

CONFERÊNCIAS

ROMANA PROPAGANDA PROFÉTICA DO OCIDENTE MEDIEVAL (SÉCULOS XI-XIII)*

*Gian Luca Potestà***

Procuraremos circunscrever e definir o objeto da nossa conferência. Vamos nos perguntar, antes de mais nada: o que significa profecia no Ocidente medieval? Segundo Cassiodoro, “a profecia é um sopro divino, que proclama de modo verdadeiro os eventos, seja através de ações ou de palavras de algumas pessoas cuja verdade é certa” (*Exp. Psalm.*, Praef.). Enquanto para nós, segundo o senso comum dos contemporâneos, a profecia é quase sempre prenúncio de coisas futuras; para os medievais ela podia estar voltada também para o passado ou para presente. Para Gregório Magno, a profecia é como tal, “não porque prediz o futuro, mas porque manifesta coisas ocultas” (*Homilias sobre Ezequiel*). Profeta é aquele que compreende e manifesta o plano divino sobre a história; como tal, ele se volta para todas as direções e pode lançar luz também sobre eventos passados, não plenamente compreendidos. A profecia tem, portanto, por um lado, um nexos muito estreito com a interpretação: também os bons intérpretes da Bíblia devem ser considerados profetas. Por outro lado, ela implica a dimensão do anúncio, da proclamação, da pregação dos mistérios divinos por parte daquele que os avistou. Dessa forma se pode, enfim, afirmar que entre profecia e revelação existe um nexos estreito; para Rabano Mauro, profeta é aquele que revela.

* Tradução do original em italiano por Margareth Nunes. Conferência proferida na IV Semana de Estudos Medievais – PEM/UFG-UnB, em 29/10/2001, em Goiânia.

** Professor da Università del Sacro Cuore de Milano, Itália.

Segundo uma recente e eficaz definição de Bernard McGinn, as profecias representam “uma forma de retórica religiosa e política”. Em um território cuja linha inicial é indefinida, se descobre, a partir do oitavo século, um veio de textos que tendem a constituir um gênero literário relativamente autônomo e determinado. Neles prevalece a atenção voltada para os últimos eventos, considerados como iminentes. Na maior parte dos casos, tais escritos profético-escatológicos nascem e vivem para finalidades historicamente bem identificáveis, ora como crítica a determinadas ações da Igreja e da sociedade, ora como propaganda dinástica, política e eclesiástica. Sobretudo em relação a esta última função, eles são submetidos a contínuas revisões e reelaborações (atualizações). Poucas modificações são, em geral, suficientes para “refrescá-los” e torná-los de novo atuais. Trata-se de uma correção daquilo que não se realizou: apresentar o passado como futuro (de modo a dar aos olhos do leitor credibilidade à profecia) e, ao mesmo tempo, projetar o curso dos eventos finais de maneira plausível e funcional quanto à finalidade ou aos interesses de quem os escreve.

Dentro de um vasto território dos textos proféticos medievais se destacam duas grandes tradições: a sibilina e a joaquina. A partir do século XIII elas se sobrepõem e, em parte, se tornam híbridas. Concentrando hoje o nosso olhar sobre a imagem de Roma e sobre suas transformações na literatura profética do período medieval central, procuraremos delinear as narrativas e as intersecções dessas duas grandes tradições proféticas. Uma tendência comum – e de uma certa maneira “natural” – de quem estuda a história do Ocidente medieval é a de prescindir do estudo das relações com o Oriente. Trata-se de uma perspectiva reducionista e equivocada, capaz de implicar enormes mal-entendidos. Durante todo o período medieval, o império bizantino representou uma referência fundamental para a elaboração das formas institucionais, políticas e culturais do Ocidente. O tema sobre o qual pretendo discorrer mostrará o quanto são profundas e significativas as dinâmicas de interação cultural entre Oriente e Ocidente no período medieval, e do quanto o Ocidente depende do Oriente bizantino. A nossa pesquisa move-se em um plano de investigação não propriamente literário, mas histórico. Trata-se de um capítulo da “história intelectual”, no sentido de história dos textos que circularam em ambientes intelectuais. Nesse sentido, ela pretende oferecer uma pequena

contribuição para a história das linguagens e dos instrumentos de propaganda do Ocidente medieval.

De forma esquemática, é possível distinguir quatro etapas na representação de Roma nos textos proféticos do Ocidente medieval.

Primeira etapa: A imagem propagada pela Sibila Tiburtina e pelas suas reelaborações latinas realizadas entre os séculos XI e XII (aqueles da chamada Sibila Cumea). O período de composição e as finalidades do texto originário (perdido) da Sibila Tiburtina são, na minha opinião, mais do que acertados. Trata-se, em todo caso, de um texto surgido entre os séculos IV e VII, nos territórios orientais do Império Romano, talvez na Síria (embora no estado atual não haja vestígios de uma redação síria), em ambientes empenhados em relançar o prestígio imperial. Um texto que apresenta diversos pontos de contato com ela é o *Apocalipse* do *Pseudo Metodio*, um escrito composto por volta de 690 em territórios mesopotâmicos, assim que caíram sob a dominação islâmica, com a finalidade evidente de reerguer o prestígio imperial. No Ocidente, o *Pseudo Metodio* surgiu no início do século VIII, e a Sibila Tiburtina, ao contrário, no século X, sendo posteriormente submetida a inúmeras modificações e atualizações ao longo do tempo.

