

Teológica

REVISTA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

ISSN 1807-7056
nº 14 | JAN./JUL.
Rio de Janeiro, 2026

O Caminho do Cordeiro

A apocalíptica e história do Cristianismo antigo
e medieval nas obras do Dr. Valtair Miranda



Faculdade Batista
do Rio de Janeiro
Seminário do Sul



Faculdade Batista
do Rio de Janeiro
Seminário do Sul

Direção Geral

Pr. Fernando Brandão
Pr. Pedro Veiga

REVISTA PÓS-ESCRITO

Revista Pós-Escrito
(ISBN 3086-1012)

Copyright© by Seminário Teológico Batista do Sul
do Brasil/Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Editor responsável

Prof. Me. Vitor Emanuel Correa de Mesquita
Profa. Ma. Jailiny Stanford

Editor-chefe

Dr. Valtair Afonso Miranda

Comitê de apoio técnico

Prof. Me. Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Revisão

Prof. Me. Vitor Emanuel Correa de Mesquita
Túlio Silveira Andrade
Paulo Sergio Domingues Moreira
Daniel Lira de Andrade
Douglas Soares de Oliveira
Nathália Gouveia Nascimento Gomes
Gabriel Mulins Duarte

Arte de capa

Túlio Andrade

Diagramação

Prof. Me. Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Os artigos publicados são de inteira
responsabilidade de seus autores e não refletem,
necessariamente, a opinião da Instituição e seu
Conselho Editorial.

Endereço para correspondência
Revista Brasileira de Teologia
Faculdade Batista do Rio de Janeiro
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil
Rua José Higino, 416 - Tijuca
20510-412 - Rio de Janeiro, RJ
Central de Atendimento: 0800 580 3597
seminariodosul.com.br

APRESENTAÇÃO

O caminho do Cordeiro: a apocalíptica e a história do Cristianismo antigo e medieval nas obras do Dr. Valtair Afonso Miranda

O presente dossiê temático celebra os 30 anos de trajetória acadêmica, pesquisa e formação intelectual do Professor Dr. Valtair Afonso Miranda na Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Ao longo desse período, sua produção científica contribuiu de maneira significativa para os estudos bíblicos, históricos e teológicos na América Latina, especialmente nos campos da literatura apocalíptica judaica e cristã, da história do Cristianismo antigo e medieval, da construção das identidades religiosas e das diferentes formas de recepção e interpretação dos textos bíblicos ao longo da história.

A trajetória de Valtair Miranda é marcada por uma atenção constante às fontes. Seus trabalhos sobre o Apocalipse de João, os milenarismos antigos e medievais, as representações do além-mundo e autores como Joaquim de Fiore demonstram o interesse por compreender como diferentes comunidades imaginaram o fim, formularam expectativas sobre o futuro e utilizaram essas expectativas para interpretar o seu próprio presente.

Um lugar particular nessa produção é ocupado pelos apocalipses cristãos antigos. A tradução do *Apocalipse de Paulo* para o português brasileiro e as pesquisas posteriores dedicadas à obra ampliaram as possibilidades de estudo de um documento fundamental para a compreensão das imagens cristãs do pós-morte e de sua longa recepção medieval. O interesse de Miranda pelos textos apocalípticos, contudo, nunca permaneceu restrito à identificação de suas imagens ou à reconstrução de suas doutrinas. Em seus trabalhos, essas fontes aparecem relacionadas à formação de comportamentos, identidades, memórias e formas de resistência, permitindo compreender a apocalíptica como fenômeno histórico e cultural.

Ao mesmo tempo, sua produção ultrapassa as fronteiras dos estudos apocalípticos. A história do Cristianismo, os martírios, as práticas religiosas, a cultura medieval, a linguagem, a cognição e a educação superior integram uma trajetória caracterizada pela abertura ao diálogo entre diferentes campos do conhecimento. É a partir dessa amplitude que o título “O caminho do Cordeiro” procura sintetizar a proposta deste dossiê. A imagem remete diretamente a um dos temas fundamentais das pesquisas de Valtair Miranda, mas também permite reunir diferentes momentos da história cristã. Do universo apocalíptico de Daniel e do Cristianismo dos primeiros séculos às representações medievais da morte, do martírio, do Inferno e da memória, os trabalhos aqui reunidos percorrem diferentes caminhos de uma tradição que continuamente reelaborou seus textos, imagens e experiências.

Os seis artigos que integram o dossiê não pretendem reproduzir toda a diversidade da produção do homenageado. Cada trabalho estabelece, à sua maneira, um diálogo com questões que acompanharam sua atividade acadêmica.

Abrindo o dossiê, Teresa Cristina dos Santos Akil de Oliveira, em “Daniel 7 e o Ancião de Dias: a interpretação judaico-cristã de uma figura apocalíptica”, se volta para uma das imagens mais importantes da tradição apocalíptica bíblica. A autora examina Daniel 7 e acompanha a interpretação do Ancião de Dias na literatura judaica e cristã, relacionando essa

figura às questões da soberania divina, do julgamento, da escatologia e da identidade messiânica. A pesquisa insere o próprio livro de Daniel no desenvolvimento da linguagem apocalíptica e enfatiza a importância de sua recepção para as tradições posteriores.

A reflexão se desloca para o Ocidente medieval no artigo de Mateus Soares Parreiras de Freitas, “Pedagogia da finitude: teatralização, suplício e memória fúnebre no Ocidente medieval”. Concentrando-se sobretudo entre os séculos XII e XV, na França e na Península Ibérica, o autor investiga as relações entre corpo morto, ritos funerários, memória e hierarquia social. Sepultamentos e comemorações são analisados como práticas capazes de organizar a presença social dos mortos. A pesquisa demonstra, assim, que a morte não significava simplesmente o desaparecimento do indivíduo, pois o cadáver, o túmulo e a memória continuavam envolvidos em disputas de pertencimento, autoridade e lembrança.

Em seguida, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva apresenta “Os martírios de cristãos no governo do Imperador Marco Aurélio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia”. A partir das ferramentas da História Cultural, o artigo analisa os relatos de martírio conservados por Eusébio décadas depois dos acontecimentos. A autora examina a *História Eclesiástica* a maneira pela qual Eusébio organiza sua narrativa em uma conjuntura na qual a relação entre Cristianismo e Império já havia se transformado. A pesquisa destaca especialmente o esforço eusebiano de afastar do poder imperial a responsabilidade direta pelos martírios ocorridos durante o governo de Marco Aurélio, atribuindo parte dessas ações a iniciativas locais, populares ou de grupos específicos.

O quarto artigo, “Visões do Além-Mundo: recepção do Monasticismo egípcio no Apocalipse de Paulo”, de Vitor Emanuel Correa de Mesquita e Vanessa Trompieri Gaudêncio, dialoga diretamente com um dos principais núcleos das pesquisas recentes de Valtair Miranda. A pesquisa acompanha a trajetória historiográfica do *Apocalipse de Paulo* e analisa sua circulação e recepção no Cristianismo egípcio tardo-antigo. A partir da versão copta, os autores aproximam determinados episódios do universo ascético e monástico, mostrando como o texto critica uma ascese desvinculada da humildade, da misericórdia e da hospitalidade. A presença do termo egípcio *Amente* também permite observar como antigas representações do mundo dos mortos foram apropriadas e transformadas dentro de uma nova organização cristã do julgamento e do além-mundo.

Na sequência, Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas e Leonardo dos Santos Silveira apresentam “O Apocalipse de Pedro e a Divina Comédia de Dante: uma análise comparativa e da recepção do imaginário do Inferno”. O artigo percorre uma longa história das representações cristãs do pós-morte ao colocar em diálogo um dos mais antigos apocalipses cristãos com uma das obras mais conhecidas da literatura medieval. A comparação evidencia permanências, transformações e novas organizações do imaginário infernal, observando como tradições antigas sobre pecados, punições e espaços do além foram transmitidas e reelaboradas durante séculos até adquirirem novas configurações na obra de Dante. O trabalho demonstra, desse modo, como a história da apocalíptica também pode ser compreendida como uma história de recepções, adaptações e permanências culturais.

Encerrando o dossiê, Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas, Mariane de Carvalho Godoi Lopes e Túlio Silveira Andrade, em “A Liturgia Celestial: a visão da sala do trono em Apocalipse 4 e 5”, retornam ao último livro do cânon cristão. O artigo analisa a cena celestial dos capítulos 4 e 5 a partir de seus componentes verbais, visuais e corporais, destacando os hinos, a prostração, o lançamento das coroas e a figura paradoxal do Cordeiro. A liturgia celestial é compreendida como espaço de construção de identidade comunitária e de afirmação de uma soberania alternativa às estruturas de poder do mundo romano. O culto, nessa perspectiva, não aparece apenas como a descrição de uma realidade futura, mas como linguagem capaz de orientar a existência e a identidade das comunidades no presente.

Tomados em conjunto, os artigos percorrem um arco temporal amplo, que parte da tradição apocalíptica de Daniel, atravessa o Cristianismo dos primeiros séculos e alcança as formas medievais de imaginar a morte, o julgamento e o além. Essa diversidade corresponde à própria amplitude dos campos pelos quais Valtair Miranda transitou ao longo de sua trajetória. Em diferentes contextos, reaparece uma questão comum: a maneira como textos, imagens e práticas religiosas oferecem às comunidades recursos para interpretar o presente, elaborar sua memória e imaginar outros mundos possíveis.

Celebrar três décadas de atuação acadêmica significa, portanto, reconhecer uma história dedicada à pesquisa, ao ensino e à formação de novos pesquisadores. “O caminho do Cordeiro” nasce como homenagem a essa trajetória e, ao mesmo tempo, como continuidade dela. Os artigos aqui reunidos mostram que os caminhos abertos pelos estudos da apocalíptica e da história do Cristianismo permanecem fecundos, oferecendo novas perguntas, novos documentos e novas possibilidades de interpretação.

Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Editor Responsável

SUMÁRIO

Daniel 7 e o ancião de dias

a interpretação judaica-cristã de uma figura apocalíptica 1
Teresa Akil

Pedagogia da finitude

teatralização, suplício e memória fúnebre no Ocidente medieval 14
Mateus Soares Parreiras de Freitas

Os martírios de cristãos no governo do imperador Marco Aurélio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia

..... 34
Andreia Cristina Lopes Frazao da Silva

Visões do Além-Mundo

recepção do Monasticismo egípcio no Apocalipse de Paulo 61
Vitor Emanuel Correa de Mesquita e Vanessa Trompieri Gaudêncio

O Apocalipse de Pedro e a Divina Comédia de Dante

uma análise comparativa e da recepção do imaginário do Inferno 90
Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas e Leonardo dos Santos Silveira

A Liturgia Celestial

A Visão da Sala do trono em Apocalipse 4 e 5 como modelo litúrgico para o ambiente eclesial 116
Luiz Felipe B. de M. Freitas, Túlio Silveira Andrade e Mariane de Carvalho Godoi Lopes

DANIEL 7 E O ANCIÃO DE DIAS

A interpretação judaica-cristã de uma figura apocalíptica

Teresa Cristina dos Santos Akil de Oliveira¹

Resumo: O presente artigo analisa a interpretação da figura do Ancião de Dias em Daniel 7,9.13.22, a partir da recepção na literatura judaica e cristã. Por meio de revisão bibliográfica, o estudo examina inicialmente a localização canônica do livro de Daniel na Bíblia Hebraica e na Bíblia Protestante, bem como as principais propostas de datação. Em seguida, discute a questão da identidade do profeta Daniel. Por fim, investiga a estrutura interna da obra e o contexto da seção apocalíptica, com especial atenção à figura do Ancião de Dias e sua relevância para as reflexões sobre soberania divina, escatologia e identidade messiânica. Ao explorar a recepção dessas passagens ao longo da tradição, o artigo contribui para o aprofundamento do diálogo entre o texto bíblico e sua interpretação histórica no âmbito judaico-cristão.

Palavras-chave: Livro de Daniel; Ancião de Dias; literatura apocalíptica; escatologia; tradição judaico-cristã.

Abstract: This article analyzes the interpretation of the figure of the Ancient of Days in Daniel 7:9, 13, and 22, focusing on its reception in Jewish and Christian literature. Based on a bibliographical review, the study first examines the canonical placement of the Book of Daniel in the Hebrew Bible and the Protestant Bible, as well as its proposed dates of composition. It then discusses the question of the prophet Daniel's identity. Finally, it explores the internal structure of the book and the context of its apocalyptic section, with particular attention to the figure of the Ancient of Days and its significance for discussions on divine sovereignty, eschatology, and messianic identity. By investigating the reception of these passages throughout tradition, the article contributes to a deeper dialogue between the biblical text and its historical interpretation within Jewish and Christian contexts.

Keywords: Book of Daniel; Ancient of Days; apocalyptic literature; eschatology; Jewish-Christian tradition.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como temática geral o livro de Daniel e tem por objetivo principal apresentar uma exposição acerca de como a literatura judaica e cristã interpreta a passagem

¹ Pós-Doutora em Teologia (PUC-Rio), Doutora em Teologia (PUC-Rio), Mestre em Teologia (STBSB), Bacharel em Teologia (Fabapar) e em Comunicação Social (Estácio). Professora da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT) e da Faculdade Vitória em Cristo (FVC). Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/3997690161542105>>. E-mail: teresa.akil@seminariodosul.com.br ORCID iD: 0009-0003-3111-5249.

sobre o Ancião de Dias, presente em três versículos da seção apocalíptica da obra (Dn 7.9,13 e 22).

Esta pesquisa, desenvolvida a partir de revisão bibliográfica, está estruturada em três seções. Na primeira, intitulada “Localização canônica e época”, apresenta-se uma breve discussão sobre a posição do livro na Bíblia Hebraica e na Bíblia Protestante, bem como sobre sua datação. Na segunda seção, “O profeta Daniel”, aborda-se a questão da identidade do profeta. Por fim, na terceira seção, “O livro de Daniel”, analisam-se a divisão interna da obra e seu conteúdo, com especial atenção à figura do Ancião de Dias.

Destaca-se, por fim, que a relevância deste trabalho e de seu tema vincula-se ao campo teológico, uma vez que a figura do Ancião de Dias ocupa lugar central nas discussões acerca da soberania divina, da escatologia e da identidade messiânica no contexto bíblico e pós-bíblico. Ao investigar a interpretação dessas passagens, o estudo contribui para o aprofundamento do diálogo entre o texto bíblico e sua recepção na tradição judaica, ampliando a compreensão histórica e teológica do livro de Daniel.

Além disso, a presente pesquisa dialoga diretamente com os campos de investigação aos quais o Professor Dr. Valtair Afonso Miranda tem dedicado sua trajetória acadêmica, especialmente no âmbito da apocalíptica judaico-cristã e das recepções históricas do texto bíblico. Dessa forma, o artigo insere-se de modo coerente na proposta do dossiê temático da Revista Teologia, que celebra seus 30 anos de contribuição aos estudos bíblicos, históricos e teológicos na América Latina.

2 LOCALIZAÇÃO CANÔNICA E ÉPOCA

O livro de Daniel apresenta divergências quanto à sua localização canônica entre as tradições judaica e cristã. Na Bíblia cristã, figura entre os Profetas Maiores, logo após Ezequiel, posição que segue a ordem adotada pela Septuaginta e, posteriormente, pela Vulgata Latina. Nas Bíblias protestantes, os livros proféticos são organizados em dois blocos: primeiramente, os chamados Profetas Maiores — Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel — e, em seguida, os Profetas Menores — Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias (Silva, 2021).

Na Bíblia Hebraica, contudo, a disposição é distinta. Daniel não é incluído entre os Profetas (Nevi'im), mas na terceira e última divisão do cânon, os Ketubim (Escritos), onde se

encontra entre Ester e Esdras. Entre os Profetas, a ordem é composta por Isaías, Jeremias, Ezequiel e o conjunto denominado Trei Asar (“Os Doze”), que reúne os chamados Profetas Menores em um único livro, mantendo a mesma sequência encontrada nas Bíblias protestantes (Silva, 2021).

Essa diferença de posicionamento reflete distintas compreensões acerca da natureza do livro. Conforme observa Sirc: “As nossas edições costumam incluir entre os livros proféticos também Daniel, se bem que os judeus o coloquem entre os ‘Outros Escritos’ (Ketubím). A decisão atual parece acertada, já que Daniel é, ao menos em parte, o representante mais genuíno da literatura apocalíptica, filha espiritual da profecia” (Sirc, 2002, p. 174). A observação evidencia que, embora o livro possua características proféticas, sua identidade literária está profundamente vinculada à apocalíptica.

Quanto à época, pelo testemunho interno do livro, Daniel teria sido escrito por volta de 530 a.C., enquanto o profeta vivia na Babilônia, após o povo ter sido deportado por Nabucodonosor, no terceiro ano do reinado de Joaquim, rei de Judá (1.1-5). Dillard afirma que “a datação precisa e os nomes específicos de reis e lugares demonstram que o autor pretende suprir o leitor de informação histórica” (Dillard, 2006, p. 318).

3 O PROFETA DANIEL

Daniel (em hebraico, “meu juiz é Deus”) é um nome utilizado tanto na Bíblia quanto fora dela. No Antigo Oriente Médio, esse nome é mencionado na Epopeia de Aqhat (escrita antes do século XIII a.C. e descoberta em Ugarit), associado a um rei ideal, muito devoto e injustamente sofrendo. Na Bíblia, o nome Daniel aparece tanto em textos da época do exílio (Ez 14.14-20) quanto em textos do período pós-exílico (Ed 8.2; Ne 10.6), referindo-se a um dos exilados que retornaram da Babilônia para Israel.

O nome Daniel também designa o personagem apresentado como autor do livro que leva seu nome (Dn 8.1; 9.2.20; 10.2). Conforme Dillard e Longman III (2006, p. 316-317), o livro se apresenta como proveniente da experiência pessoal do próprio Daniel. Segundo o relato bíblico, ele seria de linhagem real (Dn 1.3) e, por isso, foi levado cativo para a Babilônia, onde recebeu o nome de Beltessazar (Dn 1.6-7). Para Lasor, Hubbard e Bush (1995, p. 647), “Daniel foi um dos jovens que Nabucodonosor trouxe de Jerusalém para treiná-los a servir no palácio do rei”.

Selecionado para ser preparado para o serviço na corte do rei Nabucodonosor (Dn 1.1-4), destacou-se por seu zelo para com a Lei de Deus (Dn 1.8) e recebeu o dom de interpretar sonhos (Dn 1.17). Conforme observam Hill e Walton (2000, p. 501), Daniel foi “um jovem israelita tirado à força da terra natal para ser treinado no serviço diplomático na grande cidade da Babilônia. Ele ascendeu rapidamente, tornando-se um dos oficiais mais respeitados do governo”. Em perspectiva semelhante, a Equipe Intersaberes (2015, p. 151) ressalta sua rápida ascensão administrativa. Silva (2020, p. 10) afirma que, por volta de 605 a.C., um grupo de judeus foi levado cativo para a Babilônia e que Daniel, então com cerca de 14 a 17 anos, foi um dos jovens conduzidos à força de Jerusalém, sendo posteriormente escolhido para servir no palácio real.

Acredita-se que Daniel tenha nascido por volta de 623 a.C. Alguns intérpretes defendem que ele seria descendente do rei Ezequias, com base na advertência registrada em Isaías 39.7: “Dos teus próprios filhos, que tu gerares, tomarão”. Ao ser deportado para a Babilônia, em 606 a.C., possivelmente teria sido feito eunuco no palácio, conforme o anúncio de 2 Reis 20.17-18, que menciona que descendentes da linhagem real serviriam como eunucos no palácio do rei da Babilônia (Silva, 2020, p. 10).

4 O LIVRO DE DANIEL

4.1. Estrutura literária e divisão de gêneros

Daniel é um livro que se divide entre os gêneros literários narrativo e apocalíptico (EQUIPE INTERSABERES, 2015, p. 151). Silva (2020, p. 12) observa duas partes bastante distintas na obra, afirmando que “dos capítulos 1 ao 7.1, a narrativa é feita em terceira pessoa (Dn 1.8; 2.20); do capítulo 7.2 ao 12, o relato é apresentado em primeira pessoa”.

Dillard (2006, p. 323) acrescenta que “dois gêneros caracterizam Daniel: narrativa palaciana e profecia apocalíptica. [...] As narrativas palacianas compõem a primeira metade do livro (Dn 1-6), enquanto as apocalípticas estão na última parte (7-12)” (cf. também Silva, 2020, p. 14).

Valtair Miranda (2025) complementa: “A primeira metade do livro de Daniel foca nesse tipo de confronto, onde gestos cotidianos se transformam em atos de resistência. A segunda metade do livro, porém, muda de tom, revelando visões (capítulos 7 a 12) que garantem ao fiel que a vitória final de Deus sobre os poderes opressores é certa.”

4.2. Idioma e peculiaridades textuais

O livro foi registrado em duas línguas: hebraico (Dn 1.1-2.4a; 8-12) e aramaico (Dn 2.4b-7.28) (Dillard, 2006, p. 316). Na Septuaginta (LXX), a obra recebeu acréscimos narrativos, tanto no capítulo 3 (Dn 3.24-90) quanto nos capítulos 13 e 14.

Considerando os cânones mais curtos — Bíblia Hebraica e Bíblia protestante —, o livro pode ser dividido em duas partes: 1) “Histórias da corte” (Dn 1-6) e 2) “Apocalipse de Daniel” (Dn 7-12) (Lasor; Hubbard; Bush, 1995, p. 648).

4.3. Histórias da corte (Dn 1-6)

As “Histórias da corte” consistem em narrativas didáticas e edificantes, pertencentes ao gênero tradicional da literatura judaica chamado Hagadá, que apresenta Daniel como uma figura exemplar. Dillard (2006, p. 323) observa que essa seção “contém seis narrativas isoladas que se centralizam em Daniel e/ou em seus três companheiros [...] na interação entre os heróis do livro e os membros da corte estrangeira”.

O objetivo dessas narrativas é duplo: 1) despertar esperança e fortalecer a fé dos judeus, oferecendo modelos de perseverança diante de normas morais e religiosas muitas vezes hostis; 2) reafirmar a proteção divina, mostrando que Deus preserva os fiéis, assim como protegeu Daniel e seus companheiros (Silva, 2021).

Nesse sentido, o autor não pretende apenas registrar fatos históricos da corte babilônica, mas apresentar relatos edificantes para os tempos difíceis do exílio.

A seguir, apresenta-se um breve resumo das narrativas de Dn 1–6.

4.3.1. A fidelidade de Daniel e seus amigos (Dn 1)

Ambientada na corte de Nabucodonosor, rei da Babilônia, esta narrativa apresenta Daniel e seus amigos sendo transportados de Jerusalém e escolhidos para servir no palácio, recebendo treinamento nas letras e na língua dos caldeus. Durante a preparação, foram oferecidos os melhores alimentos e vinhos da corte, mas Daniel resolveu no seu coração não se contaminar com a porção das iguarias do rei, nem com o vinho, e pediu ao chefe dos eunucos para comer apenas legumes e beber água.

Tendo seu pedido atendido, com a graça de Deus, o chefe dos eunucos percebe que Daniel e seus amigos estavam mais saudáveis que os demais. Quando apresentados ao rei, Daniel, Hananias, Misael e Azarias se destacam por sabedoria e inteligência. Silva (2021) comenta que “esse episódio apresenta o primeiro triunfo dos judeus diante dos gentios, mesmo estando em território estrangeiro”.

O ensino prático da narrativa é que guardar as leis alimentares de Levítico 11 trará honra e sabedoria (Dn 1.17).

4.3.2. O sonho de Nabucodonosor (Dn 2)

O rei Nabucodonosor tem um sonho perturbador que ninguém consegue revelar, nem os magos ou astrólogos. Enfurecido, ele ordena que todos os sábios de Babilônia sejam mortos. Ao tomar conhecimento do decreto, Daniel e seus amigos oram a Deus em busca de revelação. Após a oração, Daniel é levado à presença do rei e revela o sonho e sua interpretação.

O sonho apresenta uma grande estátua: cabeça de ouro fino, peito e braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas de ferro e pés em parte de ferro e barro. Uma pedra cortada da montanha, sem mãos, destrói a imagem e cresce até encher toda a terra. Daniel interpreta a estátua como reinos sucessivos: o ouro representando o reino de Nabucodonosor e os outros membros, reinos posteriores.

O rei reconhece a interpretação e coloca Daniel como governador de toda a província da Babilônia, além de chefe sobre todos os sábios. Sadraque, Mesaque e Abede-Nego recebem cargos sobre os negócios da província. O ensino prático para os judeus exilados é que, ao orar persistentemente, Deus concede honra e engrandecimento (Dn 2.17-49).

4.3.3. A estátua de ouro (Dn 3)

Nabucodonosor constrói uma imagem de ouro e ordena que todos a adorem. Sadraque, Mesaque e Abede-Nego recusam-se e são lançados atados na fornalha ardente. Para surpresa do rei, os três estão ilesos e passeiam dentro do fogo, sem danos, junto de um quarto homem, “semelhante ao filho dos deuses”.

O rei louva a Deus, faz um decreto para que ninguém fale blasfêmia contra Ele e prospera os três amigos na província. O ensino prático é a rejeição à idolatria, afirmando a

devoção exclusiva a Deus e que isso resulta em proteção, vida e salvação, mesmo diante de adversidades e perseguições (Dn 3.36-37).

4.3.4. A loucura de Nabucodonosor (Dn 4)

O rei sonha com uma grande árvore, formosa e frutífera, que chega até o céu, mas é abatida, restando apenas o tronco e raízes. Daniel interpreta que a árvore representa Nabucodonosor, cujo orgulho o fará perder posição e sanidade por um período determinado. Daniel aconselha arrependimento, mas o rei não o escuta.

Após sete anos vivendo como um animal selvagem, Nabucodonosor reconhece sua soberba, sua sanidade é restaurada e ele exalta a grandeza de Deus. O ensino prático é a necessidade de reconhecer o senhorio de Deus para receber restauração (Dn 4.34).

4.3.5. O banquete de Belsazar (Dn 5)

Durante um banquete, Belsazar e convidados bebem vinho em vasos do templo e adoram deuses de ouro, prata, bronze, ferro, madeira e pedra. Aparecem dedos de uma mão humana escrevendo na parede, e ninguém consegue interpretar. Daniel é chamado e revela o significado: repreende o rei por orgulho e idolatria e prediz a queda de Babilônia. Na mesma noite, Belsazar morre e o reino é conquistado por Dario, o medo.

O ensino prático é que desrespeitar Deus traz juízo, enquanto a reverência leva à exaltação (Dn 5.22-29).

4.3.6. Daniel na cova dos leões (Dn 6)

Durante o reinado de Dario, Daniel é promovido a presidente entre os governantes. Um decreto proíbe orações a qualquer deus, exceto o rei, mas Daniel continua a servir fielmente a Deus. Por isso, é lançado na cova dos leões, mas Deus envia um anjo que fecha a boca dos animais.

No dia seguinte, o rei verifica que Daniel está ileso e manda punir os acusadores. Daniel permanece próspero durante os reinados de Dario e Ciro. O ensino prático é que a fé inabalável, mesmo em ambiente hostil, traz honra, proteção e salvação (Dn 6.1-22).

4.4. Apocalipse de Daniel (Dn 7-12)

A segunda parte do livro, o “Apocalipse de Daniel” (Dn 7-12), reúne narrativas apocalípticas, um dos gêneros mais comuns no ambiente judaico da Palestina entre os séculos II e III a.C., período das origens do cristianismo e do judaísmo rabínico. Nessas histórias, a comunicação de revelações tinha por função gerar uma espiritualidade esperançosa diante das mais difíceis ameaças, oferecendo visões do futuro e da soberania de Deus.

4.4.1. As visões de Daniel (Dn 7-8)

A primeira história (Daniel 7-8) narra duas visões de Daniel: Na primeira ele viu quatro animais que representavam quatro reinos que se levantariam na terra e o Ancião de Dias, a quem virá o Filho do Homem, época em que o reino será dado aos santos para sempre (Dn 7). Na segunda Daniel viu um carneiro com dois chifres, sendo um maior do que o outro. O carneiro derrotou outros animais, mas foi desafiado por um bode vindo do oeste, com um grande chifre entre os olhos. O bode derrota o carneiro e se torna muito poderoso, mas o seu chifre grande é quebrado e em seu lugar quatro chifres menores surgem. Em seguida, Daniel vê outro chifre surgindo entre os quatro chifres, que cresce em direção ao sul, ao oriente e à terra gloriosa, e se torna grande até alcançar o exército dos céus e lançá-lo por terra. Daniel recebe de um anjo a explicação da visão: Ela é uma profecia sobre o futuro, envolvendo impérios sucessivos e conflitos que afetarão o povo de Deus - o carneiro com dois chifres representa os reis da Média e da Pérsia; o bode representa o reino da Grécia e os quatro chifres menores representam a divisão do império de Alexandre em quatro partes após a sua morte (Dn 8).

Essa história contém dois ensinamentos importantes para a cristandade: 1. Somos apresentados a uma importante concepção do messias como rei triunfador, mas Jesus, contrariando essa concepção, veio como um messias “Servo Sofredor” e como um messias “Filho do Homem” que veio do céu (7.13; Mt 26.64; Mc 14.61-64); 2. os animais que representam potências mundiais (7.3-7, 17, 23; 8.20-21) desde o tempo da Babilônia até o tempo do estabelecimento do Reino de Deus, é de grande ajuda para o entendimento dos simbolismos das feras no livro de Apocalipse (Ap 13.1-18).

4.4.2. A profecia das setenta semanas (Dn 9)

A segunda história (Daniel 9) narra que Daniel enquanto jejuava e orava pelo seu povo, o anjo Gabriel lhe revelou uma visão profética que previa um período de setenta semanas de anos (ou 490 anos), para que Deus cumpra Seus planos com o povo de Israel e Jerusalém. A profecia das setenta semanas é dividida em três partes: sete semanas, sessenta e duas semanas e uma última semana. As sete semanas é um período de 49 anos, que corresponde ao tempo para a restauração e a reconstrução de Jerusalém após o exílio. As sessenta e duas semanas é um período de 434 anos, que levaria até o aparecimento do Messias. A última semana é um período futuro (ou o ao fim dos tempos) ainda não cumprido, quando o messias seria morto e um governante vindouro destruiria a cidade e o santuário. Esses eventos são interpretados como referências à morte de Jesus Cristo na cruz e à destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C. Aqui lembramos que Jesus falou sobre “os tempos designados das nações” (Dn 4:25 e Lc 21:24).

4.4.3. As visões finais (Dn 10-12)

A terceira história (Daniel 10-12) narra uma sequência de três visões: 1. Visão sobre o que acontecerá nos últimos dias (Dn 10); 2. Visão sobre sucessivos eventos políticos e militares envolvendo reis e guerras, alianças e conflitos, que precederão a Segunda Vinda de Cristo (Dn 11); 3. Visão sobre a grande tribulação que acontecerá no futuro, a proteção de Israel durante esse tempo, incluindo a ressurreição dos mortos, alguns para a vida eterna e outros para a vergonha e desprezo eternos, e mostra que, oportunamente, os sábios conhecerão os tempos e o significado de suas visões (Dn 12).

4.4.4 O Ancião de dias em Daniel 7.9–10 e 7.13–14

A figura do Ancião de Dias, em aramaico, *עֲתִיק יוֹמִין* (*attîq yômîn*), literalmente “envelhecido de dias”, é central na seção apocalíptica do livro de Daniel. Ele aparece em três versículos do capítulo 7 (Dn 7.9, 7.13 e 7.22), atuando como juiz soberano sobre os reinos humanos e conferindo autoridade duradoura ao “Filho do Homem”.

As passagens são apresentadas a seguir:

Eu continuei olhando, até que foram postos uns tronos, e um Ancião de Dias se assentou (Daniel 7:9)

Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem; e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. (Daniel 7:13)

Até que veio o Ancião de Dias, e fez justiça aos santos do Altíssimo; e chegou o tempo em que os santos possuíram o reino. (Daniel 7:22)

Esses três versículos estruturam uma moldura literária dentro da visão do capítulo 7. Inicialmente, Daniel apresenta quatro animais simbolizando reinos humanos marcados por poder e violência; posteriormente, a cena desloca-se para o céu, onde tronos são colocados, o Ancião de Dias se assenta e o tribunal é estabelecido. Ele surge como juiz soberano, cercado por miríades que o servem, e os livros são abertos, sinalizando o julgamento dos impérios humanos. Em seguida, “um como Filho do Homem” aproxima-se do Ancião e recebe domínio, glória e um reino eterno, estabelecendo o contraste entre os reinos temporários e o reino definitivo concedido à figura humana exaltada.

Dessa forma, o texto apresenta uma sequência clara: Deus julga os reinos passageiros e entrega autoridade duradoura àquele que governará para sempre, criando o núcleo da discussão sobre a identidade do Ancião de Dias.

4.4.4.1 Descrição e simbolismo do Ancião de Dias

A descrição do Ancião de Dias em Dn 7.9 enfatiza sua eternidade e majestade. Seus cabelos brancos e puros simbolizam sua existência anterior a todos os tempos, ressaltando seu caráter eterno. Conforme Wiersbe (p. 352), o “Ancião de Dias (Dn 7:9, 13, 22) é um nome dado a Deus para enfatizar seu caráter eterno. Ele é o Deus que existe desde a eternidade, que planejou todas as coisas e que está colocando seu plano em ação”. A brancura dos cabelos, portanto, não é mero detalhe visual, mas expressão teológica de sua preexistência e soberania sobre a história.

Essa imagem também comunica santidade e sabedoria infinitas. Baldwin (p. 150) observa que a descrição ressalta aquele que detém autoridade absoluta sobre o cosmos e sobre o curso da história humana. Goldingay (p. 225) acrescenta que retratá-lo como um homem

idoso sugere alguém augusto, venerável, respeitado, judicioso e sábio. Pode haver, inclusive, alusão à noção veterotestamentária de que Deus existe desde a eternidade, como afirmam Isaías 41.4; Salmo 90.2; 93.2; 102.25-28; e Jó 36.26. A brancura das vestes e dos cabelos pode ainda sugerir pureza moral, reforçando a ideia de perfeição ética no exercício do juízo.

Matthew Henry (p. 869-870) destaca que o juiz apresentado na visão é o próprio Deus Pai, cuja glória se manifesta em sua presença majestosa. Ele observa que o título Ancião de Dias expressa que Deus é “de eternidade a eternidade”, e que, se entre os homens a idade está associada à sabedoria, quanto mais naquele cuja existência transcende o tempo. A vestimenta branca como a neve simboliza esplendor e pureza em todas as aplicações de sua justiça, evidenciando a retidão absoluta de seus julgamentos.

O trono envolto em fogo reforça essa dimensão judicial. Pfeiffer (p. 51) interpreta o fogo como símbolo de pureza e julgamento reto, indicando que o Ancião de Dias atua como juiz justo. A presença de chamas e rios de fogo não apenas comunica poder, mas também a ideia de que todo mal será exposto e consumido diante de sua santidade. Assim, o cenário do tribunal celeste enfatiza a autoridade suprema daquele que preside sobre as nações.

De modo semelhante, Miller (p. 191) entende que os cabelos brancos simbolizam a eternidade daquele que existe antes de todos os tempos, identificando-o como Deus Pai, o Criador. Keuss (s.d.) ressalta que a expressão reflete a natureza duradoura da presença divina, que não conhece limites. Silva (2021) observa ainda que a expressão aramaica ‘attîq yôm pode remeter à respeitabilidade e à idoneidade de um magistrado, indicando autoridade judicial e moral.

De forma geral, a tradição rabínica interpreta o título como um epíteto poético para o Deus de Israel, associando majestade e ternura. Levias (2022) observa que, segundo Pseudo-Saadia e outros comentaristas judeus, Deus é frequentemente retratado como o venerável sábio investido de autoridade judicial, cuja severidade é temperada pela brandura do julgamento.

Dessa maneira, a figura do Ancião de Dias harmoniza-se com o retrato bíblico mais amplo de Deus como Criador, Sustentador e Juiz soberano de todas as coisas. A linguagem simbólica da visão não pretende descrever a essência divina em termos físicos, mas comunicar, por meio de imagens vívidas, sua eternidade, pureza, sabedoria e autoridade absoluta sobre a história e o destino dos reinos humanos.

4.4.4.2. Interação com o “Filho do Homem”

As passagens de Dn 7.13 e 7.22 ampliam a identidade do Ancião ao introduzir o “Filho do Homem”, que se aproxima de Deus para receber domínio, glória e um reino eterno. Em Dn 7.13, o Filho do Homem dirige-se ao Ancião, sugerindo, conforme Silva (2021), a presença de duas figuras distintas, sendo uma subordinada à outra.

Para Fonsatti (2022), o Filho do Homem é uma figura enigmática que representa alguém semelhante a um ser humano vindo do céu, recebendo de Deus — o Ancião de Dias — autoridade e realeza eternas. Keuss (s.d.) acrescenta que a expressão aramaica tradicionalmente traduzida como “um como filho do homem” é compreendida por alguns estudiosos como antecipação da autodesignação de Jesus no Novo Testamento, configurando uma leitura cristológica da passagem.

Há consenso entre os estudiosos de que, nos versículos 7.13 e 7.22, o termo “Ancião de Dias” refere-se a Deus Pai, sentado em seu trono, enquanto o “Filho do Homem” aproxima-se sobre as nuvens para receber autoridade e reino eterno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo 7 de Daniel constrói uma visão estruturada em dois níveis: o julgamento divino dos impérios humanos e a transferência de autoridade ao Filho do Homem. O Ancião de Dias emerge como síntese da eternidade, santidade e soberania de Deus, funcionando como juiz supremo, sustentando a narrativa apocalíptica e preparando a interpretação escatológica subsequente do livro.

Concluindo, tanto na tradição judaica quanto na cristã, o Ancião de Dias é compreendido como Deus — o Ser supremo e eterno — e não como um personagem separado ou distinto. A figura que se apresenta diante dele, o “semelhante a um homem”, é objeto de interpretação rabínica e exegética, sendo associada, por muitos comentaristas da tradição rabínica antiga, à figura messiânica ou ao destino coletivo do povo de Israel (Levias, 2022; Fonsatti, 2022; Silva, 2021).

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BALDWIN, Joyce. **Daniel - Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- DILLARD, Raymond B.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- FONSATTI, José Carlos. **Os livros proféticos**. 1. ed. São Paulo: Vozes, 2022. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>.
- GOLDINGAY, John E. **Word Biblical Commentary - Volume 30 - Daniel**. Texas: Word Books, 1989.
- HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico Antigo Testamento de Isaías a Malaquias**. Edição Completa. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- INTERSABERES, Equipe. (Org.). **Apontamentos sobre a história das igrejas cristãs e os livros proféticos da Bíblia**. Curitiba: Intersaberes, 2015.
- KEUSS, Jeffrey. **The Ancient of Days. SPU Lectio**; leitura da Escritura: Daniel 7:1–14. Disponível em: <https://spu.edu/lectio/the-ancient-of-days/>.
- LASOR, William Sanford; HUBBARD, David Allan; BUSH, Frederic, W.M. **Panorama del Antiguo Testamento Mensaje, Forma y Tránsito del Antiguo Testamento**. Buenos Aires: Nueva Creacion y Willam B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- LEVÍAS, Caspar; KOHLER, Kaufmann. **Ancient of Days. Jewish Encyclopedia, 2002-2021**. Disponível em: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1490-ancient-of-days>.
- MILLER, Stephen. **Daniel: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture**. Vol 18. B&H Publishing Group, 1994.
- MIRANDA, Valtair Afonso. **Daniel: Comentário Bíblico Latino-americano**. 1. ed. São Paulo: Contra o Vento, 2025.
- PFEIFFER, Charles F. **Comentário Bíblico Moody**. Volume 1. Editora Batista Regular, 2017.
- SICRE, José L. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. Tradução de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SILVA, Antonio Carlos da. **Livro de Daniel**. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2021. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 03 mar 2026.
- WHITCOMB, John C. **Daniel (Everyday Bible Commentary Series)**. Moody Publishers, 2018.
- WIERSBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo - Antigo Testamento**. Volume IV — Profético. Santo André: 2010.

PEDAGOGIA DA FINITUDE

teatralização, suplício e memória fúnebre no Ocidente medieval

Mateus Soares Parreiras de Freitas ¹

Resumo: Este artigo propõe uma investigação histórico-cultural das relações entre ritos fúnebres, tratamento do cadáver e produção de memória no cristianismo latino ocidental (séculos XII a XV), concentrando-se na França e na Península Ibérica. Em diálogo com autores da memória cultural e da antropologia do corpo, o artigo sustenta a hipótese de que práticas de sepultamento, comemoração, exibição, punição e representação do morto funcionavam como disputas pela inscrição social do falecido, pela continuidade da linhagem e pela delimitação da comunidade. Para tanto, a pesquisa articula a história social da morte, a memória cultural, a antropologia simbólica e a espacialidade dos sepultamentos, demonstrando que a pompa funerária, a exposição punitiva, a iconografia macabra e a localização do túmulo atuavam como práticas distintas de mediação entre corpo, pertencimento, autoridade e lembrança. Por fim, conclui-se que os ritos fúnebres operavam como dispositivos dinâmicos de negociação da memória e da hierarquia social.

Palavras-chave: Ritos fúnebres; Memória cultural; Corpo; Morte; Idade Média; História social.

Abstract: This article proposes a historical-cultural investigation into the relationships between funeral rites, the treatment of the corpse, and the production of memory in Western Latin Christianity (12th to 15th centuries), focusing on France and the Iberian Peninsula. In dialogue with authors from cultural memory and the anthropology of the body, the article argues that practices of burial, commemoration, display, punishment, and representation of the deceased functioned as struggles over the social inscription of the departed, the continuity of the lineage, and the boundary-setting of the community. To this end, the research connects the social history of death, cultural memory, symbolic anthropology, and the spatiality of burials, demonstrating that funerary pomp, punitive exposure, macabre iconography, and the placement of the tomb acted as distinct practices of mediation between body, belonging, authority, and remembrance. Finally, it concludes that funeral rites operated as dynamic mechanisms for negotiating memory and social hierarchy.

Keywords: Funeral rites; Cultural memory; Body; Death; Middle Ages; Social history.

