

DO CÁLAMO À PROFECIA APOCALÍPTICA:

Trajetória biográfica e legitimação institucional de Joaquim de Fiore (1135-1202)¹

Valtair Afonso Miranda²

Resumo: O presente artigo analisa a trajetória biográfica de Joaquim de Fiore (c. 1135-1202), investigando a transição de sua atuação técnica na chancelaria normanda da Sicília para a consolidação de sua autoridade profética no medievo italiano. A partir do exame da edição veneziana do *Expositio in Apocalypsim* (1527) e do cotejamento de fontes hagiográficas e documentais, discute-se como a formação notarial e o domínio da escrita, o cálamo, fundamentaram a sistematização de sua exegese teológica. O estudo explora as inflexões essenciais de seu pensamento, como a *concordia* e o papel do abade frente aos poderes eclesiásticos e políticos, oferecendo uma síntese biográfica que integra a produção literária ao contexto das reformas monásticas e das tensões escatológicas do século XII.

Palavras-chave: Joaquim de Fiore; Idade Média; Exegese Bíblica; Monasticismo; Reino da Sicília

Abstract: This article analyzes the biographical trajectory of Joachim of Fiore (c. 1135-1202), investigating his transition from a technical role in the Norman Chancery of Sicily to the consolidation of his prophetic authority in the Italian Middle Ages. Based on an examination of the Venetian edition of the *Expositio in Apocalypsim* (1527) and the cross-referencing of hagiographical and documentary sources, the study discusses how his notarial training and mastery of writing, the calamus, provided the foundation for the systematization of his theological exegesis. The study explores the essential inflections of his thought, such as the *concordia* and the Abbot's role in relation to ecclesiastical and political powers, offering a biographical synthesis that integrates his literary production into the context of monastic reforms and the eschatological tensions of the 12th century.

Keywords: Joachim of Fiore; Middle Ages; Biblical Exegesis; Monasticism; Kingdom of Sicily

¹ Este artigo é uma adaptação de uma seção do livro de minha autoria: MIRANDA, Valtair Afonso. **Milenarismos antigos e medievais:** entre mártires e monges. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

² Doutor em História Comparada; Doutor em Ciências da Religião. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro. E-mail: valtairmiranda@gmail.com

Introdução

A obra intitulada *Expositio in Apocalypsim*, em sua edição veneziana de 1527, apresenta-se ao pesquisador não apenas como um tratado exegetico, mas como o ponto de chegada de uma trajetória intelectual singular. Antes, porém, de se tornar o “abade calabrés” celebrado por Dante Alighieri e estigmatizado por Tomás de Aquino, Joaquim de Fiore dominou a técnica do cálamo nos espaços burocráticos da Chancelaria normanda da Sicília. É justamente nessa transição, do oficial que registra a burocracia do Reino ao exegeta que decifra os desígnios da história, que reside a chave para compreender sua autoridade profética.

O presente artigo propõe reconstruir os apontamentos biográficos de Joaquim de Fiore (c. 1135-1202), tomando como fio condutor a tensão entre sua formação notarial e sua vocação eremítica. Para tanto, a metodologia empregada baseia-se no cotejamento analítico entre a *Carta Testamentária* de 1200 e as narrativas hagiográficas produzidas por seus contemporâneos, como Lucas de Cosenza e o monge anônimo de Corazzo. Este exercício de crítica documental permite separar o “rastro ambíguo” deixado pelas lendas medievais dos dados passíveis de plausibilidade histórica.

Teoricamente, este estudo se fundamenta na premissa de que a biografia de Joaquim é indissociável de sua produção literária. Como bem aponta a historiografia contemporânea, as “inflexões essenciais” de seu pensamento (a *concordia*, a visão do Saltério e a iluminação cristológica) não são eventos isolados, mas elementos que estruturam uma nova teoria da história. Ao analisar sua passagem por mosteiros como Sambucina, Corazzo e a fundação de São João em Fiore, busca-se entender como Joaquim utilizou o aval dos pontífices romanos para legitimar uma missão que pretendia preparar a Igreja para a iminente intervenção do Espírito Santo. Do rigor do notário à pena do profeta, a trajetória de Joaquim revela um homem que colocou a escrita a serviço de uma interpretação totalizante do tempo.