Concentremo-nos no texto de uma das redações latinas da Tiburtina. Por mais remanejada e refeita na Itália, essa redação ainda manifesta, plenamente, a sua tessitura bizantina. O texto apresenta-se como a interpretação profética, por parte da Sibila, de um sonho dos senadores romanos. A Roma apresentada ao leitor é a cidade clássica, republicana e imperial, cuja história é marcada por conflitos e destruições, até o iminente advento do imperador pacificador dos últimos dias. Este é definido expressamente como *rex Grecorum* ou como *rex Romanorum et Grecorum*: trata-se, portanto, de um futuro imperador bizantino, destinado a dominar o mundo, a converter todos os povos ao cristianismo. A sua obra não será realizada nem em Roma nem em Constantinopla, mas em Jerusalém, depois que ele tiver vencido os últimos inimigos do Império e da verdadeira fé:

Irà a Jerusalém e lá, após retirar a coroa da cabeça e depor as vestes reais, entregará o reino dos cristãos a Deus Pai e a Jesus Cristo, seu filho. E quando o Império Romano findar, o Anticristo se manifestará plenamente e se sentará na casa do Senhor em Jerusalém.

Entre os séculos X e XI a imagem de Roma transmitida pela literatura profética latina é derivada do Oriente. Não nos deve surpreender que a lembrança da Roma clássica e o mito imperial na idade antiga tardia e no período alto-medieval tenham sido alimentados por territórios orientais do Império e que deles tenham atingido o Ocidente latino, graças a traduções e reelaborações: no Oriente, na verdade, estava bem viva a convicção de que Constantinopla representasse não somente a nova Roma, mas também a capital remanescente do único Império romano.

A imagem de Roma é aquela de uma cidade viva somente na lembrança do seu grandioso passado. Somente em sucessivas recomposições da Sibila Tiburtina, como a Sibila Cumea, notam-se alguns traços mais explícitos de episódios contemporâneos (como o saque de Roma na obra de Henrique III). O fato não pode nos causar estupor: a realidade efetiva de Roma era, naquele momento, bem pouco expressiva (uma cidade que entre os séculos IX e X tinha pouco mais do que 25 mil habitantes); se aos olhos dos contemporâneos ela tem valor, é porque expressa a continuidade da idéia imperial realizada na Antigüidade.

Segunda etapa: Joaquim de Fiore. O abade calabrês (1135ca-1202) se manifesta quando, em 1184, enfrenta a interpretação de uma obscura profecia diante da cúria romana. Na recepção seguinte, a profecia comentada por Joaquim será considerada como um texto sibilino (Sibila Samia). A profecia desconhecida reflete ansiedades presentes na Igreja romana durante a longa fase de conflitos com Frederico I e, ao mesmo tempo, mantém firme a esperança de que, após um breve enfraquecimento da autoridade papal, retornará um período de tranqüilidade antes das últimas tribulações. Os versos com que o texto se abre expressam uma percepção de Roma profundamente mudada em relação àquela transmitida pela Sibila Tiburtina. Aqui Roma não é mais a capital do Império retomada na lembrança. Percebe-se uma entidade viva, dilacerada por contradições presentes no interior da hierarquia eclesiástica e entre Papado e Município. Transparece a consciência, amadurecida entre o final do século XI e o século XII, de Roma como cidade cujo destino está ligado tanto intimamente quanto problemáticamente àquele do Papado.

O abade calabrês prega a profecia desconhecida de tal modo a encontrar nela os valores da própria visão da história. Em tal perspectiva

introduz uma sutil distinção em relação aos primeiros dois versos da profecia desconhecida. Para ele, o primeiro (*Excitabitur Roma contra Romanum*: Roma será incitada contra o romano) refere-se a episódios do passado. Como “mostram os fatos ocorridos no passado”, ele alude à hostilidade contra o pontífice Alexandre III. O segundo verso (*Romano Romam imminuet*: o romano substituído pelo romano diminuirá Roma) refere-se, ao contrário, a fatos ainda não ocorridos. Uma precisa indicação temporal fornecida por Joaquim faz supor que, no romano que substituirá o pontífice romano e violará Roma, deve-se entrever o próprio Anticristo. Parece paradoxal que Joaquim tenha insinuado uma hipótese do gênero falando diante dos membros da Cúria romana, talvez diante do próprio Pontífice Lucio III. E, no entanto, no clima de preocupação e de alarme pela difusão da heresia que deveria preceder o encontro de Verona entre Lucio III e Frederico I e a emissão do decreto *Ad Abolendam* (4 de novembro 1184), parece-me de todo plausível que um abade, provavelmente já cercado pela fama de vidente pudesse, decifrando um obscuro vaticínio, apresentar tal hipótese.

Quanto a Joaquim, que tinha comentado a profecia desconhecida diante da Cúria de Veroli, somente de modo superficial, virá a afirmá-la com maior clareza nos anos seguintes, ou seja, no período que se segue à queda de Jerusalém (1187). A idéia de que o Anticristo estivesse associado à Roma certamente não era nova: presente já no Apocalipse de João, tinha-se afirmado fortemente no mito negativo de Nero que, apoiando-se nos Oráculos Sibilinos, não havia desaparecido completamente na Idade Média Central, como é possível verificar através da Tiburtina. Por outro lado, textos como os do *Pseudo Methodio*, da própria Sibila Tiburtina (refiro-me à redação latina), e *il De Ortu et tempore Antichristi* (um tratado composto no século X pelo monge Adson para Gerberga, rainha dos francos ocidentais) tinham introduzido a convicção, já existente há muito tempo, à época de Joaquim, de que o Anticristo seria um hebreu da tribo de Dan, uma das dez tribos das quais se tinham perdido as pistas, após a sua deportação do reino de Israel para as terras dos assírios e dos medos. Segundo tais textos, o Anticristo devia ser um hebreu destinado a emergir naquele Oriente que tinha engolido as dez tribos, de Corazin, Bethsaida e Cafarnaó (*Pseudo Methodio*), ou então da Babilônia (Adson). Enquanto hebreu e falso messias, dirigir-se-ia para Jerusalém, se refugiaria no templo reconstruído e agiria na Cidade

Santa a partir do momento e do lugar em que o último soberano do mundo depusesse as insígnias do poder.

Joaquim, portanto, inova radicalmente a teologia do Anticristo. Em primeiro lugar, a sua missão está destinada a desenvolver-se não mais na Babilônia e em Jerusalém, mas inteiramente “na cidade de Roma”. Colocando o Anticristo no Ocidente, Joaquim elimina uma distância geográfica e étnica. Desaparecem, como teatro das suas ações, as localidades médio-orientais; não há mais qualquer motivo para pensar que ele seja um hebreu da tribo de Dan. Essa última hipótese, sedimentada na literatura preexistente sobre o Anticristo, apresenta duas notáveis contradições: não tem uma sólida fundamentação em documentos escritos e, ao mesmo tempo, é excêntrica em relação à nova topografia do Anticristo. No limiar do século XII, após a queda de Jerusalém e a derrota da terceira cruzada, insistir na velha topografia do Anticristo implicaria o risco de um absoluto enfraquecimento de um tema escatológico fundamental. Ao insistir em colocar a ação no Oriente, no território existente entre a Babilônia e Jerusalém, ou então fora dos limites da Cristandade, se perderia o sentido de proximidade do Anticristo, ou seja, o elemento de que não se poderia abrir mão, constitutivo de sua lenda. Identificando o Anticristo com um falso cristão do Ocidente, destinado a atacar a nova Jerusalém e a ocupar o templo da Roma papal, Joaquim evita a mitificação de sua figura. A história do Anticristo deverá consumir-se entre a nova Babilônia e a nova Jerusalém, entre Roma, centro ideal do Império, e Roma, centro do Papado. Joaquim celebra Roma no lugar de Jerusalém e renova a lenda do Anticristo, colocando a ação no novo centro da Cristandade; e com isso, paradoxalmente, abre caminho para a sua identificação com o pontífice romano. Nessa perspectiva, até mesmo a imagem de Roma foi modernizada. Enquanto, na precedente literatura sibilina, Roma era vista pelo espelho do passado, ela agora se delineia como um lugar de primeira relevância no desenrolar das tribulações futuras.

Terceira etapa: profecias e política no tempo de Frederico II. O polimorfismo e a infinita reversibilidade da literatura profética se manifestam plenamente na primeira metade do século XIII, à época do formidável confronto entre Frederico II e o Papado. O texto profético mais importante nesse sentido é o da Sibila Eritea. Também nesse caso se trata de um texto sibilino proveniente de Constantinopla e que chegou à

Itália meridional no século XII. Reelaborada e, inúmeras vezes interpolada, na primeira metade do século XII, a Sibila foi utilizada provavelmente, por parte dos círculos franciscanos, como instrumento de propaganda, seja contra os Staufen ou contra as pretensões do grego Vatace de se apoderar do Império do Oriente, destruindo a dominação latina.

Na verdade, durante os conflitos entre Frederico II e a Igreja romana, ambos reuniram um arsenal de conceitos, argumentos e textos polêmicos. A intensidade e a aspereza do conflito foram ampliadas com o reforço das armas da propaganda teológico-política voltadas para desacreditar e demonizar o inimigo, até caracterizá-lo como o Anticristo. Desde o final dos anos 30 daquele século, a guerra de propaganda assumiu áreas de uma violência sem precedentes. Diante de tal quadro, também a produção de textos proféticos sofreu um notável incremento. Na literatura profética à época de Frederico II se verifica a plena identificação de Roma com o Papado. Fazer oposição ao Papado significa desejar a ruína da urbe, e vice-versa.

Alguns textos proféticos do século XIII preanunciam a queda dos mais célebres monumentos de Roma. Neles se expressam tanto as ameaçadoras esperanças dos inimigos quanto as ânsias e temores dos membros da Igreja romana. Gostaria de deter-me no célebre sonho de Inocêncio III, no qual a queda de Latrão é detida por Francisco de Assis. O sonho teve a sua notoriedade no célebre afresco de Giotto na Basílica Superior de São Francisco em Assis, de data incerta, entre o último decênio do século XIII e o início do século XIV (Figura 1).

O sonho deve ser inserido no gênero dos sonhos proféticos. Pode ser útil aqui lembrar a teoria agostiniana da visão, que se encontra registrada no livro do *De Genesi ad litteram*. Partindo do rapto de Paolo até o terceiro céu (*Cor. 2,12*), Agostinho procura classificar os diferentes tipos de visão. Ele distingue entre visão corporal, espiritual e intelectual. A visão é estreitamente ligada à profecia. *Máxime propheta* é aquele que não somente vê, mas pode também interpretar as próprias visões, bem como aquelas dos outros. O profeta Daniel representa tal modelo. Nessa perspectiva, a mensagem do afresco de Giotto é unívoca: o papa deve ser considerado um profeta. Na verdade ele sonhou com Francisco que segurava a basílica de Latrão que desabava e, após algumas incertezas, compreendeu a mensagem divina: isso foi atestado pela lenda maior de São Boaventura, em que Giotto se inspirou. Mas qual significado

tinha o sonho para os leitores de Boaventura e para os espectadores do ciclo de Giotto? Quais eram as intenções propagandísticas que os frades menores e o papa queriam sugerir?

Em um livro recentemente lançado, Klaus Schreiner resume dessa forma o significado e a mensagem do afresco de Giotto:

Um pouco antes da viagem de Francisco para Roma em 1209, com o objetivo de confirmar a sua Regra composta por versículos bíblicos, se propagou que o papa Inocêncio III tinha sonhado com São João de Latrão, a catedral do bispo de Roma e a Igreja mãe da Cristandade latina, ameaçada de desabamento.

Então, a partir daí, Schreiner começa a citar literalmente Boaventura:

Veio um enviado de Deus, pequeno e de aspecto desprezível, e sustentou a construção com os seus ombros. [...] Quando poucos dias depois o beato Francisco apareceu diante dele, o papa se lembrou do seu sonho, estreitou-o entre seus braços e confirmou a Regra.

Termina aqui a citação de Boaventura. Schreiner prossegue:

A história, bem inventada, que inspirou Giotto para um *affresco* na Basílica Superior de Assis, queria expressar dúvidas em relação a uma Igreja cujos prelados viviam como nobres, dispunham de grandes bispados e, dessa forma, não mais permitiam que uma população que vivia em condições miseráveis compreendesse a mensagem de um Jesus pobre.

Creio que essa explicação não pode ser aceita, levando em conta os precedentes literários e iconográficos, freqüentemente ignorados talvez por causa do esplendor da pintura de Giotto. Os mais antigos testemunhos literários relativos ao sonho remontam à metade dos anos 40 daquele século. *A Lenda Trium Sociorum* e a *Vita Secunda di Tommaso de Celano* contam o sonho papal, deixando claro que Inocêncio III reconheceu em Francisco o futuro suporte da Igreja. Exatamente naqueles anos, entre 1246 e 1247, o frade pregador Costantino de Orvieto narra uma versão diferente do sonho papal: o

Latrão ameaçado de queda é sustentado por Domingos de Gusmão. As discussões eruditas do passado, nas quais se debatia qual dos dois sonhos teria sido o primeiro, parecem-nos hoje totalmente superadas. É lógico pensar que os hagiógrafos das respectivas ordens tenham se orientado por uma única fonte preexistente, adaptando-a à celebração dos respectivos fundadores, ou então que uns (os franciscanos) tenham copiado dos outros (os dominicanos).

No plano das imagens, os frades menores foram, como sempre, mais rápidos: a representação do sonho de Francisco que sustenta o Latrão surge já no ciclo da vida do santo nas paredes da nave da Basílica Inferior de Assis (1260-1261) (Figura 2). Aos dominicanos nada mais havia a ser feito senão imitá-los: alguns anos mais tarde (1265-1267) foi construída a arca de São Domingos, em Bolonha, em que um relevo mostra o papa e Domingos sustentando a Basílica do Latrão (Figura 3).

Como observaram os leitores do Quaracchi, não há testemunhos literários relativos a esse sonho – nem a versão dominicana nem a versão franciscana – anteriores aos anos 40. Não se pode, certamente, excluir que, como fundamento de ambas as tradições, exista a lembrança de um episódio realmente ocorrido. Sabe-se que Inocêncio atribuía um valor particular aos sonhos como transmissores de mensagens divinas, cuja interpretação advinha de conselheiros por ele consultados. O volume *Träume im Mittelalter* (Sonhos da Idade Média), publicado sob os cuidados de Paravicini Bagliani e Stabile em 1989, contém ensaios importantes sobre o sonho do Latrão, estudado sob o ponto de vista iconográfico. Dentre eles, refere-se diretamente ao problema que nos interessa: aquele de Julius Gardner (*Päpstliche Träume und Palastmalereien* = Sonhos papais e pinturas de palácio). Após datar o sonho papal em 1210 aproximadamente e ter categoricamente observado que “o sonho de Inocêncio era um presságio”, ele releva: “Existe, por outro lado, uma lacuna de 37 anos, antes que o evento tenha sido registrado por escrito”.

Gardner não questiona, porém, as razões e o possível significado dessa lacuna. Devemos, no entanto, refletir sobre a razão de o sonho ter permanecido “sepultado” por mais de 35 anos e depois, repentinamente, ressurgir no plano literário justamente por volta da metade dos anos 40, ou seja, na fase mais áspera da polêmica entre o Papado e o Império, exatamente quando as profecias sobre a ruína e a destruição de Roma se multiplicavam. Não quero dizer com isso que a narrativa do sonho

deva ser entendida como resposta simples e imediata à difusão de uma literatura propagandística e panfletária anti-romana. Talvez isso ateste que aquelas representações destruidoras tenham também atingido profundamente o imaginário eclesiástico. Do ponto de vista histórico, parece-me de suma importância que a hipótese da destruição de Latrão – isto é, da Igreja romana – tenha sido expressa somente por volta do final dos anos 40, e não nos anos 10: à época de Inocêncio IV, e não de Inocêncio III! Para o público da época, as narrativas do sonho e depois as suas representações artísticas não pretendiam despertar nenhuma crítica em relação à Igreja rica, mas talvez evocar um apoio político que as novas ordens dos pedintes tinham fornecido ao papa na sua luta contra o imperador, que pretendia derrubar a Igreja romana. Para sintetizar: os afrescos de Assis tornavam compreensível para o grande público a verdade histórica selada na célebre frase de Ernst Kantorowicz: “Francisco de Assis, o maior contemporâneo do Staufen, encarnava a força secreta contra a qual Frederico II desde o berço estava destinado a combater, reunindo, para tanto, todas as forças do mundo”.

Quarta etapa: Hierarquia eclesiástica e Anticristo. Como já foi visto, Joaquim foi o primeiro a deslocar a ação do Anticristo para Roma, dando até mesmo a entender que o Anticristo se apoderaria do trono de Pedro. Por mais que a propaganda sueva tenha atacado fortemente Gregório IX e Inocêncio III, ela nunca ousou designar o papa como Anticristo. A idéia de uma estreita relação da hierarquia papal com o Anticristo se afirma no Ocidente, no entanto, graças à circulação de uma série de profecias ilustradas, famosas como *Vaticinia summorum pontificum*. Nelas, os conflitos e o sofrimento da cidade de Roma são expressamente relacionados com a ação da hierarquia eclesiástica. As *Vaticinia* surgiram pela primeira vez no último decênio do século XIII. Ao longo do tempo foram criadas duas séries, cada uma com quinze unidades. Cada unidade contém um mote, um breve texto e uma ilustração mostrando um pontífice ou referindo-se ao Papado. As *Vaticinia* pressupõem um modelo grego-bizantino. Na verdade derivaram dos Oráculos de Leão, antigamente atribuídos ao imperador Leão, o sábio (886-912); circularam no Oriente na segunda metade do século XII e, no Ocidente, somente nos últimos anos do século XIII.

A transformação dos oráculos imperiais em vaticínios papais aconteceu através de diferentes passagens. Uma primeira redação deles

foi preparada, com toda a probabilidade, no início dos anos 90, em ambientes ainda desconhecidos. Tradução de uma tradução dos Oráculos de Leão na sua totalidade: tradução no duplo sentido de uma versão latina fiel aos motes e aos textos gregos e de uma reelaboração do programa iconográfico, de forma que as imagens originariamente referentes a imperadores bizantinos agora são relacionadas a uma série de papas romanos. Isto já fica claro no confronto entre a primeira unidade dos oráculos e a primeira unidade dos vaticínios.

A reelaboração dos oráculos imperiais como vaticínios papais implica não apenas que as figuras dos imperadores tenham sido transformadas em imagens papais, mas também que as referências à cidade imperial, Constantinopla, automaticamente tenham se transferido para a Roma papal. E como o destino de Constantinopla se apresentava tenebroso nos oráculos, da mesma forma, nos vaticínios, o destino de Roma é tenebroso. No texto da primeira unidade, em relação à figura de Nicolau III, pode-se ler que “a cidade de bronze acolherá até os bárbaros”. No texto da oitava se ergue um grito para lamentar a pobre cidade, destinada a sofrer dores e paixão: nela “haverá destruição e profusão de sangue”. O texto da décima unidade se abre com uma célebre advertência: “Ai de ti, cidade das sete colinas”. A expressão apocalíptica (*Ap.* 17,9; 18,9) foi retirada diretamente dos Oráculos de Leão, onde se refere a Constantinopla. Nos oráculos imperiais bizantinos encontra-se a imagem de um trono imperial vazio ao lado do texto (Figura 4). Dois manuscritos (Oxford, Bodleian Library, ms Douce 88, f.144v; Cambridge, Corpus Christi College, ms 404, f.92r) se referem ao modelo bizantino (Figura 5). A referência à cidade e às suas muralhas contida no texto da décima unidade foi introduzida, provavelmente, por algum revisor, seguindo um veio ainda muito antigo da tradição, para substituir o trono vazio por uma cidade protegida por uma muralha (Figura 6). É difícil negar que a cidade, representada dessa forma, seja a “cidade das sete colinas”, isto é, Roma.

Os papas são representados, por sua vez, por uma série de figuras alusivas e misteriosas. Aqui é suficiente nos determos nas últimas cinco. Seguindo o modelo dos oráculos, com toda a probabilidade, originariamente eles traziam o mesmo personagem fixado em cinco poses diferentes, do momento em que ainda era eremita e foi chamado para o trono até o ato conclusivo de seu pontificado. A seqüência não foi imediatamente compreendida como se referisse a um único personagem

e se pensou que se tratasse de uma série de papas angelicais. Que se trate de um só papa ou de cinco papas diferentes, de qualquer forma a última imagem representa o ponto final na carreira do último pontífice (talvez o gesto conclusivo da história da hierarquia eclesiástica). O papa retira a mitra e a depõe (Figura 7).

À luz dos modelos bizantinos representados pelo *Pseudo Methodio*, pela Sibila Tiburtina – e obviamente pelos Oráculos de Leão –, o significado da imagem surge claro: o papa faz o mesmo gesto do último imperador do mundo, quando depõe as insígnias do poder. E como na lenda imperial, em que a vinda do Anticristo se segue a esse gesto, da mesma forma, após o gesto do último papa, será o advento do Anticristo, como indicam, claramente, as ilustrações contidas em alguns dos mais antigos e conceituados manuscritos dos vaticínios; nos quais, ao lado ou abaixo da figura do papa, está retratado um quadrúpede peludo, com uma cabeça humana coroada (Figura 8).

Aquilo que na lenda imperial aparecia, pelo menos para o leitor ocidental, como distante no tempo e no espaço, nos vaticínios se apresenta como absolutamente próximo. Na literatura profética do final do século foi firmada uma imagem fortemente negativa da cidade papal. E um texto bizantino habilmente reformulado chegou a expressar sugestivamente a idéia de Joaquim, de um nexo profundo e misterioso entre Roma, a hierarquia eclesiástica e o manifestar-se do Anticristo.

Como instrumentos nas lutas entre as facções cardinalícias, como armas de propaganda no interior dos círculos da cúria, os vaticínios foram muitas vezes reelaborados para os conclaves. Certamente eles tiveram um papel importante durante o dramático conclave de Perugia de 1304-1305. Exatamente nesse período Ubertino de Casale, a principal figura dos espirituais franciscanos italianos, foi exilado no monte da Verna, após ter pregado contra o papa em Perugia. Em Verna, Ubertino escreveu o seu *Arbor vitae*. No quinto livro ele identificou os papas Bonifácio VIII e Benedito XI, já falecidos, com o Anticristo. Na literatura profética Roma tinha, por fim, atingido a sua posição central, como polaridade positiva e negativa na história da salvação. Um distante tema bizantino havia aberto caminho para uma inquietante identificação: o seu potencial anti-hierárquico que se evidenciará, sobretudo, nos movimentos apocalípticos radiais dos séculos XIV e XV.



Figura 1. Assisi, Basilica Superiore di S. Francesco, Giotto,
Sogno di Innocenzo III (1290–1305 circa).

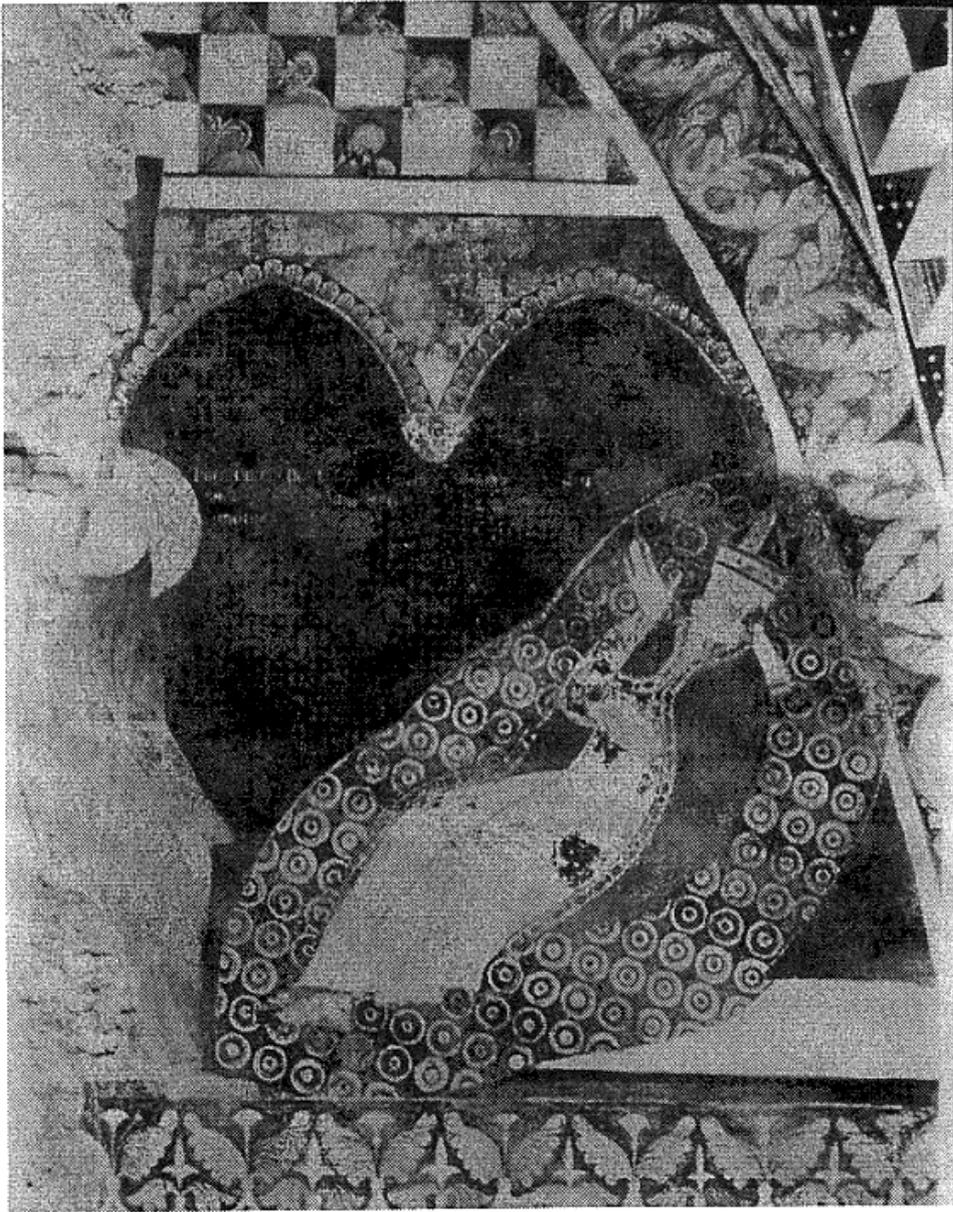


Figura 2. Assisi, Basilica Inferiore di S. Francesco,
Sogno di Innocenzo III (1260–1261).

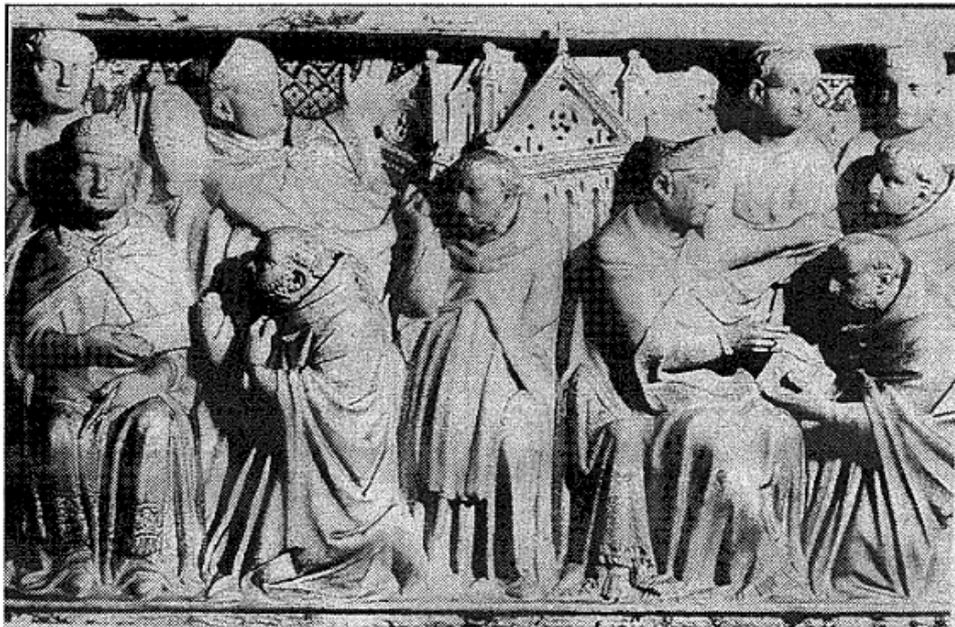


Figura 3. Bologna, Arca di S. Domenico,
Sogno di Innocenzo III (1265–1267).



Figura 5. Vaticinia Pontificum, Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 88.

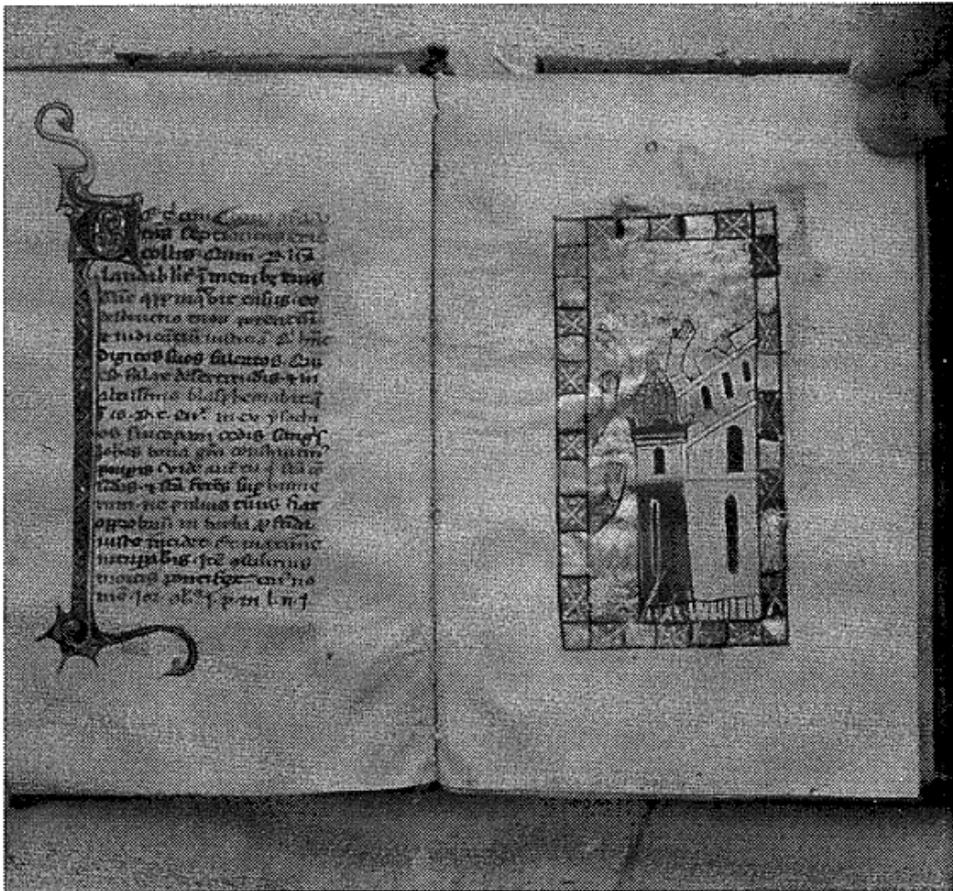


Figura 6. Vaticinia Pontificum, Monreale, Biblioteca Comunale, ms. XXV, F. 17.

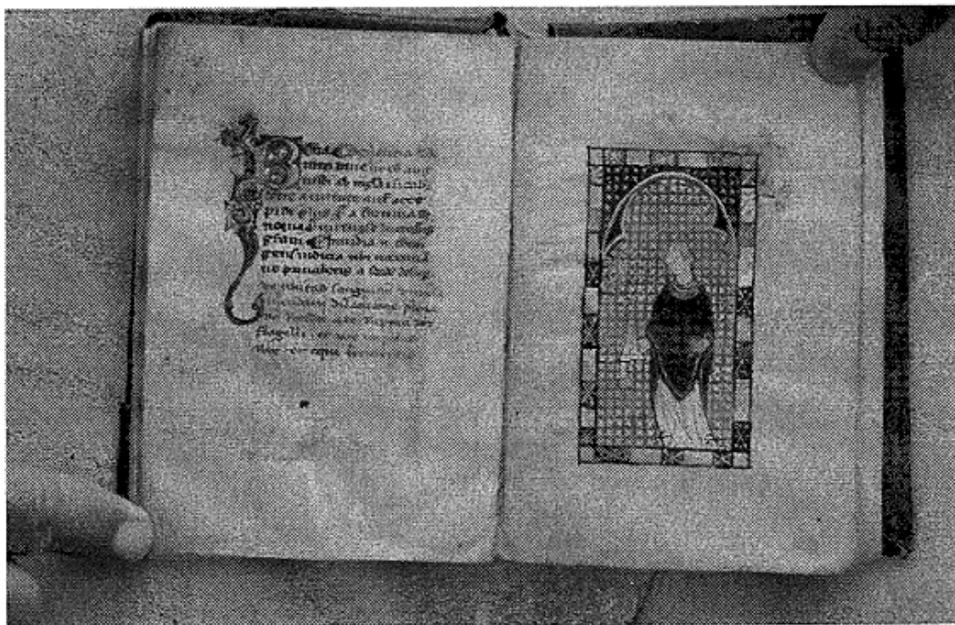


Figura 7. Vaticinia Pontificum, Monreale, Biblioteca Comunale, ms. XXV, F. 17.



Figura 8. Vaticinia Pontificum, Roma, Città del Vaticano, ms.
 Vat. Lat. 3819 (1331-1334).