1 INTRODUÇÃO

A morte não interrompe necessariamente a vida social da pessoa falecida. Em diferentes sociedades, o corpo morto, o nome, o túmulo, a narrativa biográfica e as práticas de

¹ Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP); Pós-graduado em Teologia Sistemática (FABAT); Teólogo, Professor do curso de Teologia da Faculdade Batista do Rio de Janeiro e no Seminário Betel Brasileiro. Psicólogo clínico e Comunitário atuante na Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS/SUAS).

comemoração continuam a produzir efeitos entre os vivos. Na Europa cristã medieval, esses efeitos assumiram formas variadas: cortejos e lamentos, missas e sufrágios, inscrições, sepultamentos em locais privilegiados, trasladações, imagens devocionais, textos de preparação para a morte e, em certos contextos, punições dirigidas ao cadáver de condenados. A diversidade dessas práticas impede que se fale de “o rito fúnebre medieval” como se houvesse uma instituição homogênea, válida para todos os períodos, regiões e grupos sociais. Ela não impede, contudo, que se investigue como tais práticas organizavam relações entre finitude corporal, pertencimento, autoridade e memória.

Este artigo examina essa relação a partir de uma pergunta: como práticas distintas de tratamento, representação e localização do morto podiam contribuir para preservar, transformar ou interromper sua inscrição na memória social? O problema não é demonstrar que toda prática funerária possuía uma finalidade política consciente, nem reduzir a religião a instrumento de dominação. Trata-se de observar como os ritos produziam efeitos sociais de inclusão, distinção, advertência, continuidade ou exclusão, ainda que esses efeitos fossem mediados por crenças, sensibilidades e linguagens próprias do cristianismo medieval.

O ponto de partida conceitual é o artigo “*Morbus Mortalis: explorando a cultura, corpus e anima e a relação saúde-doença na Idade Média*”, de Miranda et.al. (2024). Essa fonte discute cultura, corpo, alma, saúde, doença e morte na Idade Média. Ela é relevante para este estudo porque apresenta a tensão entre o corpo, concebido como imperfeito e sujeito à corrupção, e a alma, compreendida no horizonte cristão como superior e duradoura. A fonte também mobiliza autores da memória cultural, especialmente Jan Assmann, e da semiótica cultural, como Iúri Lotman. Entretanto, ela não desenvolve uma teoria específica da punição pós-morte, da necropolítica ou da distribuição seletiva do direito à memória. Assim, neste artigo, Miranda et. al. (2024) constituem uma fonte de partida, não o autor exclusivo da estrutura conceitual aqui proposta.

A hipótese é que, em contextos medievais delimitados, os ritos e as práticas associadas ao morto podiam operar como formas de mediação da memória. Essa mediação assumia modalidades diferentes. A pompa funerária e a monumentalização podiam reforçar a continuidade de uma linhagem; a comemoração litúrgica podia manter o nome do morto dentro de uma rede de orações; a disposição do túmulo podia materializar distinções de prestígio; imagens macabras podiam ensinar uma moral da finitude; e a manipulação punitiva do cadáver podia converter a morte em advertência pública. Não se afirma que todos esses

fenômenos sejam equivalentes. Afirmar-se que eles podem ser colocados em relação por uma pergunta comum: que forma de presença social é concedida ao morto, e por quais instituições, linguagens e espaços?

A contribuição do artigo é, portanto, uma síntese interpretativa, denominada como economia social da memória fúnebre. O termo não designa uma teoria medieval já formulada por Miranda. Designa o esforço deste estudo para analisar como recursos materiais, litúrgicos, espaciais e imagéticos participavam da produção desigual de lembrança, honra, advertência e esquecimento. A expressão “economia” é usada em sentido analítico, para indicar distribuição e disputa, e não para pressupor a existência de um mercado da salvação ou de uma administração uniforme dos mortos.

O recorte histórico privilegia os séculos XII a XV, período de transformações nas formas de devoção, na comemoração dos mortos, na representação da morte e nos dispositivos de punição pública. O recorte espacial é igualmente restrito: considera exemplos do Ocidente cristão latino, sobretudo da França e da Península Ibérica, sem pretender representar todas as sociedades medievais. A escolha pela análise entre a França e a Península Ibérica justifica-se por ambos os territórios constituírem polos de referência na gestação e consolidação das sensibilidades fúnebres do Ocidente cristão medieval: A França, figurou como o epicentro teológico, litúrgico e estético das inovações da civilização cristã ocidental. Foi o centro difusor do cerimonialismo de Estado, da basílica de Saint-Denis como modelo monárquico fúnebre e das principais transformações da escultura sepulcral (do aparecimento dos *gisants* no século XII à eclosão dos *transis* no século XV); A Península Ibérica, por sua vez, apresenta uma trajetória singular em que a linguagem fúnebre se entrecruzou diretamente com a cultura militar da *Reconquista*, a autoafirmação das dinastias ibéricas e a fundação de grandes panteões monásticos e régios.

Investigar ambos os territórios permite compreender tanto as matrizes comuns do Ocidente cristão quanto as nuances e adaptações regionais do ritual da morte.

2 CORPUS, MÉTODO E CATEGORIAS DE ANÁLISE

A pesquisa é bibliográfico-histórica, qualitativa e de caráter interpretativo. Não se trata, portanto, de uma pesquisa arquivística capaz de estabelecer a frequência de determinadas práticas em toda a Europa medieval.

O corpus foi organizado em quatro conjuntos. O primeiro reúne trabalhos sobre a história social da morte e das sensibilidades, especialmente Philippe Ariès, José Carlos Rodrigues e Maria do Rosário Morujão (Ariès, 2012; Rodrigues, 2006a, 2006b; Morujão, 2025). O segundo reúne estudos sobre memória coletiva, memória cultural, lugares de memória e transmissão de valores, com Maurice Halbwachs, Jan Assmann, Pierre Nora e a discussão mobilizada por Miranda et. al. (Miranda et. al., 2024; Assmann, 2008; Halbwachs, 2006; Nora, 1989). O terceiro inclui trabalhos sobre corpo, espetáculo e punição, com Michel Foucault, Sarah Tarlow e Emma Battell Lowman (Foucault, 2014; Tarlow; Lowman, 2018). O quarto compreende estudos sobre luto, iconografia macabra e espaço funerário, como Marta Dias, Daniel de Castro e Fabrício Possebon e Gracilene Medeiros (Dias, 2016; Castro, 2020; Possebon; Medeiros, 2012).

Quadro 1: Categorias de Análise.

Conjunto analítico	Questão principal	Autores mobilizados
História social da morte	Como mudam as sensibilidades, práticas e linguagens diante do morrer?	Ariès; Rodrigues; Morujão
Memória e cultura	Como nomes, ritos, textos e lugares produzem continuidade social?	Halbwachs; Assmann; Nora; Miranda (2024)
Corpo, punição e espetáculo	Como a exposição do corpo pode comunicar autoridade e advertência?	Foucault; Tarlow; Lowman; Rodrigues
Imagem e espaço funerário	Como imagens, túmulos e locais de sepultamento organizam distinções e ensinamentos?	Dias; Castro; Possebon; Medeiros

Fonte: Do autor.

O procedimento analítico ocorreu em três movimentos. Primeiro, foram identificadas as proposições efetivamente presentes em cada fonte. Segundo, essas proposições foram classificadas conforme sua função: descrição histórica, formulação conceitual ou interpretação do presente artigo. Terceiro, foram comparadas as práticas funerárias sem pressupor que pertenciam a uma mesma lógica institucional. A comparação foi realizada por

meio de quatro categorias: visibilidade, entendida como grau e forma de exposição do morto; inscrição, relativa aos mecanismos de preservação do nome e da memória; espacialização, referente à localização do corpo e do túmulo; e interdição, relativa à restrição, inversão ou negação de práticas funerárias.

Essa metodologia exige uma distinção de autoria que será mantida ao longo do texto. A fonte de Miranda et. al. (2024) sustenta a relevância da relação entre corpo, alma, morte e cultura, além de apresentar discussões sobre memória cultural por meio de autores como Assmann e Lotman. Assmann oferece as categorias de memória comunicativa e memória cultural, bem como a discussão sobre processos de seleção, preservação e canonização de elementos culturais (Assmann, 2008). Foucault contribui para a análise histórica do suplício e da publicidade da punição (Foucault, 2014). Tarlow e Lowman tratam da mobilização do cadáver criminal em contextos históricos específicos (Tarlow; Lowman, 2018). Mbembe formula o conceito de necropolítica em outro horizonte histórico e teórico (Mbembe, 2018). A articulação desses elementos e sua aplicação aos exemplos reunidos constituem a contribuição interpretativa deste artigo.

3 CORPO, ALMA E MEMÓRIA

A fonte de Miranda (2024) apresenta a experiência medieval da doença e da morte no interior de uma articulação entre cultura, corpo e alma. Em termos gerais, o corpo aparece associado à imperfeição, à materialidade e à corrupção, enquanto a alma é compreendida no horizonte cristão como dimensão superior e orientada para a eternidade. O interesse dessa formulação para a história cultural da morte não está em transformá-la numa explicação totalizante, mas em mostrar que a morte corporal era interpretada por meio de categorias religiosas, morais e sociais.

Essa chave permite compreender por que o corpo morto não era apenas matéria biológica. Ele podia ser objeto de cuidado, veneração, temor, honra ou punição porque condensava relações entre pessoa, comunidade, linhagem e ordem religiosa. Contudo, a passagem dessa observação para a tese de que todo rito possuía necessariamente um conteúdo político requer uma mediação analítica adicional. O fato de uma sociedade atribuir significado ao corpo morto não significa, por si só, que todas as práticas funerárias fossem planejadas como instrumentos de governo. O argumento deste artigo é mais restrito: em situações

determinadas, ritos e tratamentos do cadáver podiam produzir efeitos de autoridade e diferenciação.

A discussão de memória cultural é fornecida sobretudo por Assmann. A memória comunicativa depende de interações e lembranças transmitidas no âmbito de grupos vivos; a memória cultural, por sua vez, relaciona-se a símbolos, textos, ritos, imagens e instituições capazes de estabilizar referências para além da experiência imediata (Assmann, 2008). A noção de canonização, nesse contexto, não deve ser atribuída a Miranda como uma teoria dos ritos fúnebres. Ela pertence ao vocabulário da discussão sobre seleção e permanência de elementos na memória cultural, mobilizada pela fonte de Miranda (2024) a partir de Assmann (Miranda, 2024; Assmann, 2008).

A aplicação dessa categoria aos funerais é possível. Um túmulo monumental, um livro de comemorações, uma inscrição ou uma festa litúrgica podem funcionar como suportes de continuidade cultural quando reativam o nome e a posição de uma pessoa no interior de um grupo. Isso não implica que o morto seja preservado de maneira absoluta nem que todos os membros da comunidade tenham acesso igual a esses suportes. A memória é seletiva, mas sua seletividade precisa ser demonstrada em cada caso, mediante a análise de documentos, espaços, práticas e agentes. Halbwachs (2006) ajuda a compreender que a lembrança individual é sustentada por quadros sociais, enquanto Nora (1989) chama atenção para os lugares em que a memória se cristaliza e se materializa.² O túmulo, a igreja, o claustro, a capela, o livro litúrgico e a imagem podem ser examinados como lugares ou suportes de memória, desde que essa analogia não apague suas funções religiosas específicas. Em sociedades medievais, uma sepultura não era somente um arquivo de identidade: era também espaço de oração, marca de parentesco, objeto de devoção, elemento arquitetônico e indicador de posição social.

A categoria de memória coletiva também precisa ser distinguida de memória cultural. A primeira enfatiza os quadros sociais da lembrança; a segunda destaca os mecanismos institucionais, simbólicos e materiais de transmissão de longo prazo. Memória litúrgica designa, neste artigo, a reativação do nome do morto em práticas religiosas, como comemorações e orações. Memória política indica a inscrição do morto em narrativas de

² Para Halbwachs (2006), a lembrança individual depende de quadros sociais, como linguagem, ritos e referências compartilhadas. Nora (1989) enfatiza os lugares em que a memória se cristaliza e se materializa.

linhagem, soberania ou legitimidade. Essas categorias podem se sobrepor, mas não são sinônimas.

4 A ESPETACULARIZAÇÃO DA MEMÓRIA: PRÁTICAS FÚNEBRES, DISTINÇÃO E AUTORIDADE NA FRANÇA E NA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULOS XII–XV)

Entre os séculos XII e XV, no Ocidente cristão medieval, o ritual do sepulcro e a representação visual do finado converteram-se em dispositivos centrais para a construção da memória (memoria), a afirmação da autoridade e a sacralização da diferença social (Ariès, 2012; Vovelle, 1983). Em um contexto marcado pela consolidação da doutrina do Purgatório a partir do final do século XII (Le Goff, 1981) e pela intensificação das sensibilidades macabras diante das crises do século XIV (Ariès, 2012), a morte deixou de ser um evento estritamente privado para se transformar em uma encenação pública. A teatralização da dor e a pedagogia da finitude funcionavam, assim, como uma lição sobre o destino da alma e, simultaneamente, como um espelho de ordenação das hierarquias terrenas.

Na França, esse fenômeno atingiu seu ápice no desenvolvimento do ceremonialismo régio e aristocrático. A partir do século XII, e de forma acentuada nos séculos XIV e XV, tendo a Basílica de Saint-Denis como modelo e centro difusor, a elite nobre e real transformou o funeral em um espetáculo altamente codificado (Erlande-Brandenburg, 1975). Destacavam-se a introdução de efígies anatômicas durante os cortejos de Estado para representar a continuidade do poder régio (Kantorowicz, 1998), a proliferação da heráldica e a evolução da escultura tumular. Os serenos gisants, esculturas jacentes do morto retratado em atitude de repouso e esperança na salvação (Panofsky, 1992), passaram a conviver, ao longo do século XV, com a figuração dos transis (esculturas do cadáver em decomposição), que dramatizavam a transitoriedade da carne (Ariès, 2012). A monumentalidade do sepulcro francês e sua localização privilegiada dentro da topografia sagrada das igrejas (junto ao altar-mor ou a relíquias) atuavam como pedagogia visual: exortavam os fiéis à oração pela alma do falecido, ao mesmo tempo em que imortalizavam o prestígio e a continuidade da dinastia (Erlande-Brandenburg, 1975).

Na Península Ibérica (nos reinos de Castela, Aragão e Portugal), o investimento fúnebre articulou-se profundamente com a legitimação do poder político e a identidade da nobreza guerreira no contexto da Reconquista e da consolidação monárquica (Mattoso, 1995). A fundação de grandes panteões dinásticos e monásticos, como o Mosteiro de Santa María la

Real de Las Huelgas em Castela, os panteões reais de Poblet e Santes Creus na Corona de Aragão, ou o Mosteiro da Batalha em Portugal nos séculos XIV–XV (García García, 2008), converteu a arquitetura fúnebre em monumento de afirmação da linhagem. Os túmulos ibéricos dos séculos XIII a XV exibiam estátuas jacentes de reis e cavaleiros frequentemente trajados com armaduras, empunhando espadas e ladeados por brasões de armas, fundindo a linguagem da salvação à da cavalaria (García García, 2008; Mattoso, 1995). Além da materialidade do monumento, a autoridade e a diferença social eram reafirmadas mediante o financiamento de capelas privadas, a contratação de missas perpétuas de sufrágio e a mobilização de grandes contingentes de clérigos e ordens mendicantes nos préstitos fúnebres (Vovelle, 1983).

Portanto, tanto no espaço francês quanto no ibérico, as práticas fúnebres dos séculos XII ao XV operavam como uma via de mão dupla. Se, por um lado, a teatralidade do luto e a exibição da mortalidade do corpo lembravam a todos a inevitabilidade do Juízo Final, por outro, as efigies luxuosas e os ritos pomposos asseguravam que a desigualdade social na terra fosse projetada e perpetuada na memória coletiva da cristandade (Ariès, 2012; Panofsky, 1992).

5 TEMPORALIDADE E DIVERSIDADE DAS PRÁTICAS DE MORTE

A história da morte no Ocidente não deve ser lida como uma sequência linear em que uma forma substitui integralmente outra. A tipologia de Ariès (2012), incluindo as noções de morte domada e morte de si, é útil para identificar transformações de sensibilidade, mas não elimina a coexistência de práticas e linguagens distintas.³ O período medieval foi longo e plural. A morte de um monarca, a de um religioso, a de um camponês, a de um condenado e a de uma criança não eram enquadradas pelos mesmos recursos materiais nem pelas mesmas expectativas rituais.

Entre os séculos XII e XV, textos devocionais, práticas de comemoração, doutrinas sobre o destino da alma e formas de representação do morrer adquiriram grande visibilidade. O desenvolvimento da reflexão sobre o Purgatório e a expansão de sufrágios e comemorações não autorizam, porém, a afirmação de que a Igreja administrava uniformemente o acesso à

³Ariès (2012) utiliza “morte domada” e “morte de si” para distinguir formas históricas de sensibilidade diante do morrer. Essas categorias são empregadas aqui de modo heurístico, sem pressupor uma substituição completa entre modelos.

salvação ou de que a liturgia funcionava como uma garantia teológica automática.⁴ É necessário distinguir doutrina, prática pastoral, devoção, costume local, economia de sufrágios e experiência dos fiéis.

As práticas de comemoração podiam oferecer aos grupos familiares meios de prolongar a presença do morto na comunidade. Estudos sobre calendários, livros de comemorações e instituições religiosas mostram que o nome podia ser reinserido periodicamente numa temporalidade litúrgica (Morujão, 2025). Essa reinscrição não deve ser interpretada apenas como “capital” da elite, pois a oração pelos mortos também era uma prática devocional com sentidos próprios. Ainda assim, a distribuição de recursos para fundar capelas, garantir missas ou ocupar determinados espaços sepulcrais podia produzir diferenciações sociais.

A partir dos séculos XIV e XV, as imagens macabras, os poemas e os manuais de preparação para a morte expressaram uma sensibilidade marcada pela instabilidade, pela doença e pela reflexão sobre a corrupção do corpo. A Peste Negra é parte desse contexto, mas não explica sozinha a chamada obsessão macabra. A iconografia resulta de tradições artísticas, práticas devocionais, programas pedagógicos e circunstâncias históricas diversas. Por essa razão, houve neste período uma intensificação de linguagens macabras. A pompa funerária de uma linhagem, a imagem de uma dança macabra e o castigo de um cadáver não respondem necessariamente à mesma finalidade. Eles podem ser aproximados por apresentarem diferentes modos de tornar a morte socialmente legível, mas devem permanecer analiticamente distintos.

6 VISIBILIDADE E TEATRALIZAÇÃO DA MORTE NOBRE

A teatralização dos funerais nobiliárquicos constitui um dos casos mais claros de articulação entre morte, posição social e memória. Estudos sobre fontes medievais peninsulares mostram que cortejos, sinos, incenso, vestimentas, insígnias e formas de lamentação podiam tornar pública a posição do falecido e de sua família (Dias, 2016). O funeral apresentava o morto, mas também apresentava a ordem social que o grupo pretendia preservar.

⁴ A relação entre Purgatório, sufrágios e comemoração deve ser diferenciada de uma tese geral sobre monopólio institucional da salvação. O artigo revisado conserva a hipótese de diferenciação social, mas a apresenta como questão a ser demonstrada em corpus documental específico.

A trasladação de D. Inês de Castro, associada ao Mosteiro de Alcobaça, permite observar como o corpo podia ser incorporado a uma narrativa dinástica.⁵ O episódio não deve ser usado para afirmar que todos os funerais medievais eram instrumentos de legitimação política. Ele permite, em escala específica, analisar como uma cerimônia e um monumento podiam reordenar a memória de uma personagem e vinculá-la à representação da monarquia. A trasladação transformava a localização do corpo e a forma de sua apresentação, produzindo uma nova inscrição pública.

Figura 1: Túmulo gótico de Inês de Castro no Mosteiro de Alcobaça.



Fonte: Wikimedia Commons (2007).

Nesse ponto, a teologia política de Ernst Kantorowicz oferece uma comparação produtiva, embora não substitua a análise do caso (Kantorowicz, 1998). A distinção entre o corpo físico do rei e o corpo político permite compreender como a morte de um governante podia ser elaborada por meio de símbolos de continuidade. No entanto, a categoria dos “dois corpos” não deve ser confundida com a dualidade corpus/anima apresentada por Miranda (2024). A primeira pertence à história da teologia política e da soberania; a segunda refere-se à relação entre corpo e alma na cultura e na sensibilidade da morte.

⁵ A trasladação é analisada como prática de reinscrição pública e dinástica do morto. Essa leitura é construída a partir do caso de D. Inês de Castro e da bibliografia sobre luto e teologia política;

O túmulo monumental também age como dispositivo espacial. Ao fixar o nome, o brasão, a imagem e a genealogia em determinado local, ele produz uma forma de presença pública. Essa presença depende, contudo, de visitas, orações, circulação de narrativas e manutenção material. A memória não é garantida pela perda de modo automático. Ela é atualizada por práticas sociais e pode ser reconfigurada, deslocada ou esquecida.

Assim, a teatralização nobre pode ser interpretada como uma forma de visibilidade memorial: o funeral e o túmulo tornam a posição do morto reconhecível e vinculam sua morte à continuidade de uma família, de uma linhagem ou de uma ordem política. Essa interpretação é apoiada pelos estudos específicos sobre luto e monumentos, em diálogo com a teoria da memória cultural.

7 O CADÁVER CRIMINAL E OS LIMITES DA COMUNIDADE

A relação entre punição e cadáver exige um tratamento ainda mais cuidadoso. Sarah Tarlow e Emma Battell Lowman demonstram que o cadáver criminal podia ser mobilizado como objeto de punição, espetáculo e advertência em contextos históricos específicos (Tarlow; Lowman, 2018). A manipulação do corpo após a execução prolongava a mensagem penal para além da morte biológica e transformava o cadáver em signo público da transgressão.

A contribuição de Foucault ajuda a compreender a centralidade da publicidade no suplicio, mas sua análise não pode ser transplantada automaticamente para toda a Idade Média.⁶ O suplicio é uma forma histórica de punição associada a relações de soberania, visibilidade e dor. No contexto tratado aqui, é necessário demonstrar quem punia, qual norma autorizava a prática, onde o corpo era exposto, por quanto tempo, para qual público e com que vocabulário jurídico e religioso, e assim por diante.

A negação ou alteração do rito funerário pode ser compreendida como forma de interdição, mas não deve ser descrita sem evidência como apagamento absoluto da memória. Um corpo exposto publicamente pode ser retirado do rito comunitário ordinário e, ao mesmo tempo, tornar-se extremamente memorável como exemplo de punição.⁷ A exclusão de uma

6 Foucault (2014) analisa o suplicio como forma histórica de publicidade penal e manifestação de soberania. A aplicação a contextos medievais exige especificação documental e não deve ser generalizada.

7 A interdição ritual pode excluir o morto da memória honrosa, litúrgica ou familiar, mas não necessariamente o apaga de toda memória. A exposição punitiva também pode produzir uma memória infamante e exemplar.

forma de memória não equivale ao desaparecimento de toda lembrança. O criminoso pode ser excluído da memória honrosa, litúrgica ou familiar e incluído numa memória infamante, jurídica ou pedagógica.

Essa distinção permite formular uma hipótese mais precisa: a punição do cadáver podia deslocar o morto de uma modalidade de pertencimento para outra, substituindo honra, sepultamento e comemoração por exposição, infâmia e advertência. A operação não é necessariamente a exclusão total da memória, mas a reclassificação pública do morto.

Vale aqui a menção do conceito de necropolítica, que é um conceito desenvolvido para analisar formas de soberania, inimizade e produção de mundos de morte em contextos modernos e contemporâneos (Mbembe, 2018). Aplicá-lo a práticas medievais pode ser produtivo para perguntar como o poder decide sobre a exposição, a vulnerabilidade e a destruição de corpos, mas essa aplicação é anacrônica se apresentada como descrição nativa da sociedade medieval. Neste artigo, o conceito é empregado apenas como lente comparativa, subordinada às categorias históricas apresentadas. Não se afirma que autoridades medievais operassem com a noção de necropolítica nem que toda punição pós-morte constituísse necropolítica.

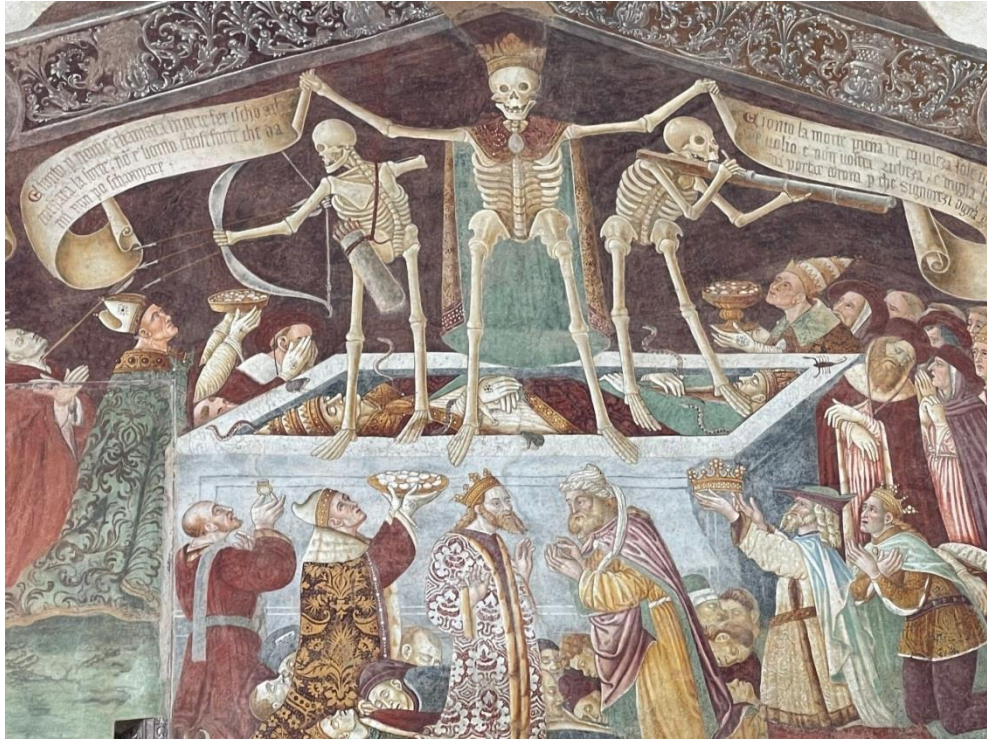
A comparação permite observar três dimensões: a continuidade da autoridade para além da execução; a transformação do corpo em mensagem pública; e a disputa pela classificação do morto. A argumentação até aqui nos permite observar determinadas práticas de punição do cadáver como formas de prolongamento simbólico da pena e de produção de fronteiras comunitárias. Apesar disso, elas não demonstram uma teoria geral medieval da gestão necropolítica do cadáver.

8 ICONOGRAFIA MACABRA E PEDAGOGIA DA FINITUDE

A iconografia macabra, especialmente a Dança Macabra, constitui outro campo de mediação entre corpo, morte e memória. A representação de esqueletos ou mortos em decomposição acompanhando papas, reis, mercadores e camponeses visualizava a inevitabilidade da morte e a instabilidade das posições terrenas. Estudos sobre a iconografia

da morte destacam que esse nivelamento podia coexistir com a permanência das hierarquias sociais.⁸

Figura 2: O Triunfo da Morte na iconografia medieval



Fonte: BRUEGEL, Pieter (o Velho). c. 1562. 1 pintura a óleo sobre painel, 117 cm x 162 cm. Museu do Prado, Madri. Disponível em: <Museu do Prado>.

A imagem não era particular da propaganda eclesiástica. Ela circulava em espaços, textos e públicos concretos, e sua interpretação dependia de programas artísticos e práticas devocionais específicas. Ainda assim, a iconografia macabra podia produzir uma pedagogia da finitude: ensinava que riqueza, poder e distinção não anulavam a morte e que a preparação moral era necessária diante do juízo. Essa pedagogia podia reforçar a autoridade pastoral, mas também expressava ansiedade, crítica à vaidade e reflexão sobre a fragilidade humana.

O aparente nivelamento da Dança Macabra também não deve ser interpretado de forma automática como subversão social.⁹ A presença conjunta de diferentes estamentos pode

⁸ A imagem macabra é tratada como linguagem visual e pedagógica, não apenas como instrumento de controle. Seu significado depende do espaço, do público e do programa devocional em que circula.

denunciar a vaidade do mundo e lembrar a igualdade biológica diante da morte, sem abolir as distinções sociais em vida. O efeito pedagógico é ambivalente: a imagem iguala todos perante a finitude, mas pode reconduzir cada grupo à responsabilidade moral e à ordem social de seu tempo.

A contribuição desta seção para a hipótese geral é a categoria de visibilidade pedagógica. A imagem torna a morte presente e memorável, traduzindo argumentos devocionais em cenas reconhecíveis. Sua função não é simplesmente controlar os vivos, mas orientar sensibilidades, produzir reflexão moral e oferecer uma gramática visual para a experiência da finitude.

9 TÚMULO, LITURGIA E ESPACIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA

A comemoração dos mortos e a localização do sepultamento mostram que a memória fúnebre é também espacial e institucional. Estudos sobre a comemoração medieval destacam a importância de livros, calendários e registros para a continuidade da lembrança litúrgica (Morujão, 2025). Esses suportes materializam processos de seleção e reativação da memória que podem ser analisados com Assmann e com a história social das instituições religiosas (Miranda, 2024; Assmann, 2008).

O Livro das Kalendas, quando utilizado para registrar comemorações, vincula nomes a datas, comunidades e práticas.¹⁰ A inscrição do morto não significa apenas preservação abstrata: envolve a realização periódica de orações, a manutenção de obrigações e a participação de agentes concretos. A memória litúrgica é, portanto, uma prática repetida, dependente de instituições e recursos.

A escolha do local de sepultamento também podia expressar posição social. Claustros, capelas, igrejas, proximidades de altares e espaços associados a relíquias ofereciam diferentes graus de visibilidade e centralidade. Possebon e Medeiros observam que o sepulcro pode funcionar como registro de prestígio e autoridade (Possebon; Medeiros, 2012). Essa relação, porém, não deve ser convertida numa regra universal. O sentido do espaço dependia de

⁹ O nivelamento perante a morte pode coexistir com a permanência das hierarquias sociais. A iconografia macabra não deve ser interpretada automaticamente como subversão nem como simples propaganda institucional.

¹⁰ O Livro das Kalendas pode ser compreendido como registro de comemorações e nomes destinados à reativação litúrgica. Sua função concreta depende da instituição.

normas locais, vínculos familiares, pertença religiosa, recursos econômicos e mudanças na organização dos templos.

A espacialização do sagrado produz uma diferença entre proximidade física, proximidade litúrgica e proximidade social. Um túmulo pode estar perto de um altar sem que isso garanta automaticamente uma condição superior da alma. Da mesma forma, a distância do centro não equivale necessariamente à exclusão da comunidade. É preciso distinguir a expectativa religiosa associada ao lugar, a prática efetiva das orações e a interpretação social da localização.

O túmulo inscreve o morto num ambiente compartilhado e pode associar seu nome a uma linhagem, uma comunidade religiosa ou uma narrativa de prestígio, disto podemos ter como a inscrição espacial da memória. A memória, contudo, permanece dependente da leitura, da oração, da conservação e do uso do espaço. Ela é material, mas não é imóvel.

10 PARA UMA ECONOMIA SOCIAL DA MEMÓRIA FÚNEBRE

Os quatro campos examinados podem ser comparados sem serem reduzidos a um único sistema. A teatralização nobre produz visibilidade e continuidade de linhagem; a punição do cadáver produz infâmia e advertência; a iconografia macabra produz reflexão moral e pedagogia da finitude; a liturgia e o espaço sepulcral produzem inscrição e reativação do nome. Cada prática possui agentes, linguagens e finalidades diferentes.

Quadro 2: Economia social da memória fúnebre.

Prática	Operação predominante	Forma de presença do morto	Risco metodológico evitado
Funeral e monumento nobiliárquico	Exaltação e continuidade	Presença dinástica e memorial	Generalizar a pompa da elite para toda a sociedade
Punição do cadáver	Interdição, infâmia e advertência	Presença penal e exemplar	Confundir exclusão da honra com apagamento total
Dança Macabra e arte da morte	Visualização e pedagogia	Presença moral e escatológica	Tratar imagem posterior como documento medieval direto

Prática	Operação predominante	Forma de presença do morto	Risco metodológico evitado
Livro, túmulo e espaço sagrado	Inscrição e reativação	Presença litúrgica e espacial	Converter proximidade do altar em garantia de salvação

Fonte: Do autor.

A noção de economia social da memória fúnebre designa a distribuição desigual dessas formas de presença. Alguns mortos recebem monumentos, comemorações e localização privilegiada; outros são expostos, desonrados ou privados de sepultamento ordinário; outros ainda aparecem como personagens de uma pedagogia geral da morte. A memória é produzida por recursos desigualmente distribuídos e por instituições capazes de selecionar, repetir ou interditar representações.

A articulação com corpus e anima ajuda a compreender por que a morte era tão intensamente ritualizada no cristianismo medieval: o destino do corpo e da alma era interpretado por linguagens religiosas e comunitárias (Miranda et.al., 2024). A memória cultural, conforme Assmann, oferece instrumentos para analisar como ritos, textos e imagens estabilizam referências coletivas (Assmann, 2008). Rodrigues contribui para compreender a dimensão simbólica do corpo e da morte.¹¹ Foucault, Tarlow e Lowman ajudam a examinar o cadáver como objeto de publicidade e punição em situações determinadas (Foucault, 2014; Tarlow; Lowman, 2018).

A expressão “governo dos vivos” também precisa ser entendida em sentido limitado. Ritos e imagens podiam orientar condutas, reforçar hierarquias e legitimar autoridades, mas não funcionavam sempre como mecanismos centralizados de governo. O funeral era também luto, devoção, obrigação familiar, esperança escatológica e prática comunitária. A análise histórica ganha precisão quando reconhece a coexistência desses sentidos.

¹¹ A articulação entre *Tabu do corpo* e *Tabu da morte* é utilizada para compreender a dimensão social e simbólica do corpo morto, sem afirmar que Rodrigues tenha formulado uma teoria específica sobre os casos medievais discutidos neste artigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo investigou como práticas fúnebres e representações do morto participavam da produção de memória, autoridade e diferença social no Ocidente cristão medieval, com foco nos séculos XII a XV e em exemplos da França e da Península Ibérica. A análise mostrou que o cadáver e o túmulo não podem ser compreendidos apenas como objetos biológicos. Eles eram envolvidos por linguagens religiosas, formas de parentesco, instituições, imagens, espaços e relações de poder.

A fonte de Miranda et. al. (2024) foi importante para estabelecer o problema da relação entre corpo, alma, morte e cultura. Contudo, o artigo corrigiu a atribuição anteriormente feita a essa fonte. A expressão “canonização dos ritos” não é apresentada aqui como conceito criado por Miranda, mas como parte da discussão sobre memória cultural associada a Jan Assmann (Miranda et. al., 2024; Assmann, 2008). Do mesmo modo, a distribuição seletiva da memória, a punição pós-morte e a aplicação de necropolítica são reconhecidas como hipóteses e operações analíticas deste artigo, sustentadas por bibliografia específica e não como teses diretamente formuladas por Miranda.

A comparação entre quatro campos permitiu propor a categoria de economia social da memória fúnebre. A pompa nobiliárquica pode produzir continuidade dinástica; a punição do cadáver pode converter o morto em signo de infâmia; a iconografia macabra pode ensinar a finitude sem necessariamente abolir a ordem social; e a liturgia e o espaço sepulcral podem reativar nomes e vínculos comunitários. Essas práticas não constituem uma única instituição nem expressam uma lógica uniforme. Sua comparação é válida porque todas tornam visível uma disputa pela forma de presença social concedida ao morto.

A análise também mostrou que memória e esquecimento não formam uma oposição simples. O condenado pode ser excluído da memória honrosa e incluído na memória exemplar da punição. O nobre pode ser monumentalizado, mas sua memória depende de práticas de manutenção. A imagem macabra pode igualar todos diante da morte e, simultaneamente, preservar distinções entre os vivos. O túmulo pode expressar prestígio sem garantir uma condição teológica automática. A finitude é, portanto, mediada por práticas ambivalentes.

A aplicação de necropolítica foi mantida apenas como comparação teórica limitada. O conceito de Mbembe não é utilizado para afirmar que a sociedade medieval possuía as mesmas categorias políticas de contextos modernos e contemporâneos. Ele serve para formular perguntas sobre soberania, vulnerabilidade e extensão da autoridade sobre o corpo

morto. A análise histórica dos casos continua dependente das categorias, documentos e contextos próprios de cada período.

A principal limitação do estudo é seu caráter bibliográfico e a ausência de um corpus documental sistemático composto por testamentos, registros de confrarias, livros de comemorações, ordenações penais, relatos de execução e documentação arquitetônica reunida de maneira comparável. Por isso, as conclusões devem ser lidas como interpretação teórica informada pela historiografia, não como demonstração exaustiva de uma regra válida para toda a Idade Média. Pesquisas futuras poderão testar a hipótese em arquivos locais, comparar regiões e acompanhar a circulação de práticas entre o mundo ibérico, a França e outros espaços do Ocidente latino.

Conclui-se que uma pedagogia da finitude pode ser estudada como conjunto de práticas pelas quais sociedades tornam a morte inteligível, orientam os vivos e disputam a permanência dos mortos. Sua dimensão política não reside numa administração uniforme de toda a morte, mas na capacidade, historicamente variável, de instituições e grupos produzirem diferentes formas de visibilidade, inscrição, espacialização e interdição. É nessa formulação, mais delimitada e explicitamente autoral, que o estudo sustenta sua contribuição para a história cultural da morte.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Tradução de Luiza Ribeiro. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2012.
- ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (org.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 109–118.
- CASTRO, Daniel de. A iconografia da morte no final da Idade Média: um estudo sobre a Dança Macabra. *Ícone*, v. 5, n. 6, p. 25–72, 2020.
- DIAS, Marta Miriam Ramos. Representações de luto e lamentação em fontes medievais peninsulares. *VS*, Porto, n. 23, p. 30–45, 2016.
- DUFOUR, Valentin (ed.). *La Danse Macabre peinte en 1425 au Cimetière des Innocents*. Paris: Léon Willem, 1875 [1424].

- ERASMO DE ROTERDÃ. *De praeparatione ad mortem*. Basileia: Hieronymus Froben, 1533.
- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain. *Le Roi est mort: étude sur les funérailles, les sepultures et les tombeaux des rois de France jusqu'au fin du XIIIe siècle*. Genève: Droz, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. La memoria de los reyes: panteones reales de la Edad Media hispánica. *Anales de Historia del Arte*, Madrid, v. 18, p. 25-54, 2008.
- GERSON, Jean. *Opusculum tripartitum de praeceptis Decalogi, de confessione, et de arte moriendi*. Colônia: Ulrich Zell, 1467.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Bryan Holmes e A. A. Barbosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *A nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Lisboa: Estampa, 1981.
- MATTOSO, José. *A nobreza medieval portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1995.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MIRANDA, Valtair Afonso; FREITAS, Mateus; MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de. Morbus mortalis: explorando a cultura, corpus e anima e a relação saúde-doença na Idade Média. *Alétheia — Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, v. 1, n. 2, 2024. Disponível em: <https://periodicos.unipampa.edu.br/index.php/Aletheia/article/view/117586>.
- MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. A comemoração dos mortos em tempos medievais. *Medievalista*, n. 37, p. 1–15, 2025.
- NORA, Pierre. Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, n. 26, p. 7–24, 1989.
- PANOFSKY, Erwin. *Tomb Sculpture: Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. New York: Harry N. Abrams, 1992.

POSSEBON, Fabrício; MEDEIROS, Gracilene. O contato com o sagrado por meio dos rituais fúnebres. *Observatório da Religião*, v. 1, n. 4, p. 10–22, 2012.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006a.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. 7. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006b.

TARLOW, Sarah; LOWMAN, Emma Battell. *Harnessing the Power of the Criminal Corpse*. London: Palgrave Macmillan, 2018.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

OS MARTÍRIOS DE CRISTÃOS NO GOVERNO DO IMPERADOR MARCO AURÉLIO SEGUNDO A HISTÓRIA ECLESIÁSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

Resumo: Esse estudo possui um enfoque histórico, no campo da Nova História Cultural. Nele são apresentados os resultados da análise dos relatos de martírios cristãos ocorridos no âmbito do Império Romano durante o governo de Marco Aurélio registrados na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia décadas após os eventos, em uma conjuntura em que o cristianismo já era visto como *religio licita*. Partindo do pressuposto de que essa obra não é um relato neutro, pois, como aponta Chartier, as representações são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as elaboram, busca-se discutir como Eusébio busca demonstrar que o Império Romano não foi o responsável pelos martírios nesse período, mas que resultaram de iniciativas da população ou de pessoas e grupos específicos.

Palavras-chave: História Eclesiástica; Eusébio de Cesareia; Martírio; Imperador Marco Aurélio (161-180).

Abstract: This study adopts a historical approach within the field of the New Cultural History. It presents the results of an analysis of accounts regarding Christian martyrdoms that occurred within the Roman Empire during the reign of Marcus Aurelius—accounts recorded in the *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea decades after the events, at a time when Christianity was already viewed as a *religio licita*. Proceeding from the premise that this book is not a neutral account because, as Chartier points out, representations are always shaped by the interests of the group creating them, this study examines how Eusebius seeks to demonstrate that the Roman Empire was not responsible for the martyrdoms of that period, but rather that they stemmed from initiatives taken by the general population or by specific individuals and groups.

Keywords: Ecclesiastical History; Eusebius of Caesarea; Martyrdom; Emperor Marcus Aurelius (161-180).

¹ Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva é Mestre em História Antiga e Medieval e Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É Professora Titular do Instituto de História da UFRJ, Coordenadora do Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ e Pesquisadora PQB do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Orcid.org/0000-0003-0210-1166. E-mail: andreiafrazao@ufrj.br.

1 INTRODUÇÃO

Dentre a ampla produção acadêmica de Valtair Afonso Miranda, meu texto busca dialogar mais diretamente com o capítulo “Mártires na Antiguidade e na Idade Média”, que compõe a coletânea *Mártires, confessores e virgens*: o culto aos santos no ocidente medieval, lançado em 2016, publicação que participei como uma das organizadoras e autora de um dos capítulos.² Assim, o foco deste artigo está nos martírios cristãos no âmbito do Império Romano, com recorte no governo de Marco Aurélio. Para tanto, retomo a minha dissertação de mestrado para rever as reflexões que, na ocasião, elaborei sobre o tema a partir da análise da obra *História Eclesiástica*³ de Eusébio de Cesareia.

Esse estudo possui um enfoque histórico, no campo da Nova História Cultural. Desenvolvida a partir da década de 80, esta perspectiva historiográfica, ainda que compreendendo diferentes formas de abordagens dos objetos de pesquisa, vem se atendo a privilegiar o estudo das práticas culturais e representações do mundo social, sua circulação, seleção e apreensão pelos diversos grupos que compõe as sociedades. Os historiadores adeptos desta corrente teórica estão atentos, sobretudo, aos registros literários.⁴

Neste artigo são apresentados os resultados da análise das narrativas construídas sobre os martírios e as interpretações dadas por Eusébio aos embates e conflitos entre os cristãos e as populações do Império Romano no governo de Marco Aurélio, como já assinalado. Objetiva-se, portanto, tal como sugere Roger Chartier, "identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler" (Chartier, 1990, p. 16-17).

² SILVA, A. C. L F da.; SILVA, L. R. da. (org.). **Mártires, confessores e virgens**. O culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.

³ Embora tenham sido usadas várias edições da *História Eclesiástica* na investigação, as transcrições em português provêm da tradução realizada por Wolfgang Fisher. Cf. EUSEBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 1999. Não é indicado no volume, mas verificamos que essa tradução segue de perto a realizada para o espanhol de Argimiro Velasco-Delgado, que também contém o texto em grego e notas críticas. Cf. VELASCO-DELGADO, Argimiro (ed.) **Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica**. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 2008.

⁴ Sobre a História Cultural, ver, dentre outros, CHARTIER, Roger. **A História cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1990; RUCQUOI, A. História Cultural In: GONZALEZ MÍNGUEZ, C. (Ed). **La otra Historia**. Sociedad, Cultura y Mentalidades. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1993. p. 65-86; FALCON, Francisco José Calazans. **História Cultural**: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002; BURKE, P. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, SERNA, J., PONS, A. **La historia cultural**: autores, obras, lugares. Madrid: Akal, 2013.

Faz-se importante ressaltar que o pressuposto que fundamenta as reflexões sobre os relatos de episódios de martírio presentes na HE analisados é que eles não são neutros. Como acrescenta Chartier, as representações "...são sempre determinados pelos interesses do grupo que os forjam" e "produzem estratégias e práticas ... que tendem a impor uma autoridade, legitimar... ou justificar... escolhas e condutas" (Chartier, 1990, p. 17). Assim, Eusébio, ao retomar materiais anteriores e compor o seu texto, buscou apresentar uma dada perspectiva sobre os eventos que descreve, em harmonia com os interesses de um determinado grupo cristão. Desta forma, partiu-se de algumas questões: quais fontes Eusébio incorpora à sua narrativa? Como, a partir da edição e uso das fontes, descreve e interpreta as perseguições? O que a sua perspectiva sobre os martírios ocorridos durante o governo de Marco Aurélio informa sobre os interesses de seu grupo?

O artigo está dividido em três partes, além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira, é apresentada a inserção social de Eusébio. Na segunda, a composição da *História Eclesiástica*.⁵ Na terceira são apresentados aspectos que caracterizaram o Império Romano no governo de Marco Aurélio e a análise das representações sobre os martírios presentes na HE.

2 EUSÉBIO DE CESAREIA

Eusébio⁶ nasceu por volta de 260.⁷ Ainda que o local de seu nascimento e suas origens familiares não sejam conhecidas, foi em Cesareia, cidade portuária da Palestina, que passou grande parte de sua vida. No século III, esta era uma das maiores cidades do Império Romano.

⁵ A partir desse ponto do texto será empregada a sigla HE para referenciar a obra *História Eclesiástica*. O algarismo em números romanos indica o livro citado, o capítulo se encontra em arábicos, separado por uma vírgula do número do parágrafo, também em arábico. Essa é a forma corrente usada pelos autores ao citar esta obra.

⁶ Não foi preservado nenhum escrito sistematizado sobre a vida de Eusébio, ainda que Acácio, seu discípulo, o tenha elaborado, segundo a *Historia Ecclesiastica* de Sócrates Escolástico, livro II, capítulo 4: "At this time Eusebius, who was bishop of Cæsarea in Palestine, and had the surname of Pamphilus, having died, Acacius, his disciple, succeeded him in the bishopric. This individual published several books, and among others a biographical sketch of his master". Disponível em <newadvent.org/fathers/26012.htm>. Acesso em 24 de agosto de 2026. Há, contudo, referências esparsas sobre ele em textos de Jerônimo; nas obras de Atanásio, Eusébio de Emesa e Eusébio de Nicomédia e de seus continuadores no campo da historiografia eclesial, Sócrates, Teodoro, Filostorgo e Gelásio de Cécico; em cartas e demais documentos, e nos próprios escritos eusebianos. Para uma listagem de tais materiais ver <ccel.org/ccel/schaff/npnf201/npnf201.iii.iv.html>. Acesso em 04 de setembro de 2026.

⁷ A fixação desta data baseia-se em HE VII 26, 3. Nesta passagem, após narrar a perseguição aos cristãos sob Valeriano e de apresentar uma lista das obras de Dionísio, bispo de Alexandria, o autor afirma expressamente: "(...) depois de historiar estas coisas, já é hora de que entreguemos ao conhecimento da posteridade também como era nossa geração".

Ali, certamente, Eusébio manteve contato com pessoas de diversos locais e grupos sociais e distintas culturas, obras e ideias.

Não é possível apontar em qual momento Eusébio se converteu ao cristianismo e integrou-se à comunidade cristã de Cesareia, uma dos mais antigas e relevantes do Império Romano. Segundo os Atos dos Apóstolos, foi Filipe quem evangelizou esta cidade (At. 8, 40) e ali, pela primeira vez, foram recebidos gentios no seio da comunidade cristã (At. 10, 44). Após a destruição de Jerusalém em 70 e da Diáspora de 135, a comunidade de Cesareia, formada predominantemente por não judeus, passou a ocupar um papel de destaque no contexto do cristianismo palestinese.

A HE apresenta notícias sobre esta comunidade nos séculos II e III. Dentre elas, encontra-se a informação da fundação de uma escola por Orígenes, em 232 (HE VI 23, 4; 30; 32, 3; 39, 2). Foi nessa escola que Eusébio obteve sua educação, como discípulo de Panfilio,⁸ o sucessor do fundador na direção deste centro de saber. Ali obteve conhecimentos em diversas áreas, como Sagradas Escrituras, História, Literatura, Filosofia, Geografia, Cronologia, Exegese, Filologia e Paleografia, que utilizou para compor seus escritos. Posteriormente, ele tornou-se o responsável por esse centro de estudos.

A comunidade cristã de Cesareia foi afetada pela chamada “Grande Perseguição”,⁹ assim denominada devido ao seu longo tempo de duração, cerca de dez anos, iniciada com um edito de 303. Nele decretava-se que os templos cristãos deveriam ser destruídos; as escrituras, queimadas e os cristãos honestiores privados do direito a recorrer ao juízo, ficando sujeitos a qualquer ação do Estado. Também foram promulgados outros editos, que impuseram aos cristãos de todas as cidades imperiais a obrigatoriedade do sacrifício aos deuses.

⁸ Sobre Panfilio, ver o verbete PALLIS, Dimitrios. Pamphilus of Caesarea. In: ALLISON, Dale C. et al. (eds.). **Encyclopedia of the Bible and Its Reception**. Berlin: W. de Gruyter, 2024, p. 1243-1246.

⁹ Sobre a chamada Grande Perseguição, ver, dentre outros: LUIJENDIJK, Anne Marie. Papyri from the great persecution: Roman and Christian perspectives. **Journal of Early Christian Studies**, v. 16, n. 3, p. 341-369, 2008; ALEXANDRU, Ioan. The Great Persecution of Diocletian and Its Consequences. In: COVOLO, E. dal; GASPARRO, G. Sfameni (Eds.). **Costantino il Grande alle radici dell'Europa**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014, p. 105-120; CARLAN, Cláudio Umpierre. Vida e morte no mundo antigo: a tetrarquia e a última perseguição aos cristãos (303–311). **Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas**, v. 3, n. 1, p. 413-421, 2018; RICE, Carl R., KIERNAN, Ben. Religious Violence in the Later Roman Empire: The Tetrarchic Persecutions, 302–313 Ce. In: KIERNAN, Ben, LEMOS, T. M., TAYLOR, Tristan S. (Ed.). **The Cambridge World History of Genocide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. p. 353–375.

Por volta de 309, Panfilio foi preso e executado. Danz propôs que Eusébio teria permanecido, ao menos por algum tempo, preso junto ao Mestre, ocasião em que teriam redigido juntos o livro Defesa de Orígenes.¹⁰ Eusébio, em algum momento, refugiou-se em Tiro, indo depois para o deserto egípcio de Tebaida. Ali testemunhou martírios e foi preso. Ele foi liberado em 313, ano em que retornou à Cesareia.¹¹

Ainda em 313, Eusébio, com a morte do bispo Agapito, foi eleito seu sucessor. Neste período o Edito de Milão já fora assinado e o cristianismo tornara-se uma religio licita. Foi nessa conjuntura que, segundo Tabbernee, a primeira versão da HE teria sido redigida, logo seguida por outra, para incorporar informações sobre os atos oficiais promovidos a favor dos cristãos por Constantino e Licínio.¹²

Com o fim das perseguições e o reconhecimento legal, as comunidades cristãs se expandiram e organizaram-se. Nesse processo, surgiram controvérsias teológicas devido a distintas interpretações dos fundamentos da fé cristã. Como letrado e, principalmente, bispo, Eusébio participou de tais debates, em especial no tocante ao arianismo, apoiando Ário e seus seguidores.

Sobre o tema, há diversas interpretações. Cito alguns exemplos. Luis Aznar¹³ defendeu que Eusébio apoiou os arianos por motivos políticos, não por compartilhar ideias teológicas. O seu objetivo seria fazer frente à Sé de Alexandria, que defendia a autonomia da Igreja frente ao Estado Romano, enquanto o bispo de Cesareia, como será apresentado a seguir, propunha uma distinta configuração. Para Velasco Delgado, o apoio de Eusébio a Ário estava motivado “más por lo que representaba la actitud de Arrio frente al absolutismo alejandrino que por estar convencido de la plena verdad de su doctrina” (Velasco-Delgado, 2008, p. 27). Mais recentemente, Samuel Fernández propôs que a participação de Eusébio na controvérsia esteve vinculada a disputas sobre as interpretações do pensamento de Orígenes.¹⁴

¹⁰ Cf. <ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iii.iii.i.iii.html>. Acesso em 05 de setembro de 2026.

¹¹ Desconhece-se como Eusébio escapou da morte ou mutilação. Tal fato levou a que seus opositores, anos mais tarde, em meio às controvérsias políticas e teológicas, o acusassem de apóstata. Neste sentido, é provável que, ao apontar como Orígenes escapou do martírio em diversas ocasiões, estivesse buscando dar uma explicação para o seu próprio “livramento”: “e esta mesma e celestial graça o guardou em outras ocasiões uma e outra vez – impossível dizer quantas – quando se conspirava contra ele devido ao seu excesso de zelo e de ousadia em favor da doutrina de Cristo” (HE VI 3, 5).

¹² TABBERNEE, William. Eusebius’ “Theology of Persecution”: As Seen in the Various Editions of his Church History, **Journal of Early Christian Studies**, v. 5, n. 3, p. 319–334, 1997. p. 326-330.

¹³ AZNAR, Luis. Introducción. In: EUSEBIO DE CESARÉIA. **Historia Eclesiástica**. Introd. y trad. Luís Aznar. Buenos Aires: Nova, 1960. p. 7-28, 12.

¹⁴ FERNÁNDEZ, Samuel. Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis. **Estudios eclesiásticos**, v. 99, n. 389, p. 413-443, 2024.

Todas essas hipóteses são coerentes e não, de fato, se excluem. A essas, adiciono a proposição de que Eusébio participou ativamente da controvérsia ariana também objetivando um equilíbrio de forças e influências no âmbito eclesiástico, evitando, assim, que um dos bispados orientais se colocasse à frente dos demais, como cabeça de toda a organização eclesiástica.¹⁵ Foi em meio a estas disputas que a HE recebeu sua terceira edição (Tabbernee, 1997, p. 332).

Como já mencionamos, o Bispado de Cesareia era, desde o século II, devido à destruição da comunidade de Jerusalém, à proeminência política, econômica e cultural da cidade e à antiguidade de sua comunidade, o centro cristão mais importante da Palestina. Como tal, este episcopado possuía, no Oriente, dois bispados rivais: o de Alexandria e o de Antióquia, também destacados por sua antiguidade, relação direta com os apóstolos e produção teológica, já que também abrigavam escolas. Assim, não foi mera coincidência que tais sés tenham sido as mais atacadas pelos arianos e seus partidários, por meio da deposição e exílio de seus prelados.¹⁶

Eusébio recusou-se, quando convidado pelo imperador, a assumir o bispado de Antióquia após a deposição de Eustáquio, porém, sugeriu o nome de um de seus partidários. Tal fato reforça a ideia de que a intenção do bispo de Cesareia, ao intervir na controvérsia ariana, visava, antes de tudo, a um equilíbrio de forças entre os principais centros cristãos orientais.

Eusébio também esteve relacionado ao Concílio de Nicéia, reunido em 325, cerca de 12 anos após o Edito de Milão. Ele, inclusive, deixou um relato dessa assembleia na sua Vida de Constantino.¹⁷ Tradicionalmente, a historiografia tem apontado o protagonismo do escritor nessa reunião, inclusive propondo uma fórmula de fé consensual. Contudo, em estudo recém publicado, Samuel Fernández apresenta uma interpretação contrária. Ele destaca que o bispo de Cesareia participou do encontro após ser condenado no sínodo de Antióquia, que fora realizado no mesmo ano, por razões teológicas e apoiar Ário. Assim, sustenta que Eusébio “no se presentó en Nicea como un teólogo destacado, sino que recurrió a Nicea como

¹⁵ O que efetivamente ocorreu no Ocidente, durante a Idade Média, quando o bispo de Roma buscou submeter as demais dioceses sob a sua liderança e direção.

¹⁶ Eustáquio de Antióquia e Marcelo de Ancira foram depostos de seus bispados e Atanásio de Alexandria, exilado.

¹⁷ EUSEBIO De Cesareia, **Life of Constantine III**, 15-22, disponível em www.newadvent.org/fathers/25023.htm. Acesso em 05 de setembro de 2026.

instancia de apelación y debió profesar su fe en calidad de excomulgado” (Fernández, 2023, p. 117).

Neste contexto de disputas, a liderança cristã também passou a ganhar cada vez mais espaço junto à corte. Neste sentido, em 335, Eusébio foi convidado a participar, em Jerusalém, como orador nas cerimônias relacionadas à dedicação da Igreja do Santo Sepulcro, e em 336 em Constantinopla, como parte das celebrações do trigésimo aniversário da ascensão de Constantino à liderança e governo do Império. A escolha do bispo de Cesareia pode ser explicada pelo dado, já realçado, de que a sua Sé era a de maior destaque da Palestina, região onde fora construído o templo, bem como por sua perspectiva político-teológica.¹⁸

O discurso proferido na ocasião é relevante para a compreensão da perspectiva do grupo que via a política favorável à Igreja implantada pelo imperador de forma positiva. Eusébio elaborou uma argumentação que procurou legitimar, por um lado, o novo status dos cristãos, e, por outro, a própria política desenvolvida pelo Imperador. Para o historiador, o Império Romano, com suas conquistas, construiu uma unidade política e cultural que foi incrementada com o reconhecimento da legalidade do culto cristão por Constantino. O Império tornara-se, então, na concepção do bispo, uma entidade político-religiosa sob a direção de um único líder escolhido de Deus, cuja missão era levar a fé cristã aos povos pagãos.

Assim, Constantino era, na visão de Eusébio, a um só tempo o libertador do Império Romano das garras da tirania, o benfeitor da Igreja Cristã, o líder condutor da cristandade que se formava como uma espécie de sacerdote, que ocupava o lugar de intermediário entre os seus súditos e o próprio Deus. Neste sentido, considerava o imperador como o lugar-tenente de Deus na terra.

Após proferir o discurso, segundo Tabbernee, Eusébio elaborou a quarta e última edição da HE (1997, p. 333). Alguns anos depois, o bispo faleceu. Como indica o Martirológio Sírio, sua morte ocorreu em 30 de junho de 339, com cerca de 80 anos. Com sua vida e obras, marcou a sociedade de seu tempo em diversos campos como porta-voz dos

¹⁸ Uma análise recente sobre esses discursos e sua transmissão encontra-se em WIENAND, Johannes. Eusebius in Jerusalem and Constantinople: two cities, two speeches. In: KLEIN, Konstantin M.; WIENAND, Johannes (ed.). **City of Caesar, city of God: Constantinople and Jerusalem in late antiquity**. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022. p. 185-213.

cristãos que reconheciam a política implantada por Constantino como a efetivação do esperado triunfo do cristianismo.

3 A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA

Eusébio escreveu obras sobre distintas temáticas e formatos: cronologias, apologias, panegíricos, biografias, histórias e tratados de exegese e teologia.¹⁹ Do conjunto de escritos atribuídos ao bispo de Cesareia, foram analisados para a elaboração deste artigo alguns capítulos da HE. Faz-se fundamental, contudo, uma apresentação geral deste volume, que foi redigido, revisto e ampliado em um período de cerca de 40 anos.²⁰

A HE está dividida em dez livros, que relatam a história do cristianismo desde o nascimento de Jesus até as primeiras três décadas do IV século. Os livros I ao VII apresentam três momentos: o de Cristo, o apostólico e a etapa chamada pós-apostólica, que compreende o período posterior aos apóstolos e se estende até os acontecimentos da geração do autor. Nos livros VIII ao X são expostos os acontecimentos contemporâneos a Eusébio.

Os eventos narrados são frutos de uma seleção. Assim, em HE I, 1-2, são listados os principais temas tratados: as lideranças das Igrejas consideradas pelo autor como as mais ilustres; os mestres e escritores cristãos; os hereges; os ataques dos pagãos aos cristãos; os martírios e os castigos ao povo judeu.

Essa seleção temática pode explicar porque Eusébio intitula a sua obra histórica como eclesiástica. No decorrer da HE ele procura demonstrar que, a começar por Jesus Cristo, que cumpriu uma missão terrena, os seus seguidores estão inseridos na História, elaborando doutrinas, organizando e lutando pelo cristianismo. Assim, procurou sublinhar que seu foco não eram os cristãos em geral, mas os bispos, os mestres, os pregadores, os mártires, ou seja, os responsáveis por institucionalizar, registrar, estudar, testemunhar e manter a mensagem de Cristo no decorrer da história humana.

Como erudito, Eusébio certamente conhecia as regras da historiografia clássica e da retórica. Entretanto, ao desenvolver os temas que selecionou, inovou e teve consciência

¹⁹ Para uma listagem das obras de Eusébio, ver <ccel.org/ccel/schaff/npnf201/npnf201.iii.iii.ii.i.htm>. Consultado em 05 de setembro de 2026.

²⁰ Sobre o processo de escrita da HE ver, além do citado Tabbernee, BARNES, Timothy D. The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History," **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, n. 21, p. 191–201, 1980; LOUTH, Andrew. The Date of Eusebius' Historia Ecclesiastica, **The Journal of Theological Studies**, n. 41, p. 111–123, 1990.

disso.²¹ Assim, no livro V, afirma que outros, ao elaborarem suas histórias, preocuparam-se com guerras, generais, soldados fiéis à pátria; em sua narrativa, porém, abordou os “defensores da verdadeira religião” (HE V, Preâmbulo, 3).

Além de uma mudança de objeto, houve uma mudança de perspectiva, motivada pelos valores cristãos, ainda não hegemônicos na sociedade romana tardo-antiga. Desta forma, a narrativa presente na HE se fundamenta em uma compreensão própria da História, universal, linear e progressiva, pois era dirigida pela providência divina; tendo como ponto central a encarnação de Cristo e cujo o objetivo final era a salvação da humanidade.

Mesmo tendo sido revisada em algumas ocasiões, é possível identificar um eixo central na HE: a preocupação em demonstrar que a Igreja do IV século, vista como triunfante pelo autor, era a legítima herdeira dos ensinamentos de Cristo. Neste sentido, os temas selecionados e a forma como foram encadeados objetivavam demonstrar que Jesus era o ponto de união entre as antigas e novas profecias, o Logos divino encarnado, que transmitiu aos apóstolos a revelação e estes, à Igreja, que, guiada por Deus, conservou-a intacta, mesmo enfrentando perseguições e heresias, até a sua vitória final sobre o Estado pagão.

Pelos dados que o próprio autor nos fornece (HE I 1,4), pode-se concluir que seu método de escrita se baseava na coleta, leitura, seleção, edição e ordenação de suas fontes.²² Trechos escolhidos eram transcritos, funcionando como material base. A estes, Eusébio ia acrescentando comentários e observações, construindo, assim, a sua narrativa, sempre centrada em personagens que, segundo o seu juízo, por suas ações e/ou produção teológica, foram cruciais para o crescimento da Igreja.

A circulação da HE, já no decorrer do IV século, foi, provavelmente, grande, pois logo foi traduzida para o siríaco, armênio e latim. Além disso, este livro tornou-se uma espécie de modelo de texto histórico cristão, que foi seguido por diversos autores.

²¹ Eusébio sublinha: “... somos até agora os primeiros a abordar o tema, como quem enfrenta um caminho deserto e sem pistas” (HE I, 1,3).

²² É provável que muitas obras consultadas já se encontravam na biblioteca da Sé de Cesareia. Sobre a biblioteca de Cesareia, ver HARTOG, Paul. Pamphilus the Librarian and the Institutional Legacy of Origen's Library in Caesarea. *Theological Librarianship*, v. 14, n. 1, p. 22-34, 2021 e ALTSHULER, Mor. What Caesarea Has to Do with Alexandria? The Christian Library of Caesarea Reconsidered. *Scripta Classica Israelica*, v. 43, p. 45–66, 2024.

4 OS MARTÍRIOS CRISTÃOS SOB MARCO AURELIO SEGUNDO A HE

Marco Elio Aurelio Antonino Vero, mais conhecido como Marco Aurelio,²³ nasceu em 121. Era filho de Domícia Lucila, a jovem, e de Ânio Vero e, como tal, vinculado a diversas famílias de prestígio em Roma e das provinciais imperiais. Foi adotado por Antonino Pio em 138, ficando associado a seu governo imperial, e o sucedeu em 161, compartilhando o governo com seu irmão adotivo, Lucio Elio Aurelio Cómodo, ou Lúcio Vero, até a morte deste, em 169. Além de governante, dedicou-se à filosofia, redigindo a obra *Meditações*. Morreu em 180, vítima de peste.

Eusébio apresenta os eventos ocorridos durante o governo de Marco Aurelio,²⁴ seguindo as temáticas eleitas por ele, já assinaladas, a partir da HE IV 14, 10, finalizando em HE V 9. Vale sublinhar que o historiador salienta que Marco Aurelio governou “junto com seu irmão Lucio” (HE IV 14, 10). Santos Yanguas defende, contudo, que Lucio Vero mantinha-se “indiferente ante los asuntos públicos” e “aunque habiendo sido considerado durante 8 años igual a Marco Aurelio (en realidad solamente de nombre, ya que este último tomaría a su cargo todas las responsabilidades del Estado)” (Santos Yanguas, 2024, p. 52). Esse realce, em nossa perspectiva, não é gratuito e se relaciona às representações dos martírios apresentadas na HE, como será apontado.

Ainda segundo Santos Yanguas (2024), durante o seu governo, Marco Aurélio, dentre outras iniciativas, manteve boas relações com o senado; lançou mão de delegados imperiais, buscando interferir de forma mais efetiva nas questões locais; ampliou o programa dos Alimenta; e enfrentou ao menos uma sublevação, a de Avidio Cassio, em 175.²⁵ Ele também enfrentou guerras nas fronteiras oriental com os partos e, na ocidental com os germanos; um surto de peste e inundações do Tibre. Face a esse contexto de crise, segundo Ruiz Bueno, o imperador multiplicou as cerimônias religiosas objetivando “aplacar la ira de los dioses” (Ruiz Bueno, 2003, p. 289), o que pode ser relacionado aos martírios ocorridos no período.

²³ Sobre Marco Aurélio ver, dentre outros: GRIMAL, Pierre. **Marco Aurélio**: o imperador filósofo. São Paulo Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2018, DINUCCI, Aldo. **Marco Aurélio-Cartas, discursos e editos célebres**. Campinas: Auster, 2025.

²⁴ No decorrer da narrativa, o bispo denomina o imperador de distintas formas: Marco Aurelio Vero (HE IV 14,10), Marco (HE V 5,6), Antonino Vero (HE V Prólogo, 1), Antonino (HE IV 14, 10 e V 9). Tal fato, segundo Velasco-Delgado, dificulta, em alguns pontos, a sua identificação.

²⁵ Sobre Avidio Cássio, ver JARVIS, Paul. Avidius Cassius and Maecianus in the *Historia Augusta*. **Mnemosyne**, v. 68, n. 4, p. 666-676, 2015 e KEMEZIS, Adam M. Avoiding the Eastern Question: Avidius Cassius and the Antonine Succession in Cassius Dio. In: MADSEN, Jesper Majbom; LANGE, Carsten Hjort (ed.). **Cassius Dio the Historian: Methods and Approaches**. Leiden: Brill, 2021. p. 195–222.

Segundo a tradição, os cristãos foram alvo de 10 perseguições no âmbito do Império Romano. A quarta foi associada ao governo de Marco Aurelio (De Boni, 2014, p. 138). Estudos historiográficos, contudo, apontam que até 250 não existiram perseguições gerais em todas as regiões do Império (Ruiz Bueno, 2003, p. 306). Estão registrados, contudo, episódios localizados de martírio nesse período, como os de Felicidade, matrona romana, e seus filhos; de Justino e seus companheiros, dos cristãos de Lion, Viena e Scili,²⁶ bem como a condenação ao exílio nas minas da Sardenha.²⁷ Santos Yanguas data o martírio de Policarpo em 165, ou seja, também no período de Marco Aurélio (2024, p. 165).

Em fins do século II, o cristianismo havia se expandido para várias regiões do Império Romano, com adeptos em diversos grupos sociais e já transmitido de geração em geração. A população e as autoridades os distinguiram dos judeus e havia se cristalizado uma perspectiva própria sobre os seguidores de Cristo. Já existiam templos e uma hierarquia organizada, que enfrentava conflitos internos e dissidências. Os cristãos também desenvolviam atividades assistências. Ou seja, como ressalta De Boni, os adeptos do cristianismo não eram mais uma novidade e participavam da vida cotidiana, salvo nas cerimônias religiosas que identificavam como pagãs (De Boni, 2014, p. 153-154).

Segundo Ramón Teja, Marco Aurélio possuía uma aversão pessoal contra os cristãos e demais cultos novos (Ramón, Teja, 1981, p. 86). Assim, em sua obra, *Meditações*, faz críticas ao grupo:

Que esteja a alma disposta para, a qualquer momento, libertar-se do corpo e ser extinta, ou dispersa ou permanecer íntegra. Mas que essa disposição provenha do próprio discernimento e decisão de alguém, não unicamente da resistência obstinada, como ocorre com os cristãos, mas de maneira ponderada e digna capaz de persuadir os outros, dispensando a exibição de uma tragédia.²⁸

A historiografia defende não houve uma nova postura oficial imperial em relação aos cristãos sob marco Aurelio. Keresztes, ainda nos anos 1960, propôs que neste período ocorreram dois grandes surtos de perseguições relacionados às tentativas imperiais de restaurar o Império (1968, p. 321-341). Desta forma, segundo este autor, sob as pressões

²⁶ Eusébio não menciona o martírio de Felicidade e seus filhos, nem as mortes de Scili. Todos esses documentos estão publicados. Cf. RUIZ BUENO, 2003, p. 288-355.

²⁷ Essa informação também não é incluída na HE, mas se encontra em Hipólito de Roma, *Refutação de todas as Heresias* IX, 12, 10, disponível em <newadvent.org/fathers/050109.htm>; Acesso em 06 de setembro de 2026.

²⁸ A transcrição provém do livro XI, 3. MARCO AURÉLIO. **Meditações** [livro eletrônico]. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

populares face aos problemas enfrentados então, os decretos que, à princípio, visavam combater as superstições e restaurar a Pax, foram usados contra os cristãos. Essa interpretação ainda é seguida por alguns estudiosos.²⁹

Segundo Santos Yanguas, os martírios sob Marco Aurélio não foram fruto de uma determinação geral do imperador, mas da ação das autoridades locais que, cedendo a pressões da multidão, utilizaram as normas já existentes. Assim, mantiveram-se vigentes as determinações anteriores de Trajano, reafirmadas por Adriano, e aqueles que se negavam a sacrificar perante as estátuas dos imperadores poderiam ser encarcerados e executados (Santos Yanguas, 2024, p. 166). O autor ressalta, contudo, que, naquele contexto, houve uma mudança no significado de tal culto, que passou a ser visto como “un acto de lealtad política, exigido de manera general a todos los habitantes de las provincias imperiales” (Santos Yanguas, 2024, p. 314).

É nesta conjuntura que se consolida o debate entre cristianismo e paganismo, por meio da redação de textos dirigidos aos imperadores ou aos homens letrados do Império. Por meio destes escritos, é possível identificar como os cristãos eram vistos pelos seus contemporâneos. Celso, que escreveu O discurso verdadeiro contra os cristãos por volta de 178, por exemplo, acusa o grupo de não participar da vida social e política do Império (1988, p. 122-123).³⁰ E Minucio Felix, cristão que compôs sua obra, provavelmente, durante o governo de Marco Aurélio, cria um discurso fictício, que atribui a Cecílio, no qual reproduz acusações, certamente correntes no momento, contra os cristãos³¹:

Eu ouvi que eles adoram a cabeça de um jumento (...). Alguns dizem que veneram os órgãos genitais de seu pontífice e sacerdote, adorando, por assim dizer, a própria natureza de seu progenitor comum. (...) Agora, a história sobre a iniciação de neófitos é tão detestável quanto amplamente conhecida. Uma criança, coberta de comida para enganar os incautos, é colocada diante daquele que deve ser maculado pelos ritos: essa criança é morta pelo discípulo — incitado a desferir golpes aparentemente inofensivos sobre a camada de alimentos — por meio de feridas ocultas e traiçoeiras. Com avidez — que horror! — eles lambem o sangue da vítima; com sofreguidão,

²⁹ Chevitarese compartilha dessa ideia. CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: CHEVITARESE, André Leonardo; SILVA, Gilvan Ventura da (org.). **Cristianismos no Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021. p. 161-173, p. 172.

³⁰ CELSO. **El discurso verdadero contra los cristianos**. Introducción y notas Serafón Bodelón. Madrid: Alianza, 1988. p. 122-123.

³¹ Nas obras dos apologistas são citados diversos outros crimes dos quais são acusados os cristãos, como ateísmo, canibalismo, incesto, orgias. Sobre as acusações dirigidas aos cristãos na época de Marco Aurélio ver, além do citado Minúcio Felix, *O Apologético* de Tertuliano e a *Legação em favor dos cristãos* de Atenágoras, textos disponibilizados na internet em <newadvent.org/fathers>.

despedaçam seus membros. Por meio dessa vítima, unem-se em um pacto (...) comprometem-se ao silêncio mútuo. (tradução livre da autora)³²

A essa perspectiva sobre os cristãos vinculam-se outros fenômenos apontados por Santos Yanguas, que poderiam explicar as perseguições e martírios ocorridos no período. Dentre eles, destaco dois, que podem ser interrelacionados: “la presión ejercida por las masas populares, en especial las correspondientes a los centros urbanos de las provincias griegas y orientales” e “el desarrollo y difusión de una desviación en el seno del cristianismo, el dogma montanista” (Santos Yanguas, 2024, p. 166).

O montanismo se desenvolveu no século II. Seus iniciadores teriam sido Montano, Priscila e Maximila, cristãos da Frígia. Eles praticavam o profetismo; anunciavam o eminente fim do mundo e a volta do Senhor; exigiam jejum perpétuo; renúncia ao casamento e fuga diante do martírio. Este movimento logo se espalhou pelo Império, conquistando muitos simpatizantes. Dentre estes, o mais conhecido foi Tertuliano.³³ Chevitarese sublinha que, devido à expansão do montanismo, as comunidades cristãs passaram a ser vistas como “politicamente suspeitas”, pois tal corrente possuía “uma atitude rigidamente intransigente em relação ao Estado”, “comportamento abertamente provocativo”, “reivindicações carismáticas e proféticas” e “sede por martírio” (Chevitarese, 2021, p. 172).

Ou seja, devido a recusa em cultuar ao imperador, e, com a expansão do montanismo, o desenvolvimento de um comportamento considerado peculiar por parte de alguns, os cristãos foram vistos pela população como os responsáveis pelos desastres públicos, pressionando as autoridades para puni-los. Para tal, com base nas normas estabelecidas por Trajano, ocorreram condenações.

³² Texto em inglês, disponível em <newadvent.org/fathers/0410.htm>. Acesso em 06 de setembro de 2026: “I hear that they adore the head of an ass (...). Some say that they worship the virilia of their pontiff and priest, and adore the nature, as it were, of their common parent. (...) Now the story about the initiation of young novices is as much to be detested as it is well known. An infant covered over with meal, that it may deceive the unwary, is placed before him who is to be stained with their rites: this infant is slain by the young pupil, who has been urged on as if to harmless blows on the surface of the meal, with dark and secret wounds. Thirstily — O horror! — they lick up its blood; eagerly they divide its limbs. By this victim they are pledged together; (...) they are covenanted to mutual silence

³³ Sobre o movimento ver, dentre outros: TREVETT, Christine. **Montanism: Gender, authority and the new prophecy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; FOBE, Jean Luc. Montanismo: primeira manifestação comunitária carismática e influência no cristianismo histórico. **Azusa: Revista de Estudos Pentecostais**, v. 14, n. 2, 2023, CROSTINI, Barbara et al. “**Montanism**” in the Roman World: The New Prophecy Movement from Historical, Sociological, and Ecclesiological Perspectives. *Festschrift for William Tabbernee on the Occasion of His 80th Birthday*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024, FERNANDES, Dália Santos. Carisma e heresia no Cristianismo Primitivo. **Ad Aeternum**, v. 2, n. 10, p. 196-217, 2025.

Mas ao representar os martírios, Eusébio não se fundamenta em aspectos jurídicos ou sociais e segue a sua visão providencialista em relação ao Império Romano. E, como sublinha Velasco-Delgado, busca fazer uma distinção entre Marco Aurélio e Lúcio Vero,³⁴ que foi diretamente agraciado por um milagre (HE V 5, 1).³⁵ A inserção de tal relato pode explicar a preocupação do bispo de Cesareia em destacar os dois como sucessores de Antonino Pio.

Em HE V 5, após apresentar os relatos de martírio, sob o título “De como Deus atendeu as orações dos nossos e fez chover do céu para o imperador Marco Aurélio” é narrado um episódio que teria ocorrido quando o exército romano, sob a liderança de Lúcio Vero,³⁶ estava em luta contra os germanos e sármatas e sofria devido à sede. Quando se encontravam diante do inimigo, um grupo de soldados cristãos teria ficado de joelhos e orado. Nesse momento, teria surgido um furacão, pondo em fuga os adversários, enquanto uma chuva caiu sobre o exército romano, saciando-lhes a sede e reanimando-os.

Eusébio ainda afirma que este relato se conserva não só em textos cristãos, como também pagãos.³⁷ Ressalta, porém, que os pagãos somente relatam o milagre, não a causa: as orações. Desta forma, cita de forma indireta um texto de Tertuliano, salientando que este autor cristão afirma que foram conservadas cartas do Imperador Marco Aurélio, nas quais “ele mesmo atesta que, estando seu exército a ponto de perecer na Germânia por falta de água, salvou-se pelas orações dos cristãos. E segue dizendo Tertuliano que o imperador ameaçou inclusive com a pena de morte aos que tentassem acusar-nos” (HE V 5, 6).

É possível que Eusébio conhecesse várias versões deste mesmo fato, mas optou por citar Tertuliano, após narrar diversos martírios, porque suas informações se adequavam melhor à sua tese central: o imperador, ainda que tenha permitido perseguições, acabou por reconhecer a importância do cristianismo para o bem estar geral do Império Romano. E mais! O autor vincula romanidade ao cristianismo; ou seja, Deus é aliado dos romanos, auxiliando-os em suas batalhas contra os seus inimigos.

Seguindo as temáticas eleitas como eixos de sua obra, como já anunciado, Eusébio dedica alguns capítulos para narrar martírios ocorridos sob Marco Aurélio. Assim, há relatos

³⁴ CHEVITARESE, 2021, nota 135, p. 290.

³⁵ O texto da HE informa que está relatando um acontecimento ocorrido com “o irmão deste, Marco Aurélio César” (HE V 5,1).

³⁶ Sigo, aqui a interpretação de Velasco-Delgado. Cf. 2008, nota 135, p. 290.

³⁷ Segundo Velasco-Delgado, esse episódio é narrado por Dion Cássio, que informa que “ocurió en la batalla contra los cuados”, em 171 ou 172; Claudiano; Temístio; Apolinário (Op. cit, notas 136 e 138, p. 291 e nota 139, p. 292).

no livro IV, capítulos 15, 16 e 17,³⁸ e no V, 1, 2, 3 e 4, além de fazer menções pontuais a outras paixões em outros pontos da sua obra.

O primeiro narrado, em HE IV 15, é o de Policarpo e de outros cristãos em Esmirna. Este acontecimento foi tradicionalmente situado por volta de 155, logo, ainda no governo de Antonino Pio (Sordi, 1988, p. 71-72). Eusébio, contudo, data o evento no governo de Marco Aurélio (HE IV 15, 1), o que vem sendo aceito por alguns historiadores.³⁹ Como o objetivo do artigo é discutir a forma como a HE representa os martírios, a exata datação torna-se uma questão irrelevante; será seguida, portanto, a datação dada pelo bispo de Cesareia.

Para narrar os martírios de Esmirna, Eusébio utiliza como fonte uma carta que teria sido escrita pelos próprios membros da comunidade cristã desta cidade, dirigida às "... todas as comunidades da santa Igreja católica, forasteiras em todo lugar" (HE IV 15, 3). Este texto foi transmitido,⁴⁰ o que nos permite contrapor a versão apresentada na HE.⁴¹

Tomando por base a carta, a HE relata, primeiramente, a morte de Germânico (HE IV 15, 14). Face ao que é posteriormente narrado sobre Policarpo, as notícias sobre esse martírio são pontuais. Após ressaltar sua coragem e juventude, o texto eusebiano informa que apesar do procônsul ter tentado dissuadi-lo a renunciar a fê, "...ele não vacilou, mas valentemente atraiu para si as feras, quase forçando-as e aticando-as, para poder afastar-se mais rapidamente da vida injusta e criminosa daqueles" (HE IV 15, 5).

Em contraste com o comportamento de Germânico, a HE apresenta Quinto, que chegara recentemente da Frígia. Segundo relata Eusébio, "... esse homem lançou-se ante o tribunal de forma demasiado precipitada e sem a devida cautela ..." (HE IV 15, 8). O resultado? Ficou com medo e "abandonou a salvação" (HE IV 15, 7). Esta atitude suscitou críticas do narrador da HE.

A seguir, é relatado o martírio de Policarpo, bispo da cidade desde o início do século II (HE IV 15, 9 - 40). Ele é o grande protagonista e para o qual Eusébio dedica a maior parte do capítulo 15, apresentando, com diversos detalhes, a sua prisão, o seu interrogatório e a sua morte. Segundo a carta e a HE, o bispo esmirnense estava ciente de que seu martírio ocorreria

³⁸ Os martírios relatados nesse capítulo ocorreram antes do governo de Marco Aurélio.

³⁹ Como assinalado anteriormente, Santos Yanguas, por exemplo, data o martírio de Policarpo em 165. SANTOS YANGUAS, Narciso. El emperador Marco... op. cit., p. 165

⁴⁰ Sobre a tradução manuscrita e outras informações sobre a carta. Ver <portal.sds.ox.ac.uk/articles/online_resource/E00035_The_Greek_Martyrdom_of_Polycarp_describes_the_martyrdom_of_Polycarp_Polykarpos_bishop_and_martyr_of_Smyrna_S00004_including_accounts_of_miracles_and_references_to_the_veneration_of_his_remains_Written_in_Smyrna_western_Asia_Minor_bet/13795253>. Acesso em 04 de setembro de 2026.

⁴¹ Esta carta foi publicada, em versão bilingue latim- espanhol por RUIZ BUENO, 2003, p. 265-279.

em breve e, portanto, não fugiu daqueles que vinham buscá-lo. Ao ser encontrado, convidou-os para jantar e lhes pediu um tempo para orar. Esta atitude levou, segundo a HE, que, dentre os perseguidores, muitos se arrependessem porque um homem tão venerável seria condenado à morte (HE IV 15, 14). Trata-se, provavelmente, de uma adição, já que a versão da carta consultada diz somente que os seus inimigos ficaram em “estupor”.⁴² Eusébio parece querer ressaltar que o comportamento cristão era bem visto mesmo pelos “pagãos”.

Quanto ao processo de Policarpo, seguindo em linhas gerais a sua fonte, Eusébio demonstra que, após ser preso, ele foi levado às autoridades locais, que tentaram persuadi-lo a negar a Jesus. Ele, porém, manteve-se fiel, chegando inclusive a profetizar a forma de seu suplício: "morrer por Cristo no fogo" (HE IV 15, 10).

Ainda segundo a carta citada por Eusébio, a própria multidão participava do processo, tendo um lugar de destaque, e, em meio dela, os judeus eram os mais entusiasmados, “como de costume” (HE IV 15, 29). Ainda que seguindo sua fonte, a opção de manter o realce ao papel dos judeus no processo de Policarpo na HE provavelmente tinha como objetivo demarcar as diferenças entre os dois grupos, que compartilhavam um livro sagrado, o Antigo Testamento, e celebravam a Páscoa, ainda que com sentidos distintos.

Após orar, Policarpo foi levado à fogueira. Aí é narrado um evento maravilhoso: seu corpo não exalava odor de carne queimada, mas um aroma agradável, e não era consumido pelo fogo. Assim, ele recebeu um golpe, de onde saiu tanto sangue que apagou o fogo.

Apesar dos judeus insistirem junto às autoridades para que o corpo não fosse entregue aos cristãos de Esmirna, eles conseguiram recolher seus ossos, que foram guardados. O texto também indica que a comunidade passou a comemorar o dia de seu martírio. Comparando a versão da carta com a da HE, verificou-se que Eusébio justifica tais atos: “para memória dos que lutaram e para exercício e preparação dos que terão que lutar” (HE IV 15, 44).

Eusébio finaliza a narrativa, transcrevendo, mais uma vez, a carta, que diz:

Tal foi o final do bem-aventurado Policarpo. Ainda que sejam doze o número dos martirizados em Esmirna, junto com os de Filadelfia, ele é o único de quem todos mais se recordam, ao ponto de que inclusive os pagãos estão falando dele em todas as partes» (HE IV 15, 45).

⁴² O termo usado na versão latina é “*stupefactis*”. RUIZ BUENO, 2003, p. 270.

A HE informa, portanto, que a carta da igreja de Esmirna continha outros relatos de martírios. Velasco Delgado propõe que essa foi uma dedução de Eusébio pela forma como os textos estavam reunidos no volume que consultou (Velasco-Delgado, 2008, p. 233). Eusébio passa então a mencionar outros martírios, que teriam sido contemporâneos aos de Germânico e Policarpo e, portanto, em sua perspectiva, também sob o governo de Marco Aurélio.

Primeiro faz referência à paixão de Metrodoro, que foi lançado ao fogo, como Policarpo. O particular, nesse caso, é o realce ao fato de se tratar de um presbítero marcionita (HE IV 15, 46), um grupo considerado como herege pelo escritor, conforme HE IV 11, 9. Depois menciona a Pionio (HE IV 15, 47), sublinhando as suas ações em defesa e expansão da fé cristã. Porém, sobre seu suplício não dá detalhes, remetendo os leitores para “o escrito que dele trata”⁴³ e para uma compilação que o próprio escritor teria preparado (“incluído entre os martírios dos antigos, por nós recopilados”).⁴⁴ Por fim, informa que, em Pérgamo, cidade também situada na Ásia, ocorreram os martírios do bispo Carpo, do diácono Papilo e de uma mulher, Agatonice, só afirmando que “acabaram gloriosamente depois de muitas e ilustres confissões (HE IV 15, 48).⁴⁵

No capítulo seguinte é relatado o martírio de Justino (HE IV 16). O título indica que ele morreu em Roma, quando estava em idade avançada. Eusébio salienta que o episódio ocorreu “por este mesmo tempo”, ou seja, no governo de Marco Aurélio. Segundo Ruiz Bueno, a morte ocorreu por volta de 163. Na ocasião, era prefeito da cidade Júnio Rústico, amigo pessoal do Imperador. O pesquisador, que publicou as atas do martírio, ressalta que se trata de um texto autêntico, não romanceado, reproduzindo o protocolo do interrogatório

⁴³ Para Velasco-Delgado, o escrito a que Eusébio se refere seria uma versão do texto conhecido como *Actas de Pionio*. Idem, nota 119, p. 234. Esse texto, também denominado *Martyrdom of Pionios* (BHG 1546) relata, além da morte de Pionio, a de Metrodoro. Cf. RIZOS, Efthymios. Cult of Saints, E00145, Disponível em <csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00145> e RIZOS, Efthymios. Cult of Saints, E00096 Disponível em <csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00096>. Acessos em 05 de setembro de 2026.

⁴⁴ Essa é uma referência à obra eusebiana, conhecida como *Compilação de antigos martírios*, que se perdeu.

⁴⁵ As Atas que relatam estes martírios foram encontradas no século passado (Ruiz Bueno, 2003, p. 374). Eusébio provavelmente as conheceu (HE IV 15, 48). Por meio das atas, o motivo da execução de Carpo e Papilo, que também foram queimados vivos, foi a recusa em sacrificar os ídolos e venerar aos deuses. Agatonice ofereceu-se ao martírio; acreditando ter sido chamada “dos céus” para este sacrifício. Alguns autores defendem que estes mártires foram influenciados pelo montanismo. Talvez, por este motivo, Eusébio tenha optado por só citar tal martírio, sem apresentar detalhes.

(Ruiz Bueno, 2003, p. 305-316).⁴⁶ Por meio destas versões do documento, sabe-se que Justino não foi morto sozinho, pois as atas também mencionam outros nomes.⁴⁷

Eusébio não cita nem transcreve tais atas, provavelmente porque não chegou a conhecê-las. Desta forma, utilizou como fontes os próprios escritos justinianos, bem como os de Taciano, que foi discípulo do cristão, mas acabou por abandonar a fé. Com base nesses textos, o historiador defende que Justino foi vítima da conspiração de um filósofo denominado Crescente, descrito como um "... homem que se esforçava em levar uma vida e uma conduta bem adequadas ao cognome de cínico" (HE IV 16, 1). O historiador de Cesareia, transcrevendo trechos das obras de Justino e Taciano, apresenta os motivos que levaram à delação do cristão: divergências no campo da filosofia, bem como as críticas que este dirigiu a Crescente por chamar os cristãos de ateus e ímpios sem conhecer suas ideias (HE IV 16, 3 - 7).

O bispo de Cesareia ressalta que Justino previu que seria morto "vítima das maquinações de Crescente" (HE IV 16, 7). Ele também indica, usando um texto de Taciano, que Crescente buscou uma forma de "precipitar Justino na morte" (HE IV 16, 9). Para dar sustentação à essa ideia, ele transcreve um trecho da Apologia de Justino, no qual são mencionados debates públicos que o apologista manteve com tal filósofo. O historiador não informa nada sobre o processo e execução do mártir, mas conclui, também com o uso de escritos de Taciano, que o cristão fora morto porque "pregando a verdade, havia provado que os filósofos eram uns glutões e embusteiros" (HE IV 16, 9).

No capítulo 17, Eusébio, transcrevendo Justino, apresenta o relato do processo e o martírio de Ptolomeu, Lúcio e de um terceiro homem, cujo nome não é mencionado. Há uma referência temporal, em HE IV 17, 12, quando Lucio dirige uma crítica a Urbício, afirmando que ele não julgava "como corresponde ao imperador Pío nem ao filósofo que é o filho de César". Velasco-Delgado identifica o referido César como Antonino Pio e o filósofo, como Marco Aurélio (Velasco-Delgado, 2008, p. 239). Logo, o historiador cristão estava ciente que tais martírios ocorreram sob outro imperador, mas ao introduzir o tema, afirma que ele era "útil" para seus objetivos (HE IV 17,1).

⁴⁶ Mais informações sobre essa obra, transmitida em distintas versões – BHG 972, BHG 973 e BHG 974 – ver RIZOS, Efthymios. Cult of Saints, E00358. Disponível em <csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00358>. Acesso em 05 de setembro de 2026.

⁴⁷ Os nomes apresentados nas atas, além do de Justino, são: Caritão, Caridade, Evelpisto, Hierax, Peão e Liberiano. Cf. RUIZ BUENO, D., 2003, p. 311

Segundo a narrativa, estes martírios foram o resultado de uma disputa familiar. Uma mulher, cujo nome não é mencionado, após converter-se e mudar de comportamento, resolveu divorciar-se do marido, que, segundo Justino e a HE, vivia uma vida dissoluta. Este, para vingar-se, volta-se contra Ptolomeu, que teria sido o catequizador de sua esposa (HE IV 17, 2-8). O relato da HE permite inferir que a prisão de Ptolomeu fora resultado de um acerto entre o esposo e um centurião, seu amigo (HE IV 17, 9), que questionou o preso se ele era cristão e devido à sua resposta positiva, o levou à presença de Urbício quando, segundo o texto, também "...lhe perguntaram unicamente isso: se era cristão" (HE IV 17, 10). Como ele confessou ser seguidor de Cristo, o prefeito mandou executá-lo.

É neste momento que entra em cena Lúcio que, indignado com o processo, questiona as regras adotadas. Assim como ocorrera com Ptolomeu, foi perguntado se ele era cristão. E, por confessá-lo como tal, também foi executado, junto com um terceiro homem que só é citado, como já assinalado.⁴⁸

Eusébio retoma o tema dos martírios no livro V. Logo no prólogo, anuncia que no décimo sétimo ano do governador Marco Aurelio⁴⁹ "reavivou-se com maior violência em algumas partes da terra a perseguição contra nós e, pelos ataques dos habitantes das cidades, pode-se conjecturar que foram milhares os mártires que se distinguiram se levamos em conta o ocorrido em uma só nação" (HE V Prólogo, 1). Assim, com esse preâmbulo, realça a conjuntura de perseguições e introduz o relato, que irá desenvolver no capítulo 1, sobre os martírios realizados em Lion. Para tanto, Eusébio transcreve trechos de uma carta que teria sido enviada pelas Igrejas de Lion e Viena às da Ásia e Frígia (HE V 1, 2). Esta epístola só foi preservada por sua inserção na HE.

A cidade de Lugdunum, atual Lion, era uma das mais populosas cidades do Império Romano. Era também o mais importante centro da Gália de culto à Roma e a Augusto. Todos os anos, no dia primeiro de agosto, mês dedicado ao imperador, era realizada uma grande festa, que atraía muitas pessoas.

Sobre a formação da comunidade cristã local, nada se sabe.⁵⁰ Devido à relação de seus primeiros bispos, Potino e Irineu, com Policarpo, pode-se supor uma cristianização a partir da

⁴⁸ Lê-se na HE IV 17, 13: "E a um terceiro que se apresentou foi infligida a mesma pena"

⁴⁹ Nessa passagem, Eusébio o denomina como Antonino Vero.

⁵⁰ O grupo de Viena, cujos membros também são mencionados entre os mártires, era, provavelmente, uma espécie de núcleo subordinado à Lion.

Ásia ou profundas relações entre as Igrejas desta região e as da Gália. Provavelmente foi formada poucos anos antes da perseguição.⁵¹

Não se conhecem as razões que motivaram os martírios. A carta, incorporada à HE, indica que os cristãos foram vítimas de ataques da população. Também menciona um tumulto popular para pressionar às autoridades para a execução dos cristãos, mas não dá explicações para tais comportamentos (HE V 1, 7-8):

E, em primeiro lugar, suportavam generosamente os assaltos massivos de toda a plebe: insultos, golpes, sacudidas, rapinas, apedrejamentos, passagens por apertos e tudo quanto fosse do gosto de uma plebe enfurecida contra pessoas que considera odiosas e inimigas. E depois de serem conduzidos a praça pública e de serem julgados pelo tribuno e pelos magistrados da cidade em presença de toda a multidão, foram encerrados no cárcere até a chegada do governador.

Faz-se relevante destacar que, ao ser incorporada a carta encaminhada pelas comunidades de Lion e Viena, o Diabo, também denominado como Satanás e adversário no texto, é considerado como causador da perseguição, já que lhe é atribuída a responsabilidade por instigar a população destas cidades contra os cristãos (HE V 1, 5). O texto salienta, entretanto, que “a graça de Deus opunha-se a sua [do diabo] estratégia” (HE V 1, 6).

Neste sentido, fica evidenciado, a partir dos trechos selecionados e incorporados por Eusébio, que o mundo terreno é visto como palco de disputas espirituais e que os cristãos, auxiliados por Deus, são capazes de suportar todos os sofrimentos sem negar a sua fé, saindo, portanto, vencedores nesta luta que é, sobretudo, espiritual. Assim, os mártires perderam a vida terrena, mas, segundo o texto, receberam glórias celestiais (HE V 1, 6).

Eusébio transcreve vários trechos das missivas nos quais são descritos os martírios de Vetio Epágato, Santos, Blandina, Bíblias, Potino, Atalo, Maturo, Alexandro e Póntico com diversos detalhes. O seu objetivo é claro: ressaltar a firmeza, a coragem e a benevolência desses mártires. Contudo, a HE não omite o fato de que alguns cristãos apostataram da fé. Desta forma, o texto afirma que “uns 10 abortaram” (HE V 1, 11), o que causou sofrimento na comunidade.

⁵¹ Sobre a cidade de Lion e a comunidade cristã ali instalada, ver REYNAUD, Jean-François. **Lugdunum christianum**. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1998 e PELLETIER, André. **Lugdunum**. Lyon: Lyon: Les Presses Universitaires de Lyon, 1999

A narrativa destaca que todo o processo até o martírio foi longo, com diversas etapas e irregularidades. Após as primeiras prisões, ocorridas depois dos tumultos populares, os cristãos passaram a ser recolhidos, já que o governador saiu a procura dos seguidores de Cristo (HE V 1, 13). Esta prática, faz-se importante sublinhar, destoava das instruções dadas anteriormente por Trajano e, segundo defendem estudiosos, como já assinalado, continuavam a ser a base jurídica nos processos relacionados aos cristãos. Pela normativa, após ser denunciado, o cristão deveria ser submetido ao interrogatório. Caso negasse a oferecer sacrifícios aos deuses e insistisse em denominar-se cristão, deveria ser condenado e executado, se sacrificasse, deveria ser solto.

Essa sistemática não foi seguida em Lion. Em meio às buscas, ainda segundo o relato, foram presos criados dos cristãos: “Estes pelas insídias de Satanás, temendo os tormentos que viam padecer os santos sofrer e forçados a isto pelos os soldados, acusaram-nos falsamente de ceias canibais, de promiscuidades edípicas”, dentre outros delitos (HE V 1, 14). Desta forma, os cristãos e os *lapsi*⁵² permaneceram presos por muito tempo, sofrendo torturas. E mesmo os que haviam negado a fé acabaram sendo julgados e executados. Segundo as informações incorporadas à HE, este procedimento levou a que muitos que antes haviam apostatado e confessado que os cristãos cometiam os maiores crimes, acabaram se arrependendo, como Bílias, que foi martirizado (HE V 1, 25-26).

É provável que estas condutas repressivas tenham suscitado críticas ou dúvidas. Assim, pelas transcrições incorporadas à HE, é informado que o governador, ao identificar romanos no grupo, “...escreveu uma carta ao imperador e ficou esperando uma resposta” (HE V 1, 44). A resposta dada por Marco Aurélio também é registrada na HE: os que confessassem ser cristãos deveriam ser mortos, mas se alguém renunciasse à fé deveria ser libertado (HE V 1, 47).⁵³

O último dado a destacar é da preocupação das autoridades quanto aos corpos dos mártires. Segundo a HE, estes foram guardados por militares por muitos dias, evitando, assim, que fossem sepultados. O documento ainda aponta que “os corpos dos mártires, depois de serem expostos ao escárnio de todos os modos possíveis e de ficarem às intempéries durante seis dias, foram logo queimados e reduzidos a cinzas, que aqueles ímpios lançaram ao rio Ródano” (HE V 1, 62).

⁵² Termo usado para identificar os que haviam apostatado.

⁵³ Segundo Velasco- Delgado, essa consulta evidencia a relação do imperador com a perseguição. 2008, nota 75, p. 278. A resposta, contudo, permite concluir que o processo de condenação aos cristãos continuava sendo o proposto por Trajano, a despeito dos abusos que foram cometidos em Lion.

Após finalizar o relato dos martírios, nos capítulos 2, 3 e 4 do livro V da HE, Eusébio transcreve outros trechos da carta enviada por Lion e Viena. Contudo, o foco do historiador não era ressaltar os tormentos sofridos pelos mártires, mas destacar a necessidade da benevolência frente aos que apostataram e destacar que nem todos os detidos pela fé foram mortos.

Neste sentido, ao final do capítulo 2, inclui um comentário pessoal: “O dito sobre o amor daqueles bem-aventurados para com os irmãos caídos poderá ser útil, por causa da atitude desumana e inclemente daqueles que, depois disto, tornaram-se implacáveis nos membros de Cristo.” (HE V 2, 8). É possível verificar, aqui, um apelo para que seus contemporâneos tivessem tolerância aos que, durante a chamada Grande Perseguição também apostataram, mas desejavam reintegrar-se à Igreja.

Já no capítulo 4, que trata “de como os mártires recomendavam Irineu em sua carta”, Eusébio faz ao final uma espécie de balanço dos efeitos da perseguição sofrida, sem indicar nomes,⁵⁴ mas salientando que alguns foram decapitados, outros lançados às feras, uns morreram no cárcere e um grupo conseguiu sobreviver à perseguição (HE V 4, 3). Aqui também é possível propor que o bispo de Cesareia dialogava com temas de seu momento, pois os sobreviventes da perseguição, como ele, eram, muitas vezes, vistos como suspeitos de apostasia. Assim, ele parece reivindicar para tal grupo a caracterização de mártir, apesar de não terem sido executados.

O dado que figura no capítulo 3 necessita de maior atenção. Nele, é inserido um trecho no qual é apresentado Alcebíades, um cristão que levava uma vida em pobreza, alimentando-se somente de pão e água, mesmo após ser preso. A narrativa acrescenta que um dos martirizados, Atalo, depois de seu primeiro combate, recebeu uma revelação divina e exortou Alcebíades, que passou a comer todos os tipos de alimentos, sem reservas, para não dar “um exemplo de escândalo” (HE V 3, 2). Após esse relato, o texto aborda “os partidários de Montano”, que estavam anunciando as suas ideias na Frígia (HE V 3, 4).

O fato da carta com os relatos do martírio de Lion ter sido enviada à Frígia certamente tinha como objetivo criticar aos montanistas, o que não passou despercebido por Eusébio. Assim, ao construir seu texto, se utiliza do caso de Alcebíades para realçar o martírio em

⁵⁴ Eusébio informa que se alguém tivesse interesse em conhecer as listas, deveria ler a sua *Compilação de antigos martírios*. Sobre essa obra, ver nota 65.

conexão com a desqualificação do montanismo, que é articulado à crítica ao rigorismo e à perspectiva escatológica propagados pelo grupo.

Finalizando, vale sublinhar que em passagens dos livros IV e V, além de fazer descrições mais detalhas de martírios, já apresentadas, Eusébio registra de forma pontual outras mortes pela fé, provavelmente ocorridas sob Marco Aurélio, sem descrevê-las. Assim, informa que os bispos Sagaris de Laodiceia (HE IV 26 e V 24, 4)⁵⁵ e Traseas de Eumênia (HE V 24, 4)⁵⁶ foram martirizados e com base em um texto de Melitão de Sardes, incluído em HE IV 26,5, indica que os cristãos da Ásia foram vítimas de perseguição devido a novos editos⁵⁷ e de pilhagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eusébio foi bispo de uma das cidades mais importantes da Palestina, membro destacada da liderança cristã, letrado, e, como tal, participou, ativamente, das controvérsias de seu tempo. Redigiu a HE durante as primeiras décadas do IV século, momento em que o cristianismo foi reconhecido como *religio licita* pelo estado romano e tornou-se alvo de uma política de favorecimento patrocinada pelo Imperador Constantino, o que contrastava com a dura perseguição dos anos anteriores. Como outros cristãos, era um entusiasta da política pró-cristianismo do imperador. Assim, ao reunir dados sobre a formação e expansão da organização e elaborar sua narrativa sobre tais eventos, fundamentou-se em uma perspectiva providencialista, que buscou harmonizar a trajetória do Império com a do próprio cristianismo.

Especificamente sob os martírios durante o governo de Marco Aurélio, partir de documentos e da historiografia analisados pode-se concluir que, por um lado, a fé cristã expandira-se e a organizara-se, e, por outro, existia no Império Romano um ambiente hostil para com os cristãos. Acusados de faltas morais, comportamento rigoroso ou repreendidos por seu isolamento e pouco compromisso com o Estado, os cristãos eram uma minoria já

⁵⁵ A base de dados The Cult of Saints in Late Antiquity da University of Oxford data esse martírio entre 100 – 200. Cf. <csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=S00272>. Acesso em 05 de setembro de 2026.

⁵⁶ A base de dados The Cult of Saints in Late Antiquity da University of Oxford data esse martírio em 170. Para mais informações sobre Traseas, ver <csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=S00271>. Acesso em 05 de setembro de 2026.

⁵⁷ Velasco-Delgado afirma sobre essa passagem: “No hay noticias de tales edictos contra los cristianos, pero bien pudiera referirse a las decisiones tomadas por Marco Aurelio contra los que propagaban nuevas creencias, mas no específicamente contra los cristianos, y que se conservan en un fragmento de Modestín reproducido en las Sentencias de Pablo 5,21 y en el Digesto 48,29-30, y que sin duda dieron pie a abusos locales como los aquí denunciados, que produjeron víctimas”. 2008, nota 229, p. 255.

reconhecida, porém mal vista e atacada pela população que, pressionando as autoridades, exigia punições rigorosas. Cristãos foram, então, condenados e executados, baseando-se nas normativas anteriores, fixadas por Trajano.

Empregando diversas fontes, como apologias, cartas, atas de martírio, Eusébio construiu uma narrativa selecionando e incorporando trechos e adicionando comentários. O historiador não apresenta julgamentos negativos sobre Marco Aurélio. Na HE ele só caracteriza o imperador como filósofo e sábio (HE V 5). Entretanto, foi seu irmão, Lúcio Vero, o diretamente favorecido por Deus por meio do milagre da chuva, evento que, na perspectiva do bispo, teria mudado o parecer do imperador em relação aos cristãos. Neste sentido, o historiador não responsabiliza diretamente o Império Romano. Remodelando suas fontes, Eusébio elabora uma representação das perseguições e dos martírios que foram consequências de iniciativas particulares, seja de grupos pagãos ou de judeus, de um marido que fora abandonado, do filósofo Crescente, ou da instigação de Satanás. Ou seja, as perseguições não figuram como iniciativa pessoal ou institucional do Imperador, mas como consequência da ação de inimigos pontuais da fé cristã. O próprio milagre da chuva em meio a guerra é o contraponto que apresenta como uma espécie de “prova” da inocência de grande parcela da população e do favor divino ao Império.

Faz-se importante ressaltar que Eusébio não omite a informação de que alguns cristãos renegaram a fé, pois esta era uma atitude esperada quando o fiel não estava devidamente preparado. Mas, em contrapartida, destaca que muitos que “caíram”, como no caso de Lion, voltaram atrás e até chegaram a conquistar a “palma do martírio”. Também sublinha que nem todos os que foram perseguidos chegaram a morrer, sem, contudo, negar-lhes o título de mártir, certamente com foco nas questões vividas pelas comunidades cristãs após a “Grande Perseguição” ou, até, dando uma explicação por não ter falecido naquele momento.

Sobretudo, Eusébio realça a heroica fidelidade e persistência dos mártires, representando-os não como signo de derrota, mas de vitória da fé cristã. Afinal, quem se deixaria torturar e ser morto por uma mentira? Desta forma, os martírios representados na HE são, também, um argumento apologético que reafirma a verdade da fé cristã que se unia ao Império a partir de Constantino.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRU, Ioan. The Great Persecution of Diocletian and Its Consequences. In: COVOLO, E. dal; GASPARRO, G. Sfameni (eds.). *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014, p. 105-120.
- ALTSHULER, Mor. What Caesarea Has to Do with Alexandria? The Christian Library of Caesarea Reconsidered. *Scripta Classica Israelica*, v. 43, p. 45–66, 2024.
- AZNAR, Luis. Introducción. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historia Eclesiástica*. Introd. y trad. Luís Aznar. Buenos Aires: Nova, 1960. p. 7-28.
- BARNES, Timothy D. The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History,". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 21, p. 191–201, 1980.
- BURKE, P. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. Vida e morte no mundo antigo: a tetrarquia e a última perseguição aos cristãos (303–311). *Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas*, v. 3, n. 1, p. 413-421, 2018.
- CELSE. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Introducción y notas Serafón Bodelón. Madrid: Alianza, 1988.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: CHEVITARESE, André Leonardo; SILVA, Gilvan Ventura da (org.). *Cristianismos no Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021. p. 161-173.
- CROSTINI, Barbara et al. "Montanism" in the Roman World: The New Prophecy Movement from Historical, Sociological, and Ecclesiological Perspectives. *Festschrift for William Tabbernee on the Occasion of His 80th Birthday*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024.
- DE BONI, Luis Alberto. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano. *Trans/Form/Ação*, v. 37, p. 135-168, 2014.
- DINUCCI, Aldo. *Marco Aurélio-Cartas, discursos e editos célebres*. Campinas: Auster, 2025.
- EUSEBIO De Cesareia, *Life of Constantine III*, 15-22, disponível em <newadvent.org/fathers/25023.htm>. Acesso em 05 de setembro de 2026.
- EUSEBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 1999.
- FALCON, Francisco José Calazans. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002.

- FERNANDES, Dália Santos. Carisma e heresia no cristianismo primitivo. *Ad Aeternum*, v. 2, n. 10, p. 196-217, 2025.
- FERNÁNDEZ, Samuel. Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 32, p. 97-122, 2023.
- FERNÁNDEZ, Samuel. Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis. *Estudios eclesiásticos*, v. 99, n. 389, p. 413-443, 2024.
- FOBE, Jean Luc. Montanismo: primeira manifestação comunitária carismática e influência no cristianismo histórico. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, v. 14, n. 2, p. 50-70, 2023.
- GRIMAL, Pierre. *Marco Aurélio: o imperador filósofo*. São Paulo Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2018.
- HARTOG, Paul. Pamphilus the Librarian and the Institutional Legacy of Origen's Library in Caesarea. *Theological Librarianship*, v. 14, n. 1, p. 22-34, 2021.
- HIPÓLITO DE ROMA. *Refutação de todas as Heresias IX*, 12, 10, disponível em <newadvent.org/fathers/050109.htm>; Acesso em 06 de setembro de 2026.
- JARVIS, Paul. Avidius Cassius and Maecianus in the Historia Augusta. *Mnemosyne*, v. 68, n. 4, p. 666-676, 2015.
- KEMEZIS, Adam M. Avoiding the Eastern Question: Avidius Cassius and the Antonine Succession in Cassius Dio. In: MADSEN, Jesper Majbom; LANGE, Carsten Hjort (ed.). *Cassius Dio the Historian: Methods and Approaches*. Leiden: Brill, 2021. p. 195–222.
- KERESZTES, P. Marcus Aurelius a persecutor? *The Journal of Ecclesiastical History*, n. 61, p. 321-341, 1968.
- LOUTH, Andrew. The Date of Eusebius' Historia Ecclesiastica, *The Journal of Theological Studies*, n. 41, p. 111–123, 1990.
- LUIJENDIJK, Anne Marie. Papyri from the great persecution: Roman and Christian perspectives. *Journal of Early Christian Studies*, v. 16, n. 3, p. 341-369, 2008.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações* [livro eletrônico]. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.
- MINUCIO FELIX. *Octavius*, disponível em <newadvent.org/fathers/0410.htm>. Acesso em 06 de setembro de 2026.
- PALLIS, Dimitrios. Pamphilus of Caesarea. In: ALLISON, Dale C. et al. (eds.). *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlim: W. de Gruyter, 2024. p. 1243-1246.
- PELLETIER, André. *Lugdunum*. Lyon. Lyon: Les Presses Universitaires de Lyon, 1999.

- RAMÓN TEJA, C. Roma contra los cristianos. *Historia* 16, v. 4, n. 66, p. 81-91, Out. 1981.
- REYNAUD, Jean-François. *Lugdunum christianum*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998.
- RICE, Carl R., KIERNAN, Ben. Religious Violence in the Later Roman Empire: The Tetrarchic Persecutions, 302–313 Ce. In: KIERNAN, Ben, LEMOS, T. M., TAYLOR, Tristan S. (ed.). *The Cambridge World History of Genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. p. 353–375.
- RUCQUOI, A. História Cultural In: GONZALEZ MÍNGUEZ, C. (Ed). *La otra Historia. Sociedad, Cultura y Mentalidades*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1993. p. 65-86.
- RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. 5 ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 2003.
- SANTOS YANGUAS, Narciso. El emperador Marco Aurelio, ¿Perseguidor de los cristianos?, *Helmántica*, n. 209, p. 143-170, 2024.
- SANTOS YANGUAS, Narciso. Presión popular y culto al emperador en las persecuciones anticristianas del siglo II. *Hispania Antiqua*, n. XVII, p. 305-316, 1994.
- SERNA, J., PONS, A. *La historia cultural: autores, obras, lugares*. Madrid: Akal, 2013.
- SILVA, A. C. L F da.; SILVA, L. R. da. (org.). *Mártires, confesores e virgens*. O culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SORDI, Marta. *Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- TABBERNEE, William. Eusebius' "Theology of Persecution": As Seen in the Various Editions of his Church History, *Journal of Early Christian Studies*, v. 5, n. 3, p. 319–334, 1997.
- TREVETT, Christine. *Montanism: Gender, authority and the new prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- VELASCO-DELGADO, Argimiro (ed.) *Eusebio de Cesarea*. Historia Eclesiástica. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 2008.
- WIENAND, Johannes. Eusebius in Jerusalem and Constantinople: two cities, two speeches. In: KLEIN, Konstantin M.; WIENAND, Johannes (ed.). *City of Caesar, city of God: Constantinople and Jerusalem in late antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022. p. 185-213.

VISÕES DO ALÉM-MUNDO

Recepção do Monasticismo egípcio no Apocalipse de Paulo

Vitor Emanuel Correa de Mesquita¹

Vanessa Trompieri Gaudêncio²

Resumo: Sob a perspectiva da História Cultural, este artigo analisa o *Apocalipse de Paulo* no contexto do cristianismo egípcio tardo-antigo, tomando as pesquisas de Valtair Miranda como ponto de partida para novas aproximações com a documentação. A partir da circulação e recepção da obra em ambientes monásticos e da análise de passagens da versão copta editada por Lanzillotta e van der Vliet, se investiga como determinadas representações do além-mundo participaram da construção de modelos de conduta cristã. Os capítulos 24 e 40 evidenciam uma crítica à ascese desvinculada da humildade, da hospitalidade e da misericórdia, enquanto a presença de Amente demonstra a reelaboração de repertórios egípcios do mundo dos mortos no interior de uma estrutura cristã de julgamento e punição. O *Apocalipse de Paulo* revela, assim, processos de apropriação e transformação cultural característicos do cristianismo no Egito tardo-antigo.

Palavras-chave: Apocalipse de copta Paulo; História Cultural; monasticismo egípcio; submundo no Egito; cristianismo tardo-antigo.

Abstract: From the perspective of Cultural History, this article analyzes the *Apocalypse of Paul* within the context of Late Antique Egyptian Christianity, taking Valtair Miranda's research as a starting point for new approaches to the document. By examining the circulation and reception of the work in monastic environments, as well as selected passages from the Coptic version edited by Lanzillotta and van der Vliet, the study investigates how representations of the afterlife contributed to the construction of models of Christian conduct. Chapters 24 and 40 reveal a critique of asceticism detached from humility, hospitality, and mercy, while the presence of Amente points to the reworking of Egyptian traditions concerning the world of the dead within a Christian framework of judgment and punishment. The *Apocalypse of Paul* thus reveals processes of cultural appropriation and transformation characteristic of Christianity in Late Antique Egypt.

Keywords: Coptic Apocalypse of Paul; Cultural History; Egyptian monasticism; Egyptian underworld; Late Antique Christianity.

¹ Mestre e doutorado em andamento em Ciências da Religião pela UESP (Bolsa CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia e em Letras – Língua Portuguesa. E-mail: prof.vitoremanuel@gmail.com. Membro da Internacional Association for Coptic Studies (IACS – Institut für Ägyptologie und Koptologie). E-mail: prof.vitoremanuel@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9051-2432>.

² Graduação em andamento em História pela UFRJ. E-mail: vanessatrompiau.ufrj@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2415-5643>.

1 INTRODUÇÃO

Com o avançar da análise histórica e com a observação esmiuçada das dinâmicas das populações, percebe a presença de um desejo inato dos seres humanos pela busca de explicações sobre o pós-vida, motivadas por medo do desconhecido ou por medo da própria extinção. Segundo Santos, “[...] o primeiro tipo de medo que se desenvolverá com relação à morte, ou seja, o medo da pós-vida e que está associado psicologicamente com o medo de castigo e rejeição quando relacionado com a própria morte ou o medo da retaliação [...]” (Santos, 2009, p. 5). Entretanto, para além da análise psicológica do medo, se torna necessário compreender os contextos sociais e históricos de cada construção literária focada na explicação do além-mundo. Esses contos podem ser utilizados para construir um modelo de conduta ideal para uma população, sendo controlada não pela crença e sim pelo medo. Diante desse cenário, surgem reflexões: será que essa perspectiva mudou com o passar dos anos? Há indivíduos que ainda creem por meio do temor?

O presente artigo analisa essa problemática a partir da Antiguidade Tardia, onde surgem as literaturas apocalípticas, delimitando como foco central a análise da obra *Apocalipse de Paulo*, tomando como datação a demarcação de Piovanelli (1993), o século IV. Este documento é protagonizado pelo personagem histórico de renome no movimento cristão, o apóstolo Paulo, conhecido antes por perseguir seus irmãos e passar pelo processo de conversão³, e diante desse cenário, para a fonte, é uma figura respeitada pela divindade cristã, pelos patriarcas, pelos profetas e pelos anjos. A obra, analisada a partir da versão traduzida por Miranda (2022), inicia com o Prólogo de Tarso, que retrata de maneira detalhada a descoberta do manuscrito de Paulo que estaria escondido abaixo da residência de um morador da cidade de Tarso. Nela contém a viagem visionária de Paulo ao Paraíso e ao Inferno, onde o apóstolo tem contato com figuras bíblicas e observa castigos diversificados, dependendo do grau de intensidade de cada pecado. Conforme abordado por Miranda (2025a, p. 84), os relatos têm por finalidade informar a cada indivíduo o pós-morte e o de responsabilizar moralmente por seus atos o seu destino final, construindo dessa maneira, uma perspectiva de medo.

A importância dessa análise reside no objetivo de construir um panorama historiográfico acerca do *Apocalipse de Paulo*, através das mudanças e das novas reflexões

³ Atos 9,1-31.

acadêmicas diante do documento. A pesquisa propõe também evidenciar os resultados das pesquisas de Miranda diante da documentação. Ademais, busca investigar a circulação do manuscrito entre as comunidades monásticas e analisar a construção cristã do submundo no Egito tardo-antigo. Para a análise da pesquisa, foi utilizado as ferramentas da História cultural.

2 VALTAIR MIRANDA E O APOCALIPSE DE PAULO: UMA TRAJETÓRIA DE PESQUISA

Esta seção do artigo tem por finalidade delinear um mapeamento da trajetória de pesquisa acadêmica sobre o texto Apocalipse de Paulo. Fundamentando na estruturação do debate acerca dos propulsores da análise da documentação desde o século XIX até a contemporaneidade, destacando as principais indagações levantadas pelos pesquisadores, as divergências entre os idiomas originais e as discrepâncias analíticas consolidadas ao decorrer dos anos. Para tanto, se utilizará como base os estudos desenvolvidos por Valtair Miranda, que constroem um caminho para a compreensão das disputas por uma documentação semelhante ao manuscrito original, para um aprofundamento mais detalhado recomenda-se a leitura de seu material.

Antes de iniciar propriamente o mapeamento acadêmico das pesquisas, se faz necessário compreender a existência de múltiplos manuscritos sobreviventes que, com o passar dos séculos, foram suprimidos, ou alterados, por copistas. Casey (1933, apud Miranda, 2025c, p. 22) argumenta que o “Apocalipse de Paulo, ou Visio Pauli, e se tornará o apocalipse mais popular na Idade Média, só perdendo em popularidade para o canônico Apocalipse de João”. A partir do entendimento de que um documento alcança popularidade, um número de cópias começa a ser produzido para a sua divulgação e circulação. Tendo isso em vista, se levanta os seguintes questionamentos: tais alterações ocorriam de maneira genuína ou carregavam um certo cunho político, moral, econômico ou religioso por trás? Até mesmo por ausência de matéria-prima para registrar o evento, seria necessário selecionar quais fragmentos deveriam ser preservados em detrimento de outros? Se sim, quem optou por tais modificações, o próprio autor ou o copista?

E para pensar de maneira mais aprofundada sobre as indagações propostas, cabe entender primeiramente a dinâmica do processo de cópia documental. Na crítica textual,

existe uma área de pesquisa dedicada a compreender a natureza dos erros contidos nos materiais copiados. Para isso, Cambraia (2005, p. 4) aborda que as modificações que ocorrem em um documento derivam de duas naturezas: exógenas ou endógenas. A primeira ocasionada por uma falha contida no modelo para a realização da cópia. A segunda, por sua vez, ocorre por interferência de quem a realiza, se subdividindo em mais duas esferas: autorais ou não-autorais, podendo ser de responsabilidade do próprio autor ou do copista. Analisando as práticas não-autorais, a fim de verificar se são ações voluntárias ou involuntárias, de acordo com a perspectiva de Cambraia. Dessa maneira, como a análise desta seção se limita às divergências interpretativas da obra, o intuito é investigar o impacto direto dessas modificações não-autorais nas diferentes traduções.

Partindo da premissa de que havia uma certa intencionalidade por parte dos responsáveis pelas cópias. O Apocalipse de Paulo, datado entre os séculos III, IV ou V, existe uma disputa historiográfica de datação que será pontuada nos próximos tópicos, perpassou por diferentes cópias, sofrendo alterações ao decorrer do percurso histórico. Construindo, dessa maneira, a percepção acerca da dificuldade de encontrar o documento preservado em sua integridade para sanar as buscas dos pesquisadores de um documento inicial. Diante desse cenário, cabe construir uma trajetória dos pesquisadores contemporâneos que pretenderam alcançar o resgate da documentação mais antiga.

De antemão, priorizarei para a clareza do leitor, uma organização cronológica das pesquisas realizadas, de modo excepcional nesse momento adotarei a perspectiva do século XX, para somente posteriormente retornar ao século XIX. Diante disso, cabe ressaltar um alerta ao leitor, não existe um único manuscrito original do Apocalipse de Paulo. Deparando-se com um cenário da pluralidade material, no ano de 2006, a Lenka Jiroušková se refere à fonte como um texto aberto, conforme a argumentação presente no texto de Miranda (2025b, p. 8):

Ela argumenta a irrelevância da discussão sobre a origem de um texto original perdido. Os textos existentes o transformaram à luz de circunstâncias locais e necessidades regionais de comunidades cristãs. Os copistas do apocalipse não tinham nenhum problema em editá-lo, glosá-lo, recortá-lo ou resumi-lo em função de suas necessidades e aspirações religiosas.

Ou seja, Jiroušková compactua com a noção de que havia uma intencionalidade nas mudanças inseridas, ou ocultadas, nas cópias, neste caso, impulsionadas por interesses religiosos. Dessa forma, diferentes autores buscaram datar e reconstruir uma documentação mais fidedigna com a realidade.

A pesquisa recente acerca dessa documentação teve como marco de partida a publicação do manuscrito em grego por Constantin Tischendorf, no século XIX, em 1853. Miranda (2025b, p. 6) argumenta que a documentação fora encontrada na Itália, sendo a sua demarcação temporal conhecida devido ao Prólogo de Tarso. Esse texto narra a descoberta do manuscrito de Paulo por um homem, cujo nome permanece oculto na fonte, durante o período de governo dos cônsules Teodósio I e Cinégio, situando a sua datação entre os anos finais do século IV. Existe uma perspectiva de que a construção desse documento tenha ocorrido a fim de legitimar uma ideia preponderante durante o século IV. Tal análise é defendida por Miranda (2025a, p. 86), “[...] na Ásia menor, um copista acrescentou um prefácio à obra ainda em grego, criando uma narrativa fictícia de descoberta em Tarso.”. Historicamente, se torna comum a criação de uma documentação falsificada, posterior do recorte de análise, com o único objetivo de respaldar uma determinada argumentação. Como forma de exemplificar, é interessante citar o caso de maior conhecimento popular de falsificação documental: a Doação de Constantino, cuja datação marca o século VIII, utilizada para fins de legitimar a autoridade papal de Roma em um período que a Igreja de Roma enfrentava pressões políticas e territoriais dos lombardos.

Miranda (2025b, p. 6) aborda que ainda nos anos posteriores do século XIX, Justin Perkins, Nilokaj Tichonravov e Montague Rhodes James publicam versões em diferentes idiomas do Apocalipse de Paulo. O primeiro, o teólogo linguista, traduz a documentação, encontrada em um códice siríaco, para a sua língua nativa, a língua inglesa, em 1866. Por sua vez, o filólogo Tichonravov publica uma edição eslava que se utiliza do manuscrito latino do século XV. O último, o escritor James publica uma tradução no ano de 1893, apontada pelo próprio James (1893 apud Miranda 2025b, p. 6) “como a versão que melhor preservaria o conteúdo original do texto”. Esta tradução pode ser encontrada preservada atualmente no acervo da Biblioteca Nacional de Paris, de acordo com Marinas (2024, p. 4).

Em meados do século XIX, se consolidou uma constatação sobre a datação em que o Apocalipse de Paulo perpassa. Os pesquisadores dessa perspectiva defendiam que a obra desmontava ao século III, devido aos castigos heréticos que puniam a eternidade suas vidas ao

inferno, ideia defendida por Silverstein e Hilhorst (1997). Como argumenta Miranda (2025b) era defendido por James e Tishendorf que a versão em grego consistia no idioma original da fonte. Casey também segue nessa ótica, divergindo ao sugerir que o trecho final da narrativa em copta pertencia ao documento inicial, juntamente com a substituição do início pelo Prólogo de Tarso. Para o autor, tais alterações teriam ocorrido a partir do século V, cujas motivações são desconhecidas.

No corpo de sua análise, Miranda (2025b) continua elencando autores que compactuam com essa perspectiva investigativa. Como o caso de Theodore Silverstein que ao elaborar uma análise comparativa das versões latinas, defende que estas traduções em copta e em eslavônica são produto do manuscrito original perdido do grego, do século III. Em contrapartida, as versões em outros idiomas, como em latim, siríaco, armênia e árabe seriam derivações de uma outra versão em grego distinta, datada no século IV. Outra autora que defende a mesma perspectiva é Martha Himmelfarb. Ela adota a datação do século III com ressalvas, por identificar traços monásticos no documento. Segundo Himmelfarb (1983 apud Miranda, 2025b, p. 7) que “[...] compara o Apocalipse de Paulo com outros textos monásticos egípcios, defendendo que ele é o produto de um asceta piedoso do período anterior ao surgimento do monaquismo institucionalizado”.

Posteriormente, surgem outros pesquisadores que divergem dessa investigação, e a sugerem ser entre os séculos IV e V. No final do século XX, Pierluigi Piovanelli confrontou a análise vigente ao afirmar uma outra datação. Como mencionado por Piovanelli (1993 apud Miranda, 2025b, p. 8) a presença de Orígenes pode configurar uma adição posterior a obra, não sendo uma motivação para delimitar no século III. Utilizando com base concreta as referências de Prudêncio, Agostinho e Sozomen ao documento. Somado com Copeland e Bremmer, os quais também situam o Apocalipse no final do século IV, proveniente do Egito.

Ademais, é fundamental pontuar que essa trajetória permitiu a historiografia consolidar uma vasta análise do documento, gerando contribuições positivas. No caso específico dos estudos de Valtair Miranda, o autor promoveu pesquisas relevantes sobre o Apocalipse de Paulo, o exemplo da análise comparativa, desenvolvida em 2015, entre Apocalipse de Paulo, o Apocalipse de João e o *Expositio in Apocalipsim* de Joaquim de Fiore. No ano de 2021, Miranda traduziu do latim para a língua portuguesa. Para além disso, são somadas as produções de artigos, feitos ao longo de 2025. Aprovado em junho, O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): uma aproximação literária e

histórica. Na sequência, em agosto, foi aprovado o Seres monstruosos e infernais no Apocalipse de Paulo: a construção do Cristianismo ideal no Egito do século IV, que empregou como o seu método de análise a teoria dos monstros de Jeffrey J. Cohen. Por fim, em dezembro, publicou pautando-se na análise comparativa, o artigo Visões do Além e pedagogia moral: a construção do Inferno e do Paraíso entre o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo.

Diante das divergências constantes dos pesquisadores, Miranda adota a vertente do segundo grupo. Ao adotar a noção de texto aberto proposto por Jiroušková e utilizar a demarcação temporal e geográfica como base, Miranda realoca a origem da fonte no século V. Essa reclassificação tem respaldo devido a presença da ascese. Nesse contexto, Miranda (2025a, p. 92) transpõe essa mentalidade ao afirmar que “A estrutura do inferno, seus castigos e seus agentes, indicam uma tentativa de disciplinar os corpos e orientar os comportamentos por meio do medo.”. Essa ação evidente rememora aos padres do deserto do Egito, Antão e Pacômio, que tinham como proposta “[...] um sentido próprio de buscar cumprir em si mesmo a radicalidade proposta pelo Evangelho [...]” (Ruiz; Júnior, 2021, p. 963). Reverberando tais atitudes nas práticas vistas como ideais aos cristãos para serem salvos.

3 O APOCALIPSE DE PAULO ENTRE MONGES

A aproximação entre o Apocalipse de Paulo e o monasticismo deve partir do contexto de transformações sociais, políticas e religiosas no qual a obra surgiu e começou a circular. A datação do texto permanece discutida, abrangendo um intervalo que vai de meados do século III ao início do século V. Casey propôs uma composição por volta de 240, enquanto Piovanelli situou sua produção entre 395 e 416 (Miranda, 2025b, p. 4; Casey, 1933; Piovanelli, 1993). Essa amplitude cronológica não constitui uma questão secundária, pois insere a obra em um período durante o qual o cristianismo passou da condição de movimento periodicamente perseguido à posição de religião favorecida e, posteriormente, oficial do Império Romano.

Miranda aponta para que as décadas que se seguiram ao fim da dinastia severiana foram marcadas por acentuada instabilidade política, sucessivas disputas pelo poder imperial, pressões militares nas fronteiras, desorganização econômica, epidemias e crises de

abastecimento (Miranda, 2025a; Miranda, 2025b). O período iniciado em 235 foi tradicionalmente denominado “crise do século III”, caracterizado pela rápida sucessão de imperadores e pretendentes ao trono, muitos dos quais chegaram ao poder por meio do apoio militar e foram violentamente removidos pouco tempo depois (Miranda, 2025b, p. 4; Brown, 1971). As reformas de Diocleciano, a partir de 284, ofereceram maior estabilidade administrativa e militar, mas não eliminaram os conflitos religiosos que atravessavam a sociedade romana.⁴

Outra questão, ainda abordado por Miranda (2025b) é que entre os séculos III e IV, diferentes medidas imperiais procuraram reforçar a participação dos habitantes do Império nos cultos tradicionais, compreendidos como necessários à manutenção da ordem política e do bem-estar coletivo. Nesse contexto, a recusa cristã em oferecer sacrifícios podia ser interpretada tanto como divergência religiosa, quanto desobediência às obrigações públicas. Ao longo do século IV, a institucionalização do cristianismo modificou sua presença na sociedade.⁵ A religião anteriormente marginalizada passou a oferecer possibilidades de prestígio, integração social e acesso às estruturas de poder. Por essa razão, localizar o Apocalipse de Paulo no século III significa inseri-lo em um ambiente de perseguições e experiências martiriais; situá-lo no final do século IV ou no início do V, por outro lado, implica relacioná-lo a uma sociedade em processo avançado de cristianização, na qual os desafios religiosos já não eram os mesmos (Miranda, 2025b, p. 4-5).

A consolidação institucional do cristianismo não significou, contudo, o desaparecimento da renúncia ascética. Ao contrário, à medida que a identidade cristã se tornava socialmente mais acessível, a ascese adquiriu maior importância como forma de distinção espiritual. Em uma sociedade na qual ser cristão já não implicava necessariamente perseguição ou risco de morte, o asceta passou a representar uma modalidade renovada de testemunho (Miranda, 2016). A renúncia aos bens, ao casamento, ao prestígio e às comodidades da vida urbana podia ser interpretada como continuidade voluntária do

⁴ Essas reformas (284-305 EC), documentadas pelos Papiros Beatty, apresentam esse entrelaçamento entre poder imperial e vida religiosa local no Egito. Os textos mostram que Panópolis não foi apenas uma receptora “passiva” das ordens imperiais, mas um palco ativo onde a administração e as comunidades, já permeadas pelo cristianismo, negociavam formas de adaptação ver, Geens, 2007, p. 159.

⁵ Quanto ao processo de cristianização e alguns dos seus impactos no Egito, ver Mesquita, Vitor Emanuel C.; Silveira, Leonardo dos Santos. *A produção teológica de Atanásio em copta e a igreja de Alexandria: propostas de interpretação*. *Teológica*, [S. l.], v. 1, n. 14, 2025.

sofrimento anteriormente associado aos mártires.⁶ Como observa Miranda, mesmo depois da redução das perseguições e do crescimento institucional da Igreja, o impulso de afastamento, renúncia e disciplina não desapareceu no Egito, mas se intensificou (Brown, 1971, p. 96; Miranda, 2025b, p. 5-6).

O ascetismo cristão, entretanto, não surgiu de maneira uniforme, tampouco resultou imediatamente na formação de instituições monásticas “rigidamente” organizadas. O Egito dos séculos IV e V abrigava diversas modalidades de vida religiosa, havia ascetas que permaneciam próximos às cidades, anacoretas que ocupavam cavernas e tumbas abandonadas, pequenos grupos formados em torno de um mestre espiritual, comunidades femininas, mosteiros cenobíticos e federações compostas por diferentes casas. Por isso, o monasticismo egípcio não deve ser reduzido à imagem idealizada de homens completamente isolados no deserto. A ampla documentação literária, arqueológica e papirológica mostra uma realidade mais plural, marcada por diferentes graus de integração com aldeias, cidades, igrejas, mercados e autoridades eclesiásticas (Goehring, 1999, p. 20-26; Wipszycka, 2009, p. 69-99; Lundhaug; Jenott, 2015). A própria noção de “fuga para o deserto” precisa ser empregada com cautela. Embora a retirada espacial fosse um elemento importante da experiência ascética, os monges continuavam inseridos em redes sociais, econômicas e religiosas. Mesmo aqueles que habitavam regiões afastadas podiam participar de celebrações eucarísticas, receber visitantes, produzir objetos para comercialização, solicitar alimentos e trocar correspondências com familiares, clérigos e outras comunidades. (Choat, 2013, p. 228; MacCoull, 1986, p. 42-50). As fontes literárias também testemunham essa diversidade. Paládio oferece um quadro igualmente amplo, mencionando ascetas distribuídos ao redor de centros urbanos, sustentados por trabalho manual e vinculados a encontros litúrgicos e redes comunitárias (Meyer, 1965). Em Antinoé, por exemplo, os monges podiam habitar cavernas ou lugares afastados sem romper inteiramente suas relações com a cidade e com outros ascetas (Butler, 1967, p. 200-201; Lundhaug; Jenott, 2015).

⁶ Nesta obra, organizada por Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva, intitulada *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*, Miranda evidencia a mudança de paradigma entre o martírio físico e sua reelaboração simbólica no interior da vida ascética. Se, em um primeiro momento, o testemunho cristão era associado ao sacrifício corporal e à morte diante da perseguição, com o desenvolvimento do ascetismo esse ideal passou a ser reinterpretado como uma forma de martírio cotidiano. A renúncia, a disciplina dos desejos e a mortificação do corpo converteram-se, assim, em modos simbólicos de morrer para o mundo e de reproduzir, na experiência ascética, o modelo sacrificial do mártir.

Esse ambiente é relevante para compreender a circulação do Apocalipse de Paulo. Não é necessário pressupor uma comunidade totalmente isolada ou um mosteiro dedicado exclusivamente à conservação de textos apócrifos. Obras cristãs podiam circular por redes que conectavam mosteiros, igrejas, centros urbanos, peregrinos, clérigos, escribas e leitores particulares. A documentação papirológica e literária demonstra que as comunidades monásticas permaneciam vinculadas a circuitos de correspondência, comércio, culto, hospitalidade e intercâmbio de livros, não constituindo espaços completamente isolados da sociedade (Goehring, 1999; Wipszycka, 2009; Choat, 2013; MacCoull, 1986). Um manuscrito podia ser copiado em uma comunidade, transportado para outra região e posteriormente incorporado a uma coleção distinta, como indicam os estudos sobre a produção e a posse de livros em ambientes monásticos do Alto Egito (Barns, Browne e Shelton, 1981; Wipszycka, 2000; Lundhaug; Jenott, 2015). Sua circulação não dependia apenas da reprodução material, mas também de práticas de leitura coletiva, escuta, memorização e recitação, fundamentais para a educação monástica tardo-antiga (Wipszycka, 1984; Carruthers, 1998; Larsen; Rubenson, 2018).

Os ambientes monásticos participavam ativamente dessa cultura escrita. A imagem do monge egípcio como necessariamente iletrado já não corresponde à diversidade revelada pelas fontes.⁷ Havia membros com formação elementar, leitores das Escrituras, copistas, presbíteros instruídos e indivíduos que haviam recebido formação em gramática, retórica ou filosofia (Wipszycka, 1984, p. 279-296). Paralelamente, muitos monges acessavam os textos por meio da leitura coletiva, da repetição oral e da memorização. A alfabetização monástica constituía, assim, um espectro variado, no qual a leitura, a oralidade e a memória se complementavam (Cribiore, 2001, p. 160-244; Larsen; Rubenson, 2018).

A educação ocupava um lugar significativo na formação monástica. O aprendizado das Escrituras não se limitava à aquisição de informações do texto, mas estava ligado à conformação do comportamento e à organização da vida cotidiana. Textos bíblicos, regras, cartas, sentenças e narrativas edificantes eram lidos e memorizados para orientar a oração, o trabalho e a disciplina comunitária. A antiga paideia não desapareceu simplesmente com o avanço do cristianismo; seus instrumentos foram apropriados e transformados em práticas voltadas à educação religiosa e ascética (Larsen; Rubenson, 2018). Nesse processo, a leitura

⁷ Ver por exemplo, Wipszycka, Ewa. Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine. *Revue des études augustiniennes* vol. 30, 1984.

podia ser entendida como exercício espiritual, e o manuscrito, como suporte de formação individual e coletiva.

A relevância desse quadro para a presente pesquisa está em reconhecer que, na Antiguidade Tardia, a produção, a organização, a conservação e a circulação de textos cristãos ocorriam em ambientes marcados por grande mobilidade e diversidade. Manuscritos podiam ser copiados, reunidos, transportados e reutilizados em diferentes contextos, sem que sua classificação correspondesse às categorias rígidas empregadas pela pesquisa moderna. A discussão sobre os Códices de Nag Hammadi⁸, embora se refira a outro conjunto documental, contribuiu para demonstrar que bibliotecas e coleções antigas podiam reunir obras de naturezas distintas, tornando inadequada uma separação absoluta entre literatura “canônica”, “apócrifa”, “ortodoxa” ou “heterodoxa” (Wipszycka, 2000, p. 179-191; Lundhaug; Jenott, 2015).⁹

Miranda observa que a obra ilustra um processo circular de remodelação no qual materiais anteriores eram recebidos, transformados e reorganizados, enquanto o novo texto, uma vez inserido nas comunidades cristãs, voltava a ser lido, ouvido, pregado, traduzido e modificado (Miranda, 2025, p. 84). Esse processo produziu versões, adaptações e novas formas de transmissão. Como afirmam Lanzillotta e van der Vliet, o uso de tradições anteriores não resultava em repetição, mas na produção de algo novo, adequado a outros contextos e necessidades comunitárias (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 97).

Por essa razão, Lanzillotta e Vliet propõem compreender o Apocalipse de Paulo como um “texto aberto”, cuja existência histórica se manifesta justamente em suas transformações (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 13). Essa abertura textual não significa ausência de continuidade, mas capacidade de adaptação. A obra preservava elementos reconhecíveis ao mesmo tempo que assumia formas distintas em grego, latim, copta, siríaco, armênio, eslavo e outras línguas. A procura por um texto original completamente estável torna-se, assim, menos

⁸ Recentemente Lundhaug e Jennott buscam compreender a circulação e possível produção dos textos de Nag Hammadi em um contexto monástico. Ver discussões no primeiro capítulo de Lundhaug e Jennott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, 2015.

⁹ Outra problemática que se pode pensar é na (possível) proveniências dos manuscritos coptas do Apocalipse de Elias e de Sofonias no mosteiro do Dragão Branco, tendo como presidente o Arquimandrita Shenoute. Para isso, ver, Mesquita, Vitor Emanuel Correa de. Apocalipse de Sofonias: um apocalipse das terras do Egito. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 41, n. 151, p. 65–79, 2025.

produtiva do que o estudo dos contextos nos quais cada versão foi produzida e utilizada (Rubenson, 2017).

Portanto, relacionar o Apocalipse de Paulo ao monasticismo não significa afirmar, sem ressalvas, que a obra foi composta por um monge ou que tenha pertencido exclusivamente a uma ordem específica. A relação pode ser estabelecida de maneira mais segura em três níveis. Em primeiro lugar, a obra surgiu ou adquiriu suas formas iniciais durante a expansão do ascetismo e do monasticismo no Egito. Em segundo, sua transmissão ocorreu por meio de redes cristãs nas quais monges desempenhavam papel relevante como leitores, copistas, tradutores e mediadores. Em terceiro, sua contínua reelaboração corresponde às práticas de uma cultura manuscrita que não separava rigidamente cópia, interpretação e (re)adaptação.

4 A CONSTRUÇÃO CRISTÃ DO SUBMUNDO NO EGITO TARDO-ANTIGO

Nesta seção, se pretende apresentar novas contribuições a pesquisa do Apocalipse de Paulo, tomando como ponto de partida as pesquisas desenvolvidas por Valtair Miranda ao longo de sua trajetória acadêmica. A análise procura ampliar a discussão sobre a construção do submundo no Egito tardo-antigo, se concentrando em sua organização espacial, nos agentes que habitam e controlam suas diferentes regiões e na reelaboração cristã de tradições anteriores sobre o destino das almas. Para isso, será utilizada como principal referência textual a edição copta preparada por Lanzillotta e van der Vliet (2023), cuja versão permite observar elementos que nem sempre permanecem visíveis nas traduções para línguas modernas, especialmente vocábulos como *amñte* (Amente). Salvo quando indicado de maneira diferente, todas as traduções apresentadas nesta seção são de nossa autoria, realizadas a partir do texto copta.

4.1 Uma leitura monástica do Apocalipse de Paulo

A aproximação do Apocalipse de Paulo com o universo monástico se torna consistente nos capítulos 24 e 40. Nessas passagens encontramos termos relacionados à renúncia ao mundo, à adoção de um modo ascético de vida e ao uso do *schēma* de Cristo. Esses elementos aproximam a versão copta da obra do contexto de expansão do ascetismo e de consolidação

das diferentes formas de vida monástica. A leitura proposta, portanto, vê o monasticismo egípcio dos séculos IV e V como plural e compreendia cenobitas, anacoretas, ascetas urbanos, comunidades femininas e indivíduos vinculados de diferentes maneiras a mosteiros, igrejas e aldeias (Goehring, 1999; Wipszycka, 2009; Lundhaug; Jenott, 2015). O que os capítulos 24 e 40 oferecem é uma crítica interna à ascese, o texto aceita o valor da renúncia, do jejum, da continência e do hábito religioso, mas recusa considerá-los suficientes quando não produzem humildade, hospitalidade, misericórdia e transformação das relações comunitárias. Analisaremos primeiramente o capítulo 24 do Apocalipse de Paulo.

Texto copta¹⁰

24.1. Quando entrei naquela cidade, encontrei grandes árvores que cresciam à entrada da porta da cidade. Elas não produziam fruto algum, mas somente folhas. Sob as árvores havia alguns homens que estavam nus. Sempre que as árvores viam um homem, inclinavam-se e depois se levantavam novamente.

24.2. Quando os vi, chorei e disse ao anjo: “Que tipo de pessoas são estas, às quais não foi permitido entrar nesta cidade?” O anjo me disse: “Por ninguém em todo o mundo seria menos apropriado chorar do que por eles”. Eu disse: “Mas que tipo de pessoas são?” Ele me respondeu: “São pessoas que renunciaram ao mundo, conservaram um regime ascético e jejuaram, mas eram mais arrogantes do que todos, elogiando somente a si mesmas e desprezando seus próximos. Quando lhes agradava, saudavam as pessoas;

¹⁰ Aquí, será utilizado o texto copta na edição crítica de Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 182. 24.1. ἡτєρεἰωδκ δε εζοῦν ετπολις ἐτῆμαγ, αἰσινε ἡρεννοσ ἡωην εγρηт зирῆ πτηλн ἡтπολις енῆ λααγ ἡкарпос зидωγ εимнтеἰ ἐῆσωωве ἡмааτε, ере зєноγα ογᾶ ἡρωме зарооγ ἡῆωην εγкнк азһγ. εγωаннаγ εγρωме ἡси ἡωην ωαγὸῃβιοоγ епеснт ἡсєтωоγн он εзραι. 24.2. аγω ἡтереинаγ ерооγ аириме. пєхαι ἡπαггелос зє зє(н)оγ не нαι ете ἡпоγκαаγ εζοῦн етепolic; пєхє паггелос нαι зє ἡωωє аη ериме ἐнаи пара пкосмос тһрῆ. пєхαι нaq зє оγ ἡтоγ не нαι; пєхaq нαι зє нαι зєнапотакткос не εγποлитеγє аγω εγннстєγє, аλλα зєнхасиғт не пара ρωме ἡиἡ, εγтмаеio ἡмооγ маγааγ εγсωω зωоγ ἡнетзитоγῶωγ. εωхє εзнаγ ωαγт хaire ἡῆρωме, εωωпє εзнаγ аη мєγхаире ἡлааγ ἡρωме. εωωпє εзнаγ ωαγoγωн ἡпєγро ἡῆρωме, εωωпє εзнаγ аη мєγoγωн. ерωан оγa ῖ оγaгаθон ἡογρωме, ωαqхисε ἡмоq εхωq зє анок пєнтайсаноγωq зῆ наєнка. 24.3. анок де пєхαι ἡπαггелос зє пахoεic, оγκοῦн тнῆтхасиғт тєнтaссaзтоγ ἡпєскааγ εωωк εζοῦн ἐтπολις ἡпєхристос; пєхaq нαι зє тпоῦне ἡпєθooγ ниἡ тє тнῆтхасиғт. мн нαιааγ ἡтооγ ἐπωнре ἡппоγтє ἡтаqει зῆ оγὸῃβio; анок де пєхαι ἡπαггелос зє етве оγ ἡωиἡ ὸβbio ἡмооγ аγω он сєтωоγн εзραι; аqоγῶωῃ ἡси паггелос пєхaq зє ἡпєoγῶεiω εγзixῆ пказ εγωῃωє ἡппоγтє, ωαγὸῃβιοоγ ἡoγзooγ етве пωпє ἡнρωме, аλλα ἡпоγєωqи мнаγ ἡтнῆтхасиғт етзizoῦн ἡмооγ. 24.4. пєхαι ἡπαггелос зє пωс аγкааγ зирῆ тєпolic; пєхaq нαι зє ἡтаγкааγ ἡпєиma етве ἡиῆтагаθос ἡппоγтє, ἐпєiдн тєзиἡ тє таῖ εωаре нєтоγaав вωк ἐзоῦн ἐтπολις ἡзһтс. ерωан пєхристос, ῖρро ннаиωн, оγῶнῆ εвол зῆ тєqпарoγcia, ἡλικαιос тһроγ нaxi змoт εхωoγ, ἡсєxитoγ ἐзоῦн ωa оγῶεiω. аλλα сєнаωпарзһciaзє ἡмооγ аη ἡῶє ἡнєнтаγῖρ пєγῶεiω тһрῆ εγωмωє ἡппоγтє зῆ ὸβbio ниἡ.

quando não lhes agradava, não saudavam ninguém. Quando lhes agradava, abriam sua porta às pessoas; quando não lhes agradava, não a abriam. Quando um deles fazia algum bem a uma pessoa, vangloriava-se disso e dizia: ‘Fui eu quem o alimentou com aquilo que me pertencia’”. 24.3. Eu disse ao anjo: “Meu senhor, então foi o orgulho que os deteve e os impediu de entrar na Cidade de Cristo?” Ele me respondeu: “O orgulho é a raiz de todo mal. Por acaso eles são maiores do que o Filho de Deus, que veio em humildade?” Eu disse ainda ao anjo: “Por que as árvores se inclinam e depois se levantam novamente?” O anjo respondeu: “Durante o tempo em que viveram sobre a terra servindo a Deus, eles se humilhavam ocasionalmente, por vergonha diante das pessoas, mas não foram capazes de remover o orgulho que habitava dentro deles”. 24.4. Eu disse ao anjo: “Como, então, foi permitido que permanecessem à entrada desta cidade?” Ele me respondeu: “Foi permitido que ficassem aqui por causa da bondade de Deus, porque este é o caminho pelo qual os santos entram na cidade. Quando Cristo, o rei dos séculos, manifestar-se em sua vinda, todos os justos pedirão graça por eles, e eles serão conduzidos para dentro por algum tempo. Entretanto, não poderão desfrutar de plena liberdade como aqueles que passaram toda a sua vida servindo a Deus em completa humildade”.

A identificação dos personagens pela expressão *γενεποτακτηκος* constitui o principal indício para uma leitura ascética do capítulo 24. O termo copta tem relação com o grego *ἀποτακτικός* e designa aquele que renunciou ou se separou de vínculos anteriores. A expressão aparece acompanhada pelo verbo *πολιτεύε*, derivado de *πολιτεύομαι*, empregado para indicar um modo de conduzir a vida, e por *νηστεύε*, “jejuar”. Lanzillotta e van der Vliet traduzem esse conjunto afirmando que os personagens “renunciaram ao mundo, mantiveram um regime ascético e jejuaram” (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 182–183). O texto parece tratar, portanto, de pessoas publicamente reconhecidas por um modo disciplinado de vida.

A condenação não decorre da ausência dessas práticas. Os personagens efetivamente renunciaram, jejuaram e serviram a Deus. O problema está na permanência da *μῆτις*, a altivez do coração, em oposição à *ἁββίω*, a humildade. A disciplina exterior não produziu uma transformação correspondente, os renunciantes elogiavam a si mesmos, desprezavam o próximo e convertiam suas boas ações em motivo de superioridade. A imagem das árvores sem frutos torna visível essa contradição. Elas possuem folhas e se inclinam diante das pessoas, mas não produzem frutos. A cena pode ser aproximada da tradição da árvore conhecida por seus frutos (Mt 7,16–20) e da figueira que apresenta folhas, mas permanece estéril (Mt 21,18–19; Mc 11,12–14). No Apocalipse de Paulo, as folhas podem ser

compreendidas como sinais exteriores de devoção, enquanto a ausência de frutos indica que tais práticas não resultaram em humildade e cuidado com o próximo.

Os homens também aparecem nus. No contexto do julgamento, essa nudez pode representar a perda dos sinais de prestígio que anteriormente sustentavam sua reputação religiosa. Diante de Deus, a posição social adquirida pela renúncia e pelo jejum já não oferece proteção. A nudez expõe a diferença entre a imagem apresentada publicamente e a condição moral dos personagens. Essa associação entre nudez, vergonha e impossibilidade de ocultar os pecados também aparece na tradição pacomiana. Na Instrução ao monge mal-intencionado, o monge é advertido de que chegará nu ao lugar do julgamento¹¹, onde seus pecados serão expostos diante de Deus e de toda a humanidade (Pacômio, 33, 1982, p. 28).¹² A crítica aos renunciantes também se aproxima da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9–14). Assim como o fariseu, eles jejuam, exaltam suas próprias obras e desprezam os demais. O problema não se encontra no jejum, mas em sua utilização como fundamento de superioridade religiosa. O mesmo ocorre com a esmola. Quando um deles afirma ter alimentado alguém com seus próprios bens, transforma a ajuda em instrumento de autopromoção. A passagem pode ser relacionada a Mateus 6,1–4, que censura a esmola praticada para obter reconhecimento público.

A referência à abertura da porta acrescenta uma dimensão à crítica. Os renunciantes acolhiam as pessoas somente quando desejavam. O texto não afirma que se trata da porta de um mosteiro; contudo, para leitores familiarizados com comunidades monásticas, a imagem poderia evocar a recepção de visitantes, pobres e monges externos. As comunidades mantinham relações constantes com pessoas provenientes de aldeias, cidades e outros centros

¹¹ Pachomius, *Instructio ad monachum malevolentem* 33 (13,9–14). Ἡτακεῖ ἐπεὶα ἡῶσαφατ πμα ἡπζαπ ἀγζε ἐροκ ἐκκη καζηγ ἀγω ἐρεογον νημ θεωρεῖ ἡνεκνοβε ἡντεκασχημοςγνη ἐτῶλπ ἐπνογτε ἡῡῡρῶμε . . . ἐκναογῶν ἡρωκ; ἡῡῡοοc ἡεογ;

¹² A nudez diante do tribunal também aparece na terceira instrução de Teodoro, na qual os monges são advertidos de que seus atos e pensamentos serão revelados diante de Cristo, dos anjos e dos santos, sem possibilidade de ocultar a própria vergonha (Teodoro, *Instructio tertia* 8; Veilleux, 1982, v. 3, p. 97–98). A imagem aproxima a literatura pacomiana do repertório judicial presente no *Apocalipse de Paulo*, sem exigir dependência literária direta. ἐνῳανῤῥηαῖταειον γαρ ζῡ παῖων, ἐναναγκαζε ἡπνογτε ἐτρεῖῡῡπηνχειρογραphon ἐβολ ἐρον ἡῡ πῳῡπε ἡνενεβηγε ἡῡ νενμεεγε ἡπζητ ζῡ πβημα ἡπεῡc ἡπεντο ἐβολ ἡναγτελος ἡῡ νετογῶαβ τηρογ, ἐκκη καζηγ, ἐμῡ γε ἡπῳτ ἐλααγ ἡca ζητῡ ἡπκῳζτ ἐτναογῶν ἡῡῡαῡε, ἀγω ἐμῡ γε ἐζῳβc ἡπενῳῡπε ἐπτηρῡ.

ascéticos, ainda que a hospitalidade fosse regulada por normas próprias (Wipszycka, 2009, p. 69–99; Lundhaug; Jenott, 2015).

Nas tradições pacomianas, a recepção de visitantes era organizada de maneira a conciliar acolhimento e disciplina comunitária. Monges externos podiam participar de determinados momentos de oração e ser hospedados em espaços próximos à portaria.¹³ A existência dessas regras, entretanto, não autorizava uma hospitalidade baseada apenas na preferência pessoal. No capítulo 24, abrir ou fechar a porta conforme a própria vontade torna o acolhimento um instrumento de poder. As instruções pacomianas oferecem um contraponto a esse comportamento. Elas advertem o monge contra a vanglória, o julgamento do irmão e a procura por honra, valorizando a convivência em humildade e o serviço comunitário (Veilleux, 1980–1982, v. 3, p. 16, 39–41). Teodoro também relaciona a busca por honras ao julgamento futuro, afirmando que aqueles que procuram prestígio obrigam Deus a apresentar o registro de suas ações e pensamentos diante do tribunal de Cristo (Teodoro, *Instructio tertia* 8; Veilleux, 1982, v. 3, p. 97–98). A advertência ajuda a compreender a gravidade atribuída pelo Apocalipse de Paulo à transformação da renúncia em reconhecimento social.

O capítulo 29.2 oferece o contraponto positivo dessa representação. Nele, pessoas simples, pouco instruídas nas Escrituras e nos salmos, são elogiadas porque realizavam grandes πολυτεία, isto é, grandes práticas ou modos de vida, mantendo o coração voltado para Deus (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 186–187).² A posição dos renunciantes à entrada da cidade confirma essa avaliação. Eles não estão entre os condenados, mas tampouco participam plenamente da recompensa. O texto reconhece algum valor em sua renúncia e em seu serviço, porém afirma que não possuirão a mesma παρρησία, liberdade ou confiança diante de Deus, concedida àqueles que serviram com humildade (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 183). O capítulo estabelece, assim, que a renúncia conserva algum valor, mas não conduz por si mesma à participação plena na Cidade de Cristo.

¹³ Algo parecido acontece com o Evangelho de Tomé no Lógon 23. Sobre a ideia de permanecer de pé, ver Falkenberg, René. *The 'Single Ones' in the Gospel of Thomas: A Monastic Perspective*, 2023. E Williams, Michael Allen. *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1985, p. 30–31, 86–90.

Texto copta¹⁴

40.4. Olhei novamente e vi homens e mulheres vestidos com trapos de pano de saco, cheios de enxofre e piche, enquanto serpentes de fogo se enrolavam em seus pescoços, mãos e pés. Anjos impiedosos, com chifres de fogo sobre a cabeça, arrastavam-nos e os perfuravam. Eles os repreendiam, dizendo: “Vocês deveriam ter sido capazes de conhecer a Deus e servi-lo, mas não o fizeram”. Novamente perguntei ao anjo: “Que tipo de pessoas são estas, meu senhor?” O anjo me respondeu: “São aqueles que renunciaram ao mundo e vestiram o hábito de Cristo. A matéria do mundo e as preocupações temporais os tornaram miseráveis. Não praticaram a caridade nem sequer por um dia e não tiveram compaixão de uma viúva ou de um órfão sequer por um único dia. Não receberam o estrangeiro nem mostraram misericórdia ao próximo. Nunca uma oração pura procedente deles subiu até Deus. Suas preocupações e suas posses materiais não lhes permitiram fazer aquilo que é correto diante de Deus”. 40.5. O anjo encarregado das punições os levava de um lugar para outro, enquanto todos aqueles que sofriam os castigos os observavam. Os que estavam nas punições lhes diziam: “Nós somos castigados porque, durante o tempo em que vivíamos no mundo, Satanás lutava contra nós. Mas vocês, o que fazem aqui?” Ele os levou a outro lugar, e os que ali sofriam lhes disseram: “Sabemos que somos pecadores, mas vocês apenas assumiram o nome de Deus, e com quão pouca razão! Por isso, sofrerão esta punição para sempre”. 40.6. Eu gemi e chorei: “Ai da raça humana! Ai do pecador que nasceu neste mundo!” O anjo respondeu: “Ó Paulo, por que choras? Por acaso és tão misericordioso quanto Deus? Porque Deus sabe que existe julgamento, ele permite que cada pessoa faça sobre a terra aquilo que deseja”. Então fui tomado por grande tristeza e choro. O anjo me disse: “Por que choras, ó Paulo, se ainda não viste o grande

¹⁴ Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 196–198. 40.4. αἰσῶντ' οὐ ἀνάγ' ἐξενρωμε μὴ ζενκεριόμε, ἐρε ζενποδσε ἡσοογνε το ζωογ, εἰμεζ ἡθην ζι λαμχατῖ, ἐρε ζενζογ ἡκωρτ' ὁλῆλωμ ἐζογν ἐνεγμὰκζ μὴ νεγσιχ μὴ νεγογρnhτε, ἐρε ζεναγγελος ἡατνα σωκ ἡμοογ ἐρε ζενταπ ἡκωρτ' ζιχῆ νεγληπῆγε, ἐγκωνε ἡμοογ, ἐγχιπὸ ἡμοογ, ἐγχω ἡμος ναγ χε ἐνε ογῆσoм ἡμωτῆ εσογen πνογτε ἡτετῆωῆωε ναq αγω ἡπετετῆωῆωε. ἀνοκ δε οὐ πεχαῖ ἡπαγγελος χε ζενογ νε ναῖ, παχοεῖς; πεχε παγγελος ναῖ χε ναῖ νενταγαποτασσε ἡπκοσμος, αἰφορεῖ ἡπεсхнма ἡпexиcтoc. α ογλн ἡпκοсмoc μὴ ἡрооγω ααγ ἡевнн. ἡпоγeῖpe ἡογaγaπн ἡογζооγ ογδε ἡпоγна ἡογхнра μὴ ογорфанос ἡογζооγ ἡογωт. ἡпоγωωп epооγ ἡογωῆμo ογδε ἡпоγна ἡпетζιτογωγ. ἡπε ογωλнл εqоγaав epωоγ пe вoк ἐзpaῖ ωα πноγτε ἐнез eвол ζιгоотоγ. ἡπε νεγрооγω μὴ νεγзγλн кааγ eeῖpe ἡпетcoγтoм ἡназрῆ πноγте. 40.5. αγω νεqχι ἡμοογ επеῖca μὴ παῖ ἡβῖ петзῖхῆ ἡκολαcic, ἐρε νετзῆ ἡκολαcic тнpoγ ναγ epооγ. πεχαγ ναγ ἡβῖ νεтзῆ ἡκολαcic χε ἀnon ἐнзῆ ἡκολαcic χε ἡпnaγ ἐнωoп зῆ пκοсмoc, ἐρε пcaтaнac † нῆмaн' ἡтωтῆ зωт тнγтн etетῆῖp ογ ἡпeῖма; αγω οὐ αqχι ἡμοογ eкemḗ. πεχαγ ναγ οὐ ἡβῖ νεтзῆ ἡκολαcic χε тῆcoоγн χε ἀnōн ζенпeқῖpнoвe ἀnon' ἡтωтῆ δε αтeтῆтaлe пpaн ἡпnoγte eχωтῆ ἡнаaтe ἡтeῖze αлогoc. etвe παῖ тeтnaχῖ ἡтeῖkoлacic ωα ἐнез. 40.6. ἀноκ δε αἰδω ζoм αγω αῖpиme χε oγoῖ ἡпгeнoc ἡῆpωme, oγoῖ ἡпpeқῖpнoвe χε αγχιпoч ἐпeῖкocмoc. αqоγωωῖ ἡβῖ παγγελος πεχαq ναῖ χε ω παγλoc, азpoк кpиme; мн ἡтк oγωaнзῆтнq pω ἡθe ἡпnoγte; επeῖλн eқcoоγн ἡβῖ πноγte χε ογῆ кpиcῖ ωpоп, etвe παῖ аqка πογa πογḗ ωaнтῆeῖpe ἡπεтезпаq зῖхῆ пказ. αγω αγнoc ἡλγпeῖ eῖ ναῖ μὴ oγῖpиme. πεχε παγγελος δε ναῖ χε азpoк eкpῖme, ω παγλoc, ἡпaтῆнаγ pω etнoc ἡкpиcῖ; αλλα ογδзῖ ἡcωῖ ἡтaтcaвoк ἐнeтoγoтῖ eнаῖ ἡcaωῖ ἡcωв ἡcоп.

juízo? Segue-me, e eu te mostrarei coisas sete vezes piores do que estas”.

No capítulo 40, a leitura monástica é ainda mais evidente. O texto utiliza o verbo *ἀποτασσε*, derivado de *ἀποτάσσομαι*, para afirmar que os personagens “renunciaram ao mundo”. O vocábulo pertence ao mesmo campo semântico de *ἀποτακτήκος*, empregado no capítulo 24. Enquanto a primeira passagem nomeia os renunciantes, a segunda descreve o ato de separação pelo qual eles assumiram essa condição. A expressão seguinte é ainda mais significativa “Vestiram o schēma de Cristo.” (*αὑφορεῖ ἡπὲς σχῆμα ἡπὲς χριστός*).

O termo *σχῆμα*, do grego *σχῆμα*, pode significar forma, aparência, condição ou veste. No capítulo 40, Lanzillotta e van der Vliet o traduzem como “hábito”, o que é coerente com a associação imediata entre o termo e a renúncia ao mundo (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 197). Nesse contexto, vestir o *σχῆμα* de Cristo parece indicar não a adoção pública de uma identidade religiosa reconhecível. A condenação ocorre porque essa identidade exterior não foi acompanhada por uma prática correspondente. Embora tivessem renunciado ao mundo, os personagens continuaram dominados pelas preocupações e pelos bens materiais. O texto estabelece, assim, uma oposição entre a forma assumida e a conduta efetiva. A passagem pode ser aproximada de Marcos 4,18–19 e Mateus 13,22, nos quais as preocupações do mundo e o apego às riquezas impedem que a palavra produza frutos. A própria veste punitiva reforça esse contraste. Aqueles que haviam vestido o hábito de Cristo aparecem cobertos por trapos, enxofre e piche. A nova vestimenta revela, no além-mundo, a incoerência entre a identidade religiosa assumida e a vida praticada.

O capítulo 40 enumera as razões dessa condenação: os renunciantes não praticaram a caridade, não cuidaram de viúvas e órfãos, não receberam estrangeiros, não mostraram misericórdia e não elevaram uma oração pura a Deus (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 197). Essa sequência se aproxima de Tiago 1,27, que relaciona a religião pura ao cuidado dos órfãos e das viúvas e ao distanciamento das práticas mundanas. A referência à oração pura também parece se vincular à tradição de Isaías 1,15–17, na qual Deus rejeita as orações daqueles que não praticam a justiça. No Apocalipse de Paulo, a oração não é avaliada isoladamente, mas em relação à misericórdia e ao cuidado com o próximo. Há também a ausência de hospitalidade. Em Mateus 25,35, o acolhimento do estrangeiro é identificado com

o acolhimento do próprio Cristo. Assim, aqueles que vestiram o *σῆμα* de Cristo, mas recusaram o estrangeiro, falharam em realizar concretamente a identidade que afirmavam possuir.

Essa associação também se encontra na literatura pacomiana. Na Instrução ao monge mal-intencionado, Cristo declara ao monge: “Tu insultaste o pobre: fui eu quem insultaste” (Pacômio, 41, 1982, p. 33). A formulação aproxima o cuidado dos vulneráveis da relação com Cristo e demonstra que a prática comunitária da misericórdia era compreendida como parte indispensável da vida religiosa.

Os demais condenados agravam a acusação ao afirmar que esses renunciantes haviam assumido apenas o nome de Deus. A cena estabelece uma responsabilidade maior para aqueles que adotaram publicamente uma identidade religiosa, mas não viveram de acordo com ela. Nesse aspecto, o capítulo 40 é mais severo que o capítulo 24. No capítulo 24, os renunciantes jejuaram e realizaram algum serviço, embora marcados pela vanglória. No capítulo 40, a ausência de caridade, hospitalidade e oração é completa. A primeira parte descreve práticas religiosas corrompidas pelo orgulho; a segunda, uma identidade religiosa praticamente esvaziada de conteúdo ético. Em 39.3, são punidos aqueles que quebraram o jejum antes do tempo estabelecido, indicando que sua observância permanecia valorizada (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 194–197).¹⁵ Do mesmo modo, em 62.2, a *ἐγκρατεία* de Paulo, sua continência ou domínio de si, é apresentada positivamente diante dos mártires (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 220–221).

4.2 Amente e o monasticismo

Em outros trabalhos, procurei demonstrar que o submundo descrito nos apocalipses vinculados ao Egito não constitui um espaço único, uniforme e desprovido de organização. Ao contrário, ele se apresenta como uma geografia composta por regiões distintas, delimitadas por caminhos, rios, lagos, fossos, portas, abismos e lugares específicos de julgamento e punição. Essa perspectiva foi desenvolvida especialmente em Apocalipse de Sofonias: um apocalipse das terras do Egito (Mesquita, 2025) e em Fronteiras entre os

¹⁵ A formulação de *Apocalipse de Paulo* 39.3 pressupõe jejuos organizados segundo períodos determinados. A passagem pode refletir tanto a disciplina eclesial mais ampla quanto regimes comunitários de abstinência, não sendo suficiente, isoladamente, para demonstrar um contexto exclusivamente monástico.

monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do Apocalipse de Sofonias (Carneiro e Mesquita, 2025).

No Apocalipse copta de Sofonias, essa espacialização aparece na passagem do visionário por diferentes regiões do além-mundo, controladas por guardiões e separadas por portas, mares, caminhos e espaços de julgamento. Amente integra essa organização e designa uma região do mundo dos mortos inserida em um itinerário visionário. Nesse sentido, o Apocalipse de Sofonias parece oferecer um dos modelos disponíveis para a formação da geografia escatológica posteriormente reelaborada em textos cristãos como o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo. Isso não exige que cada elemento tenha sido diretamente copiado de uma obra para outra. Os textos participam de uma tradição compartilhada, na qual imagens anteriores são selecionadas, reorganizadas e adaptadas a novos sistemas de julgamento e punição.

Na versão copta do Apocalipse de Paulo, o núcleo da geografia punitiva se concentra principalmente nos capítulos 31–42. O capítulo 31 marca a passagem do espaço dos justos para a região destinada aos pecadores. Paulo deixa a cidade, atravessa a região do lago Aquerusiano, passa pela terra das bênçãos, pelo rio de leite e mel e pelo Oceano que circunda o mundo. Em seguida, é conduzido ao lugar onde o sol se põe. Depois de ultrapassar o Oceano, encontra escuridão, névoa, tristeza e perdição, além de um campo árido recortado por fossos de diferentes profundidades, alguns cheios de dragões, gelo, piche e enxofre (ApPa 31; Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 190–191).

O capítulo 32 localiza novos lugares de punição “a oeste do rio de fogo” e descreve caminhos ou ruas que descem por milhares de côvados, contendo gerações sucessivas de condenados. Nos capítulos seguintes, Paulo percorre regiões organizadas segundo características próprias, contendo margens e fossos próximos ao rio de fogo, campos ressecados, lugares escuros, espaços gelados, um tanque da cor do sangue e um vale de fogo. Em 38.1, por exemplo, Paulo contempla nas profundezas um tanque brilhante, semelhante a sangue, apresentado pelo anjo como o lugar para o qual escorre a matéria das punições (ApPa 38; Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 194–195).

Essa organização alcança um ponto maior nos capítulos 41–42. Em 41.1, o anjo conduz Paulo “a oeste de todas as punições”, até o poço do abismo, fechado por sete selos de fogo. Quando o poço é aberto, dele sobe uma fumaça espessa e malcheirosa, enquanto seu interior aparece repleto de brasas. Em 42.1, o deslocamento prossegue em direção ao oeste e

ao norte, onde se encontram o verme que não dorme, o frio, o gelo e o ranger de dentes (Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 198–201). A narrativa não apresenta, portanto, apenas uma sucessão de castigos, mas um percurso orientado, no qual cada punição ocupa uma posição dentro de uma topografia mais ampla.

Amente integra explicitamente a geografia do além-mundo apresentada na versão copta do Apocalipse de Paulo. A ocorrência mais significativa se encontra em 18.2, quando, após o julgamento de uma alma, uma voz determina: Entregai a alma ao Tartarouchos de Amente. Que ele a torture até o dia do grande julgamento.¹⁶

Lanzillotta e van der Vliet traduzem a expressão *ἡπταρταρουχος ἡαμῆτε* como “*the Tartarouchos of hell*”. Embora a tradução comunique o sentido geral da passagem, ela não preserva o vocábulo copta *αμῆτε*, Amente, presente no manuscrito. A formulação copta associa o título grego Tartarouchos, isto é, aquele que exerce autoridade sobre o Tártaro ou sobre as punições, a uma designação egípcia do mundo dos mortos. Não se trata apenas da justaposição de dois termos, mas da integração de diferentes repertórios do mundo-além em uma mesma estrutura escatológica.

Frankfurter observa que os textos coptas apresentam diversos seres associados a Amente, entre eles *Temelouchos*, *Aftemelouchos*, as potências da morte, *Aknator* e o próprio “*Tartarouchos* de Amente” (Frankfurter, 2018, p. 217). Esses personagens são descritos como responsáveis por prender, torturar, desmembrar ou conduzir as almas dos pecadores. Entretanto, o autor sugere que eles não sejam compreendidos apenas como “demônios”, no sentido de seres inteiramente contrários a Deus, mas como entidades “periféricas”, pertencentes às regiões liminares do cosmos e encarregadas de executar punições (Frankfurter, 2018, p. 217–219). Essa distinção é importante para a leitura do Apocalipse de Paulo. Em 18.2, o *Tartarouchos* não age de maneira autônoma nem se opõe à autoridade divina. Ele recebe a alma por ordem do tribunal e a mantém sob punição até o grande julgamento. Sua violência está, portanto, subordinada a uma função judicial. Assim como os anjos punitivos presentes no Apocalipse de Pedro, no Apocalipse de Sofonias e em outros textos apocalípticos, o agente de Amente participa de uma ordem cósmica na qual as punições correspondem às ações dos condenados.

¹⁶ † ἡτεϣϣη ετοοτῆ ἡπταρταρουχος ἡαμῆτε. μαρῳβανιζε ἡμος ϣα περοοϣ ἡτνοϣ ἡκρισις. Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 174–175.

Frankfurter identifica essa função ética também nos textos rituais coptas. Neles, seres de Amente são invocados porque possuem autoridade sobre determinadas transgressões. *Temelouchos*, por exemplo, é apresentado como aquele que castiga os transgressores da lei, os mentirosos e os perjuros; em outro documento, o “*Tartarouchos* de Amente” aparece como uma potência cujo nome e atributos podiam ser empregados em práticas de punição e resolução de conflitos. Esses seres representavam uma justiça mais severa e perigosa, mas ainda inserida em uma concepção ampliada da ordem do cosmos (Frankfurter, 2018, p. 217–218).¹⁷

O nome Amente volta a aparecer em Apocalipse de Paulo 59, quando o anjo afirma que Paulo vencerá “o acusador que sobe de Amente” (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 218–219). Nesse caso, Amente aparece como o domínio de onde surge uma figura acusadora. Em 64.2, Cristo promete que aquele que copiar, conservar e proclamar a revelação não verá ΔΜΝΤΕ nem ouvirá seu amargo lamento (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 222–223). As três ocorrências atribuem ao termo funções complementares, em que Amente é o lugar para onde as almas são conduzidas, o domínio de onde sobe o acusador e a região de sofrimento da qual o fiel pode ser preservado.

Essa concepção também circulava no imaginário monástico copta. Frankfurter argumenta que escribas ligados a mosteiros e igrejas conheciam Amente e seus habitantes por diferentes meios, seja em textos apocalípticos, homilias, narrativas hagiográficas, liturgias, fórmulas rituais e práticas de leitura pública. A mitologia de Amente não dependia, portanto, de um acesso direto dos monges aos antigos livros funerários egípcios. Ela era continuamente formada pela leitura, cópia, interpretação e ampliação de textos cristãos, sobretudo de caráter apocalíptico (Frankfurter, 2018, p. 219–227).

Entre os principais recursos literários dessa construção estavam o Testamento de Abraão, o Apocalipse de Pedro, o Apocalipse de Sofonias, 2 Enoque e o próprio livro do Apocalipse. Essas obras apresentavam anjos monstruosos, acusadores, guardiões e executores das penas, oferecendo aos escribas cristãos um repertório para imaginar o destino das almas. Segundo Frankfurter, o Apocalipse de Pedro teria exercido influência especial sobre a

¹⁷ Entre os documentos mencionados estão o texto ritual ACM 92, relativo a *Temelouchos*, e ACM 66, Michigan 1190, recto II, 20–21, que invoca o “*Tartarouchos* de Amente” Frankfurter, 2018, p. 217–218.

elaboração de uma geografia mais extensa do céu e do submundo no Apocalipse de Paulo (Frankfurter, 2018, p. 224–225).¹⁸

O Apocalipse de Sofonias ocupa lugar relevante nesse conjunto. Nele, o vidente encontra o acusador de Amente, descrito com cabelos semelhantes aos de uma leoa, dentes projetados como os de um urso, corpo serpentiforme e aparência ameaçadora. Essa obra está entre as tradições apocalípticas que forneceram aos escribas monásticos os principais modelos para imaginar Amente e seus agentes punitivos. A presença de Amente no Apocalipse de Sofonias e no Apocalipse de Paulo integra uma geografia do mundo-além organizada por julgamentos, caminhos, guardiões e punições. Testemunhos monásticos posteriores confirmam a permanência desse imaginário. Na Vida de Pisêncio, por exemplo, a alma é arrancada do corpo por “anjos de crueldade”, conduzida a Amente e lançada em um abismo habitado por répteis e por um verme devorador. O texto é posterior ao Apocalipse de Paulo, razão pela qual não deve ser usado como prova direta de seu contexto de composição. Ele demonstra, entretanto, que Amente continuou a funcionar na literatura monástica copta como espaço de punição, povoado por seres monstruosos e híbridos responsáveis pelo destino dos pecadores (Amélineau, 1887; Budge, 1913).

Algo semelhante ocorre nas pregações do arquiandrita Shenoute (Moussa, 2010). Ao interpretar a visão de Ezequiel 9, o abade descreve potências ocultas portando machados e executando os pecadores no lugar preparado para a retribuição divina. Para Frankfurter, esse procedimento demonstra como a imagem cristã de Amente podia ser construída por meio de uma leitura expansiva das Escrituras. Os antigos agentes de desmembramento e punição eram reinterpretados como potências subordinadas a Deus e apoiadas por tradições bíblicas e parabílicas (Frankfurter, 2018, p. 226).

Desse modo, a presença de Amente no Apocalipse de Paulo não deve ser caracterizada como simples “sobrevivência” da religião faraônica. Ao copiar e reelaborar textos apocalípticos, os escribas cristãos retomaram nomes, imagens e funções que podiam recordar tradições egípcias do além, mas os inseriram em um sistema cristão de julgamento, retribuição e salvação (Frankfurter, 2018, p. 222–227). Essa reelaboração também transformou a função dos seres do submundo. Nos antigos textos funerários egípcios, os guardiões e monstros

¹⁸ Sobre o papel do *Apocalipse de Pedro* na proximidade com o *Apocalipse de Paulo*, ver Jakab, *Reception of the Apocalypse*, Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, v. 2, p. 713–715, Bauckham, *The Fate of the Dead*, p. 92–93, Himmelfarb, *Tours of Hell*, p. 140–147 e, por fim, Copeland, *Mapping the ‘Apocalypse of Paul’*.

podiam ser vencidos ou apaziguados mediante o conhecimento de nomes, fórmulas e sinais.¹⁹ Na literatura apocalíptica cristã, ao contrário, os agentes de Amente aparecem sobretudo como executores de uma sentença moral. Eles não punem indiscriminadamente nem podem ser simplesmente evitados pelo domínio de fórmulas funerárias; recebem aqueles que foram julgados culpados e realizam a justiça determinada por Deus (Miranda, 2025).

A versão copta do Apocalipse de Paulo participa dessa remodelação. Nela, Amente conserva o nome egípcio e permanece associada ao Ocidente, à morte e aos seres monstruosos. Contudo, sua estrutura é reorganizada por categorias cristãs, onde temos o tribunal divino, o julgamento individual da alma, a atuação de anjos punitivos, a espera pelo juízo final e a possibilidade de salvação. O *Tartarouchos* de Amente exemplifica essa transformação. Sua forma e sua violência pertencem ao imaginário monstruoso do submundo, mas sua autoridade deriva do tribunal de Deus.

No imaginário monástico, portanto, Amente funcionava simultaneamente como lugar, repertório narrativo e advertência moral. Sua geografia tornava visível o destino dos pecadores; seus habitantes personificavam a severidade da justiça divina; e sua descrição podia ser utilizada em leituras, homilias e instruções destinadas a produzir temor, arrependimento e disciplina. O Apocalipse de Paulo não apenas preserva o nome Amente, mas o reinsere em uma cosmologia cristã que se desenvolveu por meio das práticas interpretativas e escriturárias do monasticismo egípcio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao decorrer deste artigo, buscou-se demonstrar que o Apocalipse de Paulo não pode ser compreendido apenas como uma narrativa acerca dos espaços destinados aos justos e aos pecadores após a morte. Sua extensa trajetória de transmissão, suas diferentes versões e as constantes modificações sofridas durante o processo de cópia demonstram que estamos diante de uma fonte que permaneceu em movimento. Dessa maneira, acompanhar o percurso historiográfico das pesquisas acerca da obra permitiu perceber uma mudança significativa na

¹⁹ Ver por exemplo, Homung, Erik. *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Akademie Verlag: Berlin, 1968. Homung, Erik. *Das Tal der Könige*. Munich: Beck, 2002. Homung, Erik. *Die Unterweltsbücher der Ägypter*. Artemis Verlag Zürich und München, 1992.

maneira pela qual o documento tem sido analisado. Se parte dos primeiros pesquisadores concentrou seus esforços na tentativa de reconstruir um possível texto original e estabelecer sua datação, as pesquisas posteriores abriram espaço para pensar o texto em suas diferentes versões, como testemunhos de contextos específicos de circulação e leitura. Nesse percurso, as contribuições desenvolvidas por Valtair Miranda são importantes para os estudos da América-latina acerca do Apocalipse de Paulo, especialmente ao aproximar a documentação dos processos históricos, sociais e religiosos que atravessaram o cristianismo tardo-antigo.

Nesse sentido, a aproximação com o monasticismo não necessita da identificação de uma (possível) “origem” exclusivamente monástica para se sustentar. O que encontramos é uma fonte que circulou em um período no qual monges e as comunidades cristãs compartilhavam espaços e práticas de leitura. Os capítulos 24 e 40 tornam essa aproximação ainda mais significativa. Neles, a renúncia ao mundo, o jejum e o schēma de Cristo não são rejeitados, mas submetidos a uma avaliação moral. O asceta poderia carregar exteriormente os sinais de sua escolha religiosa e, ainda assim, fracassar pela ausência de humildade, misericórdia e hospitalidade. A narrativa constrói, portanto, uma representação do asceta ideal que não se limita à disciplina do corpo, mas alcança a maneira pela qual ele se relaciona com aqueles que estão ao seu redor.

Esse resultado permite perceber que o além-mundo do Apocalipse de Paulo não funciona separado das tensões existentes entre os vivos. As punições projetadas para depois da morte tornam visíveis comportamentos que deveriam ser corrigidos no presente. O orgulho do renunciante, o apego aos bens, a ausência de caridade ou a recusa ao estrangeiro são transportados para a paisagem escatológica e transformados em imagens de julgamento. É justamente nesse ponto que a narrativa apresenta uma descrição do Inferno e participa da construção de valores, comportamentos e fronteiras para a experiência cristã.

A análise de Amente acrescenta outra dimensão a essa construção. A permanência de *ΑΜΝΤΕ* na versão copta demonstra que a linguagem utilizada para imaginar o destino dos mortos continuava marcada pelo próprio ambiente cultural egípcio. Entretanto, não estamos diante de apenas uma “permanência” de uma religião anterior dentro do cristianismo. Amente passa por um processo de remodelação em que seus espaços e agentes são inseridos em uma ordem na qual o tribunal divino determina a sentença e as potências punitivas executam aquilo que foi estabelecido. O *Tartarouchos* de Amente é talvez o exemplo mais evidente desse movimento, pois reúne em uma única expressão repertórios distintos que, no texto

copta, já não aparecem como contraditórios. A construção cristã do submundo egípcio ocorreu justamente nessa capacidade de receber imagens conhecidas e atribuir a elas novas posições e funções.

Por essa razão, talvez uma das contribuições mais importantes da versão copta esteja justamente naquilo que uma tradução aparentemente simples pode ocultar. Traduzir Amente somente como “inferno” comunica parte de seu significado, mas enfraquece sua inserção na cultura egípcia e apaga uma pista importante sobre a maneira pela qual o além-mundo era imaginado naquele espaço. Recuperar esse vocabulário, e, conseqüentemente, essa identidade, permite observar um cristianismo que não foi produzido fora da “cultura” na qual estava inserido, mas que (re)organizou seus discursos utilizando materiais disponíveis naquele próprio ambiente.

O Apocalipse de Paulo pode ser compreendido, assim, como testemunho de uma sociedade que elaborava suas expectativas sobre a morte enquanto também discutia comportamentos, formas de autoridade e modelos de vida cristã. O medo das punições certamente integra essa construção, mas ganha um novo sentido histórico quando relacionado àquilo que a narrativa popular procura produzir em seus leitores e ouvintes. O além-mundo torna visível uma ordem moral desejada para o presente. Entre monges, escribas e comunidades cristãs do Egito, imaginar Amente, seus agentes e seus castigos significava também pensar sobre quem deveria ser o cristão, como deveria viver e quais práticas poderiam colocar em risco a salvação.

REFERÊNCIAS

- AMÉLINEAU, Émile. *Étude sur le christianisme en Égypte au septième siècle*. Paris: Ernest Leroux, 1887.
- BARNES, John W. B.; BROWNE, Gerald M.; SHELTON, John C. (eds.). *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Leiden: Brill, 1981. (Nag Hammadi Studies, 16).
- BAUCKHAM, Richard. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. London: Thames and Hudson, 1971.
- BUDGE, E. A. Wallis. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*. London: British Museum, 1913.

- BUTLER, Cuthbert. *The Lausiac History of Palladius: A Critical Discussion together with Notes on Early Christian Monasticism*. 2 v. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1967.
- CAMBRAIA, César Nardelli. Crítica textual. *Ciências da linguagem: o fazer científico*, v. 1, 2005.
- CARNEIRO, Marcelo; MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de. Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do Apocalipse de Sofonias. *Numen*, Juiz de Fora, v. 28, n. 2, p. 61–77, 2025. DOI: 10.34019/2236-6296.2025.v28.47394.
- CARRUTHERS, Mary J. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CASEY, Robert P. The Apocalypse of Paul. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 34, n. 133, p. 1–32, 1933. DOI: <https://doi.org/10.1093/jts/os-XXXIV.133.1>.
- CHOAT, Malcolm. The Epistolary Culture of Monasticism between Literature and Papyri. *CSQ*, v. 48, n. 2, 2013.
- COPELAND, Kirsti B. *Mapping the Apocalypse of Paul: Geography, Genre and History*. 2001. Tese (Doutorado) – Princeton University, Princeton, 2001.
- CRIBIORE, Raffaella. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- FALKENBERG, René. The ‘Single Ones’ in the Gospel of Thomas: A Monastic Perspective. In: LUNDHAUG, Hugo e BULL, C. H. (Eds.), *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*. Mohr Siebeck, 2023.
- FRANKFURTER, David. *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018.
- GOEHRING, James E. The Origins of Monasticism. In: GOEHRING, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. p. 13–35.
- HIMMELFARB, Martha. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- HORNUNG, Erik. *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Berlin: Akademie Verlag, 1968.
- HORNUNG, Erik. *Das Tal der Könige*. München: C. H. Beck, 2002.
- HORNUNG, Erik. *Die Unterweltbücher der Ägypter*. Zürich; München: Artemis Verlag, 1992.
- LANZILLOTTA, Lautaro Roig; VAN DER VLIET, Jacques. *The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic: Critical Edition, Translation and Commentary*. Boston: Brill, 2023. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004526471_009.
- LARSEN, Lillian I.; RUBENSON, Samuel (eds.). *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LUNDHAUG, Hugo; JENOTT, Lance. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97).

MACCOULL, Leslie S. B. Coptic Documentary Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity. In: PEARSON, Birger A.; GOEHRING, James E. (eds.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. p. 42–50.

MARINAS, Enrique Santos. Prophet Elijah as a Weather God in Church Slavonic Apocryphal Works. *Religions*, v. 15, n. 8, p. 996, 2024.

MESQUITA, Vitor Emanuel C.; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. A produção teológica de Atanásio em copta e a igreja de Alexandria: propostas de interpretação. *Teológica*, [S. l.], v. 1, n. 14, 2025.

MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de. Apocalipse de Sofonias: um apocalipse das terras do Egito. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 41, n. 151, p. 65–79, 2025. DOI: <https://doi.org/10.54260/eb.v41i151.1125>.

MEYER, Robert T. (trad.). *Palladius: The Lausiac History*. Westminster, MD: Newman Press, 1965. (Ancient Christian Writers).

MIRANDA, Valtair Afonso (Ed.). *Apocalipse de Paulo*. São Paulo: Paulus Editora, 2022.

MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues da (organizadoras). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016-(Série a Igreja na História),

MIRANDA, Valtair Afonso. Seres monstruosos e infernais no Apocalipse de Paulo: a construção do Cristianismo ideal no Egito do século IV. *Reflexão*, [S. l.], v. 50, . 2025b.

MIRANDA, Valtair. O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): uma aproximação literária e histórica. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 28, n. 1, p. 81, 2025a.

MIRANDA, Valtair. Visões do Além e pedagogia moral: a construção do Inferno e do Paraíso entre o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo. *Estudos Bíblicos*, v. 41, n. 151, p. 18-32, 2025c.

PACHOMIUS. Instructio ad monachum malevolentem. In: VEILLEUX, Armand (trad.). *Pachomian Koinonia: The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. v. 3. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1982.

PIOVANELLI, Pierluigi. Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées. *Apocrypha*, v. 4, p. 25–64, 1993.

RUBENSON, Samuel. Textual Fluidity in Early Monasticism: Sayings, Sermons and Stories. In: LIED, Liv Ingeborg; LUNDHAUG, Hugo (eds.). *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*. Berlin: De Gruyter, 2017. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 175).

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé; JÚNIOR, José Mozart Tanajura. A forma-de-vida no monacato primitivo: Interlocuções com Giorgio Agamben. *Revista Pistis & Praxis*, v. 13, n. 2, 2021.

SANTOS, Franklin Santana. Perspectivas histórico-culturais da morte. A arte de morrer–*Visões plurais*, p. 13-25, 2007.

THEODORUS. *Instructio tertia*. In: VEILLEUX, Armand (trad.). *Pachomian Koinonia: The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. v. 3. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1982.

VEILLEUX, Armand (trad.). *Pachomian Koinonia: The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. v. 3. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1982.

WILLIAMS, Michael Allen. *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1985.

WIPSZYCKA, Ewa. *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)*. Warsaw: Taubenschlag Foundation, 2009. (*Journal of Juristic Papyrology Supplement*, 11).

WIPSZYCKA, Ewa. The Nag Hammadi Library and the Monks: A Papyrologist's Point of View. *Journal of Juristic Papyrology*, v. 30.

VASCONCELOS, Henrique Mata de. Uma genealogia do inferno: do Sheol à Divina Comédia. *Teoliterária*, São Paulo, v. 12, n. 26, p. 151–182, 2022.

O APOCALIPSE DE PEDRO E A DIVINA COMÉDIA DE DANTE

uma análise comparativa e da recepção do imaginário do Inferno

Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas¹

Leonardo dos Santos Silveira²

Resumo: O presente artigo propõe uma análise comparativa entre a imaginação infernal representada no Apocalipse de Pedro e na Divina Comédia de Dante Alighieri, focando na influência que o primeiro teve no último e na que o último tem sobre o imaginário popular atual do Ocidente. Partindo de uma contextualização histórica de ambos os textos, além de uma análise de seus conteúdos, o estudo demonstra como os dois escritos dialogam entre si apesar do abismo milenar que os separa e conclui apresentando a influência que um texto milenar escrito durante uma crise política teve numa série de escritos ao longo dos séculos que, até hoje, moldam a visão do submundo no Ocidente.

Palavras-chave: Inferno; Apocalipse de Pedro; Divina Comédia; Dante Alighieri.

Abstract: This article offers a comparative study of the infernal imagination depicted in the Apocalypse of Peter and Dante Alighieri's Divine Comedy, examining the influence of the former on the latter, as well as the enduring impact of the latter on the modern Western imagination. Through a historical contextualization of both works and an analysis of their contents, the study shows how these texts remain in dialogue despite the millennial gulf that separates them. It concludes by tracing how an ancient work composed amid a political crisis inspired a succession of writings over the centuries, ultimately shaping the Western conception of the underworld that persists to the present day.

Keywords: Hell; Apocalypse of Peter; Divine Comedy; Dante Alighieri.

1 INTRODUÇÃO

O interesse pela descrição da situação anímica pós-morte constitui uma das mais insistentes obsessões da espécie humana desde a Antiguidade, permeando as mais diversas civilizações e crenças. Ao longo da História da humanidade, várias perspectivas diferentes sobre o assunto foram desenvolvidas para tentar compreender e retratar o rumo daqueles que morrem, criando também variadas concepções locais — como Mot na civilização cananéia no

¹ Graduando em Bacharelado em Teologia pela FABAT; graduando em Bacharelado em Ciências Econômicas pela UFF.

² Doutor em Teologia (PUC-RJ) e em Letras Clássicas (UFRJ). Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

século XIV a.C. (Vasconcelos, 2022, p. 155), o Hades de Homero na Grécia do século VIII a.C. (Ehrman, 2022, p. 9) e a construção do pós-vida cristão ao redor do Mediterrâneo medieval, sendo todas essas visões influenciadas por tradições seculares.

Da mesma maneira, o imaginário popular atual do Ocidente acerca do tema, principalmente do ambiente infernal, refletido em conteúdos culturais como filmes, séries, músicas e jogos eletrônicos, foi forjado a partir de uma extensa tradição de figuras e representações desse local, como pinturas e esculturas. Essas, por sua vez, foram influenciadas ou até totalmente baseadas na Comédia de Dante Alighieri, escrita no início do século XIV como resposta a conflitos políticos e religiosos em Florença, cidade natal do autor. Por último, o clássico literário italiano parece ter encontrado inspiração na extensa tradição da Literatura Apocalíptica que atravessou os séculos medievais.

Segundo Collins, a *Rahmengattung* — estrutura geral — da apocalíptica a define como “um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa em que uma revelação é mediada por um ser ultra-terreno a um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é, ao mesmo tempo, temporal, na medida em que contempla salvação escatológica, e espacial, na medida em que envolve um outro mundo sobrenatural” (Collins, 1998, p. 5, tradução nossa). Essa definição funciona como uma estrutura geral comum a todos os apocalipses, não se propondo a detalhar uma estrutura mais específica porque esses textos não possuem uma uniformidade estrutural e diferem muito entre si, configurando várias distinções de apocalipses.

Collins defende que “a mais clara distinção é entre os apocalipses ‘históricos’ [...] e as viagens ultra-terrenas” (Collins, 1998, p. 6, tradução nossa): aqueles focam no desenrolar da história até seu desfecho em uma escatologia cósmica, enquanto estas, na exploração de outras dimensões. Ele também defende que esse último grupo seria dividido em três subgrupos: os que mesclam o desenrolar histórico com a viagem cósmica — representado somente pelo Apocalipse de Abraão —; os que contêm alguma forma de escatologia pública, cósmica ou política; e os que se preocupam somente com o julgamento individual dos mortos (Collins, 1998, p. 7). Esse último tipo de apocalipse não encontra exemplos anteriores ao séc I d.C., o que aponta para um desenvolvimento diacrônico das tradições apocalípticas, mostrando a progressão de foco duma escatologia cósmica para uma escatologia pessoal. Para Miranda, o texto apocalíptico que “funciona como um elo de transição entre um ponto e outro, do fim do cosmos para o fim do indivíduo,” (Miranda, 2025, p. 19) é o Apocalipse de Pedro.

O Apocalipse de Pedro é “o mais antigo apocalipse não canônico de tradição cristã” (Miranda, 2025, p. 20) e é pioneiro dentro da tradição apocalíptica cristã no que diz respeito a visões do ambiente de destino da alma após a morte. Apesar de aparecer no cânon do Novo Testamento em listas mais antigas, como o do Fragmento Muratoriano (Ehrman, 2003, p. 331), ele perdeu sua relevância ao longo do tempo, provavelmente por causa da ausência de sistematização escatológica e da ambiguidade teológica, que podem ter contribuído para sua marginalização em igrejas que buscavam afirmações doutrinárias mais firmes (Miranda, 2025, p. 30). Apesar de perder sua popularidade com o passar dos séculos, inspirou um outro texto apocalíptico que se manteve fortemente influente durante toda a Era Medieval: o Apocalipse de Paulo, ou *Visio Sancti Pauli*, escrito por volta do século IV.

No início de II Coríntios 12, Paulo relata ter recebido uma revelação visionária do Céu, mas não conta nada do que viu. Por isso, séculos depois, para tentar explicar a visão, o Apocalipse de Paulo foi escrito, descrevendo Céu e Inferno. Ao contrário do petrino, suas visões dos castigos infernais se dirigem muito mais a membros falsos da Igreja do que a pagãos: aqui, as “bordas do Cristianismo não são traçadas de fora, mas de dentro” (Czachesz, 2012, p. 28, tradução nossa). Além de ter sido fortemente influenciado pelo Apocalipse de Pedro (Ehrman, 2003, p. 288), também serviu de inspiração para diversos textos e visões que circularam durante o medievo, como o Apocalipse da Virgem e o Testamento de Abraão, se tornando a base para muitas lendas posteriores do Céu e do Inferno que culminaram na *Divina Commedia* de Dante (Silversten, 1935, p. 3).

A Comédia dantesca é detentora da “mais rica tradição de manuscritos entre todas as obras medievais escritas em língua vernacular” (Shaw, 2019, p. 229, tradução nossa), com mais de 800 cópias manuscritas sobreviventes, o equivalente a um best-seller moderno, se provando uma das mais influentes obras do medievo. Sua importância se prova mais uma vez ao observar que foi representada por diversos artistas ao longo dos séculos. Sandro Botticelli, artista do séc. XV, foi o primeiro a produzir uma série de obras baseada inteiramente no poema (Frey, 2021), sendo, assim como Gustave Doré, do séc. XIX, costumeiramente fiel ao texto original. Esses artistas, junto com os demais intérpretes de Dante e com o próprio poema dantesco, influenciaram o imaginário popular atual do Ocidente acerca do ambiente pós-vida, principalmente do inferno, que, hoje em dia, costuma ser representado com a presença de carrascos demoníacos e outras características infernais que não estão presentes no texto bíblico.

Observando essa trajetória introdutória da visão do Além ao longo dos séculos, concluímos que, para compreender fielmente a origem da visão ocidental moderna acerca do ambiente infernal, se mostra interessante a investigação do texto mais influente sobre ela — a *Divina Commedia* de Dante Alighieri — e do texto pioneiro dentro da apocalíptica no que diz respeito à observação de uma escatologia pessoal — o Apocalipse de Pedro —, além de uma análise comparativa entre os dois para entender a ligação que possuem entre si e a influência que este último exerceu sobre o primeiro apesar do abismo milenar que se encontra entre os textos.

2 O APOCALIPSE DE PEDRO

Em primeiro lugar, é importante analisar o contexto em que o texto foi escrito. Segundo Tigchelaar, há uma variedade de opiniões quando o assunto é o local e a data de escrita do Apocalipse de Pedro (ApPe) (Tigchelaar, 2003, p.63). Um grupo defende que referências a elementos egípcios, como ídolos representando gatos e répteis, sugerem uma origem egípcia, apontando que a revolta de 115–117 d.C. parece ser o pano de fundo do livro. Outro grupo, porém, advoga pela ideia de que o capítulo 2 reflete os eventos da revolta judaica de Bar Kokhba — “filho da estrela [de Jacó]”; apelido messiânico de Shim'on bar Kosiva —, de 132 a 135 d.C., apontando para uma origem palestina.

Bauckham defende essa última posição, observando que o escritor se inspira fortemente nos discursos escatológicos mateanos para escrever os dois primeiros capítulos, mas troca a alusão a falsos messias e falsos profetas pelo foco em um único falso messias (Bauckham, 1998, p. 176–194). Para ele, o autor faz essa troca muito provavelmente para alertar os cristãos de um enganador que se dizia ser o Cristo, descrição que se encaixa tanto em Lucuas, figura messiânica da revolta de 115–117 (Bauckham, 1998, p. 186), quanto em Shim'on bar Kosiva. Nos últimos dois capítulos, porém, quando o foco sai da viagem cósmica e volta para o ambiente mateano, o diálogo de Pedro com Jesus resolve a ambiguidade.

Em Mateus, quando Pedro vê Moisés e Elias do lado de Jesus no momento da transfiguração, ele sugere montar três tendas, sendo interrompido pela voz celestial (Mt 17.1-5). No Apocalipse de Pedro, no entanto, ao fazer sua sugestão, o apóstolo é severamente repreendido por Jesus, que dá a Pedro mais duas revelações: uma visual e uma auditiva. A visual mostra uma tenda mais importante não construída por homens, fazendo menção à não

necessidade da reconstrução do templo, enquanto a auditiva reforça a messianidade de Jesus, relembrando o assunto do início do livro. Sendo assim, o autor provavelmente estava alertando contra um falso messias que se propunha a reconstruir o templo, e o único do segundo século que se encaixa nessa descrição é Bar Kokhba.

Isso tudo nos aponta o contexto em que o autor do Apocalipse de Pedro estava inserido. A Revolta de Bar Kokhba, última grande insurreição dos judeus contra Roma, foi motivada por uma combinação de tensões políticas, econômicas, nacionais e religiosas, especialmente pela fundação da colônia romana de Aelia Capitolina em Jerusalém e pelas medidas tomadas por Adriano contra práticas judaicas (Mor, 2016, p. 13–145). Nessa revolta, os judeus cristãos não apoiaram nenhum dos lados. Não poderiam apoiar os romanos porque eles oprimiam seu povo, mas não poderiam apoiar os insurgentes porque eles consideravam Bar Kokhba o messias. Para Mor, “está claro além de qualquer dúvida que eles [os cristãos] não participaram na revolta de nenhuma maneira” (Mor, 2016, p. 396, tradução nossa)

Dessa forma, o autor do apócrifo petrino, provavelmente um judeu cristão, compartilha da aflição imposta sobre seu público, que se encontra numa situação de opressão e de impossibilidade de reação, depositando sua esperança na salvação ofertada por Jesus e no castigo escatológico que virá sobre os que os oprimem. O Apocalipse de Pedro, portanto, não foi escrito somente para alertar os judeus cristãos acerca do anticristo Bar Kokhba, mas também para encorajá-los a continuar vivendo corretamente diante da opressão com a certeza de que todos, ímpios e justos, serão recompensados de acordo com suas ações.

Depois, os anjos trarão meus eleitos e justos que são perfeitos em toda a retidão e os segurarão em suas mãos e os vestirão com as vestes da vida que está acima. Eles verão seu desejo [cumprido] sobre aqueles que os odiaram quando ele os punir; e o tormento de cada um será para sempre de acordo com suas obras. (Ehrman, 2003, p. 285, tradução nossa).

Como exposto anteriormente, apesar do Apocalipse de Pedro ter sido recebido nas décadas que sucederam sua escrita, sua popularidade não durou muito tempo e logo entrou em desuso. De recebido em um cânon do Novo Testamento no final do séc. II (Jakab, 2003, p. 175) a acusado de falsa doutrina por Agostinho no séc. V (Bauckham, 1998, p. 156), o Apocalipse de Pedro viu seu prestígio declinar rapidamente. Jakab, depois de uma vasta exposição do recebimento do ApPe, lista os lugares em que ele pode ter sido conhecido ao longo dos séculos:

Apenas na Roma do segundo século e em algumas igrejas locais da Palestina do quinto século esse escrito era lido nas congregações. Acerca de sua circulação geográfica, ele era conhecido em Roma (sécs. II–III), Síria (séc. II), Palestina e Egito (sécs. III–V), Edessa (séc. III), norte da África (sécs. III–IV) e Ásia Menor ([...] no começo do séc. IV). ApPe 13 (Jakab, 2003, p. 184, tradução nossa).

O Apocalipse de Pedro, portanto, teve sua importância na inspiração de diversos escritos, mas não sobreviveu muito tempo nas mãos do povo. Miranda afirma que a “ausência de sistematização escatológica e a ambiguidade teológica podem ter contribuído para sua marginalização em contextos eclesiais que buscavam afirmações doutrinárias mais firmes” (Miranda, 2025, p. 30). Agostinho critica o Apocalipse de Pedro indiretamente por causa de uma possível menção ao universalismo. Segundo Bauckham,

se uma versão latina do Apocalipse de Pedro existiu, seu desaparecimento pode ser atribuído precisamente ao ataque de Agostinho a essa característica de seu ensino [...] e à crescente popularidade do Apocalipse de Paulo como a mais popular fonte de revelações apocalípticas daqui em diante. (Bauckham, 1998, p. 156, tradução nossa).

Sendo assim, como os escritos inspirados pelo Apocalipse de Pedro eram mais claros e organizados que ele, principalmente o Apocalipse de Paulo, provavelmente começaram a ser mais utilizados que o livro que os inspirou, tirando dele o espaço que um dia teve.

Compreendendo o contexto histórico da escrita do Apocalipse de Pedro e os motivos de ter perdido sua popularidade, podemos partir para a exposição breve de seu conteúdo, que, segundo Miranda, pode ser dividido em 7 partes (Miranda, 2025, p. 21):

- Segunda vinda de Cristo: sinais no Monte das Oliveiras (cap. 1)
- Parábola da figueira: alusão à casa de Israel e aos falsos messias (cap. 2)
- Visão dos tormentos: separação dos justos e ímpios (cap. 3)
- Juízo e conflagração cósmica: fogo, dissolução do mundo e retorno de Cristo (4–6)
- Tour pelo inferno: punições específicas conforme os pecados (7–14)
- Visão do Paraíso: descrição luminosa dos justos e das moradas celestes (15–16)
- Conclusão: voz divina e ascensão de Cristo, Moisés e Elias (cap. 17)

O texto começa com a narração de Pedro acerca do episódio retratado em Mateus 24 no qual os discípulos pediram a Jesus que lhes revelasse os sinais de sua segunda vinda e do fim do mundo. Sua preocupação era transmitir o conhecimento às futuras gerações de cristãos para alertá-los a permanecerem sempre vigilantes. Jesus começa a responder advertindo contra os falsos cristos e falsos mestres que enganariam muitas pessoas. Ele diz que sua verdadeira volta seria inconfundível, pois se manifestaria como um “relâmpago que brilha do leste ao oeste [...] brilhando sete vezes mais que o sol” (Ehrman, 2003, p. 281, tradução nossa). Sua promessa é julgar os vivos e os mortos, recompensando a cada um de acordo com as suas obras.

No segundo capítulo, Jesus conta a Pedro uma parábola que o apóstolo não entende, a parábola da figueira encontrada em Mateus 24.32–33. Quando Pedro pede para que Jesus, então, a explique, o autor mescla essa parábola com a de Lucas 13.6–9 e identifica a figueira como a casa de Israel, que receberá uma última oportunidade antes de ser arrancada. Depois, diz que, quando a figueira brotar, surgirão falsos cristos e muitos cristãos serão martirizados. Como já analisamos, aqui o foco transita de uma pluralidade de falsos cristos para um único falso cristo, um anticristo. Assim, Enoque e Elias seriam enviados por Deus com o objetivo de ensinar os cristãos acerca desse enganador, o anticristo, visando evitar que fossem enganados por ele e o seguissem. O texto termina voltando ao tema do martírio, dizendo que os mortos pelo mentiroso “serão reconhecidos como os bons e justos mártires que agradaram a Deus em suas vidas” (Ehrman, 2003, p. 282, tradução nossa).

O terceiro capítulo marca a transição da narração em um ambiente histórico para o começo da visão cósmica. Jesus mostra a Pedro sua mão, onde aparece o destino final de toda a humanidade. Ali, os justos e os pecadores serão separados. Estes lamentam o castigo que os aguarda, enquanto aqueles demonstram compaixão diante do sofrimento futuro dos condenados. Pedro então declara que talvez fosse melhor que os ímpios nunca tivessem nascido, mas Jesus o corrige dizendo que ninguém é mais misericordioso do que Deus, que criou a todos por amor. Ele explica que a condenação não resulta de um desejo divino de punir, mas das obras más praticadas pelos pecadores. Jesus faz questão de deixar claro que os castigos que Pedro verá são consequência da conduta humana e constituem uma manifestação da justiça divina.

Os capítulos seguintes mudam o foco da visão para o cenário do juízo final, começando a olhar para os castigos individuais de cada um. Toda a humanidade é reunida diante de Deus; animais e aves restituem os corpos dos que haviam devorado e até o inferno devolve seus mortos. Aqui, o anjo Uriel fica responsável pela ressurreição, por colocar cada alma de volta

no seu corpo. Em seguida, cataratas de fogo caem sobre o mundo todo, a água se transforma em fogo, as estrelas derretem, o céu desaparece e toda a criação parece se dissolver. Em pânico, as pessoas fogem em todas as direções, mas o fogo as alcança e as conduz ao tribunal divino. Cristo, então, aparece sobre uma “nuvem eterna de esplendor” (Ehrman, 2003, p. 283, tradução nossa). Os justos atravessam o fogo purificador sem se queimar e se aproximam de Jesus, enquanto os ímpios são entregues à escuridão e ao castigo eterno. No final desta seção, já começa a descrição dos castigos para pecados específicos quando o narrador retrata que os idólatras serão queimados junto de seus ídolos.

A parte que se segue, a maior seção do Apocalipse de Pedro conforme dividido por Miranda, consiste numa longa descrição do inferno e dos castigos infernais, organizada em sucessivas cenas nas quais o castigo corresponde diretamente ao pecado cometido. Essa seção pode ser dividida em categorias diferentes de pecados, mas os pecados semelhantes não necessariamente estão juntos no texto. A primeira categoria é formada pelos pecados de fala, que são castigados pela boca. Blasfemadores são pendurados pela língua, caluniadores têm suas línguas mordidas e os olhos queimados, mentirosos que levaram mártires à morte têm os lábios cortados enquanto o fogo entra pela boca e queima suas entranhas.

Outra categoria reúne os pecados ligados à sexualidade, que são castigados pelas áreas sexuais dos corpos dos pecadores. Mulheres que enfeitaram seus cabelos para seduzir homens são penduradas por eles enquanto aqueles que foram enganados por elas são pendurados por suas coxas, “expressão que parece um eufemismo para o órgão sexual masculino” (Miranda, 2025, p. 21). Também aparecem aqueles que praticaram relações ilícitas, incluindo homens descritos como tendo mantido relações entre si como mulheres, assim como pessoas associadas à idolatria e a práticas corporais pagãs, além de jovens que perderam sua virgindade antes do casamento, cuja carne é continuamente despedaçada. Essa seção se mistura com aquela que trata dos pecados contra os filhos. Mulheres que provocaram o nascimento prematuro de seus filhos ou destruíram a obra de Deus são mergulhadas até o pescoço num poço de fezes, enquanto as crianças aparecem vivas diante de Deus e seus relâmpagos atingem os olhos das mães. Logo após, os próprios filhos acusam os pais que os condenaram à morte, enquanto o leite das mães transforma-se em feras que passam a devorá-las continuamente.

Os crimes de violência também constituem uma categoria própria. Assassinos são lançados entre animais venenosos e vermes e os perseguidores têm metade do corpo consumida pelo fogo enquanto vermes devoram suas tripas. Por último, há a condenação aos pecados

sociais. Usurários permanecem atolados em sujeira até os joelhos; ricos que confiaram em suas riquezas e desprezaram os mais pobres são lançados sobre uma coluna de fogo mais afiada que uma espada; aqueles que praticaram falsas obras de piedade, dando esmolas apenas para parecerem justos, são cegos e mudos, vestidos de branco, mas lançados sobre o fogo. Os idólatras são obrigados a se lançar repetidamente de grandes penhascos; os feiticeiros são presos em rodas de fogo giratórias; os filhos desobedientes rolam incessantemente por encostas flamejantes; os servos que desobedeceram a seus senhores mordem a própria língua no meio do fogo eterno.

Toda essa seção, que se situa entre os capítulos 7 e 14 do ApPe, uma mesma ideia central se repete: o castigo reflete simbolicamente o pecado cometido. Quando os condenados reconhecem que Deus os julgou de maneira justa e imploram por misericórdia, o anjo responde que “não é mais tempo para arrependimento e nada sobrou da vida” (Ehrman, 2003, p. 286, tradução nossa). Por fim, no último capítulo desta seção, os justos contemplam a derrota de seus perseguidores, recebem vestes gloriosas e são conduzidos ao reino eterno prometido a eles por Jesus.

Depois dessa longa visão infernal, o tom da narrativa muda novamente e o ambiente migra do Inferno para o Céu. Jesus conduz Pedro, o visionário, e os demais discípulos ao monte santo, ou seja, o monte Sião, o monte onde ficava o templo — que, na época de escrita do livro, já tinha sido destruído mas, na época narrada, ainda não. No monte, aparecem Moisés e Elias, relembrando a transfiguração de Jesus relatada em Mateus 17.1–8 — o texto bíblico, ao contrário do apócrifo, não especifica nada dizendo que o monte em que ocorreu a transfiguração seja o monte Sião, sendo essa uma decisão interpretativa do autor do Apocalipse de Pedro. Quando vê as duas figuras, Pedro pergunta sobre os outros patriarcas e Jesus responde mostrando a morada dos justos, um enorme jardim cheio de árvores, frutos e cheiros agradáveis. O apóstolo, então, sugere construir três tendas para Jesus, Moisés e Elias, assim como no evangelho de Mateus. Como exposto anteriormente, em vez de Pedro ser interrompido pela voz celestial como acontece no texto mateano, no apocalipse petrino Jesus o repreende mostrando uma tenda superior não feita por mãos humanas e uma voz do Céu reafirmando a messianidade de Jesus, voz essa que abre a próxima e última seção do texto.

O último capítulo relata o encerramento da visão cósmica de Pedro. Depois da voz, uma grande nuvem envolve Jesus, Moisés e Elias, os levando diretamente para o Céu. Pedro observa os céus se abrirem e vê outros homens glorificados se aproximando deles. “E então, o céu foi

fechado, aquele que havia sido aberto. E nós oramos e descemos do monte glorificando a Deus, que escreveu os nomes dos justos no Céu no livro da vida” (Ehrman, 2003, p. 287, tradução nossa). Assim termina o texto do Apocalipse de Pedro, sem novas revelações, apenas reafirmando a esperança de que os judeus cristãos da época precisavam e glorificando o nome de Deus.

3 A DIVINA COMÉDIA

É em meio a conflitos políticos, religiosos e econômicos que nasce aquele que viria a se tornar o texto vernacular mais reproduzido de toda a Idade Média: *A Divina Commedia* de Dante Alighieri. Com as disputas territoriais entre o Papa e o Imperador e a divisão política intensa em Florença movida por interesses principalmente econômicos, a Itália do início do séc. XIV vivia uma época de instabilidade geral. Antes de explorar o conteúdo do poema para compará-lo com o do Apocalipse de Pedro, é importante analisar o contexto em que foi escrito para perceber que, até mesmo no que diz respeito à origem dos textos, eles são mais parecidos do que se imagina. Para isso, vamos explorar a crise italiana desde o final do séc. XIII.

A intensidade das disputas políticas na Itália do séc. XIII se dá, em grande parte, por causa da dupla herança de Frederico II, que recebeu tanto o trono do Sacro Império Romano-Germânico quanto o trono do Reino da Sicília, territórios que, juntos, cercavam os estados pontífices na Itália (Caferro, 2015, p. 10–12). Dentro dessa disputa, o Reino da Itália, pertencente ao Sacro Império, se dividia em dois grupos políticos principais: os guelfos, que, a grosso modo, defendiam que o Papa deveria ter mais poder do que o Imperador, e os gibelinos, que defendiam o contrário. Por ser Frederico um Imperador muito bem consolidado, essas tensões se mantiveram firmes até sua morte em 1250, evento que abriu espaço para o crescimento do poder papal no território italiano.

“O objetivo imediato do papado depois da morte do Imperador Frederico II em 1250 era desfazer o cerco dos Hohenstaufen (dinastia de Frederico). Isso não requeria a derrota dos Hohenstaufens, mas apenas separar a Sicília do resto do Império” (Caferro, 2015, p. 14, tradução nossa). Por isso, o Papa Urbano IV convidou Carlos de Anjou à Itália para tomar a Sicília, que foi bem sucedido ao matar Manfredo, filho de Frederico II, tornando-se o Rei da Sicília. Em 1273, Gregório X nomeou Rodolfo de Habsburgo como Sacro Imperador Romano-Germânico para evitar que Carlos subisse ao trono do Sacro Império e fizesse com que o

território papal estivesse, novamente, cercado (Caferro, 2015, p. 16) — Rodolfo não chegou a ser coroado por causa da morte repentina do papa, governando por anos apenas sob o título de Rei dos Romanos. É nesse contexto de derrota dos gibelinos que os guelfos passam a dominar Florença, se dividindo em dois grupos: os que apoiavam uma intervenção papal forte na política de Florença, os Guelfos Negros, e os que apoiavam uma maior autonomia política da cidade, os Guelfos Brancos. É desse último grupo que pertenceu Dante Alighieri.

No ano de 1294, o papa Bonifácio VIII começou seu papado teocrático, defendendo que a Igreja estava acima do Império, o que criou problemas em Florença e, segundo Mazzotta, foi um dos motivos da divisão entre os guelfos (Mazzotta, 2007, p. 7–8). Dante, que defendia a maior autonomia de sua cidade natal, se tornou prior de Florença em 1300, ano fictício do início da narrativa da Comédia. Um ano depois, Bonifácio convocou os representantes políticos de Florença a Roma; Dante foi como representante dos guelfos brancos. Enquanto os representantes estavam fora, o Papa enviou Carlos de Valois a Florença para favorecer os guelfos negros, que tomaram o poder da cidade e condenaram seus adversários. Dante, então, foi exilado e condenado a pagar uma multa expressiva, mas se recusou e, por isso, foi exilado permanentemente e ameaçado de morte na fogueira caso retornasse à sua cidade natal. É durante seu exílio que Dante escreve seu *magnum opus*, sua *Commedia*.

Tendo analisado o contexto de escrita do poema dantesco, podemos agora nos aprofundar no que foi propriamente escrito, observando, no meio do caminho, denúncias claras contra Florença e os florentinos, “um dos temas memoráveis da Divina Comédia” (Najemy, 2007, p. 236, tradução nossa), além de críticas ao Papa e a outros políticos da Itália e do Império como um todo. A estrutura da comédia — gênero literário medieval cujos textos começam com uma situação trágica e terminam com um final feliz — de Dante é bem simples e simbólica. São 100 *canti* ao todo, sendo 34 para o *Inferno*, 33 para o *Purgatorio* e mais 33 para o *Paradiso* — o primeiro canto é apenas uma introdução, com o *Inferno* sendo descrito mesmo a partir do segundo. Cada canto é feito de uma média de 50 tercetos com onze sílabas por linha, sendo 33 sílabas por terceto. Para Pertile, “esses números não são acidentais. Três é o número da Trindade, 33 é a idade de Cristo e o trigésimo quarto ano de Sua vida foi o ano em que Ele morreu” (Pertile, 2019, p. 8, tradução nossa). Vamos analisar o texto baseados nessa divisão em três *cantiche*, focando na visão infernal por ser a mais influenciada pelo Apocalipse de Pedro e a que mais influencia a visão ocidental atual acerca do ambiente pós-vida.

O poema começa retratando Dante perdido numa selva escura. Ele tenta escapar de lá subindo uma colina mas é encurralado por três bestas: um leopardo, um leão e um lobo (Alighieri, 1913, p. 9). Incapaz de sair sozinho, é socorrido por Virgílio, o poeta antigo, enviado por Beatriz para guiá-lo através do *Inferno* e do *Purgatorio*. Logo nos primeiros *canti*, Dante apresenta a corrupção política e religiosa de sua época, uma de suas ideias críticas centrais. Diversos papas, bispos, cardeais e governantes aparecem como responsáveis pela decadência da cristandade e da Itália, tanto por seus pecados individuais quanto por transformarem o poder espiritual e temporal em instrumentos de ambição. No decorrer da descida pelos nove círculos do Inferno, Dante encontra figuras bíblicas e inúmeros contemporâneos florentinos, utilizando seu poema para denunciar as disputas políticas e a corrupção da Igreja. Assim, o Inferno se mostra tanto uma descrição do além quanto um grande julgamento moral da sociedade do séc. XIV.

Grande parte do *Inferno* consiste numa sucessão de penalidades organizadas segundo a gravidade e a natureza dos pecados, seguindo a lógica do contrapasso, a retribuição justa pelo pecado cometido (Vasconcelos, 2022, p. 174). Os luxuriosos são arrastados eternamente por uma tempestade, pois, em vida, foram dominados pelas paixões; os gulosos permanecem deitados sob uma chuva incessante de lama e granizo; avarentos e pródigos empurram enormes pesos uns contra os outros; iracundos lutam continuamente no lodo do rio Estige, enquanto os melancólicos permanecem submersos sob ele. Os hereges jazem em túmulos ardentes, os violentos contra seus próximos fervem num rio de sangue, os suicidas se transformam em árvores retorcidas dilaceradas por harpias e os blasfemos permanecem sobre um deserto de areia incandescente sob uma chuva de fogo. Os sedutores são açoitados por demônios, adutores afundam em excrementos, aqueles que venderam objetos da Igreja ou cargos eclesiásticos permanecem enterrados de cabeça para baixo com os pés queimados em chamas, adivinhos caminham com a cabeça torcida para trás, hipócritas carregam pesadas capas douradas por fora e de chumbo por dentro, ladrões são continuamente transformados e mordidos por serpentes, maus conselheiros ardem presos em chamas individuais, semeadores de discórdia têm seus corpos repetidamente mutilados e falsificadores são consumidos por doenças repugnantes. No centro do inferno, reservado aos traidores, o lago congelado de Cocito aprisiona os que traíram parentes, pátria, hóspedes e benfeitores. No centro do lago está Lúcifer, que mastiga eternamente os maiores traidores da História com cada uma de suas três cabeças:

Judas Iscariotes – traidor de Jesus –, Bruto e Cássio – traidores de Roma (Alighieri, 1913, *Inferno, canti* III–XXXIV).

Nos cantos finais do *Inferno*, a crítica política e religiosa se torna ainda mais explícita. Dante põe no inferno diversos papas, especialmente os culpados de simonia, deixando claro que espera encontrar ali outros pontífices ainda vivos, numa ousadia incomum para sua época. Florença é repetidamente retratada como uma cidade destruída pela ganância e pelas divisões políticas e Dante inclui várias famílias florentinas entre os condenados. A crítica se estende aos governantes italianos, incapazes de promover paz e justiça, e ao próprio papado, acusado de abandonar sua missão espiritual para disputar riqueza e poder terrenos. Ao mesmo tempo, Dante presta homenagem a personagens que considera exemplos de virtude, mesmo quando pertencem ao mundo pagão, mostrando que sua avaliação depende mais do caráter moral do que de uma posição social. A descida termina quando Virgílio e Dante atravessam o corpo de Lúcifer e, invertendo a direção da gravidade, emergem no hemisfério sul, onde se eleva a montanha do *Purgatorio*.

No *Purgatório*, Dante apresenta um ambiente muito diferente do Inferno, sendo “topograficamente uma criação original de Dante” (Pertile, 2019, p. 7, tradução nossa). Ali, não há desespero eterno como no ambiente infernal, mas esperança de purificação. As almas cumprem penitências proporcionais aos sete pecados capitais, cada castigo combinando com seu pecado. Os soberbos caminham curvados sob enormes pedras; os invejosos têm os olhos costurados; os iracundos atravessam uma fumaça espessa; os preguiçosos correm sem descanso; os avaros permanecem deitados com o rosto voltado para o chão; os gulosos sofrem fome e sede diante de árvores carregadas de frutos; e os luxuriosos atravessam muralhas de fogo. Ao longo da subida, Dante continua criticando a situação política da Itália e, sobretudo, a interferência do papado nos assuntos temporais, defendendo que Império e Igreja deveriam exercer funções distintas e complementares. No alto da montanha, Virgílio se despede do peregrino e Beatriz assume sua condução logo após censurá-lo por seus desvios morais e prepará-lo para ver diretamente a realidade celestial (Alighieri, 1913, *Purgatorio, canti* I–XXXIII).

O *Paradiso* descreve a ascensão de Dante pelos nove céus até o Empíreo, onde a ordem perfeita do universo manifesta plenamente justiça e amor divinos. Em cada esfera, ele encontra almas bem-aventuradas que explicam diferentes aspectos da fé, da providência e da relação entre liberdade humana e vontade de Deus. As críticas políticas e religiosas permanecem

presentes, mas, agora, sem mostrar personagens de sua época, apenas mostra os santos lamentando a corrupção da Igreja, condenando a riqueza excessiva do clero e denunciando a degeneração das ordens religiosas. Há, também, severas reprovações aos governantes que colocaram interesses pessoais acima do bem comum e contribuíram para a desordem da cristandade (Alighieri, 1913, *Paradiso*, *canti* I–XXX). A viagem culmina na contemplação da Trindade e da união entre as naturezas divina e humana em Jesus, momento em que o intelecto de Dante reconhece seus próprios limites diante do mistério de Deus e sua vontade é finalmente harmonizada com o amor que “move o sol e as outras estrelas” (Alighieri, 1913, *Paradiso*, canto XXXIII, 145, tradução nossa).

4 A DIVINA COMÉDIA

Agora que analisamos os contextos históricos de escrita de cada texto e, logo depois, o conteúdo deles, podemos compará-los e investigar a influência que o mais antigo, o Apocalipse de Pedro, deve ter tido no mais recente, a Divina Comédia. Antes de fazer a análise comparativa, no entanto, é importante lembrar que, muito provavelmente, o apocalipse petrino não teve uma influência direta na comédia dantesca, mas influenciou o Apocalipse de Paulo e este, a Divina Comédia. Mesmo com a presença de um abismo milenar entre os textos petrino e dantesco e de um “degrau textual” entre eles, o *Visio Sancti Pauli*, ainda assim é possível ver fortes semelhanças entre os conteúdos de seus infernos e até mesmo dos contextos em que os autores viviam na época em que escreveram suas obras. Sendo assim, vamos, primeiro, comparar os contextos históricos de cada autor que os levaram a escrever seus textos e, logo depois, comparar seus infernos, investigando a lógica de aplicação de castigos e os elementos do ambiente infernal.

Como analisado anteriormente, o Apocalipse de Pedro foi escrito num contexto de revolta judaica no qual Roma subjugava os judeus, inclusive os cristãos, e os rebeldes defendiam um outro Messias, Bar Kokhba. O autor do texto, então, se encontrava debaixo da opressão política do Império Romano e sem a possibilidade de confiar naquele que prometia o salvar, dependendo da total confiança em Deus. Mais de mil anos depois, Dante está num contexto parecido: sofrendo perseguição política; se encontrando, primeiro, debaixo da opressão política do Imperador Frederico II e, depois, do Papa; e sem a possibilidade de confiar naqueles que apareciam para salvar a situação italiana, como Carlos Anjou e Henrique VII.

Ambos os autores foram perseguidos, mesmo que por motivos diferentes, e se viam oprimidos por um Império colossal sem ninguém na terra para salvá-los, dependendo totalmente da confiança em Deus para serem salvos. Esses contextos parecidos levaram os autores a escreverem seus textos para criticar aqueles que os oprimiam — Bar Kokhba como mentiroso; papas e imperadores como castigados no inferno — e levar esperança para seus contemporâneos que viviam a mesma situação que eles.

Coincidentemente, ao colocar os castigos infernais de cada texto lado a lado em uma tabela³, foi possível observar que ambos possuem 24 castigos específicos para pecados específicos, como exposto a seguir:

Tabela 1 — Comparação dos castigos e pecados no Apocalipse de Pedro e na Divina Comédia.

	APOCALIPSE DE PEDRO			DIVINA COMÉDIA			
Nº	Pecadores	Castigo	Capítulo	Pecadores	Castigo	Local	Canto
1	Idólatras (adoração de ídolos, imagens fundidas, objetos de culto, montes, pedras e imagens chamadas de deuses)	São queimados juntamente com seus ídolos e lugares de culto em fogo eterno, sendo punidos para sempre.	6	Pessoas que jamais tomaram partido pelo bem ou pelo mal, vivendo na neutralidade moral.	Correm sem descanso atrás de um estandarte inalcançável, enquanto são continuamente picados por insetos e têm o sangue devorado por vermes, permanecendo rejeitados tanto pelo Céu quanto pelo Inferno.	Vestíbulo / Ante-inferno	III
2	Blasfemadores contra o caminho da justiça	São pendurados pela língua sobre um fogo inextinguível.	7	Não batizados e homens e mulheres virtuosos que viveram antes de Cristo.	Permanecem eternamente em um lugar sereno, sem tormentos físicos, mas privados para sempre da	1º Limbo	IV

³ A Tabela 1 foi elaborada a partir da tradução para o inglês do Apocalipse de Pedro apresentada por Ehman (2003, p. 281–287) e da tabela de pecados e castigos encontrados na Divina Comédia apresentada por Vasconcelos (2022, p. 174–176).

					visão de Deus e da esperança da salvação.		
3	Negadores a justiça	São lançados num grande poço onde anjos alimentam continuamente o fogo de seu tormento.	7	Aqueles que se deixaram dominar pelos desejos carnaís.	São arrastados para sempre por ventos violentos, incapazes de encontrar repouso ou direção.	2º	V
4	Mulheres que se enfeitavam para seduzir homens e conduzi-los à fornicação	São penduradas pelo pescoço e pelos cabelos e lançadas num poço.	7	Pessoas que fizeram da comida e da bebida o centro de suas vidas.	Jazem na lama sob uma chuva incessante de granizo e água suja, enquanto são atacados continuamente por Cérbero.	3º	VI
5	Homens que cometeram fornicação com essas mulheres	São pendurados pelos órgãos genitais sobre um lugar de fogo.	7	Os que acumularam riquezas com avareza e os que desperdiçaram seus bens de forma irresponsável.	Empurram enormes pesos em direções opostas, chocando-se continuamente e recomeçando o esforço sem fim.	4º	VII
6	Assassinos e seus cúmplices	São lançados num lugar cheio de animais venenosos, atormentados sem descanso, enquanto inúmeros vermes os devoram; contemplam ainda as almas de suas vítimas testemunhando contra eles.	7	Indivíduos dominados pela ira ou que alimentaram rancor silenciosamente durante a vida.	Os coléricos lutam e se agridem no lodo do Estige, enquanto os rancorosos permanecem submersos, sufocados na lama.	5º Rio Estige	VII–VIII
7	Mulheres que fizeram seus filhos nascer prematuramente ou destruíram a obra de Deus	São submersas até o pescoço num poço cheio de impurezas e excrementos, sofrendo grandes tormentos.	8	Aqueles que negaram ou corromperam as verdades da fé.	Permanecem encerrados em sepulcros incandescentes, queimando eternamente dentro deles.	6º Cidade de Dite	IX–X

8	Aqueles que destruíram seus filhos por causa da fornicção	Os relâmpagos emitidos pelas próprias crianças atingem continuamente seus olhos.	8	Violento contra outrém: Quem praticou violência contra outras pessoas, tirando vidas ou bens.	Ficam mergulhados em um rio de sangue fervente, em diferentes profundidades conforme a gravidade de seus crimes.	7º – 1º giro Rio Flegetonte	XII
9	Pais que desprezaram os mandamentos de Deus e entregaram seus filhos à morte	Permanecem nus diante de seus filhos; o leite das mães transforma-se em feras que as devoram continuamente, juntamente com seus maridos.	8	Violentos contra si: Suicidas e pessoas que destruíram irresponsavelmente o próprio patrimônio.	Os suicidas transformam-se em árvores retorcidas dilaceradas pelas Hárpias; os pródigos são perseguidos e despedaçados por cadelas ferozes.	7º – 2º giro Floresta das Hárpias	XIII
10	Perseguidores e traidores dos justos	São lançados num lugar de trevas, com metade do corpo queimando; um verme insone devora suas entranhas continuamente.	9	Violentos contra Deus: Blasfemos, sodomitas e usurários, considerados violentos contra Deus, a natureza e a arte humana.	Sofrem em um deserto escaldante sob uma chuva eterna de fogo, permanecendo deitados, correndo sem descanso ou agachados, conforme o pecado cometido.	7º – 3º giro Deserto Ardente	XIV–XVII
11	Caluniadores e os que duvidaram da justiça de Deus	Roem incessantemente a própria língua; têm os olhos queimados com ferros em brasa.	9	Aqueles que seduziram, manipularam ou exploraram sexualmente outras pessoas.	Marcham em filas opostas enquanto são continuamente açoitados por demônios.	8º – 1º vala do Malebolge	XVIII
12	Mentirosos que causaram a morte dos mártires	Têm os lábios cortados; fogo penetra em sua boca e em suas entranhas.	9	Pessoas que usaram elogios falsos e bajulação para obter vantagens.	Permanecem mergulhadas em um fosso repleto de excrementos.	8º – 2º vala do Malebolge	XVIII
13	Ricos que confiaram em suas riquezas e desprezaram viúvas e órfãos	São lançados sobre uma coluna de fogo mais afiada que espadas, sofrendo	9	Quem comercializou cargos, bens ou favores espirituais.	São enterrados de cabeça para baixo em buracos na rocha, com os pés queimando em chamas.	8º – 3º vala do Malebolge	XIX

		tormento incessante.					
14	Usurários (os que emprestavam dinheiro cobrando juros)	Permanecem atolados até os joelhos num lugar cheio de sujeira.	10	Adivinhos, astrólogos, feiticeiros e todos os que tentaram conhecer o futuro por meios ilícitos.	Caminham com a cabeça completamente voltada para trás, obrigados a olhar apenas para o passado.	8º – 4º vala do Malebolge	XX
15	Idólatras	São obrigados a subir continuamente uma grande altura e lançar-se dela repetidamente, sendo impelidos por demônios.	10	Autoridades públicas corruptas que venderam suas funções por interesse próprio.	Permanecem mergulhadas em piche fervente, sendo golpeadas por demônios quando tentam escapar.	8º – 5º vala do Malebolge	XXI
16	Homens que "se contaminaram uns com os outros como mulheres"	Compartilham o mesmo castigo dos idólatras: lançam-se repetidamente do precipício, conduzidos pelos demônios.	10	Hipócritas, que aparentavam virtude enquanto escondiam falsidade e engano.	Caminham eternamente usando mantos dourados por fora, mas extremamente pesados por dentro.	8º – 6º vala do Malebolge	XXIII
17	Fabricantes e adoradores de ídolos	Permanecem acorrentados em fogo juntamente com os próprios ídolos que produziram ou adoraram.	10	Ladrões e saqueadores.	São continuamente atacados por serpentes e passam por transformações monstruosas, perdendo repetidamente sua identidade.	8º – 7º vala do Malebolge	XXIV–XXV
18	Os que abandonaram os mandamentos de Deus e seguiram os demônios	Permanecem queimando eternamente no fogo do julgamento.	10	Quem utilizou sua inteligência ou seus conselhos para conduzir outros ao erro.	Permanecem ocultos dentro de chamas individuais que os queimam continuamente.	8º – 8º vala do Malebolge	XXVI–XXVII
19	Os que não honraram pai e mãe	Rolam continuamente por uma encosta enquanto fogo corre ao seu redor; sobem e tornam a cair para sempre.	11	Aqueles que provocaram divisões religiosas, políticas, sociais ou familiares.	Têm seus corpos repetidamente mutilados por um demônio; as feridas cicatrizam apenas para	8º – 9º vala do Malebolge	XXVIII

					serem abertas novamente.		
20	Filhos desobedientes, que desprezaram os pais e os mais velhos	Sofrem múltiplas feridas e dilacerações provocadas por aves que lhes devoram a carne.	11	Falsificadores, impostores, mentirosos e fraudadores de toda espécie.	Sofrem doenças horríveis, deformações, loucura, febres e outras enfermidades que simbolizam a corrupção que espalharam em vida.	8º – 10º vala do Malebolge	XXIX–XXX
21	Jovens que não preservaram a virgindade até o casamento	Vestidas de trevas, têm a carne continuamente despedaçada.	11	Traidores dos próprios familiares.	Permanecem presos no gelo com parte do corpo ainda exposta acima da superfície congelada.	9º Lago Cócito – Caína	XXXII
22	Servos que desobedeceram a seus senhores	Roem continuamente a própria língua enquanto são atormentados por fogo eterno.	11	Traidores da pátria ou de sua comunidade política.	Ficam congelados mais profundamente, deixando apenas a cabeça para fora do gelo.	9º Lago Cócito – Antenora	XXXII
23	Os que davam esmolas apenas para parecer justos, sem buscar a verdadeira justiça	Cegos e mudos, vestidos de branco, comprimem-se uns contra os outros e caem sobre brasas de fogo inextinguível; depois são lançados ao rio de fogo do julgamento.	12	Traidores daqueles que lhes ofereceram hospitalidade ou confiança.	Permanecem com o rosto exposto, mas as lágrimas congelam sobre seus olhos, impedindo qualquer alívio.	9º Lago Cócito – Ptoloméia	XXXIII
24	Feiticeiros e feiticeiras	Permanecem presos a rodas de fogo giratórias e queimam sem cessar.	12	Traidores de seus senhores, benfeitores ou protetores.	Permanecem totalmente aprisionados no gelo, próximos de Lúcifer, privados de qualquer movimento e	9º Lago Cócito – Judeca	XXXIV

					mergulhados na mais completa condenação.		
--	--	--	--	--	--	--	--

Fonte: Dos autores.

Apesar dessa coincidência, como se pode observar na tabela, os castigos não se parecem muito e não há castigos iguais. Enquanto Dante especifica um castigo diferente para cada alvo de traição, por exemplo, o autor do apócrifo condena os perseguidores e traidores igualmente. Por outro lado, enquanto o autor de ApPe separa três castigos diferentes para os blasfemos, sodomitas e usurários, Dante classifica os três juntos como violência contra Deus (Alighieri, 1913, *Inferno*, *canti* XIV–XVII). Isso mostra que a herança apocalíptica recebida por Dante não está nos castigos representados em cada texto, mas no mesmo princípio, introduzido pelo Apocalipse de Pedro e expressivamente estendido pela *Commedia* de Dante, de que cada pecado merece um castigo específico proporcional ao pecado cometido.

No Apocalipse de Pedro, predominam pecados de natureza religiosa e moral individual. São castigados blasfemos, adúlteros, mulheres que abortaram, homossexuais (sodomitas), feiticeiros, caluniadores, pessoas que negligenciaram os pobres, clérigos corruptos, aqueles que negaram doutrinas cristãs, os que romperam o jejum, pagãos, incrédulos e pessoas que desprezaram a Palavra de Deus. Os castigos são, em sua maioria, físicos e extremamente literais; na maioria das vezes, a parte do corpo utilizada para pecar ou que mais tem ligação com o pecado castigado é a parte do corpo que é afligida pelo castigo divino. Os luxuriosos, que pecam sexualmente, são castigados pelo cabelo e pela genitália; os mentirosos, blasfemadores e outros que pecam pela fala, são castigados pela boca, quer pelos lábios, quer pela língua. De todo modo, um padrão se repete ao longo de todo o texto: os pecados são castigados de maneira proporcionalmente física.

Na Divina Comédia, Dante também condena severamente os pecados sexuais, a blasfêmia e a negligência para com os necessitados. No entanto, amplia significativamente o catálogo de pecados. Além de adicionar pecados específicos não trabalhados no texto petrino, como gula, heresia, avareza, corrupção e hipocrisia, ele introduz categorias éticas mais abrangentes organizadas segundo uma hierarquia racional, como a progressão da violência contra o próximo, contra si mesmo e contra Deus, sendo que cada uma engloba pecados vistos pelo ApPe como distintos, além da classificação da traição como o mais grave dos pecados.

A maior distinção, porém, não é essa: os castigos aqui também se tornam muito mais simbólicos e elaborados. Apesar de alguns ainda serem físicos, eles deixam de ser apenas punições corporais e passam a representar simbolicamente a própria natureza do pecado. Os luxuriosos, que cometem pecados sexuais, em vez de serem castigados pelos cabelos ou pelas genitálias, são eternamente arrastados por ventos incontroláveis (Alighieri, 1913, *Inferno*, canto V), assim como, durante a vida, foram levados pelos impulsos da paixão; os adivinhos, que desejavam enxergar o futuro, caminham eternamente com a cabeça permanentemente voltada para trás, para o passado (Alighieri, 1913, *Inferno*, canto XX); os hipócritas, que escondiam a realidade através das aparências, carregam mantos externamente dourados mas, internamente, de chumbo pesado (Alighieri, 1913, *Inferno*, canto XXIII); os semeadores de discórdia, que dividiram pessoas e comunidades, têm seus próprios corpos continuamente divididos (Alighieri, 1913, *Inferno*, canto XXVIII); os ladrões, que roubaram as posses alheias, são roubados de sua própria identidade continuamente através das transformações provocadas pelas serpentes (Alighieri, 1913, *Inferno*, canti XXIV–XXV). Em vez de simplesmente reproduzir um sofrimento físico proporcional ao pecado, Dante procura revelar, por meio do castigo, a essência moral de cada pecado castigado.

Além da semelhança na lógica do castigo, que deve ser retribuído de maneira proporcional ao pecado — apesar da diferença de castigo físico e simbólico —, há outras muitas aproximações entre as duas obras. Os autores utilizam elementos semelhantes, como rios de fogo, demônios, vermes, gelo, escuridão, enxofre e diferentes graus de sofrimento. Além de introduzirem carrascos demoníacos, elemento que não é encontrado nos textos bíblicos; em ambos os textos, os demônios são, ao mesmo tempo, castigados no inferno e carrascos dos ímpios. Essas semelhanças refletem a influência da tradição apocalíptica cristã sobre a imaginação medieval.

5 RECEPÇÃO HISTÓRICA

Compreendendo a influência que o Apocalipse de Pedro teve na Divina Comédia, depois de uma longa análise do contexto histórico e do conteúdo de cada um, resta agora, por último, analisar a influência que essa última tem sobre o imaginário atual. Para isso, vamos analisar a recepção do poema dantesco desde sua publicação até o presente, concluindo ao exemplificar sua influência em obras artísticas que refletem o pensamento contemporâneo.

Em seu capítulo publicado no *Cambridge Companion* à Comédia de Dante, Pegoretti busca mostrar que a história da *Commedia* não começa quando Dante termina de escrevê-la, mas quando outras pessoas passam a lê-la, copiá-la e interpretá-la, explicando que a recepção inicial da obra foi extraordinariamente rápida (Pegoretti, 2019, p. 245–258). Poucos anos após a morte de Dante, já circulavam numerosos manuscritos e começavam a surgir comentários destinados a explicar algumas passagens mais complexas do poema. Isso revela que a *Commedia* era reconhecida desde cedo como uma obra de enorme importância, mas também de grande dificuldade. Até os leitores medievais, que compartilhavam muito mais do contexto cultural de Dante do que nós, precisavam de ajuda para compreender as inúmeras referências políticas, históricas, filosóficas e teológicas presentes no texto. A recepção inicial, portanto, foi marcada por admiração e por um esforço contínuo de interpretação.

A autora mostra quem foram os principais responsáveis por essa primeira tradição interpretativa. Iacopo Alighieri, filho de Dante, foi quem começou o trabalho ao publicar seu resumo versificado, a *Divisione* (Pegoretti, 2019, p. 246). Depois dele, o primeiro comentário do poema completo foi escrito em vernacular por Iacomo della Lana e, junto com o de Iacopo e com o latino de Graziolo de' Bambaglioli, estabeleceu “interpretações duradouras da *Commedia*, como a leitura de Virgílio como uma alegoria para a razão humana e Beatriz como um símbolo da teologia” (Pegoretti, 2019, p. 247, tradução nossa), ampliando consideravelmente a compreensão da obra. Paralelamente, Boccaccio desempenhou um papel decisivo ao transformar Dante em uma figura exemplar da cultura italiana. Além de escrever uma biografia do poeta, realizou leituras públicas de sua Comédia e se inspirou na estrutura da *Commedia* para escrever “*Decameron*”, obra que assegurou seu lugar entre as três coroas da literatura italiana (Pegoretti, 2019, p. 252). A autora procura mostrar que esses primeiros leitores estavam, na prática, moldando a maneira como as gerações futuras aprenderiam a enxergar Dante.

Ela conclui seu capítulo mostrando que a publicação da edição comentada de Cristoforo Landino, em 1481, representou uma verdadeira virada de chave. Até então, a circulação da Comédia de Dante dependia principalmente dos manuscritos e da tradição dos comentadores medievais, mas, com a impressão, o poema passa a alcançar um público muito maior e ganha uma apresentação mais estável. O comentário de Landino também refletiu uma mudança de perspectiva na visão de Dante, que deixa de ser visto apenas como um grande poeta medieval e passa a ser integrado ao universo intelectual do Renascimento, sendo apresentado como um

clássico digno de ocupar lugar ao lado dos autores da Antiguidade — para os renascentistas, a Idade Média foi apenas um mediador entre a Era Moderna e a Antiguidade, praticamente sem valor nenhum, por isso leva esse nome; essa transição de escrito medieval para escrito renascentista, apesar de sua data de publicação, foi essencial para a chegada do texto a nós com a importância com a qual chegou.

No capítulo seguinte, Camilletti parte do cenário criado pela imprensa para acompanhar a longa trajetória da *Commedia* ao longo dos séculos seguintes. O autor procura mostrar como cada época reinterpreta Dante de acordo com suas próprias preocupações culturais. Por causa do modo difícil com que Dante escrevia, muitos renascentistas preferiam escritores considerados linguisticamente mais elegantes, como Petrarca. Apesar de ser muito respeitado e considerado um autor exemplar da literatura italiana, digno de ser estudado, Dante “continuou enfrentando duras condenações dos classicistas” (Camilletti, 2019, p. 261, tradução nossa).

Depois do período renascentista, com o início da Era das Luzes, a visão acerca de Dante ficou ainda mais negativa, mas as críticas da época abriram espaço para uma perspectiva mais positiva. Voltaire e Saverio Bettinelli, filósofos iluministas, publicaram textos criticando duramente a Divina Comédia por seu estilo:

desencadearam a reação de Gasparo Gozzi e Giuseppe Baretti, resultando em uma desavença literária que influenciaria profundamente a recepção de Dante por autores [...] que escreveram na histórica virada entre o neoclassicismo e o romantismo (Camilletti, 2019, p. 261, tradução nossa).

É no Romantismo que a obra de Dante passa a ser verdadeiramente admirada, pois os românticos enxergavam nele um homem marcado pelo exílio e pelo compromisso político, e essa nova imagem ampliou enormemente sua influência. Os estudiosos do Romantismo apreciavam o uso do vernáculo e uma linguagem mais complexa e de difícil compreensão, “basicamente, a recepção romântica de Dante privilegiou exatamente as características da *Commedia* que o barroco e o iluminismo haviam condenado” (Camilletti, 2019, p. 263, tradução nossa). Assim, a *Commedia* deixou de inspirar apenas estudiosos da literatura e passou a servir de referência para pintores, escultores, músicos e escritores de diversos países. Dessa forma, a recepção da obra se tornou universal e ultrapassou os limites da tradição literária italiana, alcançando praticamente todas as artes.

No encerramento do capítulo, o autor argumenta que a história da recepção da Divina Comédia continua aberta, porque cada geração formula novas perguntas ao poema. Hoje em

dia, Dante é estudado como poeta medieval e autor relevante para discussões sobre política, religião, filosofia, identidade cultural e memória histórica. Camilletti observa que, “nos últimos anos, mas seguindo uma tendência que já era aparente no final do século XIX, a *Commedia* entrou significativamente na cultura popular” (Camilletti, 2019, p. 269, tradução nossa), o que pode ser visto através do cinema (como o diretor David Lynch), televisão (como “Lúcifer”), quadrinhos (como “Invincible”, de Robert Kirkman), videogames (como “Cuphead”, dos irmãos Chad e Jared Moldenhauer), músicas (como “Demon Fire”, de AC/DC) e outras formas de mídia; todos esses exemplos retratam o inferno como um lugar em que os demônios agem como carrascos dos condenados, visão que foi popularizada por Dante. A conclusão do capítulo de Camilletti é que a permanência da Divina Comédia ao longo de mais de sete séculos se explica pela capacidade da obra de adquirir novos significados conforme mudam os leitores e os contextos históricos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos toda a história ao redor da escrita dos textos do Apocalipse de Pedro e da *Commedia di Dante* e os conteúdos contidos em seus textos, podemos comparar as duas obras e perceber as suas semelhanças que mostram a influência que o apócrifo petrino teve sobre o poema dantesco. Depois, ao investigarmos a recepção histórica da Comédia de Dante desde o medievo até a contemporaneidade, fomos convencidos da tamanha influência que esse clássico italiano tem sobre o imaginário popular atual do Ocidente acerca do ambiente infernal, que é refletido em produtos culturais dos mais diversos tipos. Seguindo essa linha cronológica da visão acerca do submundo, fica clara a influência que a literatura apocalíptica, através da Divina Comédia — que funcionou como um amplificador —, tem sobre a cultura até os dias de hoje.

A leitura desses textos, portanto, nos ajuda a entender melhor a visão predominante no meio popular acerca do ambiente infernal e das atribuições de carrascos aos demônios que, no texto bíblico, apenas recebem o mesmo castigo que os ímpios. Sendo assim, a investigação comparativa empregada aqui pode ser estendida para escritos de toda a literatura apocalíptica desde Daniel 7–12 até as obras medievais acerca do assunto, com o objetivo de traçar toda a trajetória percorrida pela visão infernal de um ponto de vista inserido na cristandade desde o surgimento desse tipo de produção textual nesse meio. Concluimos afirmando que o estudo do

imaginário acerca do submundo no intervalo entre o Apocalipse de Pedro e a *Commedia di Dante* durante esse abismo milenar é tão importante quanto o estudo dos dois textos separadamente.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia*. Edited and annotated by C. H. Grandgent. Boston: D. C. Heath & Co., 1913.
- BAUCKHAM, Richard. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. Leiden: Brill, 1998.
- CAFERRO, William. Empire, Italy and Florence. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; PERTILE, Lino (Ed.). *Dante in Context*. Cambridge: Cambridge University, 2015. p. 9–29.
- CAMILLETTI, Fabio. Later Reception from 1481 to the Present. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; GILSON, Simon (Ed.). *The Cambridge Companion to Dante's Commedia*. Cambridge: Cambridge University, 2019. p. 259–270.
- COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- CZACHESZ, István. Torture in Hell and Reality. In: CZACHESZ, István. *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*. Sheffield: Equinox Publishing, 2012. p. 27–39.
- EHRMAN, Bart D. *Journeys to Heaven and Hell: Tours of the Afterlife in the Early Christian Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2022.
- EHRMAN, Bart D. *Lost Scriptures: Books that did not make it into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- FREY, Angelica. Dante's Divine Comedy and Its Influence on Art History. *Art & Object*, 24 maio 2021. Disponível em: <https://www.artandobject.com/articles/dantes-divine-comedy-and-its-influence-art-history>. Acesso em 24 jul. 2026.
- JAKAB, Attila. The Reception of the Apocalypse of Peter in Ancient Christianity. In: BREMMER, Jan N.; CZACHESZ, István (Ed.). *The Apocalypse of Peter*. Leuven: Peeters, 2003. p. 174–186.
- MAZZOTTA, Giuseppe. Life of Dante. In: JACOFF, Rachel. *The Cambridge Companion to Dante*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 1–13.

MIRANDA, Valtair Afonso. Visões do além e pedagogia moral: a construção do Inferno e do Paraíso entre o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 41, n. 151, p. 18–32, 2025.

MOR, Menahem. *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE*. Leiden: Brill, 2016.

NAJEMY, John M. Dante and Florence. In: JACOFF, Rachel. *The Cambridge Companion to Dante*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 236–256.

PEGORETTI, Anna. Early Reception until 1481. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; GILSON, Simon (Ed.). *The Cambridge Companion to Dante's Commedia*. Cambridge: Cambridge University, 2019. p. 245–258.

PERTILE, Lino. Narrative Structure. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; GILSON, Simon (Ed.). *The Cambridge Companion to Dante's Commedia*. Cambridge: Cambridge University, 2019. p. 4–27.

SHAW, Prue. Transmission History. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; GILSON, Simon (Ed.). *The Cambridge Companion to Dante's Commedia*. Cambridge: Cambridge University, 2019. p. 229–244.

SILVERSTEIN, Theodore. *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts*. London: Christophers, 1935.

TIGCHELAAR, Eibert J. C. Is the Liar Bar Kokhba? Considering the Date and Provenance of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter. In: BREMMER, Jan N.; CZACHESZ, István (Ed.). *The Apocalypse of Peter*. Leuven: Peeters, 2003. p. 63–77.

VASCONCELOS, Henrique Mata de. Uma genealogia do inferno: do Sheol à Divina Comédia. *Teoliterária*, São Paulo, v. 12, n. 26, p. 151–182, 2022.

A Liturgia Celestial

a visão da sala do trono em Apocalipse 4 e 5

Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas¹

Mariane de Carvalho Godoi Lopes²

Túlio Silveira Andrade³

Resumo: Este artigo analisa a arquitetura litúrgica de Apocalipse 4 e 5, investigando o culto celestial como matriz de autodescrição e resistência sociopolítica para a eclesiologia primitiva. Para isso, aqui se examinam os aspectos verbais e não verbais da visão da Sala do Trono. Analisa-se o impacto que a identidade teológica de cada categoria de cantor celestial deve ter na interpretação da letra dos hinos que cantam e a estrutura da adoração responsiva presente na liturgia como um modelo de culto praticado há séculos. Destaca-se a dupla dimensão da voz hínica, distinguindo o diálogo vertical direto com a divindade (segunda pessoa) de sua proclamação horizontal sobre Deus (terceira pessoa), evidenciando como essa dualidade atua na construção do status social da igreja face às pressões do culto imperial romano. Por fim, aborda-se a corporeidade do louvor não verbal por meio de gestos corporais, como a *proskynesis* (prostração), e o despojamento das coroas. Conclui-se que o culto em Apocalipse funciona como antecipação do Reino e âncora de identidade, oferecendo um modelo normativo para a práxis litúrgica da igreja contemporânea.

Palavras-chave: Apocalipse; Liturgia Celestial; Hino; Adoração Comunitária; Igreja.

Abstract: This article analyzes the liturgical architecture of Revelation 4 and 5, investigating heavenly worship as a matrix of self-description and sociopolitical resistance for early ecclesiology. To this end, here we examine the verbal and non-verbal aspects of the Throne Room vision. We analyze the impact that the theological identity of each category of heavenly singer should have on the interpretation of the content of the hymns they sing and the structure of responsive worship present in the liturgy as a model of worship practiced for centuries. The double dimension of the hymnic voice is highlighted, distinguishing the direct vertical dialogue with God (second person) from its horizontal proclamation about God (third person), showing how this duality builds the social status of the church facing the pressures of the Roman imperial cult. Finally, the bodily dimension of non-verbal praise is approached through corporal gestures such as *proskynesis* (prostration) and the casting down of crowns. We conclude that worship in Revelation functions as an anticipation of the Kingdom and an identity anchor, providing a normative model for the liturgical praxis of the contemporary Church.

Keywords: Revelation; Heavenly Liturgy; Hymn; Communal Worship; Church.

¹ Graduando em Bacharelado em Teologia pela FABAT; graduando em Bacharelado em Ciências Econômicas pela UFF. E-mail: luiz.felipe.2024.1@seminariodosul.com.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6715088917529576>.

² Mestra em Ensino pela UERJ; pós-graduada em Voz Profissional pela UNYLEYA; pós-graduada em Gestão do Ministério de Adoração e Arte pela FABAT; bacharel em Teologia pela FABAT; licenciada em Música pela FABAT.

³ Graduando em bacharelado em Teologia pela FABAT; graduando em Licenciatura em Música pela FABAT. E-mail: tulio.andrade@seminariodosul.com.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5282755025380329>.

1 INTRODUÇÃO⁴

Antes da exposição dos acontecimentos relatados, é necessária a compreensão da diferença entre as molduras visionária e narrativa do Apocalipse Joanino e os hinos inseridos na composição dos capítulos 4 e 5. Acerca de sua composição, Aune demonstra que, “estruturalmente, Ap 4–6 é uma única unidade literária” (Aune, 1997, p. 276, tradução nossa), se passando completamente no ambiente da Sala do Trono, e que a liturgia presente nos dois primeiros capítulos da seção são uma introdução para a descrição posterior em que são quebrados os seis primeiros selos. Essa delimitação, que separa os capítulos de 4 a 6 do resto do livro, ajudam a compreender melhor o objeto analisado — os hinos — e sua função específica dentro da cena observada, sem confundir o modo de ler e interpretar esse texto com o modo de fazê-lo com as demais seções do texto.

O texto do Apocalipse de João traz a estrutura mais curiosa de todo o Novo Testamento. No começo do livro, João ouve a voz como de trombeta antes de ver quem lhe falava (Ap 1.10–12); nessa visão, o ouvir precede e supera o ver. Depois de ser exposto à visão magnífica do Filho do Homem e de registrar suas sete cartas às sete igrejas da Ásia Menor, a figura mística o chama para mostrar acontecimentos futuros. Aqui, mais uma vez, ele ouve sem ver, mas, agora, não chega a vislumbrar a fonte do som depois de senti-lo (4.1). O interessante é que, antes de ser apresentado à previsão, João se encontra diante de um ambiente de culto ao próprio Deus. Na seção que se segue, o foco, não surpreendentemente, está mais nas canções que se ouvem do que na figura dos que as entoam.

João não sobe pela porta que vê no céu nem segue aquele cuja voz ouve, na realidade, parece subitamente mudar de ambiente. Dessa vez, a visão do trono e daquele que nele se assenta chega antes de qualquer murmúrio. As palavras se seguem umas às outras, descrevendo a visão dos componentes da Sala do Trono: vinte e quatro tronos que acolchoam vinte e quatro anciãos com suas vinte e quatro coroas de ouro; relâmpagos, vozes e trovões que saem do trono; sete tochas, mar de vidro; e, por fim, quatro Seres Vivos — figuras místicas semelhantes ao querubim veterotestamentário. Aqui entra o primeiro som da visão da Sala do Trono, o primeiro hino, descrito como ininterrupto, entoado pelo último grupo de criaturas aqui descrito. Toda

⁴ As seções 1, 2 e 3 deste artigo foram escritas integralmente pelo autor Luiz Felipe Boquimpani de Moura Freitas.

vez que se repete, o primeiro entoa outra canção, se prostrando e adorando ao que está assentado no trono.

Logo depois, o autor tira o olhar do som e o volta ao que se vê: “um livro em forma de rolo, na mão direita daquele que estava assentado no trono, escrito por dentro e por fora e selado com sete selos” (Ap 5.1). Um novo som entra em cena, uma pergunta: quem seria digno de abrir o livro? Ao som dessa pergunta, o visionário também irrompe, sendo consolado por um dos anciãos que apresenta aquele que seria digno, “o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi”. Ao som da imagem do Leão, olha e vê um Cordeiro, um “Cordeiro que parecia ter sido morto”. O Cordeiro visto prova ser o Leão ouvido ao pegar o livro da mão direita daquele que está assentado no trono. Logo em seguida, os dois grupos de Cantores do Apocalipse até aqui descritos se prostram e cantam ao Cordeiro. Logo após, João declara: “*Vi e ouvi* uma voz de muitos anjos” (Ap 5.11; grifo nosso). Depois, descreve, primeiro, os que vê e, então, o que deles ouve. A visão termina ouvindo o que toda criatura dizia a respeito daquele que está assentado no trono e do Cordeiro. Os Seres Viventes respondem “Amém!” e os anciãos, se prostrando.

Essa visão é amplamente conhecida no meio cristão por introduzir o Apocalipse e ser a seção de mais fácil entendimento de todo o livro. O curioso é que, na análise daquilo que João descreve, é costume focar muito mais naquilo que João vê do que naquilo que ele ouve, apesar de o próprio visionário enfatizar a audição tanto quanto a visão, se não mais. Neste artigo, propõe-se analisar ambos os aspectos, interpretando aquele à luz deste, e iluminar o entendimento acerca de como a prática litúrgica da Igreja atual deve ser influenciada pela descrição do culto celestial. A seguir, analisaremos, primeiro, o que simboliza cada grupo de Cantores descrito, interpretando o que cantam com base em sua identidade. Depois, investigaremos dois aspectos do louvor cantado: a Adoração Responsiva e a dupla dimensão da voz hínica. Finalmente, estudaremos o papel do louvor não verbal na liturgia ouvida, vista e descrita por João. Realizaremos todas as investigações através da pesquisa bibliográfica e da análise do próprio texto bíblico.

2 OS CANTORES DO APOCALIPSE

Durante o ato litúrgico que introduz a visão da Sala do Trono em Ap 4–5, aparecem figuras curiosas que guiam todo o momento cuja narrativa escorre lentamente por através dos versos das canções entoadas. Quatro espécimes estranhos denominados “Seres Viventes”, vinte

e quatro anciãos de identidade oculta, miríades de anjos sobre os quais nada se sabe, o conjunto de todas as criaturas existentes; assim são descritos os quatro grupos diferentes de Cantores do Apocalipse. Eles são apresentados progressivamente e aparecem organizados em círculos concêntricos, mostrando uma assembleia ordenada ao redor do trono e composta por seres distintos unificados pelo reconhecimento da dignidade daquele que está assentado no trono e daquele que é apresentado como Leão e representado como Cordeiro. Veremos, então, as identidades dos Cantores.

2.2. Os Quatro Seres Videntes

Os quatro seres videntes aparecem pela primeira vez em Apocalipse 4.6–8, junto ao trono de Deus, e sua descrição remete às visões de Isaías 6 e Ezequiel 1 (Osborne, 2002, p. 220). À semelhança dos serafins de Isaías, proclamam incessantemente: “Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso” (Ap 4.8; Is 6.3). João, aqui, parece evocar a tradição profética acerca dos seres celestiais que circundam a presença divina.

Eles cantam o primeiro hino da visão e, em vez de focar nas ações divinas, louvam quem Deus é: santo, onipotente e eterno. Diferentemente dos próximos hinos, proclamam incessantemente a santidade de Deus e “não tinham descanso, nem de dia nem de noite” (4.8). O primeiro hino da cena celestial nasce, portanto, da contemplação do próprio Deus, mostrando à Igreja o princípio que ela deve seguir e se mostrando como a base dos hinos que eles, juntamente com os outros cantores, cantarão posteriormente.

A Igreja, ao cantar, encontra nesse primeiro cântico um modelo em que a adoração começa pela contemplação e proclamação dos atributos divinos. Além disso, a própria posição dos seres videntes sugere que a adoração pertence à própria vocação daqueles que vivem diante da presença de Deus, mostrando que o canto no ambiente litúrgico reconhece e confessa, diante da comunidade, a santidade, o poder e a eternidade de Deus.

2.3. Os Vinte e Quatro Anciãos

O segundo grande grupo de Cantores do Apocalipse é composto pelos vinte e quatro anciãos que estão sentados em tronos ao redor do central e vestidos de branco e de coroas de ouro. Ao contrário dos seres videntes, possuem uma aparência marcadamente humana, não

mística, e se relacionam com Deus além das palavras: seus tronos circundam o divino (4.3–4), lançam suas coroas em direção a ele (4.10) e, diante dele, se prostram (5.14).

A identidade dos anciãos é objeto de discussão entre os intérpretes. Beale apresenta seis hipóteses, mas parece defender só uma delas: anjos que representam os santos, mencionando a organização cúltica do templo feita por Davi em 1 Cr 24–26 — em que aparecem 24 sacerdotes, 24 porteiros e 24 músicos —, os anciãos de Hb 11.2 e as funções angelicais dos anciãos (Beale, 1999, p. 324–326), o que reforça o vínculo com a adoração que eles têm: portam harpas e taças cheias de incenso, que são as orações dos santos, e se prostram continuamente diante do Cordeiro e daquele que está assentado no trono. A imagem dos anciãos como figuras de autoridade que adoram ao que se assenta no trono revela uma concepção de culto em que o adorador reconhece que somente Deus é digno de receber “a glória, a honra e o poder” (4.11) e ele próprio, mesmo com coroas e tronos, se reserva apenas ao dever de se prostrar.

2.4. As Miríades de Anjos

O terceiro círculo de Cantores do Apocalipse que toma por centro o trono de Deus é apresentado ao som da “voz de muitos anjos, [...] milhões de milhões e milhares de milhares” (5.11), e é composto exatamente por aqueles que entoam. Schreiner argumenta que a presença das miríades de anjos faz referência a uma tradição judaica já bem consolidada (Dt 33.2, 1Rs 22.19, Sl 68.17; 89.7, Dn 7.9–10, 1En 14.22; 40.1), além de dizer que a infinitude dos adoradores de Deus reflete a infinidade da dignidade do Cordeiro e que a quantidade de louvores — sete, o número da perfeição — mostra que ele é digno da plenitude de cada um, sendo infinitamente digno da totalidade de cada aspecto (Schreiner, 2023, p. 257).

Esse grupo aparece logo depois da introdução do Cordeiro como digno de abrir os selos e do louvor entoado pelos dois grupos anteriores juntos, mostrando que sua função está diretamente relacionada à dignidade do Cordeiro que foi morto; daquele que, por morrer vergonhosamente, recebe a dignidade costumeiramente designada aos que vencem. Aqui, o tema da Cruz como Coroação Régia é introduzido no Apocalipse de maneira mais direta, sendo reforçado múltiplas vezes (Ap 6.9–11; 7.9–17; 12.11; 15.2; 20.4). “Digno é o Cordeiro que foi morto” (5.12).

2.5. O Conjunto de Toda a Criação

O último grupo que circula o trono e a ele se dirige é composto por “toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há” (Ap 5.13), uma descrição absurdamente ampla. A abrangência dos tipos cantores nesse último círculo é o produto exato da criação pela qual Deus é louvado no segundo hino, apontando que todas as coisas têm sua origem, existência e destino naquele que está assentado no trono. O que essa passagem mostra acerca da adoração ao Cordeiro é muito interessante porque, a partir daqui, o Cordeiro não é adorado apenas por seres celestiais ou por aqueles a quem comprou com seu sangue, mas por toda a criação. Todos os seres reconhecem seu sacrifício e a dignidade por ele recebida.

O hino que entoam é o último dos cinco encontrados nessa visão, mas é o primeiro, e único, a louvar, ao mesmo tempo, ao que está assentado no trono e ao Cordeiro. É interessante que, aqui, se prova a identidade do Cordeiro como o próprio Deus por receber o mesmo louvor voltado ao que está assentado no trono e até alguns a mais. “João não deseja representar Jesus como um objeto alternativo de adoração ao lado de Deus, mas como alguém que compartilha da glória devida a Deus. Ele é digno de adoração divina porque adoração a ele pode ser incluída na adoração ao único Deus” (Bauckham, 1993, p. 60, tradução nossa).

O mais interessante desse grupo é que ele é o único de que os humanos participam e nem têm papel central aqui; todas as outras personagens são seres celestiais. Bauckham observa que “é importante notar o quão distante de antropocêntrica é essa visão de adoração. A humanidade está radicalmente deslocada do centro das coisas onde seres humanos naturalmente tendem a se colocar” (Bauckham, 1993, p. 33, tradução nossa). Isso, mais uma vez, aponta o quão desnecessários são os seres humanos para Deus. De todos os círculos de adoração da visão, participam apenas do mais distante, compondo apenas uma pequena fração dele.

Dessa forma, a identidade de cada um dos Cantores do Apocalipse individualmente e em comparação uns com os outros demonstra o caráter submisso e comunitário da canção a Deus no ambiente eclesialístico, em que todos o adoram juntos e focam seus elogios, súplicas, intercessões e ações de graças somente nele. É a partir dessa assembleia plural, unificada e ordenada ao redor do trono que os diferentes hinos do Apocalipse devem ser interpretados.

3 A ADORAÇÃO RESPONSIVA

Apesar de, como anteriormente proposto, ser essencial compreender o papel e o simbolismo de cada espécie de Cantor do Apocalipse, a análise do ambiente celestial revelado através da visão de João em Apocalipse 4–5 definitivamente não pode parar por aí. Outro aspecto importantíssimo daqueles que cantam os hinos, além de suas individualidades, é o modo como se relacionam entre si através daquilo que, aqui, chamaremos de Adoração Responsiva.

Adoração Responsiva pode ser definida como o modelo litúrgico em que os cânticos são entoados antifonalmente, não em uníssono, ou seja, uma pessoa ou grupo canta uma parte da canção entoada enquanto outra pessoa ou grupo responde cantando outra parte da canção. Como veremos a seguir, existem diversas formas que a Adoração Responsiva pode tomar no ambiente litúrgico. Esse tipo de adoração aparece no texto bíblico muito antes do apocalíptico joanino, sendo presente na liturgia tanto do primeiro templo quanto do segundo, como é possível perceber nos Salmos e nos registros de Esdras no livro de Crônicas e no que leva seu nome. Aqui, analisaremos a Adoração Responsiva nesses registros como inspiração da liturgia celestial e, logo após, a analisaremos dentro do próprio texto do Apocalipse.

3.1. A Adoração Responsiva no Antigo Testamento

O primeiro bloco de textos a ser analisado como evidência da presença da Adoração Responsiva no Antigo Testamento será o Saltério, em que analisaremos brevemente três poesias. O Salmo 24, Salmo Davídico, é marcado pelo diálogo em que aparecem perguntas e respostas ao longo do texto. Segundo Kraus, esse modelo, classificado como Liturgia da Torah, representaria um canto em que a congregação dirige perguntas ao condutor, como se ao próprio Deus, e ele responde como se fosse também o divino a responder, num canto antifonal responsivo, exatamente como no Salmo 15 (Kraus, 1960, p. 111, 194). Outro exemplo é o salmo 118, cuja primeira parte pode ser classificada como “um cântico de ação de graças que era entoado em canto alternado” (Kraus, 1966, p. 802, tradução nossa), portanto, de maneira responsiva. Por fim, o Salmo 136 apresenta uma estrutura em que o final de todos os versos mantém a fórmula “כִּי לְעוֹלָם חַסְדְּךָ” (sua misericórdia dura para sempre), que, “provavelmente, era cantada todas as vezes pela comunidade como *resposta* a cada um dos versos” (Kraus, 1966, p. 900, tradução nossa, grifo nosso), reforçando o caráter responsivo dessa canção.

Além da análise da Adoração Responsiva nas letras das canções entoadas nesse modelo de adoração, cabe analisar, também, episódios em que foi praticado pelo povo durante a

Monarquia. Esdras, em suas Crônicas, registra o momento em que esse tipo de adoração é idealizada e organizada por Davi — 1 Crônicas 25 — e, também, aquele em que Salomão o coloca em prática na consagração do templo — 2 Crônicas 5–7. No primeiro, Davi estabelece como deveria acontecer o louvor no templo que ainda havia de ser construído. No segundo, na consagração do templo de Salomão, os sacerdotes e levitas estavam na posição determinada por Davi em 1 Crônicas 25, cantando de maneira responsiva o mesmo verso repetido no Salmo 136 e cantado responsivamente na chegada da arca em Jerusalém (1Cr 16.35, 41).

Por último, a Adoração Responsiva aparece no momento da consagração do segundo templo no final do exílio babilônico. Esdras registra no livro que leva seu nome que os sacerdotes cantavam “segundo as instruções deixadas por Davi, rei de Israel. Cantavam *responsivamente*, louvando e dando graças ao Senhor com estas palavras: ‘Ele é bom, porque sua misericórdia dura para sempre sobre Israel’.” (Ed 3.10–11; grifo nosso). Esse texto explica claramente os dois do parágrafo anterior e prova que a Adoração Responsiva esteve presente no meio do povo como elemento essencial do louvor a Deus durante séculos.

3.2. A Adoração Responsiva na visão da Sala do Trono

Na visão da Sala do Trono em Apocalipse 4–5, existem alguns elementos que mostram que, nos cinco hinos entoados, a Adoração Responsiva é o modelo presente, seguindo a tradição davídica apresentada anteriormente. O primeiro a se observar é a ligação que há entre as letras dos diferentes hinos cantados sequencialmente, como se o posterior explicasse ou respondesse ao anterior.

O segundo hino, por exemplo, se comunica diretamente com o primeiro. Enquanto os Seres Vivos cantam “Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus”, os anciãos respondem: “Tu és digno, Senhor e Deus nosso”. A partícula “Senhor Deus” se repete, apresentando louvor à dignidade de Deus como resposta ao louvor à sua santidade. O louvor ao poder de Deus também se repete: o primeiro o chama de “Todo-poderoso”, enquanto o segundo diz que é digno de receber “poder”. Por fim, a ligação entre eternidade, no primeiro, e Criação, no segundo, se mostra como mais um indicativo da ligação entre os dois, pois somente “aquele que era, que é e que há de vir” pode ter criado “todas as coisas” que são, mas nem sempre foram.

Isso também acontece entre o terceiro e o quarto hinos. Ambos louvam a dignidade do Cordeiro, mesmo que focando em diferentes aspectos do motivo e do objeto de sua dignidade.

O terceiro louvor afirma que o Cordeiro é digno de “pegar o livro e quebrar os selos”, que é exatamente a angústia do visionário, enquanto o quarto apresenta que o objeto de dignidade é receber sete aspectos diferentes, que simbolizam a plenitude de cada um, como anteriormente exposto. Além disso, o terceiro hino parece focar em dizer que o Cordeiro é digno porque comprou para Deus pessoas de origens diversas e as inseriu em um único Reino, enquanto o quarto apenas caracteriza o Cordeiro como aquele “que foi morto”, focando mais no sacrifício pascal que em sua consequência.

A letra do último hino, por fim, responde aos dois blocos anteriores. Aqui os cantores não especificam o motivo da dignidade do Cordeiro e daquele que está assentado no trono nem analisam ou aprofundam os aspectos da dignidade de nenhum deles, apenas declara que a eles sejam dados “o louvor, a honra, a glória e o domínio para todo o sempre”. A resposta para a dignidade de ambos, para a criação do Pai e para o sacrifício do Filho, é uma só e simples: que recebam ainda mais adoração. Desse modo, se observa que os hinos respondem uns aos outros.

O segundo elemento do texto que aponta para a Adoração Responsiva como modelo principal no ambiente celestial é a constante afirmação de que um canta logo depois ou sempre que o anterior realiza algum gesto. No segundo hino, antes de registrar a letra entoada pelos anciãos, João descreve que “sempre que esses Seres Videntes davam glória, honra e ações de graças [...], os vinte e quatro anciãos se prostravam diante daquele que está sentado no trono, adoravam o que vive para todo o sempre e depositavam suas coroas diante do trono” (Ap 4.9–10). No final da representação litúrgica, depois de ser entoado o último hino em resposta aos anteriores, o texto diz que “os quatro Seres Videntes *respondiam*: ‘Amém!’ Também os anciãos se prostraram e adoraram.” (Ap 5.14; grifo nosso). Esses elementos revelam a Adoração Responsiva como padrão no ambiente litúrgico.

4 AS DUAS DIMENSÕES DA VOZ HÍNICA⁵

A arquitetura litúrgica apresentada nos capítulos 4 e 5 de Apocalipse não se retém a ser apenas uma sucessão de cânticos de adoração; ela constitui um mecanismo sofisticado de construção de identidade social e religiosa para a audiência original. Uma análise mais atenciosa das peças hínicas revela uma alternância deliberada entre duas dimensões da voz hínica: o falar

⁵ As seções 4, 5 e as considerações finais deste artigo foram escritas integralmente pelo autor Túlio Silveira Andrade.

diretamente com a divindade (dimensão vertical/dialógica) e o falar sobre a divindade para a assembleia e o cosmos (dimensão horizontal/proclamatória).

Esta seção analisa como essa distinção pronominal e funcional operava na identidade e autodescrição dos membros das igrejas da Ásia Menor frente às pressões do Império Romano.

4.1. A dialética do “Tu” e do “Ele”: análise pronominal e funcional

A transição entre os hinos de Apocalipse 4 e 5 revela uma mudança precisa nas formas verbais e pronominais. Conforme aponta Miranda, enquanto as primeiras aclamações de dignidade dirigidas a Deus (Ap 4.11) e ao Cordeiro (Ap 5.9) são construídas na segunda pessoa do singular — “Tu és digno” — as aclamações subsequentes dos milhões de anjos e de toda a criação (Ap 5.12–13) deslocam-se para a terceira pessoa do singular — “Digno é o Cordeiro” (Miranda, 2019, p. 109–110, 113–114).

Essa variação não é fruto de uma opção meramente estilística, mas define a função do hino no espaço ritual. O uso da segunda pessoa estabelece um diálogo direto de submissão e reconhecimento (Miranda, 2019, p. 115). É o momento da rendição absoluta, onde os vinte e quatro anciãos, representantes do status exaltado dos seguidores de Jesus, despojam-se de suas coroas para reconhecer a soberania exclusiva daquele que está no trono (Osborne, 2002, p. 239). Por outro lado, a mudança para a terceira pessoa transforma o hino em uma proclamação comunitária, pública e política (Miranda, 2019, p. 110). Ao cantar sobre o Cordeiro, a assembleia está, na verdade, realizando uma “autodescrição” de seu próprio grupo, reafirmando para si mesmos e para o mundo quem é o verdadeiro detentor do poder e da glória (Bauckham, 1993, p. 60).

4.2. Falar “a” Deus: a liturgia como ato de resistência política

O ato de dirigir-se diretamente a Deus em um contexto litúrgico (“Tu és digno, Senhor e Deus nosso”) possui uma carga política intrínseca no final do século I (Miranda, 2019, p. 115–116). Miranda sublinha que o hino de dignidade em Apocalipse 4.11 surge em meio a uma disputa por adoração: ele responde à questão de quem é o verdadeiro Senhor da Terra.

Ao empregar o vocativo direto (ó, artigo vocativo masculino singular), os crentes realizam uma negação implícita, porém absoluta, das pretensões divinas do Imperador Romano. Enquanto o culto imperial exigia honras e adoração para uma figura humana poderosa, a liturgia de João redireciona essa linguagem para o Criador e para o Cordeiro (Miranda, 2019, p. 115–116). O uso do termo *pantokrator* (Todo-Poderoso) e a aclamação da eternidade divina (“Aquele que era, que é e que há de vir”) estabelecem uma “filosofia da história” que coloca Deus acima de qualquer transição de domínio humano.

Assim, o falar com Deus não é apenas um exercício de piedade individual, mas um ato coletivo de oposição à sociedade circundante, onde a comunidade afirma que sua lealdade primária reside fora das estruturas temporais do Império (Miranda, 2019, p. 110) e se volta somente a Deus.

4.3. Falar “de” Deus: a construção da autodescrição e status social

A segunda face do louvor — falar dos atributos e feitos do Cordeiro para os irmãos e para a criação — desempenha o papel de manutenção da identidade social. Para uma audiência que experimentava o desprezo e a marginalização na sociedade romana, ouvir e cantar que o Cordeiro os “comprou para Deus” e os “constituiu reino e sacerdotes” operava uma ascendência de status (Miranda, 2019, p. 112–113).

Miranda argumenta que o canto dá ao fiel um forte senso de identidade pessoal e social, expressando o que ele gostaria de vir a ser ou o que, na realidade celestial, ele já é. Quando os hinos proclamam na terceira pessoa que o Cordeiro é digno de receber riqueza, sabedoria e força (Ap 5.12), eles estão fornecendo o léxico necessário para que o cristão se perceba como parte de um povo especial e vitorioso (Miranda, 2019, p. 114). Essa dimensão “horizontal” do louvor é essencialmente didática; ela recorda à comunidade que a filiação ao povo de Deus não é mais uma questão étnica, mas de compromisso com o Cordeiro, integrando pessoas de “toda tribo, língua, povo e nação” em uma nova categoria social.

4.4. A sinergia do culto: o espaço de acesso ao “outro mundo”

A integração dessas duas formas de louvor permite que o culto se torne o “espaço privilegiado para o acesso a um ‘outro mundo’ no interior ‘deste mundo’” (Miranda, 2019, p. 111–112). Ao unirem o falar com e o falar de, os seguidores de Jesus conseguem vislumbrar

uma realidade que permanece oculta para os que não fazem parte do movimento (Beale, 1999, p. 683).

Este fenômeno é descrito como uma antecipação: dentro do limite do tempo e espaço ritual da assembleia no Dia do Senhor, a comunidade já participa do reinado que ainda se materializará de forma plena no futuro. O hino ao Cordeiro, em especial, rompe com as visões tradicionais da apocalíptica ao colocar uma figura sacrificial no centro do santuário, recebendo a mesma dignidade que o Criador (Miranda, 2019, p. 114). Esta redefinição da devoção ao único Deus para incluir o Cordeiro — Jesus — é o que consolida a identidade cristã primitiva como distinta tanto do judaísmo tradicional quanto do paganismo romano (Bauckham, 1993, p. 60).

Em última análise, as duas faces do louvor em Apocalipse 4 e 5 funcionam como uma âncora identitária. Elas permitem que a igreja afirme seu status exaltado e sua vocação sacerdotal, mesmo sob o estigma do martírio. O “Amém” responsivo dos seres vivos e a prostração final dos anciãos selam esse compromisso, transformando o ato de cantar em um exercício de poder espiritual e resistência social (Miranda, 2019, p. 115–116).

5 OS LOUVORES NÃO VERBAIS

Se a proclamação hínica estabelece as bases teológicas e identitárias da comunidade de João por meio de um sofisticado jogo de vozes e pronomes, a liturgia de Apocalipse 4 e 5 recusa-se a ser um exercício puramente abstrato ou centrado nas palavras e falas. O texto joanino insere as performances vocais em um denso arcabouço de ações físicas, posturas corporais e estimulações visuais que redefinem a experiência do sagrado. A adoração celestial é estruturada como uma encenação corporal em que o silêncio, o gesto e o choque visual comunicam o que as palavras sozinhas não conseguem. Esta seção investiga a dimensão não verbal desse culto, analisando a experiência da prostração, o sentido político do lançamento das coroas, o impacto sensorial da teofania do Cordeiro e como esses gestos eram somatizados pelas comunidades receptoras na terra.

5.1. Além da centralidade nas palavras: a transição da voz para o corpo no templo celestial

Na análise das liturgias antigas, frequentemente se prioriza o elemento textual dos hinos em detrimento de sua realização ritual. Contudo, em Apocalipse 4 e 5, as dimensões verbais e

corporais são indissociáveis. A transição da voz para o corpo estabelece uma gramática gestual que organiza o tempo e o espaço sagrados (Miranda, 2019, p. 109). A narrativa litúrgica avança não apenas porque novas palavras são proferidas, mas porque novos corpos entram em movimento, deslocando-se no espaço do Templo Celestial (Miranda, 2019, p. 108).

O ambiente descrito por João é visualmente saturado e acusticamente dinâmico. O trono, centro da teofania, é rodeado por cores, luzes e fenômenos atmosféricos que preparam o corpo do adorador para um temor reverente (Beale, 1999, p. 398). A resposta litúrgica, portanto, se inicia nos sentidos. Quando os Quatro Seres Videntes ativam a participação litúrgica celestial com o canto ininterrupto da santidade divina, essa performance verbal funciona como um gatilho para uma reação em cadeia de movimentos corporais (Osborne, 2002, p. 239). O corpo responde ao som, e o gesto sela a palavra, demonstrando que no pensamento apocalíptico a adoração é um ato que mobiliza a totalidade da existência (Miranda, 2019, p. 115).

5.2. A exegese gestual de *Proskynesis*

O léxico gestual de João é dominado por um termo de profunda ressonância histórica e ritual: *proskuneo*. Como observa Miranda, o verbo aparece 60 vezes no Novo Testamento, mas é no Apocalipse que ele adquire uma centralidade sem paralelos, sendo empregado 24 vezes pelo visionário. Este uso superlativo indica que, para João, a própria definição de adoração está intrinsecamente ligada a uma reação física de prostração, submissão e homenagem corporal (Miranda, 2019, p. 115).

No mundo helenístico e romano, a *proskynesis* (ou *adoratio*) não era um gesto comum de cortesia, mas o protocolo formal de submissão reservado aos reis orientais e, posteriormente, adotado no cerimonial da corte dos imperadores romanos. Consistia no ato de inclinar-se profundamente, ajoelhar-se ou prostrar-se completamente por terra diante do soberano (Osborne, 2002, p. 239). Ao transpor esse gesto específico para o ambiente do culto ao “Ancião” e ao Cordeiro, João realiza uma dupla operação exegética e política:

- Redirecionamento teocêntrico: Ao mostrar os vinte e quatro anciãos caindo de joelhos e prostrando-se diante daquele que está no trono, o texto estabelece que apenas a soberania divina é digna de tal nível de humilhação física. O corpo do adorador, ao tocar

o chão, marca fisicamente o limite intransponível entre o Criador e a criatura (Osborne, 2002, p. 239).

- Dessacralização imperial: No contexto das comunidades da província da Ásia Menor, onde o culto imperial exercia forte pressão social, a recusa em realizar a *proskynesis* diante da estátua do imperador era um marcador de dissidência política e religiosa. Ao encenar a prostração exclusiva no céu, o Apocalipse treina o corpo do crente na terra para a resistência. A postura corporal de rendição ao Cordeiro impossibilita, do ponto de vista existencial, a flexão de joelhos diante de César ou de qualquer outro líder (Miranda, 2019, p. 115–116).

5.3. O ritual do despojamento: o lançamento das coroas como contrário ao cerimonial romano

Simultaneamente à prostração, João descreve um dos gestos dramáticos mais carregados de simbolismo político do livro: os vinte e quatro anciãos “lançam as suas coroas diante do trono” (Miranda, 2019, p. 109–110). Para compreender o impacto dessa performance não verbal na audiência original, é necessário contrastá-la com as práticas de representação de poder da época.

No Império Romano, as coroas (*stephanoi*) de ouro eram símbolos de vitória, honra, magistratura e status social (Osborne, 2002, p. 239). Havia um ritual romano bem conhecido chamado *aurum coronarium*, no qual as cidades e províncias subjugadas enviavam coroas de ouro aos generais vitoriosos ou ao imperador como sinal de submissão e reconhecimento de sua soberania absoluta. Além disso, reis vassalos de Roma frequentemente realizavam o gesto de colocar suas coroas aos pés do imperador ou de suas estátuas para recebê-las de volta como concessão do poder imperial (Osborne, 2002, p. 239).

O gesto dos anciãos subverte radicalmente essa prática. Vestidos de branco e coroados, os anciãos desfrutavam de um status exaltado na corte celestial (Miranda, 2019, p. 109). No entanto, ao lançarem voluntária e permanentemente suas coroas aos pés do trono de Deus, eles demonstram que sua dignidade, poder e autoridade não são autônomos, mas totalmente derivados da vontade e da obra do Criador (Miranda, 2019, p. 110). Este ato não verbal comunica visualmente o que o hino subsequente verbaliza: Deus é o único digno de receber glória, honra e poder. Na economia litúrgica de João, o verdadeiro reinado não se manifesta na

acumulação e exibição de insígnias de poder, mas na capacidade de despojar-se delas diante da única soberania legítima do cosmos (Miranda, 2019, p. 110).

5.4. A visualidade paradoxal do Cordeiro: retórica sensorial e choque cognitivo

A introdução do Cordeiro na cena litúrgica do capítulo 5 altera significativamente a dinâmica visual do texto. A transição do anúncio auditivo para a revelação visual é construída sobre um paradoxo dramático. João ouve que o “Leão da Tribo de Judá” venceu para abrir o livro; no entanto, quando ele se vira para olhar, o que vê é “um Cordeiro em pé, como se tivesse sido morto” (Miranda, 2019, p. 111–112).

Como observa o autor do artigo, essas imagens apocalípticas — o cordeiro ensanguentado com sete chifres e sete olhos — são projetadas para serem “menos entendidas e mais sentidas”. João recorre à possibilidade de uma retórica sensorial de alto impacto para chocar cognitivamente sua audiência. O Cordeiro é uma imagem teológica e visual chocante que evoca simultaneamente a extrema vulnerabilidade do sacrifício e a plenitude do poder e dos atributos divinos (representada pelos chifres e olhos) (Miranda, 2019, p. 112).

A própria presença física do Cordeiro no centro do trono celestial — participando e recebendo a mesma adoração dispensada a Deus — constitui um louvor não verbal contínuo (Bauckham, 1993, p. 60). Sua postura de estar “em pé” (sinal de ressurreição e vitória), mesmo portando as marcas da imolação (sinal de sua morte histórica), comunica esteticamente a teologia da cruz sem a necessidade de discursos teóricos (Miranda, 2019, p. 112). O impacto visual da visão do Cordeiro reconfigura a imaginação da comunidade, ensinando-lhes que a vitória messiânica não se dá pela violência do opressor, mas pela fidelidade sacrificial do Redentor (Miranda, 2019, p. 112).

5.5. A demonstração da liturgia na assembleia terrena: o corpo como lugar de resistência

A encenação não verbal no Templo Celestial não visava descrever uma realidade distante aos destinatários, mas ditar o comportamento litúrgico e existencial das comunidades na terra. Miranda (2019, p. 115) pontua que o Templo Celestial, enquanto sede do Reino de Deus, encontra o seu equivalente terreno no ajuntamento litúrgico das igrejas no “Dia do

Senhor”. É no espaço delimitado do culto comunitário que os crentes “conseguiram ver o que ninguém mais via” e, conseqüentemente, reajustavam sua conduta corporal.

Quando a igreja se reunia para o culto e reproduzia os gestos descritos na visão de João — ajoelhando-se, levantando as mãos, prostrando-se e respondendo com o “Amém” litúrgico corporativo —, ela estava realizando uma antecipação de sua identidade escatológica (Miranda, 2019, p. 115). Essa vivência ritual no cotidiano dos crentes abre o mundo deles para a transcendência, permitindo enxergar as realidades terrenas sob a ótica do trono soberano de Deus (Bauckham, 1993, p. 8). Esses atos físicos funcionavam como uma ancoragem somática de sua nova identidade social. Através da repetição ritual dos gestos de submissão ao Cordeiro, os corpos dos fiéis eram moldados e treinados para resistir às demandas de reverência do Império Romano. O culto terreno transformava-se, assim, em um laboratório de resistência onde o corpo do cristão se tornava o lugar de uma soberania alternativa, declarando fisicamente que a César não pertencia nem o joelho, nem a coroa, nem a vida (Miranda, 2019, p. 115–116).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise sistemática da liturgia celestial apresentada nos capítulos 4 e 5 de Apocalipse demonstra que o culto cósmico não se configura como uma abstração teológica ou um misticismo alienado da realidade histórica; ao contrário, ele constitui a matriz simbólica de sustentação e manutenção da identidade social e religiosa das comunidades cristãs primitivas sob a pressão do Império Romano. O trono divino e a teofania que o circunda estabelecem o eixo absoluto de toda a realidade, de modo que o Templo Celestial, enquanto sede definitiva da soberania, encontra o seu correspondente visível e histórico justamente no ajuntamento comunitário local na terra. No espaço sagrado do culto, a igreja transpõe os limites da vida ordinária e experimenta uma revelação na qual os fiéis conseguem enxergar o que a sociedade circundante não percebia, acessando um “outro mundo” no interior do próprio mundo presente. Os círculos de adoradores que cercam o trono mostram a universalidade do senhorio divino, integrando a totalidade do cosmos na adoração a Deus e ao Cordeiro.

Essa afirmação de status real e sacerdotal, amplamente cantada pelas comunidades na terra, é chancelada pelas próprias testemunhas e anciãos celestiais diante do trono, indicando que o céu ratifica a dignidade e a eleição do grupo dos seguidores de Jesus. Essa inversão de status operava uma profunda transformação social na autocompreensão do fiel: marginalizados

e desprezados pela sociedade pagã romana, os cristãos encontravam no canto litúrgico o léxico necessário para se perceberem como parte de um povo especial e vitorioso. O canto litúrgico, portanto, atua diretamente na definição da “autodescrição” da igreja, permitindo ao adorador expressar e internalizar no presente a sua identidade escatológica já inaugurada pela obra do Cordeiro. A filiação a este povo eleito deixa de ser uma questão étnica ou de sangue e passa a ser demarcada pelo compromisso pautado pela fidelidade sacrificial ao Cordeiro.

Essa dinâmica de autodescrição comunitária ganha contornos teológicos precisos através da estrutura hínica, onde se observa a coexistência de duas dimensões da voz congregacional: o diálogo e a proclamação. Hinos na segunda pessoa do singular, como “Tu és digno” ou “Digno és”, estabelecem um diálogo direto de intimidade, submissão e rendição à soberania divina. Por outro lado, as proclamações na terceira pessoa, como “Digno é o Cordeiro”, funcionam como aclamações de teor didático e político destinadas a instruir e recordar à própria assembleia quem é o verdadeiro detentor da honra e do domínio. O equilíbrio dessas duas expressões impede que o culto decline para um misticismo puramente isolado ou para um mero doutrinamento conceitual, criando uma liturgia comunitária viva que se nutre do diálogo vertical com o sagrado ao mesmo tempo em que fortalece horizontalmente a coesão social do grupo.

Sob a perspectiva sociopolítica, o principal efeito dessa práxis litúrgica é o rechaço categórico à ordem social romana e às pressões do culto imperial. Em uma província onde a propaganda de Roma exigia a aclamação do imperador como senhor e deus, a liturgia joanina responde com a afirmação intransigente de que apenas o Criador e o Cordeiro são dignos de adoração, honra, glória e poder. O Deus que criou todas as coisas por sua vontade soberana está acima de todas as transições de domínios e impérios humanos, conferindo à igreja uma filosofia da história que relativiza o poder opressor de César. O culto atua, assim, como um poderoso “espaço de resistência” onde a imaginação dos fiéis é purificada de toda idolatria estatal, capacitando-os a rejeitar as demandas totalitárias de reverência do sistema romano, mesmo quando o preço de tal dissidência seja o martírio.

Essa resistência não é meramente declaratória; ela é visceralmente somatizada pela corporeidade do louvor celestial, que serve de modelo para a assembleia terrena. O termo predominante para descrever o ato de adorar, “proskynesis”, enfatiza de forma contundente a prostração corporal e a postura física de submissão. Longe de ser um excesso emocional ou um adorno estético, o ajoelhar-se, o curvar-se e o prostrar-se de rosto em terra constituem a

expressão necessária e concreta de dependência absoluta em relação ao Criador. O ato dramático no qual os anciãos se prostram e lançam voluntariamente suas coroas de ouro diante do trono divino atua como uma poderosa performance não verbal que declara que toda autoridade humana é derivada e subordinada ao único Soberano legítimo.

A própria imagem do Cordeiro, apresentado paradoxalmente como “em pé, como se tivesse sido morto”, opera uma revolução cognitiva e sensorial nos adoradores. Ao fundir o poder messiânico simbolizado pelos chifres e olhos com a extrema vulnerabilidade da imolação sacrificial, João reconfigura o conceito de vitória. O poder legítimo não se manifesta na força coercitiva do opressor imperial, mas no sacrifício fiel que comprou e libertou a humanidade. Essa visualidade do Cordeiro no centro do trono reelabora a teologia da cruz sem a necessidade de discursos teóricos, confortando as comunidades que sofriam as dores do martírio ao apontar que o caminho do sofrimento e da fidelidade sacrificial é, na economia de Deus, o próprio caminho da vitória e da exaltação.

A dinâmica litúrgica de Apocalipse é configurada como um “responsório coral”, caracterizado por um encadeamento de ações físicas e respostas hínicas que se expandem em círculos concêntricos até envolver toda a criação no mar, na terra e no céu. Esse ciclo litúrgico é encerrado com o solene “Amém” dos Quatro Videntes e a prostração final dos Anciãos, selando e afirmando as verdades eternas de Deus e do Cordeiro. Para a eclesiologia primitiva, a participação ativa do crente na assembleia litúrgica por meio da voz responsiva e do gesto o insere nessa adoração cósmica, quebrando o isolamento social e gerando comunhão espiritual.

Essa prática litúrgica cósmica e responsiva revela, em última análise, que o propósito fundamental da revelação escatológica reside na transformação ética dos crentes no presente. A liturgia é a antecipação encenada do Reino de Deus; ao adorar o Cordeiro vitorioso, a comunidade é desafiada a trilhar o caminho do andar digno diante do Senhor e da retidão na esfera pública. A ética, portanto, é a própria consequência e o objetivo da escatologia joanina. O “Amém” litúrgico congregacional funciona como a assinatura do adorador, afirmando as verdades divinas e selando o seu compromisso vitalício de caminhar dignamente perante o Senhor, transformando o culto em uma agência de fidelidade existencial e de resistência inabalável até a consumação final do Reino.

REFERÊNCIAS

- AUNE, David E. *Word Biblical Commentary: Revelation 1–5*, Volume 52A. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- BAUCKHAM, Richard. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- KRAUS, Hans-Joachim. *Psalmen 1*. Teilband. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1960. (Biblischer Kommentar zum Alten Testament, Bd. XV/1).
- KRAUS, Hans-Joachim. *Psalmen 2*. Teilband. 3., unveränderte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966. (Biblischer Kommentar zum Alten Testament, Bd. XV/2).
- MIRANDA, Valtair A. O papel identitário dos hinos de Apocalipse 4 e 5. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 36, n. 141, p. 107–116, 2019.
- OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- SCHREINER, Thomas R. *Revelation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2023.