

**A ESPIRITUALIDADE
NA IDADE MÉDIA OCIDENTAL**
(séculos VIII a XIII)

Ao lançar nova luz sobre o impacto das transformações sociais e culturais nas representações do divino e nas formas de vida religiosa, este livro acompanha as principais etapas do processo que fez a cristandade ocidental passar da piedade ritualista e conformista da época carolíngia a uma espiritualidade evangélica, baseada na humanidade de Deus.

Além disso, busca evidenciar a influência que a mensagem cristã teve sobre as massas, de modo a fazer com que a história da espiritualidade desça dos cumes onde por tanto tempo, imatável, reinou.

• Outros livros de interesse:

Dicionário da Idade Média

Séculos VIII a XIII

HENRY LOYN (org.)

A Idade Média na França

De Hugo Capeto a Joana d'Arc

GEORGES DUBY

Sexo, desvio e danacão

As minorias na Idade Média

JEFFREY RICHARDS

A filosofia medieval

ALAIN DE LIBERA



André Vauchez

**A Espiritualidade
na Idade Média Ocidental**
séculos VIII a XIII



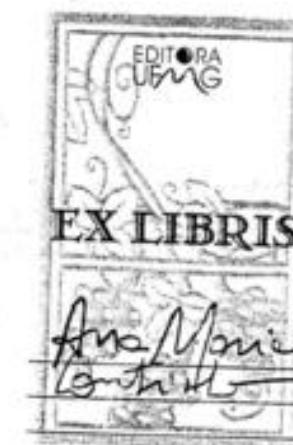
Vauchez A Espiritualidade na Idade Média Ocidental

J.Z.E Jorge Zahar Editor

Jorge Zahar Editor

André Vauchez

A espiritualidade
na Idade Média ocidental
(séculos VIII a XIII)



Tradução:
Lucy Magalhães

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Sumário

<i>Introdução</i>	7
-------------------------	---

Titulo original:

*La spiritualité du Moyen Age occidental
(VIII^e—XIII^e siècle)*

Tradução autorizada da segunda edição francesa
(revista e atualizada), publicada em 1994

por Éditions du Seuil, na coleção Points / Histoire
Copyright © 1994, Éditions du Seuil

Copyright © 1995 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 240-0226 / Fax: (021) 262-5123

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Capa: Ana Paula Tavares

Ilustração da Capa: Anônimo, Séc. XIII
(Paris, Biblioteca Nacional)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

V482e Vauchez, André

A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII) /
André Vauchez; tradução Lucy Magalhães. — Rio de Janeiro: Jorge
Zahar Ed., 1995.

204p.

Tradução de: *La spiritualité du Moyen Age occidental*

Inclui bibliografia

ISBN 85-7110-334-8

1. Vida espiritual — Cristianismo — Histórias das doutrinas — Idade
Média, 600-1500. I. Título.

95-1723

CDD 248.0902
CDU248(091)

I — Gênese da Espiritualidade Medieval (séc. VIII — início séc. X)	11
1. Volta ao Antigo Testamento	12
2. Uma civilização da liturgia	15
3. O moralismo carolíngio	18
4. Religiosidade popular e espiritualidade cristã	22
II — A Idade Monástica e Feudal (final séc. X — séc. XI)	31
1. A espiritualidade monástica	35
a) Prece e liturgia: o exemplo de Cluny	35
b) Vida angélica e desprezo pelo mundo	39
2. A influência da espiritualidade monástica	45
a) Vida profana e vida religiosa	46
b) O combate espiritual	51
c) Deus presente na história	55
3. Da Reforma à Cruzada: rumo a uma espiritualidade da ação	57
III — A Religião dos Novos Tempos (final séc. XI — séc. XII)	65
1. Novas condições da vida espiritual	65
2. O retorno às fontes: vida apostólica e vida evangélica ..	70
3. As transformações da vida religiosa	75
a) O eremitismo	77
b) A vida canônica	82
c) O novo monaquismo	86
4. Os leigos à procura de uma espiritualidade	90
a) Emergência do povo cristão: cruzadas, movimentos evangélicos, heresias	91
b) A serviço dos pobres de Cristo	111

c) Os leigos na vida religiosa	116
IV — O Evangelho no Mundo:	
Cristocentrismo e Busca da Santificação (séc. XIII — inicio séc. XIV)	125
1. A mensagem espiritual das ordens mendicantes	126
a) Utopia e espiritualidade franciscanas	126
b) Fé, inteligência e união com Deus: as vias dominicanas	134
2. O tempo dos leigos	139
a) Da Cruzada aos combates do século	139
b) A religião voluntária: confrades, penitentes e flagelantes	142
c) Rumo a uma santidade leiga	146
3. O cristianismo no feminino	149
a) Nas pegadas de Maria Madalena	150
b) Experiência espiritual e linguagem do corpo	153
c) Tomando a palavra	155
V — O Homem Medieval à Procura de Deus.	
Formas e conteúdo da experiência religiosa	160
1. Peregrinação, culto das relíquias e milagres	160
2. Arte e espiritualidade	166
3. Uma conquista: a vida interior	169
4. Nas origens da mística ocidental	173
Conclusão	180
Bibliografia	187
Índice onomástico e de grupos religiosos	193
Índice de lugares	198

Introdução

O que é espiritualidade? No limiar desta obra, é preciso definir tão claramente quanto possível uma noção que, segundo as épocas e os autores, assume significados muito diversos. A Idade Média não a conheceu e contentou-se em distinguir entre *doctrine*, isto é, a fé sob seu aspecto dogmático e normativo, e *disciplina*, sua prática, em geral no contexto de uma regra religiosa. A palavra *spiritualitas*, que se encontra por vezes nos textos filosóficos a partir do século XII, não tem conteúdo especificamente religioso: designa a qualidade daquilo que é espiritual, ou seja, independente da matéria. Na verdade, a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, ele exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus. Quando essa experiência, depois de receber uma formulação sistemática, passa de um mestre a seus discípulos, por meio de ensino ou de textos sagrados, fala-se de correntes espirituais ou escolas de espiritualidade. Assim, distinguem-se tradicionalmente as espiritualidades franciscana, inaciana etc.

Não devemos nos ater a essa definição, sem muita significação para as épocas anteriores ao século XVI. Caso o fizéssemos, deveríamos limitar nosso estudo a um grupo numericamente muito restrito, que coincide aproximadamente com a elite dos religiosos. De fato, foi apenas na paz dos claustros — pelo menos

em alguns deles, pois nem todos foram centros de excelência para a meditação e o recolhimento — que uma vida espiritual intensa pôde surgir, baseada na busca da contemplação e expressando-se em tratados ascéticos ou comentários bíblicos. Mas a história da espiritualidade não pode limitar-se a um inventário¹ e a uma análise das obras nas quais se fixou a experiência interior dos monges. Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã. Efetivamente, as Sagradas Escrituras veiculam tantos elementos diversos que cada civilização é levada a fazer escolhas em função de seu nível de cultura e de suas necessidades específicas. Sem dúvida, essas variações se situam sempre no âmbito de certos limites impostos pelos dados fundamentais da Revelação e pela Tradição, os quais não é possível ultrapassar sem risco de cair na heresia. Mas na Idade Média, época em que a coesão dogmática ainda não se estabeleceu em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diferentes espiritualidades. É a história da formação dessas espiritualidades, de sua coexistência às vezes difícil, de sua sucessão no tempo, que desejamos traçar aqui. A necessidade de uma apresentação histórica desses fenômenos religiosos nos levará fatalmente a enfatizar as mutações. Não se deve esquecer que o surgimento de uma espiritualidade nova só raramente acarretará o desaparecimento daquela que prevaleceu anteriormente: o florescimento de Cister não impedirá Cluny de continuar seu caminho próprio. Apenas o relegará ao segundo plano.

Essa definição da espiritualidade como unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados nos levará a atribuir uma grande importância aos leigos. Não para seguir a moda ou para

minimizar *a priori* o papel e a influência dos clérigos. Mas como, até uma época recente, a atenção se concentrou de modo excessivamente exclusivo sobre estes últimos, parece-nos de acordo com a equidade e com a objetividade histórica ressaltar a originalidade da espiritualidade popular. Embora esse conceito não seja desprovido de ambigüidade e ainda suscite controvérsias entre os especialistas¹, permanece válido em um nível muito geral. De fato, constataremos, ao longo desta obra, como fizeram outros historiadores com períodos diferentes, que os humildes integraram em sua experiência religiosa, tanto pessoal quanto coletiva, elementos provenientes da religião que lhes fora ensinada e outros fornecidos pela mentalidade comum do seu ambiente e do seu tempo, marcada por representações e crenças estranhas ao cristianismo. Aliás, incapazes de ter acesso à abstração, os leigos tenderam a transpor para um registro emotivo os mistérios fundamentais da fé. Deve-se concluir, por isso, que a religião popular é apenas um conjunto incoerente de práticas e devoções? Não; e acreditamos, pelo contrário, que entre os analfabetos, que constituíram a maioria dos fiéis entre os séculos VIII e XIII, alguns tiveram uma concepção de Deus e mantiveram uma relação com o divino que merece bem o nome de espiritualidade. Assim, procuraremos evidenciar o impacto que a mensagem cristã teve sobre as massas, de modo a fazer com que a história da espiritualidade desça dos cumes onde por tanto tempo reinou.

NOTA

1. Cf. A. Vauchez, "Une enquête sur les spiritualités populaires", *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 49, 1973, p. 493-504. Sobre os problemas que se apresentam ao historiador pelo recurso à noção de espiritualidade, para a época medieval, ver *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*, org. por C. Leonardi, Spoleto, 1987 (= *Studi Medievali*, t. XXVIII, 1987).

em alguns deles, pois nem todos foram centros de excelência para a meditação e o recolhimento — que uma vida espiritual intensa pôde surgir, baseada na busca da contemplação e expressando-se em tratados ascéticos ou comentários bíblicos. Mas a história da espiritualidade não pode limitar-se a um inventário e a uma análise das obras nas quais se fixou a experiência interior dos monges. Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã. Efetivamente, as Sagradas Escrituras veiculam tantos elementos diversos que cada civilização é levada a fazer escolhas em função de seu nível de cultura e de suas necessidades específicas. Sem dúvida, essas variações se situam sempre no âmbito de certos limites impostos pelos dados fundamentais da Revelação e pela Tradição, os quais não é possível ultrapassar sem risco de cair na heresia. Mas na Idade Média, época em que a coesão dogmática ainda não se estabeleceu em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diferentes espiritualidades. É a história da formação dessas espiritualidades, de sua coexistência às vezes difícil, de sua sucessão no tempo, que desejamos traçar aqui. A necessidade de uma apresentação histórica desses fenômenos religiosos nos levará fatalmente a enfatizar as mutações. Não se deve esquecer que o surgimento de uma espiritualidade nova só raramente acarretará o desaparecimento daquela que prevaleceu anteriormente: o florescimento de Cister não impedirá Cluny de continuar seu caminho próprio. Apenas o relegará ao segundo plano.

Essa definição da espiritualidade como unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados nos levará a atribuir uma grande importância aos leigos. Não para seguir a moda ou para

minimizar *a priori* o papel e a influência dos clérigos. Mas como, até uma época recente, a atenção se concentrou de modo excessivamente exclusivo sobre estes últimos, parece-nos de acordo com a equidade e com a objetividade histórica ressaltar a originalidade da espiritualidade popular. Embora esse conceito não seja desprovido de ambigüidade e ainda suscite controvérsias entre os especialistas¹, permanece válido em um nível muito geral. De fato, constataremos, ao longo desta obra, como fizeram outros historiadores com períodos diferentes, que os humildes integraram em sua experiência religiosa, tanto pessoal quanto coletiva, elementos provenientes da religião que lhes fora ensinada e outros fornecidos pela mentalidade comum do seu ambiente e do seu tempo, marcada por representações e crenças estranhas ao cristianismo. Aliás, incapazes de ter acesso à abstração, os leigos tenderam a transpor para um registro emotivo os mistérios fundamentais da fé. Deve-se concluir, por isso, que a religião popular é apenas um conjunto incoerente de práticas e devoções? Não; e acreditamos, pelo contrário, que entre os analfabetos, que constituíram a maioria dos fiéis entre os séculos VIII e XIII, alguns tiveram uma concepção de Deus e mantiveram uma relação com o divino que merece bem o nome de espiritualidade. Assim, procuraremos evidenciar o impacto que a mensagem cristã teve sobre as massas, de modo a fazer com que a história da espiritualidade desça dos cumes onde por tanto tempo reinou.

NOTA

1. Cf. A. Vauchez, "Une enquête sur les spiritualités populaires", *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 49, 1973, p. 493-504. Sobre os problemas que se apresentam ao historiador pelo recurso à noção de espiritualidade, para a época medieval, ver *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*, org. por C. Leonardi, Spoleto, 1987 (= *Studi Medievali*, t. XXVIII, 1987).

CAPÍTULO I

Gênese da Espiritualidade Medieval

(séc. VIII — início séc. X)

Mais ainda do que no campo da história política ou econômica, é muito difícil dizer, no que diz respeito à vida espiritual, quando acaba a Antiguidade e quando começa a Idade Média. Entretanto, muitos elementos nos levam a pensar que a passagem de um tipo de religiosidade para outro foi bastante tardia. De fato, o essencial da herança cultural do cristianismo foi assumido, pelo menos em um primeiro tempo, pelos reinos bárbaros que se edificaram sobre as ruínas do Império Romano, e às vezes até enriquecido por eles, como se constata na Espanha visigótica. Por outro lado, o florescimento do monarquismo, que freqüentemente foi considerado como um fenômeno propriamente medieval, se inscreve no prolongamento das correntes ascéticas do século IV, cuja síntese vivida são Martinho, na Gália, soube realizar. Não seria normal, aliás, que na história de uma religião, para a qual o período das origens constituía a referência obrigatória e a norma ideal, a continuidade prevalecesse durante tanto tempo sobre a mudança?

Outras razões também nos conduziram a reportar para o início do século VIII o ponto de partida deste estudo sobre a espiritualidade medieval. Para que se possa falar de vida espiritual, é preciso que haja previamente não apenas uma adesão formal a um corpo de doutrinas, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que eles professam, o que só pode se efetuar com o tempo. Ora, na maior

parte das áreas rurais do Ocidente, exceto na região mediterrânea, a conversão das populações à fé cristã só foi concluída por volta dos anos 700. Ela foi mais tardia ainda em certas regiões da Germânia, onde o paganismo sobreviveu até a época de Carlos Magno. No total, foi apenas no século VIII que o cristianismo acabou se tornando a religião do Ocidente.

O Ocidente conheceu, no século VIII, as primeiras tentativas de construção de uma sociedade cristã. Investidos de um poder sobrenatural pela virtude da sagrada, os soberanos carolíngios se consideraram como responsáveis pela salvação do seu povo e pretendiam reinar a Igreja assim como regiam a sociedade profana. Carlos Magno, que levou esses princípios até as últimas consequências, apareceu aos seus contemporâneos como um "novo Constantino", restaurador do Império cristão. Mas ali, como em outros domínios, os artífices do renascimento carolíngio, ao mesmo tempo que se esforçavam por voltar à tradição, não puderam impedir-se de inovar consideravelmente, tão diferente se tornara o mundo no qual eles viviam. Sua ação em vista de restabelecer a religião cristã no seu antigo esplendor fez prevalecer finalmente uma espiritualidade muito distante da dos Padres da Igreja, e cujas características devemos estudar agora.

1. Volta ao Antigo Testamento

A cada etapa da vida da Igreja, os cristãos fizeram escolhas no seio da vasta herança bíblica e marcaram uma predileção especial por episódios ou figuras que correspondiam melhor que outros às suas aspirações. A alta Idade Média foi particularmente atraída pelo Antigo Testamento, mais de acordo com o estado da sociedade e das mentalidades do tempo do que o Novo. Não é por acaso que, em um dos raros mosaicos da época que chegaram até nós — o de Germigny-des-Prés — Deus é representado sob a forma da Arca da Aliança. Em um Ocidente superficialmente cristianizado, que um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, a Jerusalém dos reis e dos grandes sacerdotes não podia deixar de exercer sobre os espíritos um fascínio especial. Assim também, a Igreja desse tempo parece preocupada, antes de tudo, com a encarnação e o estabelecimento, procurando realizar na terra a Cidade de Deus. Na procura desse objetivo, ela teve o apoio do poder leigo: os soberanos deram força de lei

aos decretos eclesiásticos que, na época precedente, eram letra morta, por falta de um braço secular que obrigasse a aplicá-los. Assim, em 755, Pepino retomou em uma Capitular as decisões do Concílio de Ver referentes à obrigação dominical e à abstenção do trabalho nesse dia. Aconteceu o mesmo com o pagamento do dízimo ao clero, tornado obrigatório pelos carolíngios. A Igreja, em retribuição, orava pelo rei, fornecia-lhe uma parte dos quadros da sua administração e contribuía para garantir a lealdade dos seus súditos, sacramentando o juramento que, a partir de Carlos Magno, se tornou a base das instituições políticas.

Dessa conformidade da cristandade da alta Idade Média com o antigo Israel, muitas vezes os historiadores destacaram apenas os aspectos mais espetaculares: Carlos Magno qualificado de "Davi" ou de "novo Josias", ou ainda a unção conferida pelas mãos dos bispos aos reis do Ocidente — Wamba em Toledo, em 672, Pepino em 751, Egfrid na Inglaterra em 787 — que fez deles os sucessores de Saul e de Salomão. Mas a influência do Antigo Testamento marcou muito mais profundamente as mentalidades religiosas e a vida espiritual.¹ Foi na época carolíngia que o cristianismo se tornou uma questão de práticas exteriores e de obediência a preceitos. O Evangelho libertara o homem da escravidão da Lei, para retomar os termos de são Paulo. Mas esse ideal de liberdade espiritual era inacessível para os povos bárbaros, cuja instalação sobre as ruínas do Império Romano constituiu, segundo a expressão de Focillon, "uma irrupção da pré-história na história". No contato com eles, e à medida que penetrava em profundidade nos campos, a fé cristã corria o risco de degradar-se em práticas supersticiosas. Nessa perspectiva, obrigar os povos batizados a viver de novo sob a Lei, restabelecendo as observâncias vétero-testamentárias, pode parecer, paradoxalmente, um progresso espiritual.

Na verdade, o processo fora iniciado dois séculos antes nas cristandades célticas, onde a Igreja preconizou uma imitação literal das instituições e das disposições legais do Antigo Testamento, impondo aos fiéis uma respeitosa submissão ao clero e a este a obediência aos seus superiores hierárquicos. Sob a influência dos monges "scots", muitas práticas judaizantes se introduziram depois no continente, por exemplo a assimilação do domingo ao Shabat e a obrigação legal do dízimo. O impacto da antiga Lei foi particularmente importante no campo da moral

sexual, na qual muitos preceitos do Levítico voltaram a vigorar: impureza da mulher depois do parto, que ficava excluída da Igreja até a cerimônia da convalescência, abstenção de relações conjugais durante certos períodos do ano litúrgico, severas penitências infligidas às poluções noturnas etc. A maioria dessas interdições e sanções permaneceriam em vigor até o século XIII. Isso mostra até que ponto elas marcaram a consciência moral dos homens da Idade Média.

Na época carolíngia, a prática religiosa constituiu menos a expressão de uma adesão interior do que uma obrigação de ordem social. Se alguns clérigos, como Alcuíno no momento da cristianização forçada dos saxões, reafirmaram a doutrina tradicional da liberdade do ato de fé, os leigos — e Carlos Magno foi o primeiro — não tiveram nenhum escrúpulo em pôr em prática, da maneira mais brutal, a máxima *Compelle intrare* ("Força-os a entrar [na Igreja]"). Efetivamente, chegar-se-ia à idéia de que todos os súditos do imperador cristão, com exceção do grupo restrito dos judeus, deviam adorar o mesmo Deus que ele, pelo simples fato de que estavam sujeitos à sua autoridade. Essa concepção administrativa da religião não justificava apenas as conversões forçadas; ela legitimava o uso do constrangimento físico pelo poder leigo, para reprimir os cismas e as heresias. Na realidade, a fé era considerada, antes de tudo, como um depósito que o soberano tinha o dever de preservar e transmitir em sua integralidade. Assim, Carlos Magno reuniu e presidiu concílios para decidir pontos de doutrina como a procissão do Espírito Santo e o culto das imagens, e multiplicou, na *Admonitio generalis* de 789, prescrições e exortações sobre a vida religiosa dos clérigos e leigos.

Nesse clima espiritual, em que a Igreja era assimilada ao "povo de Deus" da Biblia, a própria concepção do sacerdócio foi fortemente influenciada pelo modelo do serviço cultural mosaico. Homem de prece e de sacrifício, mais do que de pregação ou de testemunho, o padre carolíngio estava próximo do levita. Aos olhos dos fiéis, ele aparecia como um especialista do sagrado, que se distinguia deles pelo conhecimento que tinha dos ritos e das fórmulas eficazes. A própria evolução do sacramento da ordem traduz bem essa tendência para distinguir os ministros do culto. Outrora conferido por uma simples imposição de mãos, ele foi acompanhado então por uma unção que fazia do padre o ungido do Senhor, de acordo com o ritual descrito no Livro dos Números

(III, 3). Os carolíngios favoreceram a propensão do clero para formar uma casta sacerdotal, separada do resto do povo por suas funções e seu status. Instituindo a monarquia episcopal — um bispo residente por diocese, um arcebispo metropolitano por província — e a igreja territorial — isto é, a obrigação para os fiéis de praticar no âmbito de sua paróquia — eles contribuíram para dar a esse corpo uma coesão crescente. Esse clero sedentarizado e hierarquizado foi, por outro lado, dotado de privilégios jurídicos. As próprias igrejas não constituíam espaços sagrados onde aqueles que se refugiavam gozavam do direito de asilo, reconhecido pelas leis civis desde o século VII.² Os clérigos que ali serviam tinham, por sua vez, o privilégio do foro, que subtraía as suas pessoas e os seus bens à jurisdição leiga, e o dízimo que assegurava a sua manutenção e a dos pobres.

