Entre a representação e a ilustração, as imagens religiosas visam a presentificação, um objetivo mais complexo e em consonância direta com suas funções espirituais:

¹³⁹ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 601.

¹⁴⁰ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 601.

A imagem medieval “presentifica”, sob as aparências do antropomorfo e do familiar, o invisível no visível, Deus no homem, o ausente no presente, o passado ou o futuro no atual. Ela reitera assim, à sua maneira, o mistério da Encarnação, pois dá presença, identidade, matéria e corpo àquilo que é transcendente e inacessível¹⁴¹.

Conforme mencionado anteriormente, o termo *imago* era utilizado para se referir tanto as imagens materiais quanto as imagens mentais, as quais foram exemplificadas através dos sonhos e das visões. A presentificação almejada pelas imagens religiosas as tornam correlatas com os sonhos, eles mesmos parte integral da tradição judaico-cristão, vide o sonho de Jacó com a escada celestial no capítulo 28 do Gênesis e o sonho de José no qual um anjo lhe revela que Jesus foi concebido pelo Espírito Santo no capítulo 1 do Evangelho de Mateus. Assim como acontece com as imagens religiosas, o significado dos sonhos também precisa ser procurado fora daquilo que é evidente, ou seja, além daquilo que é “representado” ou “ilustrado” por ele. Como as imagens materiais, ele participa de um mundo visual, de um mundo imaginário, cujos poderes e condições ultrapassam de longe o plano único do visível e do sensível¹⁴².

Não existiram apenas imagens religiosas durante a Idade Média. Certamente o cristianismo desempenhou uma profunda influência nas imagens produzidas durante o período medieval, desde o significado do termo até suas funções pedagógicas e devocionais, passando também pelos seus temas iconográficos (grandemente retirados da Bíblia) e seus suportes materiais (principalmente os afrescos e manuscritos iluminados). As tapeçarias dos castelos são um exemplo de imagens de inspiração leiga, produzidas por leigos e destinadas a um público leigo. A *Tapeçaria de Bayeux* (ver Anexo 8), datada de 1080 e cujas ilustrações recontam a conquista da Inglaterra por Guilherme I, é considerada o conjunto de imagens leigas medievais mais antigo que se tem notícia. Sabemos pelos textos literários e pelas crônicas que as moradas principescas possuíam vários outros tecidos decorados da mesma natureza e envergadura¹⁴³.

Existem ainda outros exemplos: a heráldica se desenvolve especialmente a partir do século XII e os brasões se tornam populares entre as famílias nobres e as instituições,

¹⁴¹ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 595.

¹⁴² SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 596.

¹⁴³ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 603.

inclusive as eclesiásticas. As imagens produzidas nesse ramo não eram desprovidas de significado, pois as formas e cores utilizadas pela heráldica eram organizadas de acordo com um código de regulamentação estrita. Pensemos também no uso jurídico das imagens que se contam às centenas de milhares, quer se trate de selos que autenticavam os documentos ou moedas cunhadas com as armas ou a efigie dos soberanos e das cidades¹⁴⁴. Apesar disso, não existia uma divisão estrita entre o “religioso” e o “leigo” em se tratando das imagens medievais. Algumas Bíblias do período trazem nas margens das suas páginas anotações obscenas, que também aparecem entalhadas nos bancos dos coros de algumas igrejas. Os livros de horas, manuscritos de aspecto primariamente devocional, muitas vezes traziam temas leigos, especialmente quando encomendados por patronos abastados:

Mais importante ainda é a maneira pela qual, no final da Idade Média, os leigos apropriam-se, especialmente pelas imagens, de pelo menos uma parte das formas de expressão da vida religiosa. Um dos aspectos desta evolução é a voga dos livros de horas iluminados, pelo menos dentre os leigos mais ricos e letrados¹⁴⁵.

Embora a linha divisória entre o “religioso” e o “leigo” nas imagens medievais não fosse sempre bem delineada, é possível afirmar que as imagens do Diabo desse período estão inscritas numa esfera majoritariamente religiosa. As representações artísticas do Diabo surgem durante a Idade Média e muitas delas têm como tema passagens bíblicas onde ele aparece ou onde sua presença fica implícita. É o caso da primeira representação conhecida do Diabo (ver Anexo 9), datada de 520 e presente num mosaico da basílica de São Apolinário Novo, localizada na Itália. Tal mosaico ilustra uma passagem do Evangelho de Mateus, capítulo 25, versículos 31–41, onde Cristo, durante o Juízo Final, coloca os justos (simbolizados pelas ovelhas) no seu lado direito e os ímpios (simbolizados por bodes) no seu lado esquerdo.

Nesta imagem o Diabo é representado como um anjo azul em pé no lado esquerdo de Cristo, a cor azul simbolizando a parte mais baixa e pesada do ar, numa referência à tradição desenvolvida durante a época dos Pais da Igreja que dizia ser esse o domínio do Diabo. Embora seja a primeira representação conhecida do Diabo, seria

¹⁴⁴ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 603.

¹⁴⁵ SCHMITT, Jean Claude. “Imagens” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 604.

errôneo afirmar que ela deu início a toda uma série de imagens semelhantes, inaugurando uma tradição. As representações artísticas do Diabo só adquirem certa regularidade cerca de trezentos anos depois:

Note-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 sua monstruosidade e animalidade, e manifestando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente¹⁴⁶.

O motivo dessa ausência quase total durante três séculos permanece um mistério. A própria existência de representações do Diabo anteriores ao século IX é motivo de discordância entre os historiadores. O historiador estadunidense Luther Link defende a teoria de que as representações do Diabo surgem pela primeira vez somente no século IX. Em sua opinião, ainda faltam provas mais conclusivas para se comprovar a afirmação que as representações anteriores são realmente representações do Diabo. Seja como for, é a partir do século IX que as imagens diabólicas vão aos poucos ganhando mais nuances, como fica exemplificado numa miniatura (ver Anexo 10) presente num manuscrito iluminado datado de 820 e batizado de Apocalipse de Trier, em referência a cidade alemã onde ele atualmente se encontra.

O Apocalipse de Trier é a mais antiga cópia conhecida do Livro do Apocalipse e contém várias miniaturas, todas elas representações dos momentos mais importantes desse livro da Bíblia. A miniatura referida no parágrafo anterior ilustra um episódio determinante da biografia do Diabo: a precipitação sua e dos seus anjos do Paraíso após a derrota na batalha contra as hostes do anjo Miguel, contada no capítulo 12, versículos 7-9. Em vez de um anjo, aqui o Diabo é retratado conforme sua descrição no Livro do Apocalipse: um dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres. O relato bíblico também menciona dez coroas, que estão ausentes na imagem, talvez para denotar seu rompimento com o reino dos céus.

O tema da perda da santidade fica explícito nos anjos que caem junto com seu líder. Eles são retratados iguais aos anjos vitoriosos, mas sem as suas auréolas, símbolo que denota conexão com o celestial. Embora isso se deva principalmente à fidelidade ao texto bíblico, é interessante notar que esta miniatura traz um Diabo monstruoso, prefigurando uma tradição que se estabeleceria nos séculos seguintes e atingiria seu

¹⁴⁶ BASCHET, Jérôme. "Diabo" In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 319.

ápice no final da Idade Média. Além disso, aqui as asas do Diabo são asas de pássaro, iguais as dos outros anjos, inclusive aqueles que permanecem ao lado de Deus, em oposição às asas membranosas de morcego, desenvolvidas na arte dos séculos posteriores e muitas vezes presentes no clichê atual. A transformação dum anjo num dragão não é de todo estranha. Na hora de pintar o Diabo, os artistas tinham enorme dificuldade. Não existia tradição literária digna do nome e, o mais exasperante, não havia tradição pictórica alguma. Nas catacumbas e nos sarcófagos *não* há Diabo¹⁴⁷.

A ausência de uma tradição pictórica que servisse de base para as representações do Diabo contribuiu para que um retrato diabólico unificado não se desenvolvesse, diferentemente do que aconteceu com outras figuras bíblicas. Isso leva a crer que os atributos e concepções gráficas do Diabo raramente estivessem definidos na imaginação dos artistas, ao contrário, por exemplo, dos de Maria, Judas ou Sansão¹⁴⁸. Como resultado, nenhuma imagem medieval do Diabo é totalmente igual à outra. Ele é representado por uma gama diversa de cores e formatos, chegando a aparecer sob formas diferentes inclusive dentro de uma mesma obra. Além disso, tal variação constante não está em oposição à doutrina cristã.

A Bíblia não descreve a aparência do Diabo e nela fica implícito que ele não possui uma forma definitiva. No Evangelho de Lucas, capítulo 10, versículo 18, Jesus compara a queda do Diabo com a de um raio. Na sua segunda epístola aos coríntios, capítulo 11, versículo 14, Paulo afirma que o Diabo pode se transformar num anjo de luz. Na sua primeira epístola, capítulo 5, versículo 8, Pedro compara o Diabo com um leão que ruge. E no Livro do Apocalipse, capítulo 12, versículo 9, o Diabo na sua forma de dragão é identificado com a serpente do Jardim do Éden. Originária dos textos bíblicos, esta visão foi mantida pelo cristianismo. O Diabo cristão engana e tenta; é o inimigo do homem e de Jesus. Por isso ele constitui um problema teológico e moral: ele é o intruso que a Igreja tem o dever de não definir exatamente¹⁴⁹. Em outras palavras, a capacidade do Diabo em mudar de forma corrobora seu papel de tentador, pois lhe permite enganar os homens com mais facilidade, além de legitimar o papel da Igreja enquanto sua opositora, uma vez que lhe concede o poder de combater as ameaças diabólicas que se apresentam sob diferentes aparências.

¹⁴⁷ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 53.

¹⁴⁸ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

¹⁴⁹ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 21.

Embora as representações medievais do Diabo não possuam nem uma tradição pictórica anterior, nem um retrato unificado, isso não significa que algumas das características que se desenvolveram em meio a essa diversidade não alcançaram certa popularidade, pelo menos o suficiente para estabelecer uma continuidade de soluções visuais que foi recebendo acréscimos com o passar dos séculos:

A partir do século XI, desenvolve-se uma iconografia específica do Diabo: seu corpo conserva uma silhueta antropomórfica, mas essa forma, feita por Deus “à sua imagem e semelhança”, é pervertida, tornada monstruosa pela deformidade e pelo acréscimo de características animais (goela, presas, chifres, orelhas pontudas, asas de morcego, e a partir do século XIII, cauda, corpo peludo, garras de ave...) ¹⁵⁰.

Um dos afrescos (ver Anexo 11) presentes na ermita de San Baudelio de Berlanga, localizada na Espanha, é um exemplo tanto da diversidade de representações quanto de algumas das características que marcaram o desenvolvimento de uma iconografia diabólica mais específica. Apesar de seu estado castigado pelo tempo, é possível identificar o tema do afresco como sendo o das tentações de Jesus, presentes nos três evangelhos sinóticos. O Diabo aparece sob três formas distintas, sendo que duas delas são marcadas pelo hibridismo entre homem e animal: na primeira ele possui chifres de bode, asas emplumadas e pés de ave de rapina; na segunda ele possui cabeça de bode (sem os chifres), asas emplumadas e pele azul; na terceira ele possui um aspecto mais antropomórfico, mas ainda assim não totalmente, se assemelhando mais a um espectro, especialmente quando comparado com Jesus ou com o anjo que lhe dá ordens, uma possível referência ao Evangelho de Mateus, capítulo 4, versículo 11, onde é dito que os anjos cuidaram de Jesus após o término das tentações.

Embora não ameace Jesus, o Diabo neste afresco é uma presença inquietante, sua aparência destoa daquela dos outros personagens, indicando uma descontinuidade com a ordem natural e, conseqüentemente, com Deus. O desenvolvimento de uma iconografia diabólica mais específica acaba por amplificar os aspectos assustadores do Diabo, justamente por torná-lo mais tangível, ainda que sua forma esteja sujeita a modificações. Nesse contexto, iniciado a partir do século XI e popularizado nos séculos XII e XIII, não são raras as imagens onde o Diabo aparece como uma entidade digna de temor, quase sempre aliando a isso alguma forma de tormento de origem sobrenatural.

¹⁵⁰ BASCHET, Jérôme. “Diabo” In: _____. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2002, 1 V., p. 322.

O tema do Diabo que se lança sobre um moribundo para capturar sua alma no momento da morte (ver Anexo 12), comentado no capítulo anterior, é um exemplo do medo do diabólico expresso em imagens. Tais representações também se beneficiam dos escritos bíblicos, especialmente do Livro de Jó, onde no capítulo 2, versículo 7, *Satan* atormenta Jó cobrindo seu corpo de úlceras para testar sua fidelidade a Deus (ver Anexo 13).

As representações do Juízo Final também sofrem algumas transformações importantes nessa mesma época. No século XII, as imagens que retratam o fim dos tempos certamente enfatizam a majestade de Cristo, mas também concedem uma atenção cada vez maior para o momento em que justos e ímpios são separados, estes destinados ao Inferno e aqueles ao Paraíso. No século XIII, a inspiração apocalíptica, a evocação do grande retorno foi quase apagada. A ideia do juízo prevaleceu, sendo representada uma corte de justiça. O Cristo está sentado no trono do juiz, rodeado de sua corte (os apóstolos)¹⁵¹. Como a ideia de juízo está relacionada com os conceitos de punição e recompensa, a ênfase dedicada ao Juízo Final também coloca o Inferno em evidência, além, é claro, do próprio Diabo, soberano deste domínio.

Durante a Idade Média, as representações do Diabo como uma entidade digna de temor atingem seu ápice nos séculos XIV e XV. Conforme mencionado no capítulo anterior, este aumento das suas qualidades assustadoras está em grande medida relacionado com o desenvolvimento de uma nova sensibilidade em relação aos aspectos mais sombrios da existência, estimulado por uma série de dificuldades que fustigaram a Europa nestes dois séculos. Embora sejam obras que ilustram em seu centro a glória de Cristo, os Juízos Finais pintados por Giotto (ver Anexo 14) e Fra Angelico (ver Anexo 15) também fazem uso de temas macabros, especialmente no que diz respeito ao Diabo e ao Inferno, o que só cria um contraste ainda maior com a bem-aventurança dos justos.

Estas duas obras, datadas de 1306 e 1430 respectivamente, postulam um Diabo ao mesmo tempo grotesco e monstruoso, que devora os corpos sanguinolentos numa parcela dos pecadores para defecá-los depois, enquanto os demônios torturam a outra parcela lançando mão de instrumentos diversificados. A pintura de Fra Angelico adota o tema do Inferno rochoso e dividido – comentado no capítulo anterior –, onde os pecadores são separados por grupos e atormentados de acordo com o pecado que lhes rendeu a condenação eterna. É interessante perceber que numa dessas “câmaras” do Inferno os pecadores são fervidos num caldeirão, imagem até hoje associada com a imagem do

¹⁵¹ ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: Da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 52.

Diabo nas mais variadas mídias. Embora retratem horrores concretamente físicos, estas duas obras também circunscrevem seus aspectos macabros na esfera espiritual, pois Cristo julga a alma e o Diabo executa a sentença, nesse caso, uma punição eterna. Tal ameaça a integridade física e espiritual está em concordância com a passagem do Evangelho de Mateus localizada no capítulo 10, versículo 28, onde Jesus aconselha seus discípulos que não temam aquele que pode apenas matar o corpo, mas sim aquele que pode fazer tanto ele quanto a alma perecerem no Inferno.



O tema do Diabo como soberano dum Inferno povoado por aterrorizantes punições encontra um terceiro exemplo na impressionante iluminura acima, uma dentre as várias outras que decoram o livro de horas *Très riches heures du Duc de Berry* (“As ricamente decoradas horas do duque de Berry” em francês), encomendado pelo duque João de Berry e produzido pelos irmãos Limbourg entre 1412 e 1416. Conforme mencionado anteriormente, os livros de horas eram obras originalmente devocionais. As “horas” de seu nome são as oito horas canônicas, sendo que cada uma possuía um ofício, uma oração e uma história sobre a Virgem Maria. O caráter religioso desse tipo de literatura se modifica na medida em que se populariza entre as classes mais abastadas no século XV. Esses livros de horas, a princípio caríssimos, não transmitiam prioritariamente a palavra divina, e sim o status de seus donos¹⁵².

É bastante provável que esse também seja o caso de *Très riches heures du Duc de Berry*. Homem de posses, entre elas dezessete *châteaux* e mil e quinhentos cães, além de animais selvagens tais como avestruzes, ursos e dromedários, o duque de Berry tinha um especial apreço pelos livros, isto é, pelo status que eles lhe conferiam. Era dono de uma célebre biblioteca com belos volumes, entre eles quinze notáveis livros de horas, das mais primorosas coleções de rubis do mundo, de um dente de Carlos Magno e de gotas do leite da Virgem¹⁵³. Embora uma motivação materialista possa parecer incongruente para uma obra que inclui uma representação das penas do Inferno, ela possui méritos sobre o resultado final. Como um livro de horas destinava-se ao público secular, os artistas talvez sentissem maior liberdade¹⁵⁴. De fato, a iluminura acima não constava nos planos iniciais e foi adicionada posteriormente. O historiador da arte estadunidense Millard Meiss acredita que ela seja um projeto pessoal dos irmãos Limbourg onde eles puderam demonstrar seus dotes artísticos para os temas macabros, bem como seu domínio das considerações simbólicas que dotavam tais temas duma significação mais ampla, conforme comentado no capítulo anterior.

O Inferno dos irmãos Limbourg é formado por montanhas rochosas cujo interior é preenchido por pecadores torturados pelo fogo. Da mesma forma como acontece no Inferno da representação do Juízo Final de Fra Angelico, aqui os pecadores estão separados por grupos, embora a qualidade de seus pecados não fique explicitada. Também não parece errôneo supor que as seis montanhas mais a grelha central sejam

¹⁵² LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 179.

¹⁵³ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 179.

¹⁵⁴ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 179.

uma referência aos sete pecados capitais, muitas vezes utilizados para esse tipo de separação. Apesar do fogo abundante, o Inferno não é particularmente iluminado, tendo um aspecto trevoso, pois a escuridão da noite era comumente associada com forças malignas ou destrutivas durante a Idade Média. Fantasmas, tempestades, lobos e malefícios tinham muitas vezes a noite por cúmplice. Esta, em muitos medos de outrora, entrava como componente considerável. Era o lugar onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral¹⁵⁵. O caráter ameaçador da escuridão também é encontrado na Bíblia. No Evangelho de Mateus, capítulo 8, versículo 22, Jesus fala sobre as trevas exteriores, um lugar de condenação, onde há pranto e ranger de dentes.

O Diabo e os demônios dos irmãos Limbourg são basicamente idênticos entre si, embora o líder dos demais anjos caídos possua alguns atributos que o distinguem dos seus comandados. Tanto o Diabo como os demônios são seres de aspecto monstruoso porque híbrido de homem e animal, de acordo com o tema artístico medieval onde a deformidade moral das hostes malignas é traída por sua deformidade física. As representações dos inimigos desenvolvem-se numa quase ilimitada variedade de formas grotescas e fantasmagóricas, uma vez que esses seres de pesadelo simbolizam um crime contra o Criador e, portanto, contra a Sua Criação: a Natureza¹⁵⁶. O Diabo e os demônios são marrons, cor que explicita sua natureza subterrânea, em oposição ao vermelho do fogo, cor mais comum nas representações atuais, e o preto da noite, cor mais comum nas representações medievais. Alguns dos atributos animais que se destacam são os chifres, o pêlo abundante, principalmente na parte inferior do corpo, e a cauda, também peluda. Todas essas características remetem a Pã, deus grego da natureza, cuja aparência e personalidade serviram de considerável inspiração para as imagens medievais do Diabo.

Enquanto deus da natureza, Pã também era uma divindade vinculada com a fertilidade e, conseqüentemente, com a sexualidade. Meio homem e meio bode, foi o comportamento lascivo de Pã que gerou a identificação da sua imagem com a do Diabo, pois o cristianismo identificava na atividade sexual um dos domínios diabólicos, especialmente por causa da sua impulsividade agressiva e caráter terreno. Assim, não era surpreendente que Pã, o mais terreno de todos os deuses, fosse visto como a mais

¹⁵⁵ DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 96.

¹⁵⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 56.

parecida personificação do Príncipe das Trevas¹⁵⁷. A associação de Pã com o Diabo também se beneficiou do fato de que dentro da mitologia grega este era um dos vários companheiros de Dionísio, deus do êxtase vinculado com a fertilidade e simbolizado pela vinha. O bode também era sagrado para Dionísio, como símbolo da reprodução – seus chifres eram sinal de fertilidade e de poder¹⁵⁸. Graças a isso, as feições caprinas do Diabo são duplamente reforçadas, tanto que os chifres e os cascos (aqui substituídos por garras afiadas numa referência às aves de rapina) se tornaram dois dos atributos diabólicos mais presentes no clichê atual.

As asas dos demônios também são outro atributo animal que chama a atenção, além de denunciar a danação de sua natureza. Os assírios usavam as asas como símbolo do poder, uso esse que influenciou a representação iconográfica judaico-cristã dos anjos e dos anjos caídos¹⁵⁹. As hostes angélicas na Bíblia possuem asas de fogo ou cobertas de olhos, mas suas contrapartes presentes nas imagens geralmente possuem as asas emplumadas como as dos pássaro, numa referência direta a proximidade destes com o céu. Contudo, os demônios são anjos caídos e por causa disso suas asas denotam um poder maligno, expresso pelo seu aspecto membranoso semelhante às asas dos morcegos, animais que se locomovem pela escuridão da noite. Tal solução visual recebeu influência da arte oriental. A China enviou assim ao Ocidente hordas de diabos com asas de morcego e com seios de mulher. Exportou dragões de asas membranosas, gigantes de grandes orelhas e com um único chifre na testa¹⁶⁰. O Diabo e os demônios possuem uma barriga escamosa, semelhante ao corpo segmentado dos vermes. É possível que tal detalhe seja uma referência à passagem do Evangelho de Marcos, capítulo 9, versículo 44, onde Jesus afirma que no Inferno o fogo nunca se apaga e o verme nunca morre nem fica satisfeito.

Nessa iluminura, o Diabo e os demônios são representados completamente nus, como acontece na maioria das imagens medievais onde as hostes infernais estão presentes (o mosaico do século VI é um exemplo contrário, pois nele o Diabo aparece vestido). Tal nudez remete primariamente ao próprio Pã, ele também quase sempre representado nu, além da tradição artística greco-romana, que por vezes apresenta seus deuses despidos. A ausência de vestimenta do Diabo e dos demônios remete ao desejo

¹⁵⁷ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 59.

¹⁵⁸ O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 60.

¹⁵⁹ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 77.

¹⁶⁰ DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 242.

sexual, mais especificamente aquele de caráter descontrolado, considerado destrutivo. Seus testículos proeminentes reforçam essa conexão. Ela também denuncia a barbárie presente nas intenções e ações dos seres infernais, uma vez que agora se encontram exilados de Deus. Vestimenta é sociedade. Miguel e seus anjos estão *sempre* vestidos com túnicas ou armaduras quando atiram os anjos rebeldes para fora do Céu¹⁶¹. A nudez do Diabo e dos demônios é um indicativo do rebaixamento moral e espiritual que sofreram ao caírem das graças de Deus. Nudez tornou-se *desnudamento*, e desnudamento tornou-se degradação e humilhação, um sinal de ser enxotado como um louco ou um animal, a quem razão ou água podem ser negadas impunemente¹⁶².

No Inferno dos irmãos Limbourg a principal forma de tormento é o fogo, ao contrário de várias outras imagens do período que exibem um desconcertante inventário visual de torturas. Os Juízos Finais de Giotto e Fra Angelico comentados anteriormente são exemplos do uso desse motivo em específico nos temas macabros. Apesar disso, no Inferno dos irmãos Limbourg é possível ver um demônio espetando um amontoado de pecadores junto à grelha com um arpéu e outro perfurando a nuca de um condenado com uma adaga. Algumas dessas cenas representam métodos reais de tortura que eram aplicados em criminosos, como o arpéu, que era um dos instrumentos utilizados pela Inquisição. Poucas pessoas se dão conta de que as torturas do Inferno em grande medida constituem representações acuradas das práticas da época¹⁶³. Tal relação insinua a idéia na qual a justiça humana é entendida como uma extensão da justiça divina, na medida em que pune aqueles que se opõem a Deus. É interessante notar que o demônio localizado no canto inferior direito da iluminura está encarando ameaçadoramente quem olha para ela. Essa quebra da quarta parede reforça o tom ameaçador da cena, pois lembra quem a contempla que mesmo que ela seja apenas uma imagem, o risco de morrer e ser condenado às torturas do Inferno permanece real.

Embora a aparência do Diabo seja bastante semelhante a dos demônios, algumas soluções visuais a ele atribuídas logo deixam claro a exclusividade que lhe é devida. O Diabo é representado como o soberano do Inferno, chegando inclusive a usar uma coroa, de onde emergem seus chifres retorcidos. Por ser um soberano, ele está recostado num trono, mas por ser também um anjo caído, seu trono é na verdade uma grelha, localizada bem no centro da iluminura, de modo a enfatizar sua posição de centralidade

¹⁶¹ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 64.

¹⁶² LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 67.

¹⁶³ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 148.

e, portanto, de comando sobre as atividades infernais. O Diabo era algumas vezes chamado de “o macaco de Deus”, pois se dizia que ele tentava emular seu Criador¹⁶⁴. Nesse sentido, a coroa e a grelha podem ser entendidas como uma tentativa de copiar Deus, soberano do universo. O combustível que alimenta o fogo da grelha é composto pelos pecadores trazidos pelos demônios, ainda que alguns deles operem três foles de ferro para não deixar que as chamas se apaguem. O domínio do Diabo sobre os pecadores é demonstrado na forma como ele os agarra com suas mãos e pés, prendendo-os no meio das suas garras afiadas. Além disso, ele também brinca com alguns condenados, lançando-os para o alto com seu hálito de fogo.

Essa representação provavelmente foi influenciada por tradições sobre o aspecto do Inferno conforme descrito na *Visão de Tundale*, escrita em meados do século XII por um monge irlandês¹⁶⁵. Traduzido em cerca de quinze línguas, esse texto religioso se tornou bastante popular, especialmente na Alemanha e na Holanda, terra natal dos irmãos Limbourg, originários da cidade de Nijmegen. Escrita por Irmão Marcus antes da *Divina Comédia* de Dante Alighieri, *Visão de Tundale* narra a jornada do orgulhoso cavaleiro Tundale enquanto ele visita o Paraíso e o Inferno guiado por anjos. No Inferno ele presencia alguns dos horrores que se destinam aos condenados:

O nobre Tundale descreve o Diabo sentado em uma grelha com brasas inflamadas por foles acionados por demônios; o monge nos informa que o Diabo inala e depois exala as almas dos condenados em diferentes partes do Inferno – detalhes bem semelhantes aos da pintura dos Limbourg¹⁶⁶.

No Inferno dos irmãos Limbourg, a humilhação dos pecadores, transformados em brinquedos do Diabo, é reforçada por sua nudez. Apenas um deles, um recém-chegado arrastado pelo pescoço por um demônio, está vestido. A nudez dos condenados não é uma exclusividade desta iluminura, aparecendo em muitas outras representações do Inferno, tanto de épocas anteriores quanto posteriores. Tal tradição pictórica encontra correspondência na realidade, sendo possível afirmar que ela recebeu inspiração de algumas das formas como os criminosos eram tratados pelas autoridades. O açoitamento de criminosos nus pelas ruas foi um evento que os artistas com certeza viram ou do qual

¹⁶⁴ COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo: O Diabo Como a Sombra de Deus na História*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 19.

¹⁶⁵ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 185–187.

¹⁶⁶ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 187.

ouviram falar¹⁶⁷. Todos os pecadores reunidos em torno da grelha têm praticamente a mesma aparência, além de serem todos do sexo masculino. Seu corte de cabelo sugere que em vida possuíam uma ocupação clerical. Embora a iluminura não estabeleça se todos cometeram o mesmo pecado, é possível ver um condenado que possui uma serpente enrolada no corpo. Tal serpente talvez seja uma referência à desobediência do primeiro casal. Nesse sentido, o crime dos pecadores pode ser interpretado de forma genérica como o de desobediência a Deus, de maneira que “pecado” significa tudo aquilo que contraria as leis divinas.

A iluminura dos irmãos Limbourg não é uma obra fechada em si mesma, de modo que ainda várias outras interpretações seriam possíveis, pois o criativo simbolismo nela contido abre espaço para mais de uma opinião sobre seus significados. Independente disso, o importante é perceber o uso que essa obra faz do estilo da época na qual se insere, além das continuidades que ficam especialmente visíveis quando a colocamos lado a lado com o clichê atual. Isso não significa dizer que os irmãos Limbourg, ao pintarem sua iluminura, inventaram a representação que hoje nos é cotidiana, mas certamente atesta sua inscrição num processo de transformação histórica melhor compreendido quando situado no tempo da longa duração.

¹⁶⁷ LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 148.

5. Considerações finais:

De acordo com a religião cristã, o Diabo é um anjo que no princípio dos tempos se rebelou contra Deus e por isso foi despojado de sua natureza celestial, tornando-se então um demônio, um anjo caído. Na atualidade, não é rara a utilização, especialmente entre os meios de comunicação, da palavra “demonização”. Segundo o dicionário, o significado de tal palavra é “ato ou efeito de demonizar”, ou seja, tornar algo ou alguém semelhante a um demônio. Aqui, a palavra “demônio” deve ser entendida figurativamente, no sentido de realçar ou atribuir características negativas. A existência desta expressão se deve a forma como a maioria das pessoas pensa o Diabo, ele mesmo um demônio: a personificação do mal. Nesse sentido, a afirmação proferida pelo aiatolá Khomeini na qual ele se refere aos Estados Unidos como “Grande Satã” serve como exemplo duplo: ela busca demonizar o oponente ao mesmo tempo em que se vale para isso do personagem que inspirou a expressão que denota tal intento.

Embora a relação entre o Diabo e a vilania possa parecer explícita e até mesmo óbvia, ela nos permite uma série de reflexões que nem sempre são imediatamente percebidas. O ato de demonizar é facilitado pela crença de que o bem e o mal são princípios totalmente distintos e instantaneamente reconhecíveis, a qual é nomeada de maniqueísmo. Este nome é originário da religião fundada no século III pelo autointitulado profeta Mani, que se caracteriza pela divisão total e irreconciliável que existe entre o princípio bom (personificado em Deus) e o princípio mau (personificado no Diabo). O maniqueísmo (a forma de pensamento, não a religião) abre precedentes para a demonização na medida em que permite uma distinção mais concisa entre aquilo que se considera benéfico e aquilo que se considera maléfico. Ele possibilita identificar com mais precisão o que se distancia das normas estabelecidas, além de fornecer uma justificativa para a idéia de que algo ou alguém que se encontra fora de tais normas merece ser designado como portador de atitudes vilanescas.

Tanto a religião quanto a forma de pensar maniqueístas estão estreitamente relacionadas com o dualismo, concepção filosófica e religiosa que postula a existência de dois princípios independentes e que dão forma ao universo, geralmente em conflito e identificados com o bem e o mal, como no caso do maniqueísmo religioso. O dualismo também desempenha um papel de destaque na história do Diabo, pois é ele que possibilita o surgimento da primeira personificação do mal que se tem notícia: Angra Mainyu, o espírito maligno da religião zoroastriana. Os ensinamentos de Zoroastro

acabam por entrar em contato com a religião judaica, embora sua influência dualista não seja imediatamente sentida. A moralização do divino promovida pelos profetas coloca o problema do mal em questionamento, repercutindo no Livro de Jó, onde o Diabo surge pela primeira vez, ainda como o *Satan* judaico. O dualismo resultante desta combinação é muito sutil: notam-se ecos dum princípio do mal que não parece estar inteiramente submetido à soberania divina, mas ao mesmo tempo o monismo de Deus nunca é posto em questão. A forma como *Satan* duvida das palavras de Deus enquanto cumpre Suas ordens é um bom exemplo de como esse dualismo se apresenta.

A apocalíptica judaica não liberta *Satan* da soberania divina, mas certamente lhe concede muito mais campo de atuação. Um exacerbamento do dualismo fica perceptível: *Satan* não se limita a duvidar de Deus, ele também lhe destina oposição ativa, tanto que é nessa literatura onde surgem os primeiros relatos sobre anjos que caem após se rebelarem. De fato, o *Satan* da apocalíptica judaica guarda diversas semelhanças com o Diabo cristão, que surge no Novo Testamento. Além de adotar diversos conceitos originários da apocalíptica judaica, o Novo Testamento também acolhe seu dualismo mais pronunciado do que aquele do Livro de Jó. Contudo, isso não significa que ele se radicaliza: o Diabo pode até ser o “príncipe deste mundo”, mas a soberania total ainda pertence a Deus e a seu filho Jesus Cristo. Em certa medida, muito do trabalho dos Pais da Igreja nos séculos seguintes remete à afirmação necessária desse dualismo cuja intensidade é variável.

Durante a Idade Média, as reminiscências das tradições pré-cristãs presentes na Europa contribuem para mitigar o dualismo da crença cristã. Nesse contexto, o Diabo passa a ser visto mais como um ser fantástico do que uma personificação do mal, capaz de atitudes benéficas ou maléficas, em consonância com as crenças da época. O cristianismo da Igreja não despoja o Diabo de seus poderes, mas lhe impõe limites: um grande número de amuletos pode afastá-lo. Até certo ponto, essa forma de se pensar o Diabo nunca desaparece completamente, embora um acirramento das suas características mais assustadoras ocorra a partir do século XI, principalmente na arte. Processo gradual que atinge seu ápice no século XV, ele é fortemente influenciado pelas transformações sociais, como o surgimento das cidades, e as tragédias naturais, como a peste negra. O Diabo medieval é uma imagem de contrastes, nela humor e terror coexistem, mas seu aspecto mais tenebroso captura a imaginação das pessoas de uma maneira que lhe permite sua continuidade, ainda que não necessariamente de forma absolutamente desmedida ou obsessiva.

A iluminura na qual os irmãos Limbourg representaram o Inferno é emblemática do contexto histórico no qual se deu sua produção. Nela é possível perceber as novas formas pelas quais as características mais sombrias da vida e da religião são percebidas pelos homens e expressas pelos artistas, além de exemplificar com aptidão o estabelecimento de uma nova iconografia do Diabo, iniciada no século XI e altamente derivada de soluções simbólicas provenientes de diversas fontes, entre elas a tradição bíblica e a mitologia greco-romana. Isso não significa que tal obra seja mais digna de mérito que as demais. Ao contrário, seu interesse histórico surge justamente por estar circunscrita à sua época e por isso guardar relações artísticas e interpretativas com outras obras semelhantes. Também não significa que ela determinou toda a iconografia diabólica subsequente, servindo de modelo único. A iluminura dos irmãos Limbourg não criou o clichê atual, mas é um dos episódios significativos do seu desenvolvimento.

As representações medievais do Diabo, sobretudo aquelas do século XV, têm um papel fundamental no desenvolvimento da imagem diabólica que se popularizou na atualidade: o monstro vermelho com chifres, tridente e rabo em seta. Nem sempre tais características aparecem juntas, mas o importante é que mesmo avulsas seu significado simbólico permanece inteligível, o que só confirma sua amplitude imagética. Uma conexão entre a Idade Média e a atualidade também permite outras reflexões. É possível afirmar que um dos aspectos mais marcantes do Diabo medieval, a dicotomia entre riso e medo, continua existindo nos dias de hoje. Poucas figuras são tão parodiadas quanto a do Diabo, mas ainda assim muitas pessoas evitam pronunciar seu nome em voz alta. O uso da representação do Diabo como um monstro vermelho (inicialmente aplicada num contexto religioso onde seu aspecto atemorizante deveria funcionar como um incentivo na busca pela redenção) para a comédia confirma tal continuidade, ainda que algo modificada pelos processos históricos que transformam o contexto no qual ela se dá.

Também é interessante notar a continuidade no uso das imagens como forma de popularização das representações do Diabo. Na Idade Média, os afrescos presentes nas paredes das igrejas e as miniaturas presentes nas páginas dos livros são os canais por onde se expressam as formas como o Diabo era percebido, especialmente na sua esfera simbólica. Atualmente, muitas das mais famosas representações do Diabo também provêm das imagens, agora localizadas no cinema ou nas histórias em quadrinhos. Nesse sentido, da mesma maneira que o século XV testemunhou o ápice das representações medievais do Diabo, é possível afirmar que a atualidade também vive um momento parecido, pois se encontra nela uma cultura da imagem que facilita

grandemente a difusão do visual para públicos cada vez maiores, incluindo aí as representações diabólicas. No entanto, as funções sociais da iconografia diabólica não permanecem as mesmas, se modificando com o decorrer do tempo.

Inscritas num discurso predominantemente religioso, as representações medievais do Diabo tem por objetivo provocar o medo. Contudo, não o medo pelo medo, mas sim um medo que relembre quem contempla a imagem de que as forças do mal existem e podem prejudicar o homem. A existência do Diabo nesse contexto é utilizada para reforçar a existência de Deus, que sobre ele tem autoridade. O medo do diabólico deve incitar a devoção ao divino, bem como a obediência à sua representante terrestre, a Igreja. Na atualidade, embora se mantenha popular entre as denominações neopentecostais, o discurso sobre o pecado e o Diabo diminuiu sensivelmente dentro das demais igrejas cristãs, que agora buscam enfatizar de maneira direta o amor de Deus pelo homem e o caráter redentor do sacrifício de Cristo. Seria um exagero concluir disso que o Diabo foi excluído do cristianismo, embora seja possível afirmar que atualmente sua imagem encontra muito mais representação nos meios voltados ao entretenimento do que aqueles voltados à religião. Conforme mencionado anteriormente, o cinema e as histórias em quadrinhos são algumas das formas de arte onde o Diabo aparece com mais frequência. Nelas poderia ser incluída também a música, especialmente aquela do estilo *heavy metal*. Isso não quer dizer que a religião e a arte estejam em oposição: muito da popularidade do Diabo nas artes em geral se deve a obras como a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, e *Paraíso Perdido*, de John Milton. Consideradas clássicos da literatura na atualidade, tais obras nem por isso deixam de apresentar um refinado conteúdo teológico, explorando a relação do Diabo com Deus e Sua criação.

Partindo do Antigo Testamento, passando pela Idade Média e dando um salto até os dias de hoje, é possível perceber que o próprio Diabo sofreu um processo de demonização. Isso não deve soar como uma piada, afinal, segundo a tradição cristã, o Diabo literalmente deixou de ser um anjo para se transformar num demônio. Mas o processo de demonização aqui referido é outro e deve ser entendido apenas figurativamente. O estudo da história do Diabo deixa explícita a série de transformações graduais pela qual ele passou. Transformações essas que se iniciaram num anjo subserviente a Deus (*Satan*) e alcançaram seu ápice numa entidade monstruosa que personifica o mal e governa o mundo subterrâneo (Diabo). Nesse ponto o cristianismo e a história estão de acordo: a saga do Diabo realmente se inicia nos céus e termina no Inferno, deixando marcas duradouras na humanidade nesse meio tempo.

6. Anexos:

6.1. Anexo 1:



Afresco, abadia de Santo André de Lavadiou, França, século XIV.

Disponível em: <https://www.khanacademy.org/humanities/medieval-world/late-gothic-italy/beginners-guide-late-gothic/a/the-black-death>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.2. Anexo 2:



Iluminura, breviário de Charles de Neufchâtel, França, século XV.

Disponível em: <http://www.medievalists.net/2012/03/25/what-we-are-so-you-shall-be-preparation-for-death-in-the-late-middle-ages/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.3. Anexo 3:



Afresco, Bernt Notke, Igreja de São Nicolas, Estônia, século XV.

Disponível em: <http://www.medievalwall.com/painting/dance-of-death/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.4. Anexo 4:



Pintura, Hieronymus Bosch, Galeria Nacional de Arte de Washington D. C., Estados Unidos, século XV.

Disponível em: <http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/bosch/death-miser/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.5. Anexo 5:



Afresco, Giovanni di Pietro Falloppi, Basílica de São Petrónio, Itália, século XV.
Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/ali-havera-pranto-e-ranger-dentes>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.6. Anexo 6:



Iluminura, A Peregrinação da Vida Humana de Guilherme de Deguileville (cópia),
França, século XV.

Disponível em: [http://medieval-illumination.blogspot.com.br/2013/05/the-devil-in-
details.html](http://medieval-illumination.blogspot.com.br/2013/05/the-devil-in-details.html)

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.7. Anexo 7:



Pintura, Rogier van der Weyden, Museus Estatais de Berlin, Alemanha, século XV.
Disponível em: <http://www.jhna.org/index.php/past-issues/volume-1-issue-1/90-piety-nobility-posterity>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.8. Anexo 8:



Tapeçaria, Musée de la Tapiserie de Bayeux, França, século XI.

Disponível em: http://www.wga.hu/html_m/zzdeco/2tapestr/2bayeux/index.html

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.9. Anexo 9:

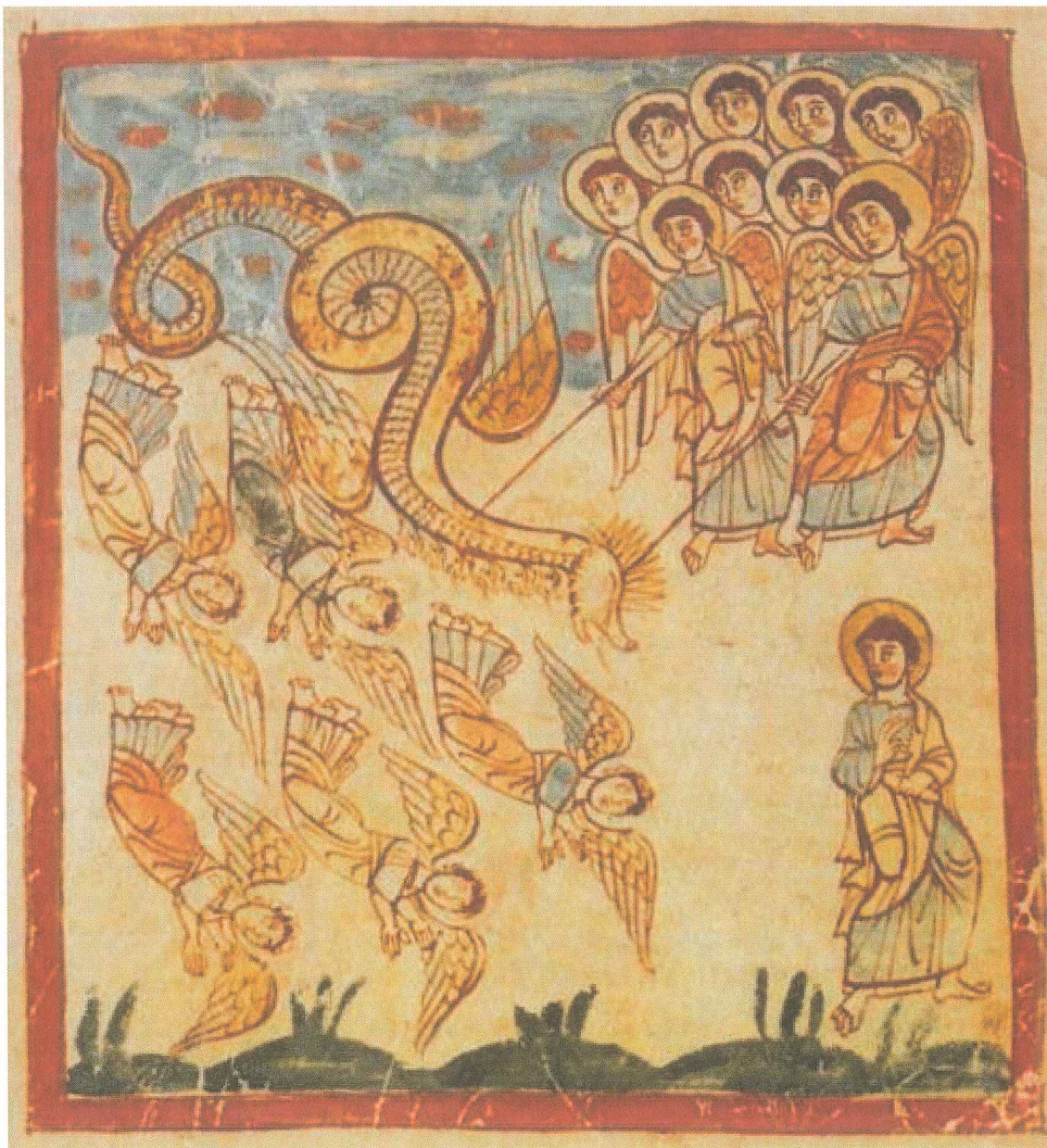


Mosaico, Basílica de São Apolinário Novo, Itália, século VI.

Disponível em: <https://seeingodinart.wordpress.com/2015/02/23/sheep-or-goat/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.10. Anexo 10:



Iluminura, Apocalipse de Trier, Biblioteca Estatal de Trier, Alemanha, século IX.

Disponível em: <http://library.nd.edu/medieval/facsimiles/apocalypse/trier.html>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.11. Anexo 11:



Afresco, Ermita de San Baudelio de Berlanga, Espanha, século XII.

Disponível em: <http://medieval-illumination.blogspot.com.br/2013/05/the-devil-in-details.html>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.12. Anexo 12:



Iluminura, Digestum Vetus de Justiniano (cópia), França, século XIII.

Disponível em: <https://www.pinterest.com/ljmoran360/illumination/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.13. Anexo 13:



Iluminura, Comentário sobre Jó de Gregório, o Grande (cópia), França, século XII.

Disponível em: <https://www.pinterest.com/ljmoran360/illumination/>

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.14. Anexo 14:



Afresco, Giotto, Capela Scrovegni, Itália, século XIV.

Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Scrovegni_Chapel

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.15. Anexo 15:



Pintura, Fra Angelico, Museu de San Marcos, Itália, século XV.

Disponível em:

https://en.wikipedia.org/wiki/The_Last_Judgment_%28Fra_Angelico,_Florence%29

Acesso em 06 de junho de 2015.

6.16. Anexo 16:



Iluminura, irmãos Limbourg, Très Riches Heures du Duc de Berry, Museu Condé, França, século XV.

Disponível em: http://www.huffingtonpost.com/boria-sax-/apocalypse-no-more-post-a_b_4994358.html

Acesso em 06 de junho de 2015.

7. Referências bibliográficas:

7.1. Fontes primárias:

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. 8ª impressão, 2012. São Paulo: Paulus, 2002.

7.2. Fontes secundárias:

ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: Da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo Que Virá: A Origem das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo: O Diabo Como a Sombra de Deus na História*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

DELUMEAU, Jean. *O Medo no Ocidente: 1300 – 1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: A Culpabilização no Ocidente (Séculos 13 – 18)*. Bauru: EDUSC, 2003. 2 v.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

JÚNIOR, H. F. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: Uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. 2 v.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- LINK, Luther. *O Diabo: A Máscara Sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MACEDO, J. R. Memória Histórica e Historiografia da Cruzada Albigense. *Anos 90*. Porto Alegre, n. 6, 1996.
- MACEDO, José Rivair. *Religiosidade e Messianismo na Idade Média*. São Paulo: Moderna, 1996.
- MINOIS, Georges. *O Diabo: Origem e Evolução Histórica*. Lisboa: Terramar, 2003.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- O' GRADY, Joan. *Satã: O Príncipe das Trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. *A História do Diabo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: As Percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer, o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.
- SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os "Cátaros". *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.
- STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Cryphus, 2003.
- THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.