Fontes e trajetória biográfica

A obra intitulada *Expositio in Apocalypsim*, editada pela Junta de Veneza em 1527 e reimpressa pela Editora Minerva em 1964, reúne, de fato, três textos distintos, todos vinculados a uma mesma pessoa.³ O primeiro, no fólio 1r, na parte superior, é aberto nestes termos: “*Incipit*

³ O *Expositio* será consultado na versão do incunábulo veneziano do séc. XVI.

epistola prologalis domini Abbatis Joachim florensis”. O segundo começa no fólho 1vb com estas palavras: “*Incipit prologus domini Joaquim Abbatis florensis in expone libri Apocalipsis*”, e termina no 16va: “*Explicit liber primus dictus introductorius*”. Somente então começa o terceiro texto, neste mesmo fólho 16va (“*Incipit prima septem partius in expositione Apocalipsis*”), que se estende longamente até o final da obra veneziana no fólho 224rb (“*Explicit admiranda Expositio venerabilis Abbatis Joachim in Librus Apocalipsis Beati Joannis Apostoli et Evangeliste*”). É apenas este último e longo texto que se trata do *Expositio in Apocalipsim*, identificado no *explicit* como de autoria de Joaquim de Fiore. No interior do *Expositio* não há outras auto-identificações. Mesmo assim, estudiosos do assunto são unânimes em aceitar o *Expositio* como obra do abade de Fiore, bem como as outras duas que abrem a versão veneziana seiscentista. A primeira é intitulada *Carta Testamentária* pela historiografia (Tagliapietra, 2008, p. 69); a segunda recebe o título de *Liber Introductorius*, que funciona como uma síntese do *Expositio*.

Tomando como ponto de partida este vínculo, aceitando-o como autêntico, o que é possível dizer sobre este *Venerabilis Abbatis Joachim*? Nos séculos posteriores à sua morte, ele foi estigmatizado, por exemplo, por Tomás de Aquino, que tratou as obras de Joaquim como conjecturas (McGinn, 1971, p. 19), mas louvado por Dante Alighieri, que, no final do canto XII de sua *Divina Comédia*, colocou na boca de São Boaventura: “Sabe que ao meu lado brilha o calabrês abade Giovachino, que tem o dom de profetizar” (Alighieri, 2002, p. 338). Ele apareceu em catálogo de santos e em lista de heresias (Reeves, 1993, p. 3), mas nunca chegou a ser oficialmente declarado santo ou herege (West, Zimdars-Swartz, 1983, p. 9). No meio deste ambíguo rastro, muitas lendas se acumularam a respeito desta figura do medievo italiano. Por isso, uma construção biográfica de Joaquim precisa levar em conta os seguintes elementos:

- os dados deixados por ele na sua *Carta Testamentária*, por volta de 1200, já no final de sua vida;
- os dados acima precisam ser comparados com duas hagiografias sobre Joaquim de Fiore escritas por contemporâneos seus: uma produzida pelo seu secretário Lucas de Consenza, *Virtutum Beati Joachimi synopsis*; e *Vita beati Joachimi abbatis*, escrita provavelmente pouco depois de sua morte, obra de um monge anônimo que trabalhou com Joaquim enquanto ele era abade de Corazzo, acompanhou-o posteriormente para Petralata e, por fim, para S. João em Fiore (Troncarelli, 2008, 15);
- narrativas de caráter lendário sobre ele encontradas em outras fontes, que precisam ser avaliadas pelo caráter de plausibilidade e podem ajudar a esclarecer aspectos obscuros de sua biografia.

Com estes elementos cotejados é que estudiosos de Joaquim reconstroem sua trajetória (West, Zimdars-Swartz, 1983, p. 4; Daniel, 1992, p. xii; Reeves, 1993, p. 3). Seu nascimento se deu provavelmente em 1135 em Celico, uma vila pequena à leste de Consenza, na Calábria, província do Reino normando da Sicília. Seu pai era Mauro, um notário do Arcebispo Sancio de Consenza. Sobre sua mãe, só se conhece seu nome: Gema. Ele era o sexto de oito filhos do casal, e o mais velho a sobreviver (Daniel, 1992, p. xii).

Joaquim foi enviado ainda jovem para trabalhar também em Consenza, como oficial da Chancelaria normanda da Calábria. Sua família o treinava para ser um notário, como seu pai (Troncarelli, 2008, 16). Isso lhe forneceu preparo intelectual, com domínio da língua grega, predominante nos registros de governo da Calábria e Sicília, bem como do Latim. Seu manuseio do texto bíblico do Antigo Testamento, posteriormente, indica que ele também conhecia bem o hebraico, apesar de não estar claro em que contexto ele aprendeu este idioma. O árabe era bem conhecido nos espaços da corte da Sicília, mas não há indícios de que Joaquim dominava este idioma, apesar dos prováveis contatos com ela durante o tempo em que esteve na corte do reino em Palermo.

Após um período inicial em Consenza, o ainda jovem Joaquim foi encaminhado para a corte de William II, na Sicília, onde trabalhou para o chanceler Estevão de Perche. Após algum tempo na corte, foi com o notário Santoro para Apúlia e Val di Crati, onde foi acometido de uma doença. Possivelmente para tratar da enfermidade, ele retornou para a corte, em Palermo.

Em meados de 1167, Joaquim decidiu fazer uma peregrinação à Jerusalém. É difícil saber as motivações para esta viagem, apesar da probabilidade de sua doença ter alguma relação com o evento, tanto com o abandono da corte quanto com a peregrinação para a Terra Santa.⁴ Troncarelli argumenta que na base desta peregrinação estava a decisão juvenil de Joaquim de abraçar o eremitismo, e todo o desenvolvimento da sua viagem seria parte deste propósito de vida eremita (Troncarelli, 2008, p. 18). Para Randolph Daniel, entretanto, a vocação de Joaquim se deu durante a própria peregrinação, quando, ao passar por Trípoli, na Síria, ele teria enfrentado outra enfermidade, desta vez por causa de uma epidemia local. Como sobreviveu a ela, tomou a decisão de abraçar a vida heremita, em isolamento e ascetismo (Daniel, 1992, p. xii). Independente, entretanto, do momento específico em que se deu a vocação religiosa de Joaquim, ela deve ter tido alguma relação com sua peregrinação ao Oriente (Santi, 1996, p. 259).

⁴ Adeline Rucquoi, que analisa as motivações prováveis de peregrinos na Idade Média, menciona a relação entre enfermidade e voto de peregrinação como uma causa frequente. Cf. Rucquoi (1981, p. 85).

Joaquim concluiu a peregrinação a Jerusalém e voltou para Sicília, em 1171 (Affleck, 1997, p. 45), não para a corte, mas, para uma região montanhosa e isolada, onde viviam outros monges gregos da ilha. Ele escolheu a proximidade do Monte Etna, perto de um antigo monastério oriental (McGinn, 1979, p. 98). Alguns meses depois, atravessou o estreito de Messina na direção da Calábria, sua terra natal. Buscou um abrigo, ou mesmo uma caverna, em Guarassanum, perto de Consenza e da vila onde nasceu. Narrativas de natureza lendária, então, relatam um encontro entre Joaquim e Mauro, seu pai. Este é um *topos* recorrente na biografia de grandes figuras religiosas do período, quando o pai tenta dissuadir o filho de sua missão religiosa para retomar uma vida social em ascensão. Randolph Daniel destaca, entretanto, que apesar da natureza artificial da narrativa, encontros como este poderiam ser frequentes quando filhos de famílias bem situadas na sociedade decidiam abandonar uma carreira de sucesso para abraçar uma vocação religiosa de pouco prestígio, como era a vida isolada de um eremita (Daniel, 1992, p. xiii). O próprio Joaquim parece testemunhar de um conflito com sua família na *Concordia*, com a mensagem de que havia recusado a promoção social, a escala de sucesso no Reino da Sicília, para abraçar a ascese (Troncarelli, 2008, p. 19). Troncarelli entende ser importante destacar que Joaquim se afastou da chancelaria normanda durante uma conjuntura de desenvolvimento do Reino normando, “momento de prosperidade e paz sem igual” (Troncarelli, 2008, p. 20).

Após um período recluso em Guarassanum, Joaquim aceitou a hospitalidade da abadia cisterciense de Sambucina, ainda perto de Consenza. Mas não ficou muito tempo ali, pois se deslocou para Rende, cerca de 10 quilômetros a noroeste, onde por um ano pregou às pessoas da região. Receoso de estar cometendo algum ato de desobediência por pregar sem autorização, procurou o bispo Roberto de Catanzaro, de quem recebeu o ordenamento sacerdotal e a referida autorização homilética. Foi neste período que Joaquim conheceu o monastério de S. Maria de Corazzo, já que tanto para ir quanto para voltar de Catanzaro, ele precisou se hospedar ali.

Ele retomou sua atividade em Rende como pregador itinerante, mas não demorou muito para tomar a decisão de abandonar o clero secular e ingressar na comunidade de Corazzo como noviço (Daniel, 1992, p. iv). Esta fora fundada em 1157 por Rogério de Martirano para seguir a regra beneditina. O abade, desde o tempo da fundação, era Columbano. Em 1177, entretanto, por algum motivo não explicitado, apenas relatado como *scandala*, os membros de Corazzo resolveram afastá-lo e, na sequência, elegeram Joaquim para substituí-lo, o que indica o status de liderança que o ex-peregrino já havia adquirido entre eles. Os religiosos podem ter reconhecido que a formação cultural de Joaquim o havia capacitado para dirigir a casa, função

essa que envolvia certo grau de relacionamento com os poderes sociais circundantes na defesa da propriedade e dos direitos do cenóbio.⁵

Joaquim não aceitou a eleição, rejeitou o cargo, e saiu do mosteiro. Foi inicialmente para S. Trindade, em Acre, cenóbio fundado em 1080 pelo conde Rogério I (Loud, 2007, p. 86). Insatisfeito com o pouco isolamento do local, deixou-o igualmente e procurou a abadia de Sambucina na qual havia se hospedado anteriormente. Esta era a única casa da Ordem de Cister no Reino da Sicília até o momento. Joaquim tentou nela seu ingresso, mas foi rejeitado por estar filiado a Corazzo.

Enquanto estava em Sambucina, ele foi pressionado pelo abade da casa, pelo arcebispo Ruffus de Consenza e por Melis, um juiz de Rende, a retornar ao seu monastério e aceitar o resultado da eleição. Diante dos apelos, Joaquim assumiu a direção da abadia de Corazzo ainda no ano de 1177 (Desroche, 2000, p. 269).

Curiosamente, enquanto foi abade, Joaquim dedicou boa parte de suas energias na tentativa de filiar sua casa à Ordem Cisterciense. Uma carta do bispo Miguel de Martirano, datada de 1177, faz menção a um privilégio outorgado pelo papa Alexandre III (1159-1181) a Corazzo para que os monges adotassem os costumes cistercienses. Não dá para saber se a adoção destes costumes é anterior ou posterior à eleição de Joaquim. De qualquer forma, para conseguir ingressar efetivamente na Ordem de Cister era preciso ser aceito como casa filha de uma casa já estabelecida (Daniel, 1992, p. xv).

A primeira tentativa de Joaquim foi Sambucina, próxima de Corazzo, igualmente na Calábria, e com quem ele já tinha tido contatos em mais de uma ocasião. O pleito, porém, foi rejeitado, aparentemente em função de questões ligadas à propriedade do monastério de Joaquim (Troncarelli, 2008, p. 21). Com a rejeição de Sambucina, o abade calabrês se voltou para Casamari, uma casa cisterciense fora do Reino da Sicília, fundada em 1140 a leste de Roma (Duby, 1987, p. 49). Ali ele chegou em 1183 e ficou por oito meses, partindo somente no ano seguinte. A resposta de Casamari foi semelhante à de Sambucina, mas durante seu período nesta casa Joaquim encontrou a hospitalidade do abade Geraldo (abade de 1183-1209), e dedicou a maior parte do tempo no estudo do acervo da rica biblioteca do monastério (Troncarelli, 2008, p. 21).

O formato da vocação monástica de Joaquim esteve mudando até este instante. Inicialmente, ele abraçou o eremitismo; depois procurou se envolver com um modelo monástico cenobítico em pelo menos três casas: Sambucina, Corazzo e S. Trindade. A forma como rejeitou

⁵ Graham Loud analisou o processo de eleição no interior das abadias da Itália meridional em: Loud (2007, p. 462-467).

inicialmente o cargo de abade e deixou S. Trindade indica sua ênfase no isolamento e na contemplação. A base para isso possivelmente aparece em algumas poucas notas encontradas em suas obras a respeito de determinadas visões espirituais que o iluminaram em algum tipo de missão profética.

Iluminações e o surgimento da Concordia

Joaquim não escreve muito sobre estas visões, mas elas poderiam constituir aquilo que Randolph Daniel chamou de “inflexões essenciais” no pensamento do abade (Daniel, 1992, p. xiii). A primeira se deu no contexto de sua peregrinação à Terra Santa, talvez durante uma visita ao Monte Tabor. Ali ele recebeu a revelação da totalidade dos dois testamentos bíblicos, na forma da *concordia* entre as perseguições de Israel e as perseguições da Igreja, o que parece ser um tipo esquemático de história de salvação, e uma forma de estruturar a história da humanidade. A *concordia* foi definida por Joaquim como “uma similaridade de igual proporção entre o Novo e o Antigo Testamento, igual quanto a quantidade, mas não quanto à dignidade” (*Liber Concordia* 2.I.2, p. 62).⁶

Esta visão inicial poderia ser o conteúdo das pregações de Joaquim enquanto atuou como pregador e sacerdote em Rende. Assim, o que se percebe é que desde o seu retorno à Calábria, o que ele deseja fazer é estruturar, formatar, e divulgar esta visão. Joaquim desejava estudá-la, mas entendia que as obrigações de liderar Corazzo o atrapalhavam. Como não queria abandonar novamente sua casa, ele se dedicou a inserir seu monastério na Ordem Cisterciense e solicitar ao Capítulo Geral da Ordem uma licença para se concentrar no registro literário de suas ideias (Daniel, 1992, p. xv).

Neste sentido, os meses que passou em Casamari foram significativos ainda porque, segundo Joaquim, ali ele experimentou outras duas iluminações ou visões espirituais. A primeira teria aparecido na sua mente à meia-noite em uma semana de Páscoa, depois de um ano de atenção especial para compreender uma passagem do Apocalipse. Não está claro qual passagem está em foco. Nas palavras de Joaquim: Foi “uma revelação da plenitude do Apocalipse e da concórdia completa do Antigo e Novo Testamentos percebidos com clara compreensão pelos olhos da mente” (*Expositio in Apocalypsim*, f. 29v).

⁶ Segundo E. Randolph Daniel, “o conceito de *concordia* era inovador, não tendo paralelo real no pensamento de exegetas cristãos. Superficialmente, ele lembra as antigas tipologias, mas as similaridades são apenas superficiais”. Cf. Daniel (1992, p. 83).

Joaquim não descreve nenhuma imagem ou figura acompanhando esta iluminação cristológica, mas seu conteúdo se tornou central para a exegese e a teoria da história de Joaquim. Segundo o medievalista Bernard McGinn, esta experiência poderia ser compreendida como um tipo de iluminação mental, predominantemente no formato de imagens e símbolos, preenchida posteriormente na forma de palavras, que ajudou o abade a relacionar o Apocalipse de João com a *concordia* em consolidação em seu pensamento (McGinn, 1979, p. 99). Com isso, Joaquim vinculou a história de Israel e da Igreja (*concordia*) com a intervenção divina na história da humanidade (Daniel, 1992, p. xviii).

A visão seguinte manifestou-se no domingo de Pentecoste, e foi narrada por Joaquim nestes termos:

Entretanto, quando eu entrei na igreja para orar ao Deus Todo Poderoso diante do santo altar, veio sobre mim uma dúvida a respeito da Trindade como se fosse difícil entender ou sustentar que todas as Pessoas eram um só Deus e um só Deus em todas as Pessoas. Quando isso aconteceu, eu orei com toda a minha força. Eu estava muito assustado e fui levado a invocar o Espírito Santo de quem era o dia da festa para que me mostrasse o santo mistério da Trindade. O Senhor tem permitido a nós que a completa compreensão da verdade é para ser encontrada na Trindade. Eu repeti isto e comecei a cantar os salmos para completar o número que eu pretendia. Sem demora, neste momento, a forma de um saltério de dez cordas apareceu em minha mente. O mistério da Santa Trindade brilhou tão intensamente e claramente nele que eu fui mais uma vez impelido a clamar: “Que Deus é tão grande quanto o nosso Deus?” (*Psalterium decem chordarum*, f. 227r-v).

A imagem do Saltério de dez cordas se tornou, então, um dos símbolos fundamentais de Joaquim para descrever a Trindade e a forma como ela atua na história. Para ele, a Trindade está *na* história, e a história é *da* Trindade (Santi, 1996, p. 261). Com esta inflexão trinitária, ao lado do papel estruturador do Apocalipse e da *concordia* dos dois testamentos, o abade já tinha os principais elementos para produzir suas obras, o que ele começará a fazer ainda em Casamari, especialmente em função da oportunidade que se abriu para um encontro com o papa Lúcio II (papa de 1181-1185) em Veroli, no mês de maio de 1184.

Segundo Marjorie Reeves, esta visita ao Papa era uma tentativa de Joaquim de legitimar a produção de suas obras, o que, naquele momento, era sua missão de vida (Reeves, 1993, p. 6). Diante do papa ele teve a oportunidade de explicar um documento encontrado em Roma entre os documentos do falecido Cardeal Mathias de Angers. O texto tratava de profecias tradicionais sobre o final dos tempos, cobrindo temas como o anticristo, a grande tribulação e o fim do mundo. Diante de Lúcio III, Joaquim aplicou no documento anônimo a mesma forma de exegese, a *concordia*, que ele já aplicava nos textos bíblicos. Por meio deste método, conjugando tipologia antioquina e alegoria alexandrina, ele buscou elementos do seu tempo que pudessem corresponder às profecias narradas na obra (Santi, 1996, p. 261-265). Posteriormente,

ele transcreveu sua exposição deste documento num pequeno tratado intitulado *Expositio Prophetiae Anonumae Romae repertae anno 1184* (Tagliapietra, 2008, p. 90), onde trata da tribulação futura da Igreja originada em forças do Império Germânico como parte do processo divino de purificação da igreja (Troncarelli, 2008, p. 23-24).

Como resultado do encontro, o papa Lúcio aprovou o método hermenêutico de Joaquim e exortou-o a concluir os escritos que desejava produzir (Reeves, 1993, p. 7). Entendendo que o pontífice havia dado a ele a licença que ele tanto desejava, o abade calabrês iniciou, ainda em Casamari, a produção simultânea de várias obras. Ele não se contentava em começar e terminar cada uma, mas trabalhava nelas de forma concomitante, auxiliado por dois escribas, e um secretário, Lucas de Consenza, que se tornou seu amigo a partir de então. Ele ditava e revisava o material que os seus ajudantes escreviam (Troncarelli, 2008, p. 22).

Joaquim retornou para Corazzo em 1184, com a perspectiva ainda mais clara de que as questões administrativas vinculadas ao seu cargo o atrapalhavam no cumprimento de sua real missão, que era escrever as ideias que povoavam sua mente, e divulgá-las para preparar a Igreja para os eventos iminentes que estavam por vir (West, Zimdars-Swartz, 1983, p. 4).

Em 1186, Joaquim foi a Verona para render homenagem ao novo pontífice, Urbano III (papa de 1185-1187), onde o papa renovou a autorização dada anteriormente por Lúcio III e ainda “incitou-o a continuar seus escritos” (Daniel, 1983, p. xviii). Diante da autorização de dois papas para produzir suas obras, ele procurou, na primavera desse mesmo ano, uma sala mais reservada num local perto de Corazzo, chamado Petralata, sem rompimento formal ainda com o seu monastério.

Em 1188, Joaquim foi para Roma, onde outro pontífice, Clemente III, emitiu uma carta na qual renovou as autorizações anteriores e solicitou que as obras fossem levadas, após concluídas, para a avaliação da cúria romana. O papa ainda teria aprovado a resignação de Joaquim do cargo de abade de Corazzo, no momento exato em que a comunidade finalmente conseguiu ingresso na ordem Cisterciense como filha da abadia de Fossanova, uma das maiores casas da Ordem no território papal, fundada em 1135, ao sul de Roma (Duby, 1987, p. 49). O abandono de Corazzo, agora cisterciense, rendeu a Joaquim o ressentimento dos seus monges e do próprio Capítulo Geral da Ordem, que passou a exigir sua volta. Eles o acusaram de transgredir o primeiro voto da profissão monástica beneditina, que é a estabilidade (Troncarelli, 2008, p. 24).

A missão florense e o protagonismo político

Em vez de retornar, entretanto, de posse da resignação papal, ele continuou por um tempo em Petralata, contando com a ajuda de Rainer, um eremita da ilha de Ponza, que se juntou ele. No inverno de 1188, insatisfeitos com as interrupções e visitas, eles foram atrás de um lugar mais isolado, e o encontraram nas montanhas calabresas de Fiore, para onde se mudaram em maio de 1189. Naquele lugar, à medida que discípulos vinham se juntar a Joaquim, nasceu a necessidade de organizar um monastério. O resultado foi a fundação da abadia de S. João de Fiore (West, Zimdars-Swartz, 1983, p. 5).

A fundação da casa, entretanto, se deu no contexto adverso da transição dinástica, entre a morte de William II no final de 1189, o curto governo de Tancredo (entre 1190-1194) e a coroação de Henrique VI (final de 1194). Foi um período no qual, apesar de ter renunciado anteriormente à direção do monastério de Corazzo, Joaquim estava “apaixonadamente” envolvido na fundação de uma comunidade própria (Troncarelli, 2008, p. 27). Ele renunciara à liderança de uma comunidade para ser líder de outra. Esta mudança de perspectiva de Joaquim poderia ter relação com o papel que ele imaginou ter nos tempos que estariam por vir sobre a Igreja. Ele entendeu que precisava do apoio de uma nova congregação na promoção de sua missão de preparar as pessoas para a intervenção iminente do Espírito Santo. Segundo Fabio Troncarelli, após a fundação de Fiore, “ele assume a postura de um profeta de Israel no confronto com os poderes deste mundo” (Troncarelli, 2008, p. 29).

Por isso, se antes ele queria o isolamento, agora ele precisa de apoio não apenas dos papas, mas também dos poderes políticos. Entre 1190-1191, ele passou um período em Palermo, enquanto solicitava ajuda de Tancredo para as obras de S. João de Fiore. A resposta do rei normando foi favorável a Joaquim, por meio de uma “generosa doação” (Troncarelli, 2008, p. 28).

Enquanto esteve na Sicília em negociação com Tancredo, a ilha se tornou ponto de parada de uma cruzada a caminho de Jerusalém. Joaquim foi convocado para se encontrar com Ricardo Coração de Leão, da Inglaterra, e um grupo de ingleses, em Messina.⁷ O rei desejava de Joaquim algum tipo de vaticínio a respeito da cruzada em Jerusalém, o que demonstra que neste período o calabrês havia alcançado a reputação de profeta entre alguns de seus conterrâneos.⁸ O abade se colocou entre eles e usou a visão de Apocalipse 17.9-10, que descreve uma besta com sete cabeças, para interpretar a Cruzada. A passagem apocalíptica fala de sete

⁷ Conferir a síntese e uma análise do encontro em Reeves (1993, p. 7-9).

⁸ Segundo Mac Ginn, “reis e rainhas, papas e príncipes buscavam seus conselhos”, a ponto de se tornar uma das figuras religiosas mais significativas do período. Cf. McGinn (1979, p. 98).

reis, dos quais caíram cinco, um existe, e outro ainda não chegou. Segundo o autor do *Expositio*, as cinco cabeças que caíram eram Herodes, Nero, Constantino, Maomé e Melsemuto. A sexta cabeça, segundo Joaquim, era Saladino, aquele “um que existe”, que deveria ser destruído em breve para que a sétima cabeça, o que “ainda não chegou”, o derradeiro adversário, se manifeste (Troncarelli, 2008, p. 28). Este teria já 15 anos e estaria pronto para assumir seu poder.

O rei Ricardo perguntou ao abade onde o Anticristo teria nascido e onde ele iria reinar. Ele respondeu que o nascimento ocorrera *in urbe Romana* e obteria a Sé Apostólica. A visão aparentemente pouco ortodoxa de Joaquim sobre o adversário escatológico agradou o monarca inglês adversário do papa. Reeves argumenta, entretanto, que ao apontar Roma como o local de nascimento deste personagem tradicional, Joaquim estava somente traduzindo a tradição em seus próprios termos. Ele esperava um falso papa como uma das manifestações do Anticristo, sem implicar neste caso que a Igreja romana deveria ser identificada com a Babilônia de Apocalipse 17-19 (Reeves, 1993, p. 9).

Após os eventos de Messina, o fundador de Fiore voltou para Calábria. Mas em 1191 precisou descer novamente da região montanhosa na direção de Nápoles para um encontro com Henrique VI que, em disputa pela coroa da Sicília, viera destituir Tancredo do trono. O abade exortou o monarca germânico a não agir com violência contra a coroa siciliana ou seus aliados. Ele usou uma passagem do Antigo Testamento, Ezequiel 26.7, para criticar a ação de Henrique. Usando a *concordia*, Joaquim relacionou os eventos de Babilônia e Tiro com Henrique e a Sicília (Tagliapietra, 2008, p. 66).

Independente do peso que teve as palavras de Joaquim na decisão de Henrique, o monarca realmente decidiu abandonar a região e voltar para a Germânia. Os eventos posteriores viriam a mostrar um Henrique realmente disposto a ajudar a casa de Fiore. Após a morte de Tancredo, antes de assumir o reino da Sicília, Henrique escreveu uma carta em que fazia uma doação ao monastério em Fiore. Nela, Joaquim é pela primeira vez declarado abade de S. João em Fiore. Em 6 de março de 1195, alguns meses após a coroação, ele escreveu uma segunda carta garantindo à comunidade de Fiore um dote anual de cinquenta moedas de ouro Bizantinas (Daniel, 1983, p. xx).

Agora com o apoio do Imperador, Joaquim retornou ao papa Celestino III (1191-1198) e pediu a ele sua aprovação para S. João de Fiore. Em Roma, no dia 25 de agosto de 1196, Celestino emitiu uma bula na qual formalmente aprovou S. João e a Regra da nova Ordem Florense (Rucquoi, 2004, p. 219).⁹ Ainda nesta bula, Joaquim aparece descrito como o abade

⁹ Esta Regra se perdeu, apesar de estudiosos entenderem que ela deveria ser bem próxima da Regra Cisterciense.

de Fiore, indicando que pelo menos aos olhos do papa ele não tinha mais conexões com Corazzo nem com a Ordem Cisterciense (Desroche, 2000, p. 269). A mesma aprovação se deu em 1204 por Inocêncio III e duas vezes por Honório em 1216 e 1220. Mesmo assim, desde 1192, Joaquim era considerado *fugitivus* pelo Capítulo Geral da Ordem Cisterciense (Troncarelli, 2008, p. 30).

A Ordem de Fiore começou a se expandir rapidamente depois de 1195, pelo menos até o século seguinte, quando veio a estagnar (McGinn, 1979, p. 98). Ela chegou a ter 60 casas, mas 300 anos depois, em 1505, a maioria dos membros se uniu à ordem dos Cistercienses, enquanto outros se uniram aos Cartusianos ou Dominicanos (West, Zimdars-Swartz, 1983, p. 5).

Em 1106, Joaquim retornou a Palermo na qualidade de confessor da rainha Constância, que veio a confirmar todas as doações da coroa para Fiore após a morte de Henrique VI em 1197.

O abade Joaquim descreveu, em março de 1200, na sua Carta Testamentária, as autorizações que entendeu ter recebido do papado de Roma para escrever suas obras, e o compromisso assumido para enviá-las quando estivessem prontas (*Expositio in Apocalypsim*, f. 1ra-vb). Ele encaminhou suas três principais obras (*Expositio in Apocalypsim*, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, e *Psalterium decem Chordarum*) para análise da cúria papal. Mas não teve tempo para receber de Roma tal avaliação, porque no dia 30 de março de 1202, na abadia de S. Martino di Giove, que havia sido dada para a Ordem de Fiore em 1201 pelo Arcebispo Andreas de Cosenzza, ele veio a falecer (Daniel, 1983, p. xx), sendo transferido posteriormente para S. João de Fiore.

Considerações finais

A trajetória de Joaquim de Fiore, conforme delineada nestes apontamentos, revela um homem cuja vida foi marcada por uma profunda transição de ofícios e de perspectivas. O domínio do cálamo, aprendido nos registros burocráticos da chancelaria siciliana, não foi abandonado ao longo de sua caminhada religiosa; pelo contrário, foi ressignificado e colocado a serviço de uma exegese que pretendia decifrar a totalidade da história humana. O rigor técnico do notário encontrou na vida eremítica e na reflexão monástica o espaço necessário para a produção de um corpus literário que, embora alvo de polêmicas posteriores, buscou sempre a chancela da autoridade pontifícia.

A construção biográfica de Joaquim demonstra que ele nunca foi um místico isolado do mundo, mas uma figura de proeminência que circulou entre as tensões das dinastias normanda

e germânica, e os interesses da cúria romana. Sua capacidade de transitar entre o silêncio de Fiore e o conselho a reis e papas confirma a força de sua reputação profética no século XII. O rastro de sua vida, documentado na Carta Testamentária e nas hagiografias contemporâneas, revela que a fundação da Ordem Florense foi o coroamento de uma missão que uniu, de forma indissociável, a prática ascética e o esforço intelectual.

Em última análise, Joaquim de Fiore permanece como um dos personagens mais complexos do medievo italiano e mesmo da história do Cristianismo. Se por um lado suas obras foram recebidas como conjecturas por escolásticos como Tomás de Aquino, por outro, sua visão de uma história conduzida pela Trindade deixou um legado perene na cultura ocidental. Ao depurarmos as lendas e cotejarmos os dados biográficos aqui apresentados, o que emerge é a imagem de um abade/profeta que, fiel ao seu compromisso de preparar a Igreja para o futuro, dedicou seus últimos dias a garantir que sua mensagem sobrevivesse ao tempo. Joaquim faleceu antes de ver o impacto maior de suas ideias, mas o vigor de seus escritos assegurou que o “calabrês abade”, como imortalizado por Dante, continuasse a brilhar na história do milenarismo medieval, moderno e contemporâneo.

Referências bibliográficas

- AFFLECK, Toby. Joachim of Fiore. **Access History**, Brisbane, v. 1, n. 1, p. 45-54, 1997.
- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore: Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.
- DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard. **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University Press, 1992. p. 72-88.
- DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- DUBY, Georges. **Atlas Histórico Mundial**. Madrid: Editorial Debate, 1987.
- FIORE, Joaquim de. **Expositio in Apocalypsim**. Veneza: Junta, 1527. (Reimpressão: Editora Minerva, 1964).
- LOUD, Graham A. **The Latin Church in the Norman Italy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MCGINN, Bernard. The abbot and the doctors: scholastic reactions to the radical eschatology of Joaquim of Fiore. **Church History**, Cambridge, v. 40, n. 1, p. 30-47, 1971.

MCGINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist Press, 1979.

MIRANDA, Valtair Afonso. **Milenarismos antigos e medievais**: entre mártires e monges. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages**: a Study in Joachimism. London: University of Notre Dame Press, 1993.

RUCQUOI, Adeline. Peregrinos medievales. **Tiempo de historia**, Salamanca, v. VII, n. 75, p. 82-99, 1981.

RUCQUOI, Adeline. “No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fine de la Edad Media. **Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango**, n. 1, p. 217-240, 2004.

SANTI, Francesco. La Bibbia in Gioacchino da Fiore. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio. **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996. p. 257-267.

TAGLIAPIETRA, Andrea. **Gioacchino da Fiore: Sull’Apocalisse**. Milano: Feltrinelli, 2008.

TRONCARELLI, Fabio. **Gioacchino da Fiore**: la vita, il pensamento, le opere. Roma: Città Nuova Editrice, 2002.

WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore**: a Study in Spiritual Perception and History. Bloomington: Indiana University Press, 1983.