2. Uma civilização da liturgia

Compreende-se melhor essa evolução quando se pensa na importância assumida pela função cultual no seio do cristianismo, durante a alta Idade Média. Qualificou-se a época carolíngia de "civilização da liturgia".² Essa fórmula é exata se entendermos com isso que a religião se identifica então com o culto prestado a Deus pelos padres, que são os seus ministros. Os fiéis têm a obrigação moral e legal de assistir a ele. O próprio monaquismo não escapa a esse ambiente. Sob a influência de Benoît d'Aniane, a vida litúrgica toma um lugar crescente na vida dos monges, em detrimento das atividades apostólicas, tão importantes no tempo de São Columban e São Bonifácio.

Mas deve-se examinar o que foi o espírito dessa liturgia. Fora dos mosteiros, parece que ela deixou de ser a expressão comunitária de um povo em oração, para tornar-se, aos olhos dos fiéis, uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito. De fato, o ritualismo é um dos traços marcantes da vida religiosa dessa época. O imperador dava o exemplo, insistindo, em diversas Capitulares, no fato de que os padres deviam ter à sua disposição textos litúrgicos corretos e recomendando-lhes vivamente que zelassem pela limpeza dos vasos sagrados: aos seus olhos, o respeito escrupuloso dos ritos era indispensável para que o culto divino tivesse todos os seus efeitos salutares, dos quais se beneficiavam os indivíduos e a coletividade inteira. Mais uma vez, a

influência do Antigo Testamento retornava vigorosamente: os sacramentários do século VII se enriqueciam com novas celebrações, inspiradas diretamente no Livro do Éxodo, como as que acompanham a dedicação das igrejas, suntuoso ritual marcado por numerosas aspersões de água benta e uso de incenso, ou ainda a sagrada real.

Na própria missa, a dimensão eclesial do sacrifício passou para o segundo plano. O individualismo, aliás, era um dos componentes fundamentais do clima religioso dessa época. Ele se manifestava nos padres, que começavam a celebrar missas particulares, sem assistência, e missas votivas por intenções particulares. Quanto aos leigos, não tinham mais um papel ativo no culto depois que este se tornou apanágio de especialistas. O canto litúrgico assumiu uma importância crescente nos ofícios. Por causa de sua dificuldade, só podia ser executado por cantores formados nas escolas catedrais ou nos mosteiros. A adoção do canto gregoriano — ou romano — sob a influência de Carlos Magno, introduzindo em muitas regiões modos de expressão estranhos à liturgia local, tornou ainda mais difícil a participação dos fiéis no ofício. A evolução posterior do canto religioso devia, aliás, fazer-se no sentido de uma complicação cada vez maior, com o aparecimento da polifonia (inicialmente a duas vozes), no século X, principalmente nas abadias de Saint-Gall e Saint-Amand. A disposição interna das igrejas só podia favorecer a passividade dos fiéis: ficavam de pé na nave, separados do santuário pelo cancelo, e do altar pelos coros dos clérigos que salmodiavam na *schola cantorum*. O celebrante lhes voltava as costas e dirigia-se a Deus em nome deles. A partir do século VIII, o padre, que até então oferecia o sacrifício eucarístico dizendo "qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis", sentiu a necessidade de acrescentar a fórmula "vel pro quibus tibi offerimus". Isso mostra bem o muro que se ergueu entre o clero e os fiéis. "Presentes fisicamente a um espetáculo por vezes brilhante, em geral morno, cujo sentido não sabem ao certo, sem o hábito de rezar individualmente, quase nunca convidados a orar em comum, os leigos se entediavam durante a missa, por não participarem dela."³

O fato de que o latim permaneceu como língua da liturgia contribuiu também para torná-la estranha aos fiéis. Pode parecer surpreendente que, mesmo nas regiões em que a quase totalidade da população só falava idiomas germânicos, o uso da língua vulgar

não tenha conseguido impor-se no culto, como foi o caso, na mesma época, nos países eslavos cristianizados por Bizâncio. Mas, sendo a única língua escrita e logo a única utilizável na liturgia, o latim gozava de um prestígio sem rival. Por outro lado, os clérigos carolíngios ficaram fascinados por Roma e sua cultura, e todos os seus esforços no plano literário tendiam para restaurar a boa latinidade e o uso das formas clássicas. Traduzir a Vulgata para uma língua românica ou germânica teria sido, para eles, uma tarefa simultaneamente sacrilega e inútil, pois de qualquer modo muito poucos leigos sabiam ler. O resultado foi que o conhecimento da língua cultural tornou-se privilégio exclusivo dos clérigos e que a liturgia se transformou em uma nova disciplina do arcano.

Mais grave ainda, e com sérias consequências, foi a nova concepção do Sacrificio, que começou a prevalecer nessa época. Como mostrou J.-A. Jungmann,⁴ a missa carolíngia era menos uma ação de graças dos fiéis do que um dom concedido aos homens por Deus, descendendo do céu à terra. O momento dessa vinda se situa durante o Cânon, a partir de então recitado em voz baixa, como que para sublinhar o aspecto misterioso da transformação do pão e do vinho. A evolução dos ritos concorreu, além disso, para que se perdesse de vista a relação que existia entre o sacramento e a vida cotidiana. A partir do século VIII, não se usa mais pão fermentado para a comunhão, mas hóstias brancas e redondas de pão ázimo, enquanto o vinho consagrado só é distribuído aos fiéis em raras ocasiões. Não há mais fração do pão e as oferendas feitas pela assembléia se reduzem a algumas moedas. A comunhão é recebida na boca e não mais nas mãos, pelos fiéis que, doravante, se ajoelham no banco de comunhão. Essa preocupação de eliminar tudo o que pudesse haver de realista e de concreto no sacramento do altar foi ainda mais acentuada por certos grandes prelados carolíngios. Amalaire, especialmente, autor de um importante tratado litúrgico intitulado *De ecclesiasticis officiis*, deu uma interpretação simbólica da missa: as fases sucessivas da cerimônia, os ornamentos do celebrante, os instrumentos do culto remetem, segundo ele, a diversos episódios bíblicos, em virtude de analogias sutis. O conjunto do Santo Sacrificio, nessa perspectiva, se torna uma espécie de alegoria comemorativa da vida de Jesus. Embora as concepções de Amalaire tenham sido condenadas pelo Sínodo de Quierzy em 838,

elas acabariam se impondo e prevalecendo durante a maior parte da Idade Média.

Durante as celebrações eucarísticas, a recepção do Corpo de Cristo parece ter sido pouco frequente. São Bonifácio, no século VIII, a recomendava nas grandes ocasiões, isto é, quando das principais festas do ciclo litúrgico: Natal, Páscoa e Pentecostes. Entretanto, advertia os fiéis contra as comunhões sacrílegas. Esse último conselho foi, provavelmente, mais seguido do que o primeiro. Quando Ambroise Autpert enumera os deveres dos leigos, fala do jejum, das mortificações e da esmola, mas não menciona a comunhão. Mas quando ela ocorre, parece ser a ocasião de um contato mais mágico do que espiritual com o divino: comungar, para os fiéis, não era, antes de tudo, aderir a essa divindade misteriosa e terrível, em nome da qual os santos operavam grandes milagres? No século XI, os camponeses ainda se apoderaram de hóstias consagradas, para enterrá-las nos campos, a fim de garantir a sua fertilidade. Essas práticas e outras similares, mencionadas pelos penitenciais da época, explicam talvez as reticências dos clérigos e o pouco empenho que tinham em fazer com que seus fiéis comungassem.

3. O moralismo carolíngio

Reducir a um puro ritualismo toda a religiosidade da época carolíngia seria compreendê-la mal. Essa fé pouco interiorizada procurava expressar-se em outros registros, e principalmente queria realizar-se nas obras. E. Delaruelle enfatizou o valor positivo desse "moralismo carolíngio" que tendia a conscientizar os indivíduos sobre as exigências éticas do cristianismo, reintroduzindo no domínio político as noções de justiça e de virtude através da ideologia imperial.⁵ O rei merovíngio era, realmente, um déspota que recebia o seu poder do sangue. Seu arbítrio só era limitado pela guerra civil, pelo assassinato e pelo temor supersticioso de Deus e seus santos. O soberano carolíngio, em razão do papel que desempenhava na Igreja e na sociedade, aparecia como um verdadeiro pastor responsável pelas almas. Essa nova concepção da função real era uma consequência da sagrada. Esta dava ao príncipe um prestígio de ordem sobrenatural, mas os bispos que lhe conferiam a unção tinham então poder sobre ele. A realeza "sagrada" não está muito longe da concepção ministerial

do poder leigo, segundo a qual o soberano tem por missão pôr as estruturas do Estado a serviço da Igreja. Os últimos reis visigodos fizeram essa amarga experiência na Espanha, às vésperas da conquista árabe. O mesmo fenômeno se reproduziu no Império carolíngio desde o reino de Luís o Piedoso, que, em Saint-Médard de Soissons, em 833, teve que se submeter à penitência pública, sob pressão dos bispos e dos nobres, por ter faltado aos seus deveres para com os filhos. De fato, o príncipe era julgado primeiramente por sua conduta, que devia constituir um modelo para os súditos. A Igreja podia retirar o apoio que prestava ao rei, se concluisse que este se tornara indigno. Quanto mais a autoridade dos soberanos carolíngios se enfraquecia, mais eles se viram chamados aos seus deveres por prelados como o arcebispo de Reims, Hincmar, que se mostrou particularmente exigente.

O que valia para o rei também valia para os príncipes e nobres que viviam na corte. Para uso dessa alta aristocracia, os clérigos redigiram, no século IX, os *Specula principis* (*Espelhos do príncipe*), que dão grande importância às exigências morais; accentua-se especialmente o cumprimento do dever de estado: os poderosos são convidados a pôr o seu poder econômico e militar a serviço do ideal cristão e a utilizá-lo em favor da Igreja e dos fracos. Parece que esses textos tiveram uma certa repercussão, pelo menos no meio ao qual eram destinados, como provam tratados de vida espiritual e de edificação escritos por alguns aristocratas, como o *Manual* redigido por volta de 843 por Dhuoda, esposa do marquês Bernardo de Septimanie, para o seu filho mais velho.⁶ Essa piedosa mulher apresenta a vida cristã como uma luta que exige esforços contínuos. Ao fim de longos e perigosos combates contra os vícios, a alma sobe os 15 degraus da perfeição e triunfa sobre o mal pela penitência, pela prece e pela esmola. Esta é, para os poderosos, uma obrigação estrita; ela lhes assegura, em contrapartida, o reconhecimento dos pobres, que devem pedir a Deus por seus benfeiteiros.

Tratados desse gênero não podiam, entretanto, aperfeiçoar o nível religioso do conjunto da sociedade. A grande maioria dos leigos não se preocupava com essa literatura, que apenas demarcava códigos de vida espiritual compostos para clérigos. Foi isso que um dos melhores espíritos da época, o bispo Jonas de Orléans, compreendeu. Escreveu uma obra intitulada *De institutione laicali*, por volta de 830, na qual tentou oferecer aos simples fiéis — e em

particular aos esposos — um ensino adaptado ao seu estado. Existem nela interessantes desenvolvimentos sobre a santificação do casamento e a moral conjugal, assim como sobre o ministério pastoral próprio aos chefes de família. Mas a originalidade desse tratado reside menos no seu conteúdo do que na sua intenção. Jonas de Orléans procurou lançar as bases de um *ordo laicorum*, isto é, uma forma de vida cristã, para uso dos fiéis, comparável à que a Igreja e o poder civil desejavam que o clero adotasse. Desde o fim do século VIII, este era convidado a se transformar em um *ordo canonicus*, segundo a regra de São Chrodegang (morto em 766). Obrigando os clérigos à prática da vida comum, ela implicava a assiduidade ao ofício e à continência. Do mesmo modo, os carolíngios se esforçaram por reformar o monaquismo, impondo a estabilidade aos religiosos e uniformizando as observâncias no seio de um *ordo monasticus* regido pela regra de São Bento. A idéia de estender aos leigos o benefício de um estilo de existência regrado, se não regular, era original, mas certamente ousada demais para a época. Se a Igreja conseguiu que o poder proibisse o divórcio e o incesto, fracassou em seus esforços para moralizar a vida sexual dos leigos e não pôde pôr fim aos raptos e ao concubinato. Mas em geral, o moralismo carolíngio teve efeitos positivos no plano espiritual, na medida em que valorizou as exigências éticas da fé cristã e a necessidade de traduzi-las em comportamentos.

A mesma preocupação fundamental inspirou as transformações do sacramento da penitência. A partir do século VII, monges irlandeses e "scots" difundiram no continente o sistema da penitência tarifada, que rompia com a disciplina antiga. Nos primeiros séculos do cristianismo, o processo penitencial era público e comunitário. O penitente devia se apresentar ao bispo no início da quaresma, para ser reconciliado por ele diante da assembleia eclesial na Quinta-Feira Santa, ao fim de cerimônias solenes e complexas. Por outro lado, só podendo ter acesso à penitência uma vez na vida, o pecador permanecia até a morte sujeito a numerosas interdições, que o excluíam, particularmente, da vida conjugal e social. Na nova disciplina, ao contrário, o sacramento era reiterável tantas vezes quantas o fiel julgasse necessário. Bastava-lhe para isso dirigir-se a um simples padre, ou até mesmo a um leigo em caso de necessidade. O pecado era perdoadoo depois do cumprimento de penas infligidas pelo confessor

de acordo com uma tarifa indicada em livros chamados penitenciais. Todo o processo era secreto e puramente privado; a Igreja só intervinha na pessoa do padre. Esses novos usos estavam particularmente bem adaptados a espíritos familiarizados há muito tempo com a idéia de compensação — o *wergeld* ou multa de composição —, cujo montante era fixado por um tribunal, a título de reparação pelo sangue derramado. A hierarquia eclesiástica tentou opor-se a essa transformação do sacramento e restabelecer em todo o seu rigor as regras antigas; ela só conseguiu, na época carolíngia, dissociar o caso dos pecados públicos, para os quais se exigia uma penitência pública, do caso dos pecados secretos, para os quais se admitia a penitência privada segundo o sistema tarifado.⁷

O sucesso das formas novas se explica facilmente: os fiéis, vivendo mal e orando pouco, eram esmagados por um sentimento de culpa do qual só podiam esperar libertar-se na hora da morte. Assim, acolheram com alegria a possibilidade de obter a absolvição a cada vez que o desejasse, pela confissão e expiação de suas faltas. Entretanto, as penas previstas pelos penitenciais eram muito pesadas; elas tinham sido fixadas pelos monges célicos em função de um povo ainda pagão, ao qual eles sonhavam impor um ideal ascético. Daí as punições que duravam um número impressionante de meses — quando não eram anos — de jejum e de mortificações diversas. Apesar da depuração que esses textos sofreram na época carolíngia, como se vê por exemplo no penitencial do bispo de Cambrai, Halitgaire, as penas infligidas continuavam severas, muitas vezes excessivamente severas para um só homem. Daí a prática, muito freqüente desde o século VIII, do resgate das penitências canônicas por obras de substituição, mais fáceis de executar, e até, no fim do século IX, por multas ou donativos em dinheiro, o que foi admitido pela primeira vez em 895, no Sínodo de Tribur. Limitado inicialmente a certos pecados, esse uso não tardou a estender-se a todos. Evolução significativa, na medida em que implicava uma pressão constante dos leigos sobre o clero, para obter mais barato a remissão dos seus pecados.

A despeito do caráter muito materialista dessas práticas, a nova disciplina penitencial teve como efeito elevar o nível religioso dos fiéis. Os penitenciais difundiram no Ocidente uma classificação dos pecados que permitiu um refinamento da vida

moral; ao lado das três faltas irremissíveis que a Igreja primitiva conhecia — idolatria, fornicação e homicídio — figuravam pela primeira vez os oito pecados capitais: gula, luxúria, cupidez, cólera, tristeza, *acedia* (pessimismo, repugnância), jactância, orgulho. Além disso, constata-se uma concepção muito simples da penitência, que reposava sobre o velho preceito médico: *contra nia contrariais sanantur*. Assim, para ser perdoado, o clérigo cúpido deveria dar esmolas abundantes, o instável deveria impor-se uma existência sedentária. O primeiro objetivo do sacramento não era restabelecer um equilíbrio interior comprometido pelo pecado? Desprovidos de ambições espirituais, esses textos veiculam uma concepção muito prática e concreta das relações do homem com Deus, considerado como garantia da lei moral. A absolvição do pecado dependia dos esforços do homem e do seu zelo em reparar a falta cometida, mas esta era apresentada, antes de tudo, como uma ofensa feita a Deus, cujo perdão estava subordinado a um pedido e a um sentimento de contrição. Assim, por meio da penitência tarifada, esboçava-se um novo tipo de relações "entre o cristão e um Deus que dispensa as suas graças em troca de sacrifícios" (G. Le Bras).⁸

4. Reliosidade popular e espiritualidade cristã

As transformações da disciplina penitencial expressam, em última análise, a aspiração dos fiéis de encontrarem uma via de acesso para a salvação, apesar da desvantagem que, em relação a isso, o seu estado constituía. As clivagens que se estabeleceram no seio da Igreja fizeram do sagrado o apanágio dos clérigos e dos monges, únicos que tinham a possibilidade de dedicar-se à oração, à recitação de salmos e à leitura das Sagradas Escrituras. Sem dúvida, uma elite de leigos letRADOS, no seio da alta aristocracia, imitava esse estilo de vida religiosa, como mostra a existência de *Libelli precum*, libretos de preces para uso dos fiéis estreitamente inspirados pela prece litúrgica. Mas as massas não tinham acesso a esses textos e se contentavam com algumas práticas religiosas, no contexto de uma vida que não era religiosa: abster-se de relações conjugais nos tempos prescritos, jejuar na quaresma, assistir à missa dominical e pagar o dízimo. Percebe-se que o desejo do divino que podia existir neles não ficava satisfeito com esse programa de perspectivas limitadas. Assim, ficavam

tentados a procurar em outro lugar uma resposta para suas expectativas.

Deparamos aqui com a questão muito delicada da religiosidade popular. Através de testemunhos indiretos, especialmente de condenações formuladas por concílios ou contidas nos penitenciais, pressentimos que a vida espiritual das massas transbordava dos limites obrigatórios da instituição eclesiástica, e até do dogma cristão. Isso não vale apenas para regiões recentemente arrancadas ao paganismo, como Saxe, para a qual o *Indiculus superstitionum*, redigido pouco depois da conquista da região por Carlos Magno, nos dá uma nomenclatura bastante precisa das crenças locais. Mesmo nas regiões cristianizadas de mais longa data, a religião oficial ainda era apenas, em muitos casos, um verniz que recobria superficialmente elementos heterogêneos qualificados de "superstições" pelos clérigos. Não que o paganismo antigo ou germânico tivesse sobrevivido como um corpo de doutrinas coerente, o que aliás ele nunca fora. Mas toda uma rede de instituições e de práticas, das quais algumas deveriam ser muito antigas, constituiam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão. Não se sabe, por exemplo, quais eram exatamente as atividades das "guildas" ou das "confrarias" leigas, denunciadas pelo arcebispo Hincmar, de Reims, mas pode-se legitimamente supor que a mútua ajuda não era a sua única função. Compreende-se melhor a importância dada aos astros e a tudo o que podia acontecer de extraordinário no céu.⁹ Como notava ainda, no final do século XI, o bispo Burchard, de Worms, no seu penitencial intitulado *Corrector sive medicus*, os fiéis adoravam os elementos, o curso das estrelas e até os eclipses. A lua nova era um momento crucial, esperado para construir as casas ou para contrair casamento. Nesse período do mês produziam-se reuniões noturnas, durante as quais, segundo o prelado, "tentava-se restituir o seu brilho à lua nova, por meio de gritos ou de outra forma, uivava-se para socorrer os astros ou para pedir ajuda".¹⁰ Em outro trecho do seu tratado, ele faz ao seu penitente a seguinte pergunta: "Fizeste tuas preces em outro lugar que não fosse a igreja, perto de uma fonte ou de pedras, perto de árvores ou na encruzilhada dos caminhos?"¹¹ Outros penitenciais sancionam a confiança nos amuletos e nos sortilégiOS, a crença nas feiticeiras, nos bruxos e nos maus espíritos.

Essas descrições, apesar de sua imprecisão, obrigam a indagar que idéia tinham de Deus a maioria dos contemporâneos de Carlos Magno ou de Hincmar: talvez ele fosse percebido como uma força misteriosa, que podia se manifestar a qualquer momento e em qualquer lugar. Entretanto, pensava-se que esse poder estava particularmente presente nos lugares sagrados e que ele não se exercia de modo cego. Na mentalidade comum, ele se identificava mais ou menos confusamente com o bem e a justiça, garantindo os juramentos e punindo os perjuros. Em certas circunstâncias, ele não podia deixar de intervir em favor dos inocentes e designar os culpados. Esse é o fundamento religioso dos ordálios, dos quais os principais eram a prova do fogo, a da água e o duelo judiciário. Este último era o meio de prova comum para os homens livres. Em 809, Carlos Magno deu valor legal a essas práticas, prescrevendo "que todos tenham confiança no julgamento de Deus". Certos prelados, especialmente o arcebispo de Lyon, Agobard, e até, mais tarde, os papas Nicolau I e Estêvão V, condenaram inutilmente os ordálios, sublinhando o fato de que os julgamentos de Deus são insondáveis; eles não foram ouvidos e até apareceram novos, de aparência cristã, como a prova da hóstia consagrada.

Na verdade — e esse é um elemento da mais alta importância para a evolução posterior do cristianismo — a espiritualidade do clero e a dos fiéis não constituíam nessa época dois mundos sem comunicação. Fora de uma elite muito restrita de bispos e abades, que se esforçavam por permanecer fiéis à tradição patrística e tentavam em vão opor-se à evolução em curso, os clérigos participavam da mesma cultura — ou incultura — que os leigos e sofriam a influência da mentalidade reinante. Assim, viu-se a Igreja, durante muito tempo reservada em relação a certas orientações da piedade popular, acolher, na época carolíngia, as que lhe pareceram compatíveis com a doutrina cristã. Ela assumiu especificamente o culto dos mortos, como mostra, no século IX, a instituição da festa de Todos os Santos, que satisfez uma aspiração essencial da piedade popular, enfatizando a vocação para a salvação dos fiéis defuntos. Na mesma época, sob a influência de Alcuíno, o Memento dos Mortos foi introduzido no Cânon da missa.

Encontram-se as mesmas interferências entre a espiritualidade popular e a dos homens de Igreja no domínio do culto dos

anjos e dos santos. Diante de um Deus-Juíz, simultaneamente longínquo e onipresente, os fiéis se sentiam desamparados. Assim, eles tiveram a necessidade de recorrer a intermediários. Esse papel foi representado inicialmente pelos anjos, que ocupavam um lugar importante na vida religiosa da época. Viam-se neles, antes de tudo, seres celestes destinados a tarefas precisas, das quais a principal era a proteção dos homens. Os arcangels, únicos individualizados, eram os gênios tutelares das comunidades humanas e dos detentores do poder. Os três mais conhecidos, Miguel, Gabriel e Rafael, eram honrados com um culto especial e podiam ser representados nas igrejas, em virtude de uma decisão tomada pelo Concílio romano de 745. Os dois primeiros se encontram freqüentemente, na iconografia da época carolíngia, associados à figura central do Cristo: Deus está sempre cercado e adorado por um cortejo de seres espirituais. Estes eram, entretanto, demasiado imateriais para atrair a atenção dos fiéis. Só são Miguel, como guardião do paraíso e intercessor pelos homens no momento do Julgamento Final, gozava de uma real popularidade, atestada pelo grande número de santuários que lhe foram dedicados nessa época. Nos séculos IX e X, ele até tomou o lugar de Cristo nas igrejas-pórticos, anteriormente reservadas ao culto do Salvador.

Esse é apenas um exemplo da importância crescente do culto dos santos na piedade da época. Na verdade, os servidores de Deus interessavam menos aos leigos pelas suas virtudes, que a literatura hagiográfica de origem exclusivamente clerical ressalta, do que os seus poderes. Procuravam-se apaixonadamente as suas relíquias, isto é, partes de seu corpo ou até objetos que tiveram contato com eles durante sua vida ou depois de sua morte. Tocá-las ou simplesmente aproximar-se do túmulo ou do escrínio que as continha era, para os fiéis, uma ocasião privilegiada para entrar em contato com o outro mundo e principalmente para captar, para seu proveito, o dinamismo benéfico que delas emanava, para obter a vitória ou a cura. Aliás, os clérigos não eram os únicos a acorrer a Roma para comprar ou roubar, em grande quantidade, os restos dos mártires, dos quais certas regiões da cristandade estavam infelizmente desprovidas. Tudo isso ocasionou abusos graves, que o episcopado carolíngio tentou limitar, lançando as bases de uma disciplina do culto das relíquias. Multiplicaram-se os traslados solenes dos corpos santos, que se accompa-

nhavam de cerimônias religiosas. Multidões de leigos compareciam, convencidos de que a vibração dos preciosos restos se tornava mais eficaz quando eles eram elevados da terra e transferidos em grande pompa de um lugar para outro. Principalmente, a Igreja deu um lugar mais notável ao santoral na liturgia. Foi no século VIII que se estabeleceu, em São Pedro de Roma, o costume de recitar as litanias dos santos, que Alcuíno introduziu depois no ofício monástico. O ciclo das festas se enriqueceu consideravelmente em relação ao dos primeiros séculos. Além das festas da Virgem, começou-se a celebrar por toda a parte os aniversários dos apóstolos e dos evangelistas, os Santos Inocentes, São Martinho e as festas da dedicação e dos patronos de cada igreja. Em muitos lugares, celebravam-se também São Miguel, São Lourenço e a Invenção da Cruz. Esta última devoção era muito cara aos monges, e Alcuíno, que devotava um culto especial ao instrumento da salvação, escreveu um ofício da Santa Cruz.

De modo geral, a Igreja esforçou-se para cristianizar a atmosfera de sacralidade difusa que cercava os principais atos da vida na religiosidade popular. Assim, apareceram, ao lado da liturgia eucárstica, todo tipo de paraliturgias, das quais as mais importantes eram as bênçãos e os exorcismos.¹² As primeiras dirigiam-se aos alimentos e aos instrumentos de trabalho. Pronunciavam-se fórmulas especiais sobre a água, o pão, o vinho, o óleo e os frutos, os barcos, as redes de pesca etc. Outras garantiam proteção contra as calamidades naturais, os animais ferozes, os perigos das viagens. Os círios bertos na festa de São Blaise eram uma garantia contra o trovão e o granizo. Enfim, a doença e sobretudo a loucura eram combatidas com exorcismos acompanhados de sinais-da-cruz, destinados a expulsar o demônio, autor de todo mal físico ou moral. Por essa profusão de ritos, a Igreja procurava impregnar de religião a existência cotidiana dos fiéis. Atingiu o seu objetivo — até demais —, pois estes foram levados a atribuir aos ritos um poder mágico e a dar-lhes tanta importância, ou mais, quanto aos sacramentos propriamente ditos.

O risco de desvio não era imaginário, como se viu no caso dos ordálios. De origem leiga, isto é, pagã, essas cerimônias foram cercadas, desde o século IX, de formas litúrgicas. Em geral, eram precedidas de uma missa, depois da qual se benziam os objetos que seriam utilizados para o julgamento de Deus. Fora de Roma, onde não eram prestigiados, os ordálios foram aceitos pelo

clero. A hagiografia carolíngia dá muita importância à prova do fogo, que permitiu, por exemplo, a santa Ricarda testemunhar a sua virgindade. Ainda no começo do século XII, os bispos do norte da França recorriam, para confundir os heréticos, à prova da água: os acusados eram jogados em águas profundas e aqueles que fossem arremessados pelas ondas eram designados como culpados à vingança popular. Ao termo dessa evolução, o profano não se distinguia mais de um sagrado cuja definição precisa os próprios clérigos eram incapazes de dar. Entre a unção real e a consagração do Corpo de Cristo, não havia diferença de natureza: tudo é *sacramentum*.

Nesse clima de sacralidade indiferenciada, não se podia tratar de vida interior, no sentido em que nós a entendemos. O homem entrava em relação com o sobrenatural através de fórmulas e principalmente através de gestos, pelos quais se expressavam os seus estados de alma. Na própria liturgia, multiplicavam-se nessa época os sinais rituais. Alguns exteriorizavam simplesmente o sentido das palavras pronunciadas, como fazia o padre ao bater no peito no momento do *Confiteor*. Mas outros elementos dessa simbólica gestual mostram uma preocupação de comunicação direta com Deus, como a abertura dos braços durante a leitura do Cânon ou os muitos sinais-da-cruz e beijos no altar que escandem as fases principais da missa. De modo geral, as formas e o significado da ação cultural evoluíam. As representações dramáticas centradas em episódios espetaculares da vida do Cristo ocupavam um lugar crescente. Nos *ludi* ou jogos sacros, compostos pelos monges, cujo melhor exemplo é o famoso *Quem queris in sepulchro*, representavam-se a deposição do corpo, a ressurreição e a descoberta do túmulo vazio pelas santas mulheres na manhã de Páscoa. A introdução de sequências dialogadas e de interrogações alternadas orientava a atenção para o relato histórico, apresentado mais sob seu aspecto pitoresco do que como uma meditação sobre o mistério pascal. A maneira de celebrar este último evoluiu, aliás, de modo significativo. As cerimônias que se desenrolavam da Quinta-Feira Santa até a manhã de Páscoa não eram mais centradas na celebração triunfal da ressurreição do Salvador, mas na sua crucifixão e sepultamento. "Sobre carregado de especulações confusas, o símbolo se apaga. Desliza-se para a alegoria e para a humanização do divino. Do mistério, outrora acolhido pela

vias secretas da transposição simbólica, passa-se para a representação histórica e logo para a teatral" (C. Heitz).¹³

Assim sendo, não é de se estranhar que a época carolíngia constitua um episódio inexpressivo na história da literatura espiritual. A precariedade das condições de vida, a insegurança que aumentou com as invasões do século IX e, enfim, a fragilidade do nível cultural bastam para explicar a raridade e, em geral, a mediocridade dessa produção. Só o meio monástico forneceu algumas obras consistentes, como os tratados ascéticos de Ambroise Autpert, abade de Saint-Vincent au Volturne (morto em 784),¹⁴ ou o *Diadema dos monges*, composto por Smaragde de Saint-Mihiel por volta de 810. E este último é apenas um florilégio de textos dos Padres da Igreja e de São Gregório Magno. Certamente, muitos escritos hagiográficos foram compostos nos séculos VIII e IX, mas a concepção de santidade que se manifesta neles não era capaz de alimentar e enriquecer a piedade dos fiéis. As figuras exaltadas são em geral de monges ou de eremitas, e se recrutam menos frequentemente do que nos séculos precedentes nas fileiras do clero secular e do episcopado. Além disso, a santidade deles se apresenta como uma virtude adquirida ao mesmo tempo por hereditariade — a maioria dos santos da época carolíngia provinham de famílias aristocráticas — e por predestinação divina. Habitados permanentemente pela graça, mostram-se como seres de exceção que os fiéis não se cansam de admirar, mas que não podem imitar. Em suma, são mais meteoros espirituais do que modelos. Não que suas observâncias se distingam por seu caráter excessivo; elas são, pelo contrário, marcadas pelo sentido da medida, e o Diabo ocupa apenas um lugar limitado nas suas vidas. Mas foram escolhidos por Deus para ser santos, como outros foram predestinados para a danação, e a vontade do homem nada pode contra isso. Aliás, é significativo que um dos raros problemas teológicos que tenham suscitado controvérsias apaixonadas e prolongadas no século IX tenha sido o da predestinação, apresentado pelo monge saxão Gottschalk. Este, endurecendo mais ainda as opiniões de Santo Agostinho a esse respeito, afirmava que existia uma predestinação particular de cada homem para a vida e para a morte. Embora condenado como herético em 848, foi apoiado por muitos abades e bispos. Somente em 860 um sínodo encontrou, por instigação de Hincmar, uma fórmula conciliatória que, sem negar a pré-ciência

divina, sublinhava a vontade salvífica de Deus e a universalidade da redenção. Mas a aspereza das discussões que dividiram os clérigos nessa ocasião mostra como era difícil, até mesmo para os melhores espíritos do tempo, conceber o papel da liberdade humana e a ação da graça.

Por outro lado, a idéia que se tinha em geral de Deus — soberano juiz e potência transcendente — favorecia mais o temor reverente do que as efusões do coração. A própria espera escatológica, tão importante no cristianismo dos primeiros séculos, parece perder a sua intensidade na época carolíngia, fora dos meios monásticos. Sem dúvida, os clérigos dos séculos VIII e IX conheciam bem o Apocalipse comentado na Espanha por Beatus de Liebana, na Itália por Ambroise Autpert e no mundo franco por Alcuíno e Walafrid Strabon. Mas é impressionante ver que, entre as questões veiculadas por esse livro profético, a maioria dos autores desse tempo foram, antes de tudo, sensíveis ao tema da Jerusalém celeste, considerada como um modelo ideal da Igreja. Longe de provocar inquietação ou ansiedade, a reflexão sobre o futuro do mundo reforçou neles a certeza de que existia na história, assim como no universo físico, uma ordem fixada pela Providência. Nessa perspectiva, a Parusia aparecia menos como um acontecimento exaltante ou trágico do que a sanção necessária do plano de Deus sobre a criação. Essa espiritualidade animava a prática dos clérigos, a menos que não fosse o seu reflexo. Os melhores deles consagraram todas as suas energias ao restabelecimento de uma observância regular e de uma digna celebração do culto. De modo geral, a Igreja desse tempo parece menos voltada para o retorno glorioso do Salvador do que preocupada em contribuir, no seu domínio, para a realização do grande designio dos soberanos carolíngios: fazer prevalecer por toda a parte a máxima da ordem.

Entre os séculos VIII e X, uma certa concepção da fé cristã, caracterizada por sua dimensão de mistério e pela esperança dos últimos tempos, acaba de desaparecer. Dá lugar a um conjunto de representações e práticas de inspiração sensivelmente diferente. Ver nesse processo, como se fez muitas vezes, apenas uma degradação do espírito religioso é uma atitude com a qual o historiador não pode se contentar. Mais do que emitir um julgamento de valor, cabe-lhe constatar que do impacto do cristianismo sobre espíritos rústicos e concretos nasceu um novo modo de

relação com o divino. A descoberta do Cristo histórico, a valorização da vida moral, a importância dada aos ritos e aos gestos constituem os fundamentos de uma espiritualidade que desabrocharia plenamente nos séculos seguintes.

NOTAS

1. Y. Congar, "Deux facteurs de sacralisation de la vie sociale au Moyen Age (en Occident)", *Concilium*, 47, 1969, p.53-63.
2. E. Delaruelle, "La Gaule chrétienne à l'époque franque", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 38, 1952, p.64-72.
3. J. Chélini, "La pratique dominicale dans l'Eglise franque", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 42, 1956, p. 161-74.
4. J. -A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Paris, 1964, t. I, p.106-26.
5. E. Delaruelle, "Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien", *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 55, 1954, p.129-43.
6. Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, Paris, ed. P. Riché, B. de Vregille, C. Mondésert, Paris, 1991 ("Sources chrétiennes", 225 bis).
7. C. Vogel, *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, Paris, 1966, principalmente p.15-27.
8. G. Le Bras, Les pénitentiels irlandais, in *Le Miracle irlandais*, Paris, 1956 p.172-207.
9. Numerosos testemunhos em P. Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, 1973, p.215-226.
10. Textos traduzidos por C. Vogel, op.cit., p.87.
11. Ibid., p. 89.
12. Cf. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., 12 1909.
13. C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963, p.245.
14. C. Leonardi, Spiritualità di Ambrogio Autperto, *Studi Medievali*, 3ª série, 9, 1968, p.1-131.

CAPÍTULO II

A Idade Monástica e Feudal (final séc. X — séc. XI)

No plano político, as décadas que cercam o ano mil foram marcadas pela dissolução, mais ou menos rápida segundo as regiões, do sistema político carolingio e pela emergência das novas instituições feudo-vassálicas. Elas correspondiam aproximadamente ao que Marc Bloch chamou "a primeira idade feudal". No campo religioso, essa época pode ser caracterizada pela influência crescente exercida pela espiritualidade monástica sobre o conjunto do povo cristão. As duas ordens de fatos se relacionam. A Igreja dos tempos carolingios era uma Igreja antes de tudo secular, dirigida pelo soberano e pelos bispos, que tinham autoridade sobre os monges no interior de suas dioceses. Depois das grandes alterações produzidas no Ocidente entre o fim do século IX e meados do século X, a ordem sacerdotal caiu em profunda decadência. O processo de secularização, já iniciado no século IX, se acelerou com a ascensão do feudalismo. Os patrimônios eclesiásticos foram muitas vezes dilapidados pelos prelados corruptos ou roubados por leigos invejosos, e o gênero de vida dos clérigos se aproximou cada vez mais daquele levado pelos leigos. Oriundos dos meios aristocráticos e conquistando seus cargos através de influências antes de tudo políticas e econômicas, a maioria dos bispos viviam como grandes senhores e se comportavam mais como potentados do que como homens de Igreja. Ao mesmo tempo em que conservavam uma certa dignidade moral — como aconteceu muitas vezes no Império, no tempo da dinastia otonia-

na — eles se deixavam dominar pelas tarefas de gestão das suas questões temporais e pelas responsabilidades políticas que os soberanos e os nobres lhes confiavam. O clero rural, constituído em grande parte por servos libertos para serem ministros do culto nas igrejas construídas por seus senhores, não brilhava nem pelos costumes nem pela instrução. Muitos padres eram casados ou viviam maritalmente. A maioria deles exercia profissões: nos campos, trabalhavam as terras que formavam a dotação fundiária da igreja paroquial e viviam misturados aos camponeses. Nas cidades, como se via por exemplo em Milão, em meados do século XI, eles se dedicavam a todo tipo de atividades profanas, como o tráfico de dinheiro, o jogo, a caça etc. O programa de vida comum imposto ao clero urbano pelos reformadores carolíngios não foi completamente abandonado, mas em muitos lugares a disciplina comunitária foi consideravelmente relaxada.

Os mosteiros também foram atingidos por essa evolução. Muitos deles, confiados a abades leigos ou explorados por administradores sem escrúpulos, não escaparam à decadência. Mas foi mais uma vez o monaquismo que resistiu melhor a essa crise grave, que ameaçava a própria existência da Igreja com o risco de dissolução, simultaneamente pela secularização do clero e pela difusão do sistema da igreja privada. No coração das *Dark Ages*, abadias como Saint-Gall, o Monte Cassino ou Saint-Riquier conseguiram manter na medida do possível uma observância regular e uma digna celebração do culto divino. Os monges foram, de qualquer forma, os primeiros a se recuperar: na Borgonha, com Cluny fundado em 909, na Lorena onde Gorze (a partir de 933) e Brogne (por volta de 950) foram centros ativos de renovação; na Inglaterra, enfim, onde os esforços de São Ethelwold resultaram, por volta de 970, na promulgação da *Regularis concordia*, a constituição do monaquismo insular unificado e reformado. Depois do ano mil, o movimento se estendeu para a Europa meridional: São Vitor de Marselha tornou-se o centro de uma importante federação monástica, que se irradiou até a Itália, enquanto que, sob a influência da abadia de Fruttuaria, perto de Turim, as correntes reformadoras penetraram nos países germânicos, através de São Blaise e de Siegburg. Fato notável, esses movimentos não procediam de uma vontade do poder central, como acontecia nas reformas religiosas da época carolíngia. A volta ao antigo fervor não foi consequência de um programa administrativo de

reorganização, mas a expressão das aspirações profundas da sociedade monástica a uma renovação espiritual.

É significativo que, em muitos casos, esses mosteiros tenham sido fundados ou reformados por iniciativa de bispos ou de nobres leigos. Todos os cristãos desse tempo estavam efetivamente convencidos da eminente dignidade do monaquismo e de sua superioridade em relação aos outros estados de vida. Em uma época em que construir uma igreja era considerado como o ato mais meritório, parecia particularmente indicado instalar nela uma comunidade religiosa cuja prece fosse agradável a Deus. A essas motivações de ordem espiritual acrescentavam-se outras, ligadas às condições da vida política e social, no Ocidente pós-carolíngio. No tempo de Carlos Magno e de seus sucessores imediatos, a posse e a fundação dos mosteiros eram um dos atributos dos soberanos. Nas abadias reais ou imperiais, como Saint-Denis, Farfa ou Fulda, rezava-se por eles. Os chefes dos principados territoriais que se edificaram, a partir do século X, sobre as ruínas do Império carolíngio retomaram para si, com todas as outras, essa prerrogativa real: na Normandia, em Flandres e na Catalunha ou no ducado de Bénévent, ergueram-se então imponentes mosteiros, atestando aos olhos de todos o poder dos duques e dos condes desde então autônomos.

Por outro lado, a nova sociedade que se edificava no âmbito feudal adotou a ideologia das três funções, das quais se encontram as primeiras menções na Idade Média, precisamente no século X. Segundo o bispo Adalberto, de Laon, que deu, no início do século XI, uma formulação particularmente clara dessa visão de conjunto das relações entre os grupos sociais, o povo cristão é uno aos olhos de Deus, em virtude do batismo recebido por todos; mas se nos referirmos à organização da cidade terrestre, ele comprehende de fato três "ordens": os *oratores*, que rezam; os *bellatores*, que combatem; e os *laboratores*, que trabalham. Cada um desses grupos cumpre uma função específica, nenhum deles pode subsistir sem os outros. Nessa sociedade solidária, fundada sobre a tripartição funcional, o clero ocupava uma posição privilegiada; de fato, ele era nomeado em primeiro lugar, o que era sinal de uma primazia de honra. Mas, na nossa perspectiva, é mais interessante observar que essa classificação consagra a utilidade social da prece, indispensável para assegurar a sobrevivência e a salvação do mundo. Embora as suas primeiras formulações se encontrem

em textos redigidos pelos bispos, o esquema tripartite devia favorecer principalmente os monges que, aos olhos dos homens daquele tempo, eram os que rezavam mais e melhor. Na medida em que constituía como *ordo* os especialistas da prece, essa taxinomia reflete uma das tendências características da mentalidade do tempo, que consistia em fazer do religioso uma categoria à parte, situada fora da vida profana. Os verdadeiros *viri religiosi* eram os cristãos que viviam fora do mundo e se santificavam dando graças e louvor a Deus. Na época feudal, os principais núcleos espirituais do Ocidente foram comunidades de homens e mulheres que praticavam juntos o cristianismo em um grau de perfeição inacessível ao comum dos fiéis. Doravante, e até o século XIII, todos os movimentos espirituais no seio da Igreja teriam como ponto de partida ou de chegada a fundação de ordens religiosas.

O esquema tripartite não valorizava apenas a função de oração; distinguia também, no seio dos leigos, duas categorias diferentes: os guerreiros e os trabalhadores, ou, para falar em função das realidades sociais do tempo, os senhores e os camponeses. O fato de que os primeiros fossem nomeados na hierarquia das funções antes dos segundos não é absolutamente fortuito. Essa classificação confirma que se na sociedade cristã da época feudal os clérigos vinham antes dos leigos, entre estes últimos os senhores precediam os seus homens. Precedência que não era de modo algum teórica, pois os poderosos deste mundo gozavam de uma posição privilegiada na Igreja, tanto durante a vida, para acompanhar a missa, quanto depois da morte, para o seu sepultamento. E o padre não vinha, a cada domingo, no fim do ofício, apresentar o corporal para ser beijado pelo senhor do lugar? Mais profundamente, as atitudes religiosas fundamentais foram marcadas pela influência da classe feudal que, até no domínio espiritual, impôs os seus modelos ao conjunto da sociedade. O próprio gesto da prece — as mãos unidas —, que se generalizou entre os séculos X e XII, reproduz o do vassalo que presta homenagem ao seu senhor. Quanto ao ritual de investidura episcopal ou abacial, este se aproxima a tal ponto do ritual de investidura do feudo que acabou-se por assimilar a primeira à segunda.

Se a aristocracia leiga se distinguia nitidamente da massa dos trabalhadores, em contrapartida ela viveu em estreita simbiose com o clero e principalmente com os monges. Senhores e religio-

sos tinham em comum o fato de que eram os donos do solo e não trabalhavam com suas próprias mãos. Por outro lado, a maioria dos monges coristas eram oriundos de famílias nobres: em muitos mosteiros, os filhos oferecidos por seus pais — os oblatos — só eram aceitos se tivessem um dote; além disso, para saber ler em latim, era preciso ter estudado, o que só era possível naquela época — com ilustres exceções — no ambiente senhorial. Assim, abadias e mosteiros foram refúgios para os filhos e filhas mais novos das linhagens aristocráticas, que encontraram na instituição monástica uma solução para seus problemas de sucessão. Enfim, a Igreja considerava que a nobreza do sangue conferia um prestígio sacro e criava uma predisposição natural para a santidad: "aqueles que são bem-nascidos têm pouca chance de degenerar", escrevia um cronista monástico do século XI.¹ Por todos esses sinais, medem-se os laços estreitos que uniam o meio senhorial e o mundo dos claustros. Desse encontro, nasceu uma espiritualidade simultaneamente monástica e feudal, que marcou a vida religiosa da sociedade ocidental de maneira exclusiva até o começo do século XIII, e cujos efeitos se fariam sentir até o fim da Idade Média.

1. A espiritualidade monástica

Nos séculos X e XI, todos os monges do Ocidente seguiam a regra de São Bento, de modo que era possível falar do monaquismo como de uma entidade. Na prática, isso não excluía uma certa flexibilidade, até mesmo uma relativa diversidade, de uma abadia para outra, sendo a adaptação da regra às condições locais e às intenções dos fundadores assegurada por tradições que dirigiam concretamente a existência cotidiana. Mas era a regra beneditina, venerada e intocável, que fixava os grandes princípios e as formas da vida religiosa. Esse monolitismo, imposto pela legislação carolíngia, estava perfeitamente adaptado a uma sociedade ainda simples e estática.

a) Prece e liturgia: o exemplo de Cluny

A fascinação exercida pela vida e pela espiritualidade monásticas é compreensível em uma civilização para a qual o ato religioso

por exceléncia era o culto prestado a Deus. Como escreve Marc Bloch, "nessa sociedade cristã nenhuma função de interesse coletivo parecia mais indispensável do que a dos organismos espirituais. Não nos enganemos: enquanto espirituais. O papel caritativo, cultural, econômico dos grandes capítulos catedrais e dos mosteiros pode ter sido considerável. Aos olhos dos contemporâneos, ele era apenas² acessório".² Verdadeira fortaleza da prece, o mosteiro era o lugar por exceléncia onde Deus era adorado.

Nem sempre foi assim, e o próprio santo Bento não atribuiria um lugar privilegiado à vida litúrgica. Segundo ele, o monge era antes de tudo um penitente, entrando na vida religiosa para chorar os seus pecados e colocar-se sob a direção espiritual do abade. Foi na época carolíngia, particularmente com Benoît d'Aniane, que a função de oração se tornou preponderante no monaquismo. Coube à primeira idade feudal, e em particular a Cluny, levar essa tendência até suas consequências extremas. Fundado em 910 pelo abade Bernon, com o concurso do duque Guilherme de Aquitânia, esse mosteiro da Borgonha não tardaria a estender a sua influência a boa parte do Ocidente, da Inglaterra à Itália. Ligado diretamente à Igreja romana, constituiu, do fim do século X ao início do século XII, a congregação religiosa mais importante da cristandade, e graças a uma série de abades notáveis, sua repercussão foi considerável em todos os meios da sociedade. Sem dúvida, o monaquismo da época feudal está longe de se reduzir a Cluny e outras tradições espirituais continuaram bem vivas, especialmente na Alemanha e na Itália. Mas não seria exagero ver em Cluny a expressão mais autêntica das aspirações espirituais da sociedade feudal.

Embora os monges de Cluny fossem beneditinos como os outros monges da época, o ritmo e a organização de sua vida eram, em grande parte, originais. Assim, enquanto santo Bento fixava em 40 o número dos salmos recitados cada dia, no fim do século XI, diziam-se 215 em Cluny. A regra previa a leitura de um saltério por semana. No tempo do abade Odilon, era uma Bíblia inteira que se deveria ler a cada ano.³ Enfim, as disposições do fundador instituíam um equilíbrio aproximativo entre os diversos aspectos da vida monástica: quatro horas para a leitura dos textos sacros e dos autores eclesiásticos (*lectio divina*), três horas e meia para a liturgia e seis horas para o trabalho. Nos mosteiros cluni-

sianos, este era reduzido a algumas atividades simbólicas e muito breves, sendo o essencial do tempo consagrado à prece litúrgica e à leitura meditada da Escritura.

Essa preponderância do *opus Dei* se manifesta principalmente pelo alongamento do ofício. Longas lições — extraídas de textos da Bíblia e dos Padres — intercalavam-se entre as partes cantadas. Por outro lado, se Cluny não inventou os ofícios suplementares e não-exigidos pela regra, estes foram generalizados e difundidos nas casas da sua obediência; versículos e coletas se acrescentaram aos salmos, por exemplo na *Trina oratio*, recitada em honra da Trindade. Multiplicaram-se também os sufrágios (uma antífona, um versículo, uma oração), as litanias etc. A liturgia se enriqueceu enfim com gestos e ações visando acentuar o caráter dramático. Os monges recitavam uma parte dos salmos prostrados no chão e quando se lia o evangelho da Paixão, na Sexta-Feira Santa, dois deles tomavam pedaços de tecido depositados no altar e os rasgavam ao se ouvirem as palavras: "*Diviserunt sibi vestimenta sua.*" O ofício se estendeu também no espaço, e a liturgia se tornou peregrinante: já no século IX, em Saint-Riquier, por ocasião das grandes festas, os monges iam em cortejo da igreja abacial para uma outra. Em Cluny, uma procissão solene os conduzia duas vezes por dia da basílica até a igreja de Santa Maria, onde se cantavam as Vésperas.

Ao lado do ofício, que era salmodiado em coro, a missa tinha grande importância na vida e na espiritualidade dos monges. Em Cluny, havia duas missas conventuais todos os dias; a da manhã, celebrada em Santa Maria, e a missa solene, cantada no altar-mor da basílica, depois da oração de Sextas. Também ali, amplificações litúrgicas eram possíveis e freqüentes: canto do *Introito* repetido três vezes, desenvolvimento do *Kyrié*, e principalmente acréscimos ao *Alleluia* de uma prosa e de uma seqüência, textos versificados que explicitavam em termos líricos o sentido do mistério que a liturgia do dia ressaltava. A isso se somavam as missas próprias, rezadas pelos monges que fossem padres — isto é, a maioria nas grandes abadias —, para as quais era preciso multiplicar os altares, e consequentemente as capelas laterais em torno do deambulatório. Essas cerimônias eram acompanhadas de incenso e aspersões de água benta. Tudo isso contribuía para criar um ambiente sagrado que, pelo fausto das celebrações, deveria permitir à alma ter acesso direto ao sobrenatural. Não se negligen-

ciava a oração individual e os religiosos não eram obrigados a participar ao mesmo tempo de todos os ofícios. Mas a prece litúrgica e comunitária continuava sendo o essencial: fileiras de monges se sucediam no coro como batalhões na linha de fogo, procurando oferecer a Deus um louvor ininterrupto e um sacrifício que lhe fosse agradável. Só a realização desse grande designio fornecia uma justificativa para o fardo sempre mais pesado das observâncias rituais.

Na espiritualidade monástica da época feudal, a prece litúrgica não era apenas um ato de louvor, mas também de intercessão e pedido. Por volta do ano mil, assistiu-se, por toda a parte, a uma multiplicação espetacular das missas votivas, celebradas por intenções particulares. Em Cluny, a primeira das duas missas conventuais era sempre cantada em memória dos mortos. No ofício de Matinas, quatro salmos eram recitados em intenção dos familiares da abadia, outros para o rei etc. Rezava-se principalmente cada vez mais em favor dos mortos e partes inteiras do ofício lhes eram dedicadas. Aliás, foi o abade Odilon que, no fim do século X, instituiu a festa da comemoração dos fiéis defuntos, ou dia de Finados, a 2 de novembro. Existiam, além disso, correntes de preces entre os mosteiros, que comunicavam seus obituários, fazendo figurar neles os nomes dos monges que tinham morrido nas abadias associadas, para que fossem lembrados em suas orações. Benfeiteiros leigos, soberanos ou nobres, podiam também ser inscritos. Era uma honra cobiçada e que valia os grandes sacrifícios materiais realizados para isso, especialmente sob a forma de donativos piedosos. Para realizar essa função de intercessão sobre o mundo, os monges procuravam colaboração e apoio. Daí a importância crescente do culto litúrgico dos santos. Em Cluny, o santoral gregoriano se enriqueceu com numerosos ofícios de santos franceses: todos os dias, recitava-se o ofício de todos os santos e a missa solene era precedida da leitura das litanias. No dia de sua festa, lia-se integralmente a sua Paixão — se se tratasse de um mártir — ou sua Vida, no caso de um confessor. O texto, que devia ser lido nessa ocasião — esse é o sentido da palavra legenda —, ocupava as oito primeiras lições das Matinas, onde se imploravam muito particularmente os seus sufrágios.

Em última análise, o significado dessa liturgia ao mesmo tempo solene e exuberante só pode ser compreendido caso se

considere a prece monástica como uma arma. O monge se servia dela primeiramente contra si mesmo, para combater as tentações e sobretudo a *acedia*, lassidão espiritual que ameaça precipuamente aqueles que aspiram à perfeição. Seguindo com virilidade o caminho estreito da observância regular, ele podia entretanto evitar as armadilhas do "inimigo antigo", isto é, o Demônio. Restava-lhe então travar o combate cotidiano, que consistia em arrancar, pela prece, o maior número de almas possível à danação e ao fogo eterno. Essa luta incessante contra as forças do mal produzia frutos espirituais variados, dos quais a comunidade cristã se beneficiava em virtude da reversibilidade dos méritos: repouso da alma garantido para os defuntos e especialmente para as almas do purgatório, paz para os vivos, fecundidade da terra, vitória para os reis e para os príncipes fundadores. Escola do serviço divino, o mosteiro era também o lugar onde se adquiriam, pela prece, graças sobrenaturais que jorravam sobre toda a sociedade.

b) Vida angélica e desprezo pelo mundo

Seria inexacto considerar apenas, na espiritualidade monástica dos séculos X e XI, o lugar ocupado pela oração e pela luta contra as forças do mal. Se, para os homens desse tempo, a vida do claustro era superior a tudo o que a terra oferecia de grande e bom, era também porque constituía um estado privilegiado, que permitia o retorno da criatura para o seu Criador, através de um serviço fiel a Ele prestado. Sem dúvida, essa comunhão com habitantes do céu só devia se realizar plenamente no fim dos tempos, mas já começava neste mundo. O monge medieval era animado, como mostrou J. Leclercq, pelo desejo de Deus e da pátria celeste.⁴ Pela prece litúrgica, ele se esforçava por juntar sua voz aos coros dos anjos; pela prática da *ascese* e da *mortificação*, procurava levar uma vida angelical, longe dos prazeres e das tentações deste mundo. O mosteiro, onde se praticava uma observância regular, se tornava uma antecipação do paraíso, um pedaço do céu sobre a terra.

Essa dimensão escatológica do monaquismo permite compreender o lugar que ocupavam a leitura e a meditação da Bíblia na sua espiritualidade. O Antigo Testamento desempenhava um papel importante na medida em que se via nele uma prefiguração da última fase da história da salvação, inaugurada pela Encarnação: em relação à Parusia, isto é, à volta gloriosa do Cristo no fim

dos tempos, o povo de Deus se achava na mesma situação que outrora Israel diante da vinda do Messias segundo a carne. Na história do povo judeu, procuravam-se menos os modelos morais, como era o caso na época carolíngia, e mais as atitudes espirituais adequadas ao clima de concentração para os fins últimos, que caracterizou a vida religiosa dos monges daquele tempo. Para estes, não se tratava de modo algum de um tema literário, e a procura de Deus se inscrevia no seu programa cotidiano: a *lectio divina* não tinha por fim conduzir o espírito à meditação, para fazê-lo chegar, mesmo aqui na terra, à contemplação do mistério divino?

A espera escatológica se traduziu também, para esses monges, em uma vontade de purificação pessoal e coletiva, que foi a origem da maioria dos movimentos reformadores da época. Grandes abades, como Guilherme de Volpiano ou São Pedro Damião, tiveram o desejo ardente de fazer do mundo dos claustros uma sociedade perfeita, verdadeira antecipação neste mundo do reino de Deus. Essa tendência se manifestou com uma nitidez particular em Cluny, no século XI. Sem abuso de linguagem, a espiritualidade clunisiana pode ser qualificada de triunfalista, a tal ponto as noções de pecado e resgate lhe eram menos familiares do que a contemplação da glória e da majestade divinas. Certamente não foi por acaso que São Hugo mandou retirar do canto do *Exultet* as palavras: "O felix culpa!", exaltação paradoxal da falta de Adão, considerada como ponto de partida da Redenção. Em um clima espiritual mais impregnado pelo mistério da Transfiguração do que pelo da Encarnação, e no qual o mosteiro era como que a antecâmara do céu, o significado desse realismo sobrenatural não era mais compreendido. As concepções artísticas de Cluny, e de modo geral dos Monges Negros, se devem ao mesmo estado de espírito: nada era belo ou luxuoso demais para a casa de Deus, onde o brilho do ouro, a cintilação das luminárias e o perfume do incenso concorriam para dar aos que nela penetravam um gosto antecipado dos esplendores da corte celeste.

Considerando-se como a vanguarda do povo de Deus já chegada às portas do Reino, os monges tiveram às vezes uma tendência para depreciar os outros estados de vida no seio da Igreja. Persuadidos de que detinham a garantia da salvação, chamavam os melhores cristãos e principalmente os nobres leigos para que viessem reunir-se a eles na paz do claustro, abraçando a

vida monástica. No seio das abadias constituiu-se assim uma nova aristocracia espiritual, pouco diferente em seu recrutamento daquela que, na mesma época, impunha a sua autoridade aos humildes no seio da sociedade profana.

Assim, é possível compreender por que muitos textos espirituais medievais apresentam a entrada no claustro como um acontecimento tão importante, se não mais, quanto o batismo. O mosteiro não era ao mesmo tempo o memorial da Jerusalém histórica, até mesmo em certos elementos da sua arquitetura, e a prefiguração da Jerusalém celeste? Seus habitantes participavam da dignidade dos filhos de Sion e gozavam das graças próprias aos lugares santificados pela vida do Senhor. A conversão, que a profissão religiosa implicava, era sentida como uma superação da condição terrestre. Fazer-se monge era simultaneamente voltar ao estado original de perfeição e antecipar a vida futura; era também refutar o mundo, para edificar o homem novo, chamado a tomar lugar junto de Deus.

A contrapartida dessa aspiração para as coisas do céu foi a tendência, muito marcada na maioria dos autores espirituais da época, de desprezar as coisas da terra. Trabalhos recentes, especialmente os de R. Bultot, enfatizaram com insistência essa depreciação sistemática das realidades temporais e carnais, que ia muito mais longe do que uma simples advertência contra os abusos resultantes de um uso imoderado dos bens materiais. Santo Anselmo, Jean de Fécamp, Bernard de Morlaas e muitos outros pregaram em seus tratados o desprezo pelo mundo (*contemptus mundi*) e fizeram um julgamento fundamentalmente pessimista sobre as realidades temporais, as atividades terrestres e o amor humano, isto é, sobre a vida profana em seu conjunto. Por outro lado, os mesmos autores exaltaram a vida monástica, apresentada como a forma autêntica da experiência cristã e única via de salvação. Aos seus olhos, o mundo era cheio de ilusões e ocasiões de pecado. Logo, era melhor renunciar às criaturas e viver nesta terra como peregrino e estrangeiro: era pelo exílio que se conquistava o Reino. Os autores espirituais do século XI estavam convencidos de que existia uma incompatibilidade absoluta entre a vida religiosa e as preocupações, ocupações ou assuntos do mundo. Só a paz do claustro e a disciplina regular garantiam o *otium*, isto é, a tranquilidade que tornava possível a vida interior.

Essa visão de mundo repousa sobre um teocentrismo absoluto — já que Deus representa todo o bem, é inútil perseguir as realidades terrestres, que são frustrantes e apresentam risco de pecado: "Sensível apenas à desproporção entre Deus e o ser finito, a espiritualidade monástica desqualifica este último na ordem dos valores, sem indagar-se sobre a sua essência e sua significação próprias" (R. Bultot).⁵ A condenação do "mundo", que constitui um dos temas maiores do Evangelho de São João, é interpretada pelos autores monásticos como um julgamento negativo sobre o conjunto da criação.

Essa desconfiança, para não dizer mais, diante das realidades humanas pode parecer surpreendente a um homem do século XX, principalmente se este se referir, a título de comparação, a certos decretos fundamentais do concílio Vaticano II. O papel do historiador não é opor esses textos aos dos monges da época feudal, mas procurar compreender e explicar as suas contradições, que não são apenas aparentes. É essencial, nesse aspecto, ter consciência de que os autores espirituais do século XI foram tributários da sua própria leitura da Bíblia. Na Vulgata, as oposições escriturárias eram radicalizadas e empobrecidas por aduções inadequadas; foi assim que a antítese semítica entre a Carne e o Espírito se reduziu a um antagonismo entre o corpo e a alma, ao passo que ela recobre, na verdade, realidades muito mais complexas. Por outro lado, eles adotaram, muitas vezes sem discernimento, concepções filosóficas da Antiguidade, veiculadas pela literatura patrística, por exemplo a definição da ascese como uma procura da insensibilidade, mais inspirada pelo estoicismo do que pelo Evangelho, ou a oposição platônica entre a contemplação e a ação. O baixo nível da cultura medieval não permitiu que se fizesse a escolha correta no seio dessa herança composta.

Por outro lado, certos conceitos fundamentais da espiritualidade monástica não são desprovidos de ambigüidade: a "vida angélica", tão pregada pelos autores espirituais, era simples aspiração à unidade em Deus, ou também recusa da condição humana e particularmente da sexualidade? Tomando ao pé da letra diversos trechos de Santo Agostinho — um dos autores mais lidos do tempo — alguns monges se deixaram levar pelo gnosticismo, e até mesmo pelo dualismo, para o qual os inclinava a sua experiência ascética. Para eles, com efeito, o mundo era apenas uma realidade sem consistência própria, simples reflexo degradado

do de um mundo celeste onde se encontrava a sua verdade. Na sua história, dava-se menos importância ao que se construía do que àquilo que o aproximava do seu fim. Campo do transitório e do contingente, o criado não devia suscitar nem apego nem mesmo estima, mas desprezo e fuga. Repudiando o mundo terrestre, a espiritualidade monástica do século XI de certa forma projetou o mal para fora do homem, para situá-lo nas coisas, conferindo-lhe assim uma realidade objetiva e premente. Longe de anular o inimigo, ela apenas reforçou o seu domínio sobre os espíritos.

Todavia, seria necessário equilibrar o que os julgamentos feitos sobre o mundo por muitos autores espirituais monásticos podiam ter de absoluto e de dogmático, considerando os motivos que os guiaram. De fato, a condenação irrecorribel das realidades terrestres se situava, em geral, em um contexto polêmico. A maioria dos textos sobre o desprezo pelo mundo foram redigidos no século XI e no começo do século XII, em uma época em que a luta contra a simonia estava em primeiro plano; ora, os valores profanos eram tão bem cultivados pelos clérigos simoniacos que era desnecessário lembrar-lhes a sua importância. Além do mais, no coração do combate travado pelas forças vivas da Igreja para arrancá-la à influência dos imperadores e à dissolução feudal, a fuga do mundo preconizada pelos monges aparece menos como uma evasão para fora da vida social e da ação temporal do que um julgamento de certas estruturas opressoras, que eram obstáculo ao desenvolvimento religioso e à caridade. Nesse caso, o *contemptus mundi* traduz muitas vezes "a recusa de comprometimento com uma sociedade política talvez menos cristã do que o mais leigo dos nossos estados".⁶ Assim, em um tratado atribuído a Santo Anselmo, encontra-se uma severa crítica da domesticação dos prelados pelo rei da Inglaterra e da violência incontrolada das ordens de cavalaria. Nesse caso preciso, o "desprezo pelo mundo" é mais a expressão da recusa de uma sociedade dada do que uma depreciação sistemática das realidades profanas.

Por outro lado, convém indagar o que podia representar o mundo para o horizonte da primeira idade feudal, independentemente de toda influência ideológica transmitida pela cultura. Para qualquer lado que ele se voltasse, só via ao seu redor violência e injustiça; era-lhe bem difícil perceber valores positivos no seio da sociedade profana: poucos casamentos fundados no amor,

inexistência de uma cultura leiga digna desse nome, nada de progresso técnico ou científico. O próprio Estado constituía menos a forma política da cidade temporal do que uma ordem sacra, culminando na pessoa do imperador ou do rei, ungido do Senhor e seu representante na terra. Assim, a famosa querela das Investiduras, que opôs, no fim do século XI e no fim do VII, os papas aos soberanos germânicos, não foi — como se diz muitas vezes — um conflito entre o poder espiritual e a autoridade leiga, mas uma luta ferrenha entre duas sacralidades rivais. Em um mundo cuja ordem estava fixada pela Providência e a organização política e social era regida por modelos transcendentes, a própria noção de temporal não tinha sentido. Não se podia acusar os monges de terem sido incapazes de elaborar uma espiritualidade para os leigos, "quando não existia laicato, por falta de um mundo que permitisse apreender-lhe a especificidade".⁷

Enfim, na prática, nem os monges nem mesmo os eremitas que pareciam, entretanto, ter praticado ao pé da letra o desprezo pelo mundo, não eram totalmente estranhos ou hostis às realidades humanas. A depreciação incontestável das realidades terrestres na espiritualidade monástica foi muitas vezes temperada por um sentido profundo das coisas e dos homens. As abadias da época feudal não se isolaram da vida social: nos grandes mosteiros germânicos e na própria França, nos pequenos priorados, muitos filhos da aristocracia recebiam uma instrução elementar, sem ser todos necessariamente destinados à carreira eclesiástica. A espiritualidade cluniana, por outro lado, não exigia do homem que renunciasse a si mesmo, mas que consagrasse a sua vida ao serviço de Deus. Segundo a feliz fórmula de Etienne Gilson, "Cluny nos torma tal como somos, menos como almas do que como homens, e é com a ajuda do nosso corpo e não contra ele que Cluny espera nos salvar".⁸ Tomar o homem tal como é, nessa perspectiva, não esperar dele proezas ascéticas ou mortificações excessivas, é também pensar que a riqueza, o poder e a beleza, longe de constituir por si mesmos obstáculos ao amor de Deus, podiam concorrer para o louvor da sua glória e para o serviço da sua causa. Assim, uma vez passada uma primeira fase rigorista, a atitude dos clunianos em face da sociedade do seu tempo foi marcada por uma preocupação de compreensão e de abertura, favorecida aliás pelos laços de parentesco e de solidariedade, que não tardaram a se estabelecer entre os abades da casa-mãe e os

grandes deste mundo, cuja ação eles se esforçavam por influenciar. Mas a simpatia temperada de indulgência que eles manifestaram para com os leigos não se limitou às classes dirigentes: o abade Odilon desempenhou um grande papel na difusão do movimento de paz e não se poderia esquecer que Abelardo, perseguido por São Bernardo, só encontrou refúgio para morrer em paz junto a Pedro-o-Venerável; a carta que este escreveu a Heloisa para lhe anunciar a morte do esposo é, aliás, uma obra-prima de delicadeza e humanidade.

Esse confronto entre a teoria e a prática dos meios monásticos em suas relações com o mundo permitia constatar a complexidade do problema. Por um lado, ele demonstra a existência de uma doutrina espiritual coerente, situando a perfeição cristã em um ideal de recolhimento da vida terrestre e de recusa de certos aspectos da condição humana: vida angélica, paraíso reencontrado fora do século, existência puramente contemplativa. Do outro lado, aparece a preocupação dos monges do século XI de agir sobre a sociedade que os cercava, levados às vezes até a aceitação irrestrita dos seus valores e das suas estruturas. Na verdade, as duas atitudes não são contraditórias. Para transformar o mundo, em certos momentos pode parecer mais eficaz sair dele do que ficar nele, e por vezes é mais fácil encontrar o homem fugindo da multidão do que misturando-se a ela. Seria por acaso que muitos abades — e particularmente os de Cluny — desempenharam o papel de árbitros nos conflitos políticos do tempo, tanto no nível local quanto no plano da cristandade? Quanto aos eremitas que se refugiavam no fundo das florestas para fugir do mundo, ninguém ignora mais o lugar que eles ocuparam na abertura e no estabelecimento de estradas, na assistência aos viajantes e na evangelização das populações rurais. Avalia-se bem então a dificuldade que existe na apreciação correta de uma espiritualidade que valorizava freqüentemente, nos fatos, realidades que ela depreciava no plano dos princípios.

2. A influência da espiritualidade monástica

Feitas todas essas reservas — e elas são importantes — não deixa de ser verdade que a ideologia dos monges teve mais influência sobre a espiritualidade da época feudal do que a sua práxis. O ideal monástico exerceu sobre todos os espíritos do tempo, mes-

mo sobre os mais rudes, um fascínio incomparável, e alguns temas espirituais caros aos cenobitas foram retomados e amplificados por outros, clérigos ou leigos, que os levaram até as suas últimas consequências.

a) Vida profana e vida religiosa

Nessa época, a idéia de que existe uma incompatibilidade entre a vida no mundo e o estado religioso começou a se impor aos cristãos do Ocidente. O clero secular foi o primeiro a sofrer a repercussão das doutrinas ascéticas elaboradas nos claustros, que modificaram a própria concepção do sacerdócio. As reformas monásticas do século X tinham se dedicado a restabelecer nas abadias a prática da continência. As medidas que foram tomadas para isso não eram unicamente inspiradas por motivos disciplinares. Em Cluny, por exemplo, desde meados do século X, desenvolveu-se uma espiritualidade eucarística, que atribuía um lugar central à adesão ao Cristo salvador presente no sacramento do altar. Apenas ao receber o "verdadeiro corpo de Cristo" é que se podia fazer parte do seu corpo místico. Mas, para aproximar-se da eucaristia, e mais ainda para consagrar a hóstia, era absolutamente necessário ser puro. Assim, Odon de Cluny, em seu grande poema *Occupatio*, faz da castidade uma necessidade absoluta para os monges e afirma uma incompatibilidade entre função sacerdotal e concubinato.

Na época em que foram expressas, essas opiniões apareciam como uma antecipação ousada. Ainda por volta de 1010, o bispo Burchard de Worms, em seu penitencial intitulado *Corrector sive medicus*, não previa castigos para os leigos que se recusassem a seguir o ofício celebrado por um cura casado ou vivendo em concubinato? Mas, a partir do segundo terço do século XI, assinalam-se por toda parte fiéis que colocaram em dúvida a validade dos sacramentos distribuídos por padres incontinentes. Em Milão, por volta de 1050, os patarinos foram mais longe, boicotando os ofícios celebrados pelos clérigos "nicolaítas", e obrigando-os a respeitar a castidade, elemento fundamental, aos seus olhos, do estado sacerdotal. A reforma gregoriana retomou essas concepções e fixou, para vários séculos, o novo modelo do padre, fundado sobre um ideal de pureza e de separação. Para Gregório VII, aquele que celebrava o sacrifício da missa devia ser a imagem

do Cristo e a castidade do filho de Deus postulava a do ministro do culto. Consagrado ao serviço permanente de louvor oferecido por Jesus ao Pai celeste, o padre terrestre viveria separado dos fiéis e renunciaria a tudo que pudesse haver de profano na sua existência. Era-lhe recomendado levar a vida em comum, adaptada à função de prece que ele exercia por toda a Igreja e que, aliás, facilitava a observação da continência. Castidade, vida comum e serviço litúrgico eram doravante os três aspectos fundamentais do estado sacerdotal.

Muitos padres não esperaram o apelo do papa para modificar seu estilo de vida. Desde o segundo terço do século XI, a vida canônica, isto é, comunitária, foi restaurada ou instaurada em muitos lugares, particularmente nas regiões meridionais (por exemplo, em San Frediano de Lucques, São João de Latrão e Saint-Ruf, perto de Avignon). Outros clérigos, chocando-se com a hostilidade de seus confrades, escolheram retirar-se para o deserto. Assim, viam-se proliferar por toda a parte no Ocidente diversas formas de eremitismo clerical, ao passo que o conjunto do clero secular sofria a influência da espiritualidade monástica. Foi isso que apontaram certos padres milaneses, adversários da Reforma, ao Anônimo dito de York, quando acusaram o papado de querer impor aos clérigos seculares um estilo de vida e exigências morais que não correspondiam à vocação específica do seu *ordo*. O argumento não deixava de ter valor, mas como aqueles que o defendiam se apoiavam nos príncipes temporais, foram incluídos no descrédito que atingia então os clérigos "simoníacos e nicolaítas".

A consequência mais grave da difusão da espiritualidade monástica foi, sem dúvida alguma, a depreciação profunda e duradoura do estado leigo. Considerado inferior tanto religiosa quanto culturalmente, o laicato se definiu negativamente por sua exclusão do universo do sagrado e da cultura erudita. Em um mundo em que a vida cristã se identificava com a vida consagrada, a grande maioria dos batizados se encontrava menos bem situada do que os religiosos, na perspectiva da salvação. A distinção entre monges, clérigos e leigos certamente não era nova na Igreja. Gregório Magno, inspirando-se em um trecho do profeta Ezequiel (XIX, 14) dividira os cristãos em três categorias, em função das instituições eclesiásticas: *conjugati* (os esposos), *continentes* (os religiosos), *predicatores* (os clérigos seculares). Esse esquema foi

retomado nos meios monásticos no século X, mas em uma perspectiva diferente. Foi assim que, pouco antes do ano mil, o abade Abbon de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) escreveu: "Entre os cristãos dos dois sexos, sabemos bem que existem três ordens e, por assim dizer, três graus. O primeiro é o dos leigos, o segundo o dos clérigos e o terceiro, o dos monges. Embora nenhum dos três seja isento de pecado, o primeiro é bom, o segundo melhor, o terceiro, excelente."⁹ Para esse autor e para muitos outros dessa época, a classificação dos tipos de cristãos não visa apenas distinguir três modos diferentes de estar na Igreja. Ela constitui também um esquema hierárquico, fundado na idéia de uma remuneração variável segundo os estados de vida. Retomando as cifras indicadas por Cristo na parábola do semeador (Mat., XIII, 8), sobre o rendimento da semente, a literatura espiritual do tempo afirma nitidamente a superioridade da vida monástica (100 para 1) sobre o estado clerical (60 para 1) e leigo (30 para 1). Essa escala de valores não é universal e houve durante toda a Idade Média contestações entre os clérigos e os monges a respeito do primeiro lugar. Todos concordavam, entretanto, em situar os leigos no grau inferior. A hierarquia dos estados de vida repousa, de fato, sobre o postulado de que a condição carnal é má: quanto mais afastado da carne — identificada aqui com a sexualidade — mais perfeito. Nessa perspectiva, o casamento, mesmo sendo um sacramento, não tem valor positivo; ele é apenas um remédio para a concupiscência e uma concessão à fraqueza humana.¹⁰ Aliás, as próprias relações conjugais não estavam atingidas pelo pecado, como afirmara santo Agostinho contra Pelágio? Na perspectiva escatológica, que continuava sendo a do monaquismo, a continência e principalmente a virgindade constituíam os fundamentos da vida religiosa.

Essa visão pessimista da condição dos leigos e do seu papel na Igreja não se devia a alguns autores isolados ou extremistas. Ela era compartilhada pelos próprios fiéis, que só viam salvação em uma união tão estreita quanto possível com o mundo dos religiosos. Os cavaleiros ofereciam seus filhos como oblatos nos mosteiros. Aqueles que continuavam no século se associavam às abadias mais prestigiosas, no seio de sociedades ou confrarias de oração; em contrapartida dos legados piedosos — que revestiam geralmente a forma de donativos fundiários — obtinham a sua inscrição nos livros de registro daqueles por quem os monges

rezavam diariamente e em seus obituários. Cluny não inventou esse tipo de associações, mas deu-lhes um desenvolvimento considerável, principalmente nos meios aristocráticos. Mais ainda, expandiu-se no século XI, entre os fiéis, o costume de solicitar o hábito religioso por ocasião de uma doença grave. O cronista monástico Orderic Vital nos dá o belo exemplo de Ansolde de Maule, ex-companheiro de armas de Robert Guiscard. Depois de 50 anos de cavalaria, sentindo chegar a morte, dirigiu-se à sua mulher nestes termos: "Graciosa irmã e amável esposa Odeline: durante mais de 20 anos, a graça divina nos permitiu viver um com o outro. Eis que chego ao meu fim. Queira eu ou não, estou indo para a morte. Aceita o meu desejo de fazer-me monge, de renunciar às pomposas vestimentas do século para revestir o hábito negro do santo pai Bento. Minha dama, libera-me, eu te peço, das minhas obrigações conjugais, para que, livre do fardo das coisas mundanas, eu mereça a honra de receber o hábito e a tonsura monástica." Com o consentimento da esposa, ele pôde realizar o seu desejo e foi imediatamente revestido do hábito. Três dias depois, morreu e "foi enterrado com o Cristo para ressuscitar com ele".¹¹ O fato de morrer com o hábito garantia, efetivamente, uma participação plena e integral nos sufrágios, preces e méritos dos religiosos, com a única condição de renunciar ao casamento e despojar-se das "honras" e dos bens. Para um leigo, o caminho da salvação passava pela tríplice recusa do poder, do sexo e do dinheiro, o que é a própria negação do seu estado. Mas o espírito medieval, tendente às oposições contrastadas, só admitia a conversão total. Era apenas através de uma renúncia absoluta que o cristão podia esperar tornar-se agradável a Deus.

Assim, mesmo aqueles que, por necessidade, continuavam na vida secular se esforçavam, se tivessem alguma preocupação com o além, em imitar as observâncias monásticas. *A vida de São Géraud d'Aurillac*, composta em meados do século X pelo abade Odon de Cluny, nos fornece o exemplo de um grande senhor, que chegou à perfeição, apesar de viver no mundo. Mas atenção: não se encontra em São Géraud nenhum ideal de santidade leiga. Odon o apresenta sempre como desejando ser monge, e diz que apenas obrigações incontornáveis o impediram de ir para o clauso; mostra-o praticando a castidade e recusando-se a combater com armas, pois a violência é má em sua opinião; quando seus inimigos o agredem e não é possível recusar o ataque, agita a

espada e finge lutar, procurando não ferir ninguém. Sua vida religiosa é ritmada pela alternância das leituras e das orações. São Géraud, por mais cavaleiro que seja, vive como monge no mundo.¹²

Longe de limitar-se às camadas superiores da sociedade, o fascínio exercido pelas tendências ascéticas da espiritualidade monástica se estendeu, no século XI, ao conjunto dos leigos, como se pode constatar na ideologia dos movimentos de paz. Estes não exprimiam apenas uma aspiração ao restabelecimento da ordem, perturbada pela anarquia feudal. O lugar importante que os preceitos de abstinência ocupam, ao lado da recusa da violência, nos documentos provenientes das assembleias que se reuniram entre 990 e 1040, mostra um desejo largamente difundido de adotar observâncias tipicamente monásticas. Privar-se em comunidade pareceu aos homens do ano mil o meio mais seguro de desviar a cólera divina e garantir a salvação da coletividade.

A adesão dos leigos às instituições e valores do monaquismo não foi entretanto um simples fenômeno de mitemismo ou de osmose. Ela traduz, antes, o despertar da consciência religiosa em meios que até então só conheciam um simples conformismo. Movimento misterioso em suas origens, sob a influência dos monges, mas também de um clero que, no quadro multiplicado da igreja privada, estava em contato mais estreito com os fiéis, efetuou-se nesses séculos obscuros uma espécie de impregnação espiritual cujas modalidades nos escapam. À atonia do clima religioso dos séculos IX e X sucedeu um período de intensa fermentação. Em número crescente, simples fiéis começaram a ter acesso a um certo conhecimento, se não da Bíblia, pelo menos dos principais preceitos evangélicos. Alguns deles acentuaram ainda mais a tradição monástica e resultaram em muitos casos em um espiritualismo exacerbado. É impressionante constatar que as primeiras heresias que apareceram no Ocidente em torno do ano mil — as das Virtudes (Champagne), de Artas ou de Monforte (Lombardia) — tinham em comum a recusa do mundo e de sua violência, o desprezo pelo corpo e pela vida sexual, assim como a rejeição de estruturas eclesiásias e de sacramentos, cuja materialidade era ofuscante. Certamente, tratava-se de grupos pouco importantes, logo reduzidos ao silêncio pela hierarquia eclesiástica. Mas eles não expressariam, radicalizando-as, as aspirações religiosas de muitos homens daquele tempo que, em nome de um literalismo evangélico rigoroso, tendiam a erigir em normas de

comportamento para todos os cristãos as exigências mais elevadas da espiritualidade monástica? Sem ir tão longe, os patarinos da Lombardia ou seus contemporâneos de Florença, que obrigaram o seu clero a adotar o celibato e a renunciar à simonia, compartilhavam esse estado de espírito. Mas, longe de reivindicar para si próprios uma autonomia espiritual qualquer, eles pediam simplesmente aos padres que cumprissem a sua função na Igreja: oferecer aos fiéis sacramentos válidos e a Deus um sacrifício que lhe fosse agradável.

b) O combate espiritual

15 Ao apresentar a vida religiosa antes de tudo como um combate incessante contra o "inimigo antigo", a espiritualidade monástica encontrou grande eco no seio de uma sociedade guerreira, cuja ética profana (o que os autores germânicos chamavam *Ritterliches Tugendsystem*) privilegiava os valores de luta. Certamente, o fato de considerar a vida religiosa e moral como um combate entre o Bem e o Mal não é uma invenção do século XI. Prudêncio, na época patrística, Alcuíno e Smaragde, nos tempos carolíngios, tinham dado grande importância em seus respectivos escritos ao tema da psicomachia. Coube entretanto à primeira idade feudal — como mostram as esculturas de Moissac e os afrescos de Tavant — privilegiar esse aspecto e fazer dele o eixo da vida espiritual de toda uma sociedade.

Os homens dos séculos X e XI, época caracterizada pela insegurança e pela violência, transpuseram seus hábitos e suas preocupações de todos os dias para o campo religioso. Segundo trabalhos recentes, fundados sobre uma interpretação psicanalítica, a própria estrutura do ofício monástico respondia a um desígnio de luta contra as forças do mal, às quais os monges tentavam arrancar as almas dos fiéis defuntos, através de uma prece constante e intensa. Nessa perspectiva, a liturgia monástica, em seu contexto simultaneamente faustoso e solene, representaria a sublimação das pulsões agressivas da aristocracia leiga, que só renunciava à violência física para lutar no combate religioso. O *miles* que entrava no mosteiro abandonava seu cavalo e sua espada, mas era para empunhar armas espirituais infinitamente mais eficazes do que as do mundo.¹³

De qualquer forma, é certo que nenhuma época tomou mais a sério do que a Idade Média a máxima evangélica: "O reino dos Céus sofre violência." Toda a espiritualidade da época feudal estava situada sob o signo do esforço doloroso e da luta. Nos mosteiros, cultivava-se a ascese como um instrumento de volta a Deus: o sofrimento voluntário permitia ao homem restaurar já na terra o estado primeiro de inocência, degradado pelo pecado, e chegar à liberdade espiritual. Essa convicção universalmente difundida levava as almas apaixonadas pela perfeição à procura do martírio que proporcionava, com a certeza da salvação, os méritos necessários à Igreja e aos fiéis falecidos. Se não havia perseguidores, inflgia-se o martírio a si mesmo. A ascese beneditina, que continuava moderada em suas manifestações, comportava dois aspectos fundamentais: a renúncia aos prazeres dos sentidos e a luta contra as tentações. O segundo tendia a tomar uma importância crescente no século XI, à medida que se desenvolvia a crença na realidade física do Diabo e na sua onipresença. O monge Raoul Glaber dizia ter visto Satã por várias vezes, sob as aparências de um animal imundo, e muitas vidas de santos da época nos mostram este último agredindo e espancando os aspirantes à perfeição.

Mais uma vez, os leigos não quiseram ficar para trás. Muitos deles, não podendo fazer-se monges em razão de sua origem modesta, abraçaram a vida eremítica, na qual podiam consagrarse a um ascetismo desenfreado. Com o ardor que caracteriza os neófitos, eles rejeitavam a *discretio monástica*, que temperava, na prática, o rigor das observâncias prescritas e se abandonavam a um exagero de mortificações, procurando esgotar seu corpo com jejuns e suplicando-o de mil maneiras. Essa severidade excessiva para consigo mesmo continuaria sendo um traço característico da espiritualidade popular da Idade Média, dos eremitas do século XI aos flagelantes do século XIV, e não é por acaso que, entre os santos cistercienses, os que se infligiam as mais rudes penitências foram os conversos — isto é, pessoas de condição modesta —, como Pierre e Nicolas de Villers. Era como se os leigos quisessem compensar a sua incapacidade de ler ou meditar a palavra de Deus por um excesso de violência contra o seu próprio corpo.

Essa tendência à procura das façanhas ascéticas é, como muitos fenômenos espirituais, profundamente ambígua: nela se

M. L. Z. J.

exprimem ao mesmo tempo uma obsessão angustiada com a salvação e o desejo de imitar até em seus tormentos o Cristo sofredor, que era uma das primeiras manifestações do despertar evangélico. Não se pode explicar de outra maneira o sucesso da flagelação voluntária, que se desenvolveu no século XI, nos meios eremíticos italianos, sob a influência, em particular, de São Pedro Damião. O chicote, um dos instrumentos da Paixão de Cristo, se tornou então o meio privilegiado de penitência, garantindo aos que se flagelavam com ele, em virtude de um processo de comunicação, o resgate dos castigos devidos pelo pecado. Mas os ascetas "selvagens", que se multiplicavam no Ocidente depois do ano mil, davam a impressão de procurar o sofrimento pelo sofrimento: em muitos eremitérios e reclusões, praticavam-se jejuns extraordinários, usavam-se cilícios de crina diretamente sobre a pele. Alguns apertavam seus membros com cordas e nós ou círculos de ferro, quando não era com verdadeiros corseletes, como São Domingos, "o Encouraçado", que, em seu retiro de Fonte Avellana, não podia mover-se sem enterrar na pele placas metálicas guarnecidias de pregos. Essas são formas extremas, mas que refletem bem certas tendências da espiritualidade comum. O ideal da vida cristã na época feudal é um estilo de vida heróica caracterizado por uma série de esforços prodigiosos e uma procura do recorde, como o cavaleiro que devia superar-se incessantemente, executando sempre novas proezas. A santidade continuava no campo do extraordinário, mas tornava-se acessível à custa de duros esforços. Quem jejuava várias semanas a fio, passava as noites em oração e operava curas miraculosas via-se rapidamente canonizado pelas multidões, se não pela Igreja.

Mas nem todos os fiéis apaixonados pela perfeição ou simplesmente desejosos de garantir a sua salvação se faziam eremitas ou reclusos. Existia um meio menos penoso de adquirir algum mérito aos olhos de Deus: a peregrinação. Desde a alta Idade Média, os monges irlandeses tinham propagado, por exemplo, a crença na virtude santificante da *peregrinatio religiosa*, espécie de exílio voluntário de termo indefinido. O significado da peregrinação mudou no século XI, quando muitos penitentes escolheram como objetivo de sua viagem santuários célebres como São Tiago de Compostela ou lugares santos como Roma e principalmente Jerusalém. Em uma época em que as viagens eram empreendimentos perigosos, entende-se que esses longos deslo-

camentos tenham sido considerados pelos fiéis e pelos clérigos como um exercício ascético e uma forma de penitência. Também não se poderia esquecer, entre as práticas meritórias, o jejum, prescrito pela Igreja em certas épocas do ano litúrgico e certos dias da semana, mas que podia ser praticado mais freqüentemente por devoção. A esmola, enfim, era o ato religioso por exceléncia dos leigos, como diz um dos primeiros textos jurídicos que tentaram definir seu status na Igreja, o *Decreto* do monge Graciano (por volta de 1140): "É permitido aos leigos ter uma esposa, cultivar a terra, julgar e intentar processos, depositar suas oferendas no altar, pagar o dízimo. Se fizerem isso, poderão ser salvos, com a condição de evitar os vícios, pela prática da benemerência."¹⁴

Como nossa finalidade não é estudar essas práticas de piedade por si mesmas, basta-nos aqui observar-lhes o espírito. A despeito de sua diversidade, elas tendem para o mesmo objetivo: a aquisição de méritos pela privação e pelo sofrimento. O homem medieval, efetivamente, estava profundamente convencido de que só uma dolorosa expiação podia obter a remissão dos seus pecados. O essencial do esforço ascético era dirigido contra a carne e, em particular, contra o corpo, terreno de predileção das forças do mal. Procurava-se pois humilhá-lo e quebrá-lo com as mortificações.

Essa espiritualidade, centrada no combate do homem contra si mesmo, resultava naturalmente em uma religião das obras, pois os fiéis só podiam esperar deter a cólera do Deus-Juiz multiplicando as práticas de devoção e de caridade. Quando, em 1025, os heréticos de Arras afirmaram diante do bispo o caráter voluntário da regeneração espiritual e puseram em dúvida o valor de certos sacramentos, apenas deram uma formulação abrupta ao ceticismo em relação à graça, que caracterizava a mentalidade religiosa do seu tempo. Mas seria errôneo ver nessa atitude apenas a expressão de uma fé materialista e pouco esclarecida. De fato, os homens da época feudal oravam com os meios de que dispunham: seus corpos, suas forças e sua coragem. Como observou J. Toussaint a propósito do fim da Idade Média — mas isso vale também para os séculos precedentes —, "o esforço físico e concreto substituiu, em uma forma de piedade mais exteriorizada e muito diferente da nossa, o difícil esforço da elevação do espírito para Deus".¹⁵

c) Deus presente na história

Para conhecer a história dos séculos XI e XII, as principais fontes narrativas de que dispõe o historiador são as crônicas monásticas; seu número e sua importância provam o interesse pronunciado dos cenobitas pelo desenrolar dos acontecimentos. Mas a abundância dessa produção não se explica somente pelo desejo de arrancar o passado do esquecimento e dele tirar lições. Ela se deve também à preocupação que os religiosos tiveram de discernir como a obra da salvação, inaugurada pela Encarnação, se inscrevia na trama do tempo. Assim, as crônicas medievais começam muitas vezes por considerações sobre a criação do mundo e por um resumo da História Sagrada, antes de abordar o relato dos fatos, às vezes muito localizados, que constituem, aos nossos olhos, o seu objeto próprio. Para os monges desse tempo, toda a história particular se inscrevia na história global do povo de Deus, que estava longe de acabar. O homem espiritual devia perscrutar com atenção os acontecimentos para ver neles os sinais de um crescimento da Igreja e da aproximação da Parusia. Ele daria atenção apenas aos episódios mais significativos, em sua opinião, que não seriam necessariamente aqueles que o historiador de hoje desejaria encontrar.

Em seu nível bem mais terra-a-terra, os leigos não estavam menos atentos aos sinais dos tempos. Todos estavam intimamente persuadidos de que Deus intervinha de modo direto nos destinos individuais e coletivos. Pensava-se, em particular, que o seu poder se manifestava por prodígios, cuja significação estaria em relação com as ações dos homens e que as guerras e as epidemias eram consequência do pecado. Na verdade, Deus era assimilado à justiça imanente: ele retribuía a cada um segundo as suas obras. O cronista clunisiano Raoul Glaber conta como o conde Foulque Nera, que mostrara uma grande crueldade para com seus inimigos, quis aliviar a sua consciência mandando construir uma igreja. No dia da dedicação, uma tempestade estourou num céu sereno e a derrubou. Ninguém, nos diz ele, duvidou do significado do acidente.¹⁶ Deus não permite que os acontecimentos se desenrollem contra a sua justiça, mas, antes de castigar os homens, Ele lhes dirige advertências através dos elementos (principalmente os astros) e sobretudo por meio de visões e milagres. Cabe a cada um ficar alerta e acolher-las a tempo.

O Todo-Poderoso não é apenas o guardião da lei moral; Ele é também o juiz que, no fim dos séculos, fará com que os humanos compareçam ao seu tribunal. Esse julgamento, simultaneamente universal e particular, do qual ninguém sabe "nem o dia nem a hora", fascinou os espíritos em certas épocas. Na Idade Média, e principalmente durante o século XI, muito se esperou e temeu. A Igreja difundira na consciência coletiva a convicção de que o tempo não era simples escoamento, mas que era orientado para a volta última do Cristo e para o advento da Jerusalém celeste. O lugar que se dava ao Apocalipse nos tratados espirituais monásticos, como na arte românica, ilustra bem o sucesso desse tema. Por um desvio natural, a espera dos últimos tempos fez nascer toda uma especulação sobre as circunstâncias que deviam preceder a sua chegada. Nas vésperas do ano mil, a atenção se fixou principalmente no Anticristo, hidra de 100 faces sempre renascente, cuja vinda os clérigos acreditavam reconhecer nas vicissitudes da história: invasões, calamidades diversas, aparecimento de heresias. O monge Adson de Montier-en-Der lhe consagrara uma obra no fim do século X, e Raoul Glaber o evoca por várias vezes. É mais difícil imaginarmos a idéia que tinha sobre isso um simples fiel. De qualquer forma, até o fim da Idade Média, os cristãos do Ocidente consideraram como uma possibilidade muito concreta a volta do Anticristo, cujas perseguições deviam preceder de pouco o julgamento final. Com a notícia de que ele aparecera no Oriente, massas de homens e mulheres se abalaram sem hesitação e partiram para iniciar os combates anunciatórios da volta gloriosa do Cristo.

"É um erro acreditar nos terrores do ano mil, mas deve-se admitir que os melhores cristãos desse tempo viveram com uma ansiedade latente e que, meditando o Evangelho, faziam dessa inquietação uma virtude."¹⁷ Na verdade, ao longo do século XI, essa ambivalência da espera escatológica aparecia nitidamente: por um lado, ela suscitava reações pessimistas e marcadas pelo medo; por outro, principalmente uma vez chegado o termo milenário, ela levou os fiéis e os clérigos para o caminho da purificação. O entusiasmo religioso que acompanhou os movimentos de paz e garantiu o seu sucesso, as restituições de dízimos e de igrejas feitas pelos senhores, enfim o florescimento de um monaquismo renovado, não deveriam ser relacionados com esse estado de espírito que, nos documentos do tempo, é marcado pela

freqüência do preâmbulo *Appropinquante fine mundi?* Mas o impulso provocado pelos temíveis prazos de 1000 e 1033 sobreviveu às circunstâncias que o fizeram nascer. Na segunda metade do século XI, a Igreja e a sociedade iriam beneficiar-se, para sua transformação e progresso, de energias liberadas pelo afastamento progressivo das perspectivas apocalípticas.

3. Da Reforma à Cruzada: rumo a uma espiritualidade da ação

Entre os clérigos, a espiritualidade escatológica favoreceu as iniciativas missionárias, como as de Bruno de Querfurt ou de santo Adalberto, que empreenderam a conversão dos eslavos, por volta do ano mil, e principalmente os movimentos de reforma. Já sublinhamos o laço estreito que existe entre a espera do advento próximo do Reino e o desejo de apresentar a Deus uma Igreja sem mácula. No século XI, o ritmo dos empreendimentos reformadores se acelerou. Na França, Guilherme de Volpiano e Lanfranc, para citar apenas os mais notáveis, fundaram abadias como Le Bec e Fécamp, cuja influência cultural e espiritual foi considerável. Na Itália, procurou-se uma união entre a vida cenobítica e a vida eremítica no âmbito da regra beneditina, com são Romualdo (morto em 1027), fundador dos camaldulos, e são João Gualberto, de Vallombrosa (morto em 1073). Outros meios eclesiásticos foram atingidos por uma renovação do fervor, particularmente certos bispos e capítulos catedrais da Lotarfíngia e do sul da França, que restabeleceram o uso da vida canônica. Todos esses esforços resultaram — depois de vicissitudes que não é nosso propósito estudar aqui — na reforma do papado, que, de Nicolau II a Gregório VII, se libertou progressivamente da tutela imperial e tomou a frente da luta pela liberdade da Igreja. O conjunto desses movimentos, aliás compósitos e diversos, recebeu dos historiadores o nome de reforma gregoriana, que restringe o seu alcance, reduzindo-o à ação de um único homem. Denominação justificada, entretanto, se se considerar que o monge Hildebrando, antes mesmo de tornar-se o papa Gregório VII, foi durante mais de 30 anos (1049 — 1084) um dos principais animadores e propagadores da reforma. Uma vez elevado à Sede apostólica, ele a levou ao paroxismo, não hesitando em conduzir a Igreja à beira do caos, para que a boa causa triunfasse contra os defensores de

um sistema julgado escandaloso. Da luta contra o tráfico das dignidades eclesiásticas e o concubinato dos padres, passou-se, com Humbert de Moyenmoutier, ao questionamento da investidura leiga, de onde procediam todos esses abusos. Gregório VII foi ainda mais longe, reivindicando para a Igreja a *libertas*, isto é, ao mesmo tempo a independência em relação ao imperador e o direito exclusivo de julgar a sociedade cristã.

Até uma época recente, não houve muito interesse pela espiritualidade da reforma gregoriana, muitas vezes reduzida, pelos historiadores, a um simples movimento de reação contra os abusos do feudalismo em matéria eclesiástica. Entretanto, só se pode compreender o sentido dessa luta, cujo resultado deveria ser determinante para a Igreja, situando-a em uma perspectiva escatológica. A violência epistolar de Gregório VII, sua obstinação em lutar contra os adversários, bispos dissidentes e o imperador germânico, não encontram explicação apenas no caráter apaixonado do pontífice. Este tinha a convicção de que a sociedade do seu tempo constituía um campo fechado, onde os discípulos do Cristo tinham que travar um combate decisivo contra as forças do mal, que tendiam a atacar a própria Igreja. Para cumprir a missão sobrenatural que lhe fora atribuída pelo seu fundador, esta devia libertar-se do seu domínio, se necessário pela violência. Assim, entre os gregorianos, uma sensível mudança se operou no plano da escatologia: a esperança inquieta da catástrofe última deu lugar ao desejo de construir *hic et nunc* o reino de Deus. Já que o fim dos tempos não parecia iminente, a Igreja não podia mais limitar-se a fazer crescer em cada cristão o homem interior, deixando aos soberanos e aos príncipes o cuidado de reger como quisessem a sociedade. Incumbia-lhe doravante fazer com que a realeza do Cristo fosse reconhecida por todo o universo, encarnando-se nas estruturas visíveis e recorrendo, se fosse o caso, aos meios do poder. Assim, suavizou-se o caráter escatológico da Cidade de Deus descrita por santo Agostinho, em benefício de uma entidade político-religiosa, que os autores da Idade Média designaram sob o nome de *sanctae res publica christiana*. É o que chamamos cristandade.

A vontade de agir diretamente sobre o mundo para torná-lo de acordo com a vontade divina já estava presente em certos bispos e abades, no começo do século XI. Quando se encarregaram da organização dos movimentos de paz, substituindo a autoridade real em decadência, iniciaram um processo que leva-

ria a Igreja a intervir com freqüência cada vez maior nos assuntos seculares. Aliás, foi o que percebeu um prelado do império, o bispo Gérard de Cambrai, que, em 1033, se opôs com todas as forças à reunião de assembleias de paz na sua diocese. Em sua opinião, cabia ao rei e não à Igreja garantir a ordem pública, e os religiosos saíam dos seus papéis quando se ocupavam de questões temporais. Das primeiras ações dos clérigos em favor da paz até a deposição de Henrique IV, há, efetivamente, uma continuidade e o prenúncio do que seria a teocracia medieval, isto é, uma tentativa de construir aqui na terra o reino de Deus. Todavia, Gregório VII foi mais longe do que os monges mais abertos às solicitações da sociedade do seu tempo. Enquanto Cluny, por exemplo, só via salvação na instituição monástica e privilegiava a vida contemplativa, o papa reformador lançou a todos os cristãos um apelo para a ação pela reforma da Igreja e da sociedade. Para salvar o mundo, não bastava mais rezar por ele; era preciso tomar-lhe a frente. Dessa mutação da espiritualidade, a vida monástica sairia, a longo prazo, desvalorizada, enquanto o combate pela fé e o serviço do próximo se tornariam as tarefas específicas do cristão. Certamente não foi por acaso que a ruptura entre Roma e Constantinopla foi consumada em 1054, no mesmo momento em que, sob a influência do movimento reformador, o papado e a Igreja latina tomavam caminhos inteiramente novos no campo religioso.

A reforma gregoriana coincidiu aproximadamente com a ascensão do feudalismo na maioria dos países do Ocidente. Diante da nova classe senhorial, cuja função e ocupação essencial era a guerra, a Igreja manteve durante algum tempo uma atitude reservada. Ligada tradicionalmente ao poder real, no começo ela viu nos *milites* apenas causadores de anarquia e perturbação. No século X, por exemplo, os primeiros clunianos condenaram com virulência o orgulho da aristocracia leiga e a opressão que ela exercia sobre os pobres. Odon de Cluny, por volta de 950, multiplicou as invectivas contra os maus nobres, que abusavam do seu poder ao invés de usá-lo no serviço do bem comum. Quando ele exalta a figura de São Géraud d'Aurillac, insiste na recusa de derramar sangue, que singularizava esse piedoso leigo no seio do seu ambiente aristocrático. De fato, a Igreja condenava severamente a violência e a guerra. O fato de matar um inimigo em combate, quaisquer que fossem as circunstâncias atenuantes, constituía um pecado que maculava aquele que o executava.

Desde essa época, entretanto, houve tentativas para cristianizar a *militia* através de um processo de sacralização, do qual a liturgia conservou vestígios. No Pontifical romano-germânico, ritual litúrgico constituído em Mainz em meados do século X, encontra-se um ceremonial da bênção da espada e da lança, assim como uma oração pelos combatentes. No século XI, apareceu o rito em que eram armados os cavaleiros, cerimônia até então exclusivamente profana, mas cujo caráter religioso não deixaria de se afirmar, para tornar-se preponderante no século XIII. Essa solicitude nova para com os cavaleiros não era desinteressada: a sagrada habilitava o rei carolíngio a defender a Igreja e fazia disso um dever para ele; no novo contexto feudal, essa obrigação passava para os donos do solo e para os detentores do poder público, isto é, para os senhores. Fazendo-se armar segundo o ceremonial litúrgico, o *miles* se comprometia a comportar-se como soldado de Cristo. A cavalaria tornava-se a forma cristã da condição militar.

Certamente isso não implicava, por parte da Igreja, uma aprovação da violência exercida arbitrariamente pelos senhores entre si e em relação aos indivíduos sem armas. Nas regiões em que a decomposição do poder político e a fragmentação territorial estavam mais avançadas — isto é, do Poitou ao Languedoc e à Borgonha — alguns clérigos até interferiram diretamente para combater a anarquia. Mas a paz de Deus, que assembléias como as de Charroux e Narbonne tentaram impor, por volta do ano mil, não evitava as guerras privadas e condenava simplesmente a violência contra as pessoas desarmadas e os lugares sagrados. Por outro lado, a Igreja se esforçava por associar o mais estreitamente possível os *miles* às decisões tomadas, que não podiam tornar-se efetivas sem o seu assentimento e a sua colaboração. Assim, a paz, à qual os clérigos quiseram dar um caráter inviolável e sagrado, por meio de juramentos sobre as relíquias, mostrou-se muitas vezes como “a expressão da violência legalizada, já que o seu estabelecimento e a sua defesa cabiam aos únicos que teriam realmente o poder de opor-se a ela”.¹⁸ A partir de 1020, a promulgação da trégua de Deus parece marcar uma guinada na atitude da Igreja diante da guerra. Limitando os combates no tempo, ela não desacreditava o próprio ato guerreiro, apresentado como um pecado, assim como a paixão pelo lucro ou a luxúria? Mas a atitude dos clérigos diante da violência continuou ambígua. Inicialmente, não hesitaram em fazer, eles próprios, uso das armas,

em certas regiões, para reprimir as violações do direito: no Poitou, formaram-se exércitos de paz, chefiados por monges e seus vassalos; em Bourges, em 1038, o arcebispo organizou uma milícia, que atacou castelos de senhores promotores de desordens. Essas tentativas não tiveram futuro, mas comprovam o aparecimento de um novo estado de espírito entre os homens da Igreja, dos quais alguns acabaram considerando que o uso da força era justificável quando fosse utilizado para fins benéficos para a sociedade cristã e sob sua direção. Por outro lado, fixar o número de dias em que a guerra ficava proibida não era reconhecer que ela era lícita, se não legítima, no resto do tempo?

A luta contra o Islã, particularmente na Espanha, iria acelerar a passagem para uma atitude cada vez mais compreensiva em face do uso de armas. Em uma carta dirigida em 1063 ao arcebispo de Narbonne, o papa Alexandre II, inspirando-se aliás em textos pontificiais do século IX, relativos à defesa da Itália contra os sarracenos, afirmou que não era pecado derramar o sangue dos infiéis. A grande novidade desse documento reside no fato de que o pontífice afirma que participar de uma guerra útil para a Igreja constitui uma satisfação penitencial, no mesmo nível que a esmola ou a peregrinação. Os cavaleiros franceses que Cluny enviava então, em grande número, para lutar contra os mouros diante de Toledo, gozavam pois, em virtude dessa comutação de tipo original, da remissão das penas que lhes tinham sido infligidas por seus pecados. Por outro lado, os papas da época gregoriana interferiram por várias vezes em lutas que lhes pareceram importantes, para marcar o interesse que tinham na vitória de um dos campos combatentes. Esse favorecimento era assinalado pela outorga do *Vexillum Sancti Petri*, emblema que conferia à causa dos leigos que o recebiam um caráter sagrado e às suas guerras a aparência de um combate pela fé. Foi o que ocorreu, por exemplo, em 1066, com Guilherme o Conquistador, encorajado por Alexandre II a invadir a Inglaterra; alguns anos antes, Erlembaud, chefe dos patarinos de Milão, vira a sua ação violenta contra o clero simônaco e seus defensores ratificada do mesmo modo pela Igreja romana. Iniciativa nitidamente gregoriana, na medida em que implicava que a tumultuosa vocação leiga para a luta armada devia se manter nos limites de um apoio obediente às decisões do papado reformador. O próprio Gregório VII pediu socorro para a sua causa aos reis, e, como estes o traíram, apelou para que

grandes senhores ou simples fiéis pusessem sua espada a serviço da Sede apostólica.

Da fusão de todos esses elementos nasceu, no fim do século XI, a espiritualidade da Cruzada. Não se deve esquecer que foi por ocasião de uma assembleia de paz, reunida em Clérmont em 1095, que o papa Urbano II lançou um apelo que provocou a partida para a Terra Santa de inumeráveis fiéis. Para fazer reinar por toda a parte a paz de Deus e libertar os cristãos do Oriente, oprimidos pelos turcos, era preciso combater com o ferro. O apelo direto lançado pelo papado aos cavaleiros, sem passar pelos soberanos — pelo menos em um primeiro tempo — suscitou um poderoso movimento em favor da libertação do túmulo de Cristo. Ao mesmo tempo, conferiu ao uso das armas, tarefa específica da classe feudal, o caráter de uma ação religiosa, fazendo dele o instrumento de uma restauração cristã e da propagação da fé. Com as Cruzadas, a luta contra os infiéis, e mais tarde contra os heréticos e outros inimigos da Igreja, o apelo de Clermont, oferecia-se uma chance à aristocracia para que assegurasse a sua salvação, sem renunciar à sua vocação militar.

Discernir as linhas de força da vida espiritual no Ocidente durante a primeira idade feudal não é uma tarefa fácil. As situações variavam de um país a outro, quando não era de uma região para outra, o que torna conjecturais e provisórias as afirmações de caráter geral; por outro lado, no mesmo momento em que se acredita apreendê-las, as realidades daquele tempo se revelam movediças e cheias de contradições. Algumas constatações, entretanto, se impõem à evidência. Primeiramente, foi a preponderância maciça da espiritualidade monástica que, para além do mundo dos religiosos, influenciou profundamente a sociedade cristã em seu conjunto. Espiritualidade do "à parte", da recusa, se não do desprezo do mundo, da espera escatológica. É impressionante ver que, quando os leigos, por volta do ano mil, começaram a ter acesso a uma vida religiosa mais consciente, procuravam viver à maneira dos monges e nas suas pegadas. Longe de reivindicar uma autonomia qualquer do temporal, eles manifestaram um desejo de ascetismo e um espiritualismo exacerbado, que conduziram os mais exigentes deles ao limiar da heresia. Era como se os fiéis tivessem querido se apropriar do ideal religioso e das observâncias do monaquismo, para gozar, em contrapartida, das graças e recompensas prometidas aos que

renunciaram aos prazeres do mundo. O fascínio exercido por um ideal religioso tão exigente sobre os leigos não deixa de surpreender, à primeira vista. Mas as oposições categóricas entre Deus e Satã, entre o Bem e o Mal, o espírito e a carne, veiculadas pela espiritualidade monástica, a importância do combate espiritual e a esperança de um mundo melhor, tudo isso correspondia muito bem às aspirações de homens simples e concretos, habituados a uma vida rude, para os quais o Evangelho tinha o sabor da novidade. O amálgama que se operou então entre o ideal monástico e a perfeição cristã marcaria de modo duradouro as representações da santidade na mentalidade comum. Até o século XIII, pelo menos, os fiéis considerariam espontaneamente como um santo todo homem ou toda mulher que renunciasse à vida mundana para levar uma existência austera e dominar seu corpo pelo sofrimento voluntário.

Os resultados da reforma gregoriana foram contraditórios: dessacralizando o poder temporal e exaltando o sacerdócio, ela teve como consequência aumentar a distância entre os clérigos e os leigos. Separação que se inscreve na organização do espaço interno das igrejas, onde, no século XII, apareceu o jube, vasta barreira de pedra, ornada de esculturas, que isolava os clérigos, agrupados no coro, dos fiéis reunidos na nave. Os primeiros, com os quais a Igreja tinha cada vez mais tendência a identificar-se, arrogaram-se o monopólio do sagrado, enquanto os segundos eram relegados a atividades profanas. Mas o que lhes fazia perder a evolução da eclesiologia, os leigos o encontravam largamente no plano da espiritualidade. Em um mundo que se tornava o cenário de um confronto decisivo entre as duas Cidades e o lugar onde se edificava o reino de Deus, largas possibilidades de ação se ofereciam aos fiéis e sobretudo aos combatentes. A concepção da Cruzada como *opus Dei*, conferindo à ação guerreira um papel ativo na vida da Igreja, ofereceu à cavalaria um meio de participar diretamente das graças da salvação, sem ter que renunciar ao seu estado e aos seus valores próprios. Aos nossos olhos de homens do século XX, massacrar os infiéis ou impor o batismo pela força a populações vencidas (o que aliás ocorreu raramente) pode parecer uma curiosa forma de vida cristã. Mas, na perspectiva de uma história da espiritualidade medieval, as Cruzadas nos interessam menos em seu desenrolar histórico do que como testemunho do aparecimento de uma nova religiosidade. Por trás da aris-

tocracia que, graças a elas, encontrou um modo de inserção específica na Igreja, perfilava-se a massa dos pobres e dos indivíduos sem armas. Entre eles, muitos eram aqueles que aspiravam a uma vida religiosa autêntica, e que se recusavam a limitar-se a um papel puramente passivo ou instrumental. Dessa tensão entre as solicitações de um evangelismo popular, atiçado pela reforma gregoriana, e a atitude dos clérigos que tendiam a fazer do sagrado o seu apanágio, nasceram no século XII problemas e movimentos espirituais de um novo tipo.

NOTAS

1. *Annales de Quedlinburg*, M.G.H.S.S., III, p.54.
2. Marc Bloch, *La société féodale*, t.I, 1939, p.139.
3. P. Schmitz, "La liturgie de Cluny", in *Spiritualité cluniacense*, Todi, 1960, p.83-99.
4. Principalmente em seu grande livro, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957.
5. R. Bultot, "Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde", *Revue thomiste* 64, 1964, p.546.
6. Cf. J. Batany, "L'Eglise et le mépris du monde", *Annales ESC*, 20, 1965, p.218-28, e a resposta de R. Bultot em *Annales ESC*, 22, 1967, p.219-28.
7. L.-J. Bataillon e J.-P. Jossua, "Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51, 1967, p.23-38.
8. E. Gilson, "Le message de Cluny", in *A Cluny*, Dijon, 1950, p.30.
9. Abbon de Fleury, *Apologeticus ad Hugonum et Rodbertum reges Francorum*, PL, 139, 463.
10. Ibid.: "No que se refere ao estado conjugal, este só é permitido por indulgência, para evitar que o homem, na idade em que as tentações devidas à fragilidade da carne são fortes, não caia em uma situação pior ainda."
11. Orderic Vital, *Hist. eccl.*, V, 20.
12. Cf. A. Frugoni, "Incontro con Cluny", in *Spiritualité cluniacense*, Todi, 1960, p.23-9.
13. B. H. Rosenwein, "Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression", *Viator*, II, 1971, p.129-57.
14. *Décret*, c. 7, XII, q.I, ed. Friedberg, p. 678.
15. J. Toussaint, *Le sentiment religieux, la Vie et la Pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime... aux XIV^e, XV^e et début du XVI^e: siècle*, Paris, 1963, p.247.
16. Raoul Glaber, *Histoires*, II, 4, 32-4, citado por P. Rousset, "Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI^e siècle", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 36, 1950, p.5-24.
17. G. Duby, *L'An Mil*, Paris, 1967, p.146.
18. R. Fossier, "Remarques sur l'étude des 'commotions' sociales aux IX^e et XII^e siècles", *Cahiers de Civilisation médiévale*, 16, 1973, p.45-50.

CAPÍTULO III

A Religião dos Novos Tempos (final séc. XI — séc. XII)

1. Novas condições da vida espiritual

Os historiadores da Idade Média concordam hoje em considerar que, na maioria das regiões do Ocidente, o período que se estende do fim do século XI ao início do século XIII, aproximadamente entre 1080 e 1220, foi marcado em todos os setores por um espetacular salto à frente. Foi o século do "grande progresso" (G. Duby), caracterizado simultaneamente por uma expansão demográfica sem precedentes e pela difusão de novas técnicas que deram impulso à produção agrícola e artesanal. Em um mundo que continuava sendo essencialmente rural, as cidades viviam um verdadeiro renascimento e apareciam novos grupos sociais. Entre estes, a burguesia, categoria ainda mal definida no século XII, assinalada pelo habitat urbano e pelo exercício de profissões que implicam a posse de um capital financeiro ou cultural; mercadores, armadores, homens da lei, notários etc. Depois de séculos de imobilismo e isolamento, o Ocidente, começando pela Itália e pelas regiões entre Seine e Escalote, era o cenário de uma verdadeira "revolução comercial" (R.-S. Lopez), que não deixa de apresentar alguma analogia com a revolução industrial do século XIX. De qualquer forma, como esta, ela provocou mutações e rupturas, cujas repercussões não tardaram a se fazer sentir no domínio da vida espiritual.

A nova sociedade que nasceu no século XII se situava no âmbito feudal, e até mesmo países como a Alemanha conheciam, naquela época, o processo de dissolução da autoridade, que, nas regiões mais ocidentais, se completara desde o primeiro terço do século XI. Mas o sistema feudal, fundado na apropriação do poder pelos donos do solo, foi obrigado a se adaptar às novas condições da vida econômica. As perspectivas sedutoras que as frentes pioneiras da colonização ofereciam aos camponeses, a crescente mobilidade da mão-de-obra obrigavam os senhores a conceder a seus prepostos uma liberdade cada vez maior, para não dizer total. Nas cidades, o arbítrio do regime senhorial era contestado pelos grupos sociais mais dinâmicos. Os burgueses, no interior do movimento comunal, arrancavam pouco a pouco aos detentores tradicionais da autoridade — condes ou bispos — garantias para o livre exercício de suas atividades e por vezes até a autonomia urbana.

A consequência talvez mais importante de todas essas transformações foi o aparecimento de uma mentalidade de lucro. O camponês que procurava aumentar a sua produção ou, o seu rebanho para ganhar algumas moedas no mercado, o senhor que aumentava a sua lavoura e o número dos seus homens para melhorar a sua renda, o mercador que viajava pelas vias terrestres ou marítimas com suas trouxas de pano eram todos motivados pelo desejo de ganhar dinheiro, cada vez mais dinheiro. O clero não escapava a esse movimento e C. Violante mostrou como, na Itália, os bispos souberam tirar partido da expansão econômica.¹ Por outro lado, o enriquecimento dos monges era um tema corrente na literatura da época. Principais beneficiárias das restituições de dízimos e de igrejas, efetuadas pelos leigos sob a influência da reforma gregoriana, as grandes abadias tiveram, em certos momentos, dificuldades financeiras, devidas à má gestão dos seus negócios temporais ou às despesas excessivas em matéria de construções; sua prosperidade material não era por isso menos evidente aos olhos dos contemporâneos. Em todos os níveis da sociedade e especialmente nas cidades, o dinheiro assumia cada vez mais importância nas relações humanas e na vida cotidiana. Diante desse mundo novo, a teologia e a espiritualidade monásticas se mostravam rapidamente inadaptadas. Muitos religiosos, habituados a um mundo estável e austero, reagiam com invectivas: o abade Rupert de Deutz, em 1128, apresentava o

progresso urbano como consequência do pecado e via as cidades como antros de infames traficantes e desclassificados. Alguns anos antes, um dos seus confrades, Guibert de Nogent, lançou uma condenação sem apelo sobre o movimento comunal, que ele observara em Laon. Essa atitude de medo e recusa diante da sociedade urbana atenuou-se com o tempo, mas foram necessários muitos choques e conflitos para que a espiritualidade tradicional se adaptasse às novas condições da vida social.

A expansão econômica do Ocidente no século XII não teve apenas consequências benéficas. Ao mesmo tempo em que ela arrancava a sociedade à estagnação, aumentava a distância que separava os ricos dos pobres. No próprio seio do campesinato, que formava até então uma massa mais ou menos indiferenciada, caracterizada pela precariedade das suas condições de existência e pela mediocridade do seu nível de vida, apareceram clivagens entre os que dispunham de algum instrumento para o cultivo da terra, os lavradores, e os que tinham apenas os braços, os trabalhadores braçais. A pobreza, que era considerada antes como um estado de fraqueza — o pobre era o homem indefeso diante do poderoso —, tornou-se antes de tudo uma situação econômica deprimida e um sinal de decadência social. Por falta de armas para o cavaleiro, de livros para o clérigo ou de arado para o camponês, o pobre era aquele que não tinha os meios de ocupar a sua posição.² Na sociedade rural tradicional, em que todos se conheciam, ele estava seguro de gozar da solidariedade do grupo ao qual pertencia. Quando o uso generalizado do dinheiro afrouxou esses laços e constituiu-se um meio urbano onde reinava um certo anonimato, os indigentes se tornaram desclassificados, destinados ao nomadismo ou à emigração. Seu número crescente e o fato de que sua miséria era mais visível na cidade do que no campo não deixaram de levantar novas questões para a consciência dos cristãos.

Essa sociedade nova foi marcada, enfim, por uma mobilidade crescente. Senhores que partiam para a Cruzada, camponeses que ganhavam regiões de colonização, clérigos à procura de escolas e mestres, bispos ou abades indo a Roma ou ao concílio, todos os meios pareciam agitados, nessa época, por uma sede de mudança e deslocamento. Durante muito tempo limitados — exceto uma elite restrita — ao horizonte de sua aldeia, os habitantes do Ocidente não hesitavam em lançar-se em expedições

longínquas e perigosas. O gosto pelas peregrinações, especialmente pela de São Tiago de Compostela, era apenas uma das manifestações dessa febre de viagens, que contrastava com o ideal monástico de estabilidade e acabava por contestá-lo. Nesse clima novo, influências exteriores se exerciam cada vez mais nitidamente no campo espiritual. As experiências eremíticas que se desenrolavam no fundo da Calábria eram logo conhecidas até nas regiões setentrionais, como se constata na vida de São Bruno, na virada do século XI. Através dos mercadores italianos em contato com os países eslavos, e talvez dos cruzados que estiveram no Oriente, as correntes religiosas de inspiração dualista penetraram no Ocidente, no segundo terço do século XII. Nos moinhos e nas tabernas, nos mercados e nas feiras, trocavam-se informações e idéias. As controvérsias eruditas encontraram rapidamente eco nas praças públicas: "Discussões sobre a Santíssima Trindade se travam nas encruzilhadas", escrevem ao papa os bispos da província de Sens em 1140, vendo com inquietação operar-se a junção entre o mundo das escolas e o dos trabalhadores. Apesar da dificuldade das comunicações, a difusão dos movimentos espirituais se efetuava em ritmo sempre mais rápido, tal era a receptividade das massas. Outra evolução afetou o universo mental dos homens desse tempo: foi o processo de dessacralização do mundo. Iniciado pela reforma gregoriana, ele levou, a longo prazo, à emancipação da sociedade leiga. Ainda se estava longe disso, no século XII, e talvez nunca o domínio da Igreja sobre a sociedade foi tão forte quanto no tempo de Alexandre III e de Inocêncio III. Mas, doravante, começava a fazer-se sentir a influência do movimento que, por parte dos clérigos, levava a um questionamento das relações entre o temporal e o espiritual. Dessacralizando o Império e a investidura leiga, Gregório VII e Yves de Chartres tinham trabalhado, involuntariamente, para a constituição de uma sociedade profana autônoma. Pela distinção que estabelecia entre sacramento e sacramental (simples rito sacro, instituído pela Igreja, para obter, por sua intervenção, efeitos de ordem espiritual), Yves de Chartres pôs fim, pelo menos no nível conceitual, a uma confusão que durava desde a época carolingia, e contribuiu para tirar o sagrado cristão da esfera da magia.

No plano teológico, o movimento das idéias caminhava no mesmo sentido. Entre 1120 e 1140, os mestres da escola de Char-

tres refletiram sobre o sentido da criação. Desenvolveram a idéia de que, longe de permanecer na matéria, Deus, depois de tê-la criado, retirou-se, deixando ao homem o cuidado de dominar o universo. Nessa perspectiva, não era de modo algum uma injúria à sua majestade procurar conhecer a sua vontade e a ordem que ele quis fazer reinar nas coisas. A criação não era mais considerada como um magma informe e misterioso, mas, segundo as palavras famosas de Bernard de Chartres, como "uma coleção ordenada de criaturas". Longe de ser um simples reflexo degradado das esferas celestes, o universo tinha uma realidade própria que podia ser objeto de estudos e interpretação. Era o fim do mundo encantado. Sem dúvida, essas concepções continuaram sendo por muito tempo o apanágio de uma elite culta, e, mesmo entre os clérigos, elas foram violentamente combatidas por aqueles que, como São Bernardo, consideravam como uma profanação e um sinal de presunção a obra dos teólogos que tentavam apreender os mistérios divinos apenas com os recursos do intelecto. Mas quando o IV Concílio de Latrão, em 1215, decidiu que a Igreja não reconhecia nenhum valor nos ordálios e que os clérigos não deviam recorrer a eles, não fez mais do que tirar conclusões de um movimento que, há um século, tendia a estabelecer, segundo a feliz expressão do Pe. Chenu, "um novo equilíbrio entre a natureza e a graça".³

Além disso, ao menos para uma parte daqueles que viviam ali, o mundo deixava de ser o vale de lágrimas de que falavam os autores monásticos. O crescimento econômico, desigual segundo as regiões, mas real, a elevação do nível de vida que se traduzia no seio da aristocracia por uma procura do conforto e do luxo, o movimento, enfim, que conduzia para a liberdade os habitantes das cidades e dos campos, tudo isso concorria para dar à vida humana e aos bens deste mundo menos precariedade e mais sedução. Certamente, o Ocidente do século XII estava ainda bem afastado da abundância, e terríveis crises de fome, como as dos anos 1194-1199, ainda o devastavam periodicamente. Entretanto, o mundo parecia mais belo, mais atraente e não apenas para os trovadores. A nobreza, que gozava de lazeres e ainda não se empobrecera, podia ter acesso às alegrias do espírito e da cultura; nas cortes feudais do norte da França eram compostas as canções de gesta, que exaltavam as façanhas dos guerreiros sobre um fundo de cristianismo heróico. Nas do sul, mais profanas, ocor-

riam disputas sutis para conquistar os favores das damas. A estratégia e a casuística amorosas deram nascimento à poesia cortesã, em que o amor se tornou a matéria por excelência dos divertimentos que essa sociedade refinada oferecia a si mesma. Mesmo que não tivesse nada de platônico e não exclusisse a posse carnal, o amor cortesão ilustra bem a distância tomada pelo homem em relação ao desejo. Mas a paixão não é uma simples transposição do amor divino. Como mostrou Denis de Rougemont, ela constitui uma realidade fundamentalmente nova, na qual o amor humano se basta a si mesmo e age segundo a sua lógica própria. No plano espiritual, a ascensão de uma sociedade e de uma cultura profanas provocaria uma dupla reação: alguns, julgando que essas seduções novas tornavam o mundo mais temível, lhe opuseram uma recusa total e se retiraram para o deserto. Outros, tomando o partido das mudanças que se operavam, estimaram que a resistência ao mal não implicava necessariamente a fuga para fora do século.

2. O retorno às fontes: vida apostólica e vida evangélica

A partir de meados do século XI, uma exigência de aprofundamento surgiu no Ocidente, no domínio religioso. Aliás, isso ocorreu mais cedo na Itália, pela proximidade do mundo bizantino, de onde se irradiavam estímulos espirituais intensos. A partir dos anos 1080, o movimento se estendeu ao noroeste da Europa, onde produziu os seus mais belos frutos. Esse desejo de viver melhor a fé, que os historiadores constatam sem chegar a explicá-lo bem, se traduziu primeiramente por uma vontade de volta às fontes, o que foi uma das tendências marcantes da vida cultural daqueles tempos. Para os homens do século XII, conscientes de serem os indignos herdeiros de um passado brilhante, o progresso se situava na redescoberta de uma tradição que a dureza dos tempos fizera perder de vista. Esse fascínio exercido pelas origens é assinalado, no campo da expressão literária, pela preocupação de imitar a boa latinidade, a de Cícero e de Virgílio, preferida à de Macrônio ou de Lactâncio. Em Bolonha, Irnerius e os glosadores exaltam o direito romano, cujos textos, progressivamente reconstituídos em sua integralidade, eliminam as coleções incompletas e as compilações contaminadas pela influência dos direitos

bárbaros. Em todos os setores da vida intelectual, tradições impuras cedem lugar a uma tradição mais autêntica.

A Igreja não ficou alheia a esse movimento de volta às fontes. Efetivamente, para ela também a perfeição se situava no passado, isto é, na época dos apóstolos e dos mártires. Aos olhos de muitos clérigos, à medida que se afastava dessa época abençoada, o mundo só podia envelhecer e declinar. Foi mérito dos reformadores do século XI acreditar e mostrar pelo exemplo que a Igreja encontraria uma nova juventude, inspirando-se nesse passado que, muitas vezes na sua história, representou o papel de um mito dinâmico e estimulante. Gregório VII traduz bem esse novo estado de espírito ao escrever: "O Senhor não disse: meu nome é costume, mas: meu nome é Verdade." Daí a sua recusa de considerar como válidas práticas que se tinham insinuado durante séculos no mundo dos clérigos, em nome de uma fidelidade à autêntica Tradição, da qual a Igreja romana era a única garantia e intérprete. Na mesma época, eremitas abandonaram em grande número as comunidades monásticas, para reencontrar o estilo de vida praticado outrora pelos Padres do deserto, e, um pouco depois, os cistercienses se separaram de Cluny, em nome de uma volta à regra de São Bento, que fora obscurecida e deformada pelas observâncias consuetudinárias. Em resumo, todas as experiências religiosas desse tempo foram marcadas pela vontade de voltar à pureza original do cristianismo. O ideal da *Ecclesiae primitivae forma* se tornou a referência obrigatória da nova espiritualidade, que, de maneira aparentemente paradoxal, procurava, em uma fidelidade intensificada no testemunho dos apóstolos e na mensagem evangélica, a resposta para os problemas levantados por uma sociedade em mutação.

Concretamente, esse desejo de reatar com a perfeição da Igreja primitiva se expressou no ideal da *vita apostólica*. A idéia de que a comunidade primitiva de Jerusalém, tal como esta é apresentada nos Atos dos Apóstolos,⁴ constituía um modelo para a Igreja e de que o seu estilo de vida era o próprio modelo da vida perfeita encontrou eco em todos os ambientes. Sem dúvida, o interesse por esses textos não esperou o século XI. Mas os monges, que durante toda a alta Idade Média se apresentaram como os autênticos sucessores e imitadores dos apóstolos, tinham-se apropriado deles. Não levavam eles vida apostólica, eles que, renunciando a seus bens pessoais e à sua vontade própria, viviam em

comum para melhor servir ao Senhor?⁵ Na verdade, até meados do século XI, ninguém contestou a idéia de que a perfeição cristã se realizava nos claustros. Com a reforma gregoriana, esboçou-se uma reação contra essas concepções. O próprio Gregório VII, quando era apenas o arquidiácono Hildebrando, quis estender o benefício da vida comum, que estava no centro do ideal apostólico, ao conjunto do clero. Fracassou nessa tentativa, e o sínodo romano de 1059 se contentou em aconselhar os padres a que "possuíssem em comum tudo o que lhes vinha da Igreja". Nesse nível, a vida apostólica aparece como instrumento de uma reforma moral e disciplinar dos clérigos. Esforçando-se por fazê-los viver em comunidades, o papado procurava principalmente subtraí-los à autoridade dos senhores leigos, para colocá-los sob o controle do bispo. Isso ainda era demais, e os que se conformaram com essas prescrições foram minoria. Tomaram o nome de cônegos regulares, por oposição aos seculares, que, recusando a disciplina do dormitório e do refeitório comuns, conservavam seus bens pessoais, como lhes permitia a regra de Aix de 816.

A concepção gregoriana da vida apostólica, que a maioria dos ministros do culto julgaram excessivamente exigente, pareceu ao contrário insuficiente a certos espíritos apaixonados pela perfeição. Entre os cônegos regulares e os eremitas, muitos foram os que, não contentes de imitar certas observâncias monásticas, acabaram por afirmar que os clérigos eram os verdadeiros sucessores dos apóstolos. O monaquismo, efetivamente, eliminando pela clausura o confronto com o mundo, reduzia o apostolado à santificação pessoal. Ora, uma releitura atenta dos Atos enfatizava a importância do ministério da pregação e do anúncio do Evangelho na vocação dos apóstolos.⁶ Em um mundo que se procurava menos evitar do que conquistar e salvar, a *cura animarum*, que os monges geralmente não praticavam, tendeu a tornar-se um dos motivos essenciais da vida apostólica. Seguir o modelo da Igreja primitiva não era pois unicamente viver em comunidade, sem propriedade privada, mas também ir até os outros homens. Essa abertura para o mundo exterior tomou formas muito diversas segundo os casos, desde o desenvolvimento da hospitalidade e da assistência até o ministério da pregação.

O aprofundamento do ideal religioso deve ser relacionado com as transformações da piedade. Se se procura definir as "idades do mundo", como faziam os autores medievais, por sua

característica essencial no plano religioso, pode-se dizer que a época que vai do fim do século XI ao início do século XIII foi verdadeiramente a idade do Cristo. Não que a espiritualidade da alta Idade Média e do monaquismo feudal tenha desconhecido a pessoa do Salvador: Alcuíno e, mais tarde, os grandes abades de Cluny tiveram uma grande veneração pela cruz. Mas, no conjunto, vê-se, em Cristo, antes do século XII, principalmente a segunda pessoa da Trindade e o Juiz temível que deve voltar no fim dos tempos. Aliás, essa é a imagem que nos dão os timpanos de muitas igrejas românicas. O testemunho da arte, como o da literatura espiritual, confirma que os espíritos da época eram mais sensíveis à transcendência divina do que à Encarnação, à Transfiguração do que à Paixão.

Desde meados do século XI, um grande teólogo monástico, santo Anselmo, deu início a uma guinada decisiva na evolução religiosa da Idade Média, apresentando, em um dos seus tratados, a questão fundamental: *Cur Deus homo?* Por que Deus se fez homem? Respondeu mostrando que era absolutamente necessário que Deus se encarnasse e participasse da condição humana para que a humanidade fosse salva. Mesmo que santo Anselmo não tenha sido compreendido durante sua vida, ele aparecia como o precursor das grandes orientações espirituais do século XII, sublinhando o amor infinito do Verbo feito carne e a grandeza da Virgem Maria. Mas ainda não chegara a hora da devoção terna ou patética à humanidade do Cristo, embora se encontrem alguns sinais anunciantes, por exemplo no tratado do cisterciense Aelred de Rievaulx intitulado *Quando Jesus tinha doze anos*. Efetivamente, o Homem-Deus exaltado pela espiritualidade desse tempo é o Cristo dos Evangelhos. A nova consciência da Encarnação não se deixa dissociar da contemplação da glória divina. Nem Autun nem Vézelay nos falam do Jesus da história ou da sensibilidade. Como são Bernardo, apresentam-nos o Cristo-Rei, o Deus Salvador, o Amor personificado.

O lugar central ocupado pelo Cristo na piedade dos cristãos do século XII se traduziu, no nível da espiritualidade, por uma valorização do Novo Testamento. Uma fidelidade mais exigente à palavra de Deus conduziu então os melhores espíritos a ultrapassar a concepção moral e disciplinar da vida apostólica. Desde o começo do século XII, em muitas comunidades fervorosas, era menos comum a referência ao texto dos Atos dos Apóstolos do

que aos trechos do Evangelho capazes de fornecer regras de vida, especialmente aqueles que evocam a pobreza de Cristo e dos seus discípulos. Etienne de Muret (morto em 1124), fundador da ordem de Grandmont, escreve significativamente: "A única regra de vida é o Evangelho; é a regra de Jesus Cristo, mais perfeita do que a de São Bento." Assim também São Norberto, quando criou a ordem de Prémontré como instrução a seus discípulos para "seguirem as Sagradas Escrituras e tomarem o Cristo como guia". Para os adeptos da nova espiritualidade, o amor a Deus se traduzia por uma imitação tão fiel quanto possível da vida do Senhor. "Seguir nu o Cristo nu" (*nudus nudum Christum sequi*)⁷ e evangelizar os pobres são as duas solicitações fundamentais dos movimentos espirituais do século XII.

A vontade de seguir o modelo do Cristo do Evangelho se traduziu, em primeiro lugar, por exigências maiores no campo da pobreza. A *vita apostólica*, enfatizando a comunidade dos bens, abolia a distinção entre ricos e pobres. Era praticada pelos monges e cônegos regulares, que, ao entrar na vida religiosa, renunciavam à propriedade individual. Mas, nos fatos, essas aspirações comunitárias podiam muito bem coexistir com a posse coletiva de bens importantes, o que era o caso da maior parte das abadias e dos capítulos. Aqueles que queriam seguir o Evangelho ao pé da letra tinham que ir mais longe, isto é, viver como "pobres de Cristo", limitando-se ao mínimo indispensável, e às vezes até menos. Etienne de Muret desejava que os grâmontanos tivessem posses bem reduzidas, para que fossem obrigados a esmolar, fora da comunidade, para conseguir uma parte da sua subsistência. Se nem todos os adeptos da *vita vere apostólica* foram tão longe, a austeridade e a pobreza material foram, entretanto, as maiores preocupações dos grupos que perseguiam esse ideal.

Um exemplo nos mostrará a que atitudes concretas podia levar a nova espiritualidade. Em 1083, seis senhores, que haviam cometido saques e foram convertidos por um monge, se fixaram na solidão de Afflighem, no Brabante, para se dedicarem, juntos, à vida religiosa.⁸ A própria escolha do lugar era significativa: tratava-se de uma zona não-cultivada e desabitada, mas situada nas proximidades da estrada que ia de Bruges para Colônia, itinerário muito freqüentado pelos peregrinos e mercadores. Essa região era, até então, um refúgio de bandidos; os novos monges instauraram a segurança e garantiram a hospitalidade para os via-

jantes. A comunidade conseguiu do conde de Louvain o direito de eleger livremente o seu abade e foi isenta, pelo bispo do lugar, de qualquer pagamento. Estabeleceu-se que a décima parte de todas as rendas seria reservada aos pobres. Por outro lado, os fundadores dedicaram o essencial de seus esforços e de seus recursos à construção e à ampliação da hospedaria, que logo contou com duas alas. Para si, os monges edificaram um oratório modesto e durante muito tempo se contentaram com um simples barracão. A sobrevivência da comunidade era assegurada, em parte, pela exploração das suas terras, mas também pelo trabalho manual e pelas esmolas dos fiéis. Assim se traduzia, na própria estrutura das rendas, um espírito de abandono à Providência, que estava muito na linha do evangelismo dos fundadores. Encontra-se a mesma inspiração na preocupação que tiveram de evitar qualquer apropriação de bens de outras pessoas, assim como em sua recusa de intentar ações na justiça contra aqueles que os lesavam e de aceitar certas doações — por exemplo de igrejas — incompatíveis com o seu ideal. O sucesso da nova fundação foi rápido: convertidos, tanto clérigos quanto leigos, não tardaram a afluir a Afflighem, com famílias inteiras. Depois de algumas hesitações iniciais, cada um acabou encontrando o seu lugar na comunidade: os monges no coro, os conversos nos campos e as mulheres nos priorados de monjas, que se espalharam nos campos vizinhos. Nesse caso preciso, a experiência se inscreveu em um quadro monástico, o da regra beneditina. Mas também se poderiam citar muitas outras fundações dessa época, que foram originalmente animadas pelo mesmo espírito, resultando em estruturas institucionais diferentes. Efetivamente, mais do que um programa moral ou um estilo de vida bem definido, o ideal apostólico se define como um estado de espírito que pode traduzir-se de maneiras muito diversas.

3. As transformações da vida religiosa

Durante a alta Idade Média e a primeira idade feudal, a vida monástica constituiria a única expressão do ideal de perfeição cristã, além de algumas experiências eremíticas isoladas. Esse monolitismo convinha bem a uma sociedade estática, caracterizada por um clima de atonia espiritual e cultural. Mas, à medida que o Ocidente despertava e suas estruturas se tornavam mais

complexas, as aspirações dos fiéis não encontravam mais satisfação apenas no âmbito do monaquismo tradicional. Ao lado deste, que também sentia a necessidade de reformar-se, nasceram e desenvolveram-se novas formas de vida consagrada, fundadas sobre espiritualidades originais. Embora estivessem por definição fora do mundo, os próprios religiosos refletiam assim, de certo modo, as tensões e contradições da sociedade que os cercava.

Esses diversos movimentos tinham em comum uma exigência de autenticidade e personalização da vida religiosa. Práticas admitidas por séculos foram rapidamente questionadas, em nome da fidelidade ao Evangelho. No próprio seio do monaquismo, e mais ainda fora dele, as virtudes do ritualismo foram contestadas. Nas abadias da primeira idade feudal, a maioria dos monges eram oblatos, isto é, filhos colocados no mosteiro desde a mais tenra idade por seus pais. A "obra de Deus" (*opus Dei*) era realmente considerada como uma atividade que não necessitava de uma vocação específica. Oferecer o filho para fazer dele um monge não apresentava mais problemas do que empregá-lo como escudeiro de um outro senhor, para que aprendesse o ofício das armas: não se pede a um trabalhador que ame o seu ofício, mas que o faça conscientemente. O monge que recitava as suas preces integral e corretamente cumpria o seu dever, mesmo que nem sempre o fizesse com entusiasmo. Além disso, o indivíduo só existia em função da coletividade, e a oração de cada religioso só tinha valor na medida em que se fundava em um canto litúrgico comunitário. A rigor, a preocupação com a perfeição exterior e com o esplendor do culto podia ser um obstáculo ao aprofundamento pessoal da fé. Assim, encontra-se, na maioria dos movimentos religiosos que apareceram na aurora do século XII, o desejo de quebrar a couraça da rotina para permitir que os indivíduos se empenhassem, de modo pessoal e livre, no serviço do Cristo. Nas ordens novas, só os adultos eram admitidos, quer sua entrada na vida religiosa fosse consequência de uma vocação amadurecida desde a juventude, quer fosse exigida por uma ruptura com a vida mundana, isto é, no caso de uma conversão.

Por outro lado, o refinamento do espírito religioso, que não deixa de ter relação com os progressos da instrução, tornou muitos cristãos mais sensíveis às discordâncias que existiam entre o aspecto visível da Igreja e o ideal em que ela deveria se inspirar. Essa exigência de conformidade com o modelo evangélico já se

manifestara no século XI no campo moral. Em muitas regiões da cristandade, os fiéis, desejosos de que seus padres levassem uma vida casta, os obrigaram, por vezes, a praticar o celibato, o que garantia, a seu ver, a eficácia do ministério sacramental. No século XII, a crítica se deslocou dos costumes para a riqueza e o poder do clero. Os espíritos mais exigentes se escandalizavam ao ver as abadias e os capítulos catedrais instalados na sociedade feudal e no regime senhorial. De fato, as reformas dos séculos X e XI tinham permitido, em muitos casos, uma reconstituição e até um aumento dos temporiais eclesiásticos; os grandes abades reformadores foram também, em geral, bons administradores, preocupados em sanear e reforçar as bases materiais da vida religiosa, para garantir uma observância regular e dar mais brilho ao culto divino. O resultado foi que, se os monges continuavam pobres individualmente, tornavam-se ricos coletivamente: "*Fit monachus miles, sed fit de paupere dimes*", constata, por volta de 1080, um cônego do oeste da França, a propósito de senhores que tomavam o hábito monástico.⁹ Por outro lado, os religiosos dedicavam uma parte crescente do seu tempo à gestão do seu patrimônio, assim como a processos contra herdeiros pouco interessados em executar os testamentos feitos por seus parentes em favor das igrejas. A própria dispersão dos bens fundiários legados pelos leigos, constituídos em geral de pequenas parcelas e de dízimos, altares e partes de igrejas, acarretava sérios inconvenientes para os cenobitas. Muitos deles eram mandados viver sozinhos ou a dois, em longínquos priorados, para administrar os trabalhos agrícolas. Daí resultava um afrouxamento sensível nas observâncias e muitas vezes uma contaminação dos monges pela sociedade ambiente. O esplendor da liturgia das grandes abadias, como Cluny ou Saint-Denis, não compensava essa secularização de fato do monaquismo, da qual o enriquecimento era apenas um aspecto. Diante dessa evolução do cenobitismo, muitos cristãos à procura de perfeição espiritual preferiram experimentar novas fórmulas de vida religiosa a alistar-se entre os Monges Negros.

a) O eremitismo

A vida eremítica não é uma invenção do século XII. Desde a alta Idade Média, menciona-se a existência de homens que se retiraram para o fundo dos bosques para levar uma existência religiosa

na solidão e no nomadismo. Nos mosteiros beneditinos, o abade podia autorizar, a título excepcional, um monge de qualidades espirituais comprovadas a deixar a comunidade para passar algum tempo no "deserto". No total, esses solitários eram poucos e não parecem ter exercido uma grande influência sobre seus contemporâneos. A partir do século XI, em contrapartida, e principalmente no XII, o eremitismo se tornou um fenômeno generalizado, uma alternativa à vida monástica.

Esse impulso do eremitismo, que começou na Itália em torno do ano mil, com São Romualdo, fundador dos camaldulos, também provinha de uma volta às fontes. Pelo sul da Itália, chegavam ao Ocidente as influências bizantinas. Ora, no Oriente cristão, a tradição dos Padres do deserto — os ascetas solitários da Tebaida — continuava viva. Ela reencontrou todo o seu prestígio e a sua força de atração no Ocidente, em razão das transformações econômicas e sociais. Os primeiros desenvolvimentos da economia de trocas e do progresso urbano suscitararam uma reação de recusa em certos meios — principalmente na aristocracia e entre os habitantes da cidade — que, por uma reviravolta completa, bem típica da mentalidade medieval, queimaram o que haviam adorado e passaram da opulência ao extremo despojamento, da vida social para o anacoretismo. Como observa L. Genicot, "as velhas cidades se tornavam, no século XI, suficientemente importantes para desviar de si as almas religiosas; mas ainda não o eram para provocar problemas espirituais tão graves que as melhores decidissem consagrarse ao apostolado das massas urbanas".¹⁰ Os eremitas se recrutavam também em grande número no seio do clero secular. Este, em muitas regiões, se mostrava refratário a toda reforma, o que levou um certo número de seus membros a deixarem comunidades sacerdotais ou capítulos pouco fervorosos, a fim de irem para o campo, e principalmente para a floresta e para os cerrados, lugares de eleição dos solitários. No oeste da França, no Limousin e na Lotaríngia, o eremitismo clerical viveu, no começo do século XII, um desenvolvimento espetacular, ilustrado pelos nomes de Robert d'Arbrissel, de Pierre de Craon e de Etienne d'Obazine, para citar apenas os maiores.

O eremitismo do século XII não é o mesmo das épocas precedentes. Ele também sofreu a influência do ideal da vida apostólica e sua espiritualidade leva essa marca. Os eremita desse tempo eram, efetivamente, penitentes: suas roupas eram

sempre rústicas, sua aparência descuidada e até terrível. Procuravam os lugares mais sinistros, dormiam em grutas, diretamente no chão, ou construíam cabanas de galhos de árvores. Alimentavam-se com alguns legumes e produtos de colheita, nunca comiam carne nem bebiam vinho. Vivendo sós e sem ajuda de ninguém, tinham que redobrar a vigilância diante das tentações do Demônio. Assim, apesar do ascetismo ao qual se condenavam, os eremitas levavam uma vida ativa, e não puramente contemplativa, como os reclusos e reclusas que viviam encerrados em uma cela junto a uma igreja ou a um mosteiro. Por necessidade e por vocação, deviam trabalhar com as próprias mãos; enfim, usavam barba e se deslocavam a pé ou montados em asnos, nunca a cavalo.

Se os eremitas fugiram do mundo, nem por isso se tornaram indiferentes aos homens, e a literatura profana ou hagiográfica os mostra distribuindo conselhos e conforto aos que vinham procurá-los. Sua mobilidade e sua liberdade lhes permitiam exercer um apostolado muito variado, indo da assistência aos viajantes à pregação popular, como esses *Wanderprediger* (pregadores ambulantes) — Robert d'Arbrissel ou Bernard de Tiron, por exemplo — que sulcavam o oeste da França no começo do século XII, seguidos por bandos de fiéis entusiasmados com suas palavras. O próprio Etienne de Muret, o mais estável dos eremitas, não hesitava em dizer que, se era bom renunciar ao mundo, era melhor ainda arrancar as almas ao Diabo. Esses solitários não estavam pois unicamente preocupados com a salvação das suas próprias almas. Eles se voltaram para os outros e principalmente para os mais pobres.

Nas experiências eremíticas da época, a fase individual não foi, muitas vezes, de longa duração. O eremita bem-sucedido atraía normalmente discípulos e fundava uma comunidade religiosa, reunida em torno de um lugar de culto. O eremitismo daquele tempo era mais um estado de espírito do que uma forma de vida. Pode-se defini-lo como um cenobitismo em escala restrita, bastante livre e rural, por oposição ao cenobitismo urbano e disciplinado das ordens antigas. Podia levar tanto à Cruzada — no caso de Pedro o Eremita — quanto ao exercício da hospitalidade ou a fundações monásticas e canônicas de um tipo novo. Por escolha pessoal do fundador ou sob a pressão de um bispo, a regra de São Bento era por vezes escolhida, como em Savigny ou em La Chaise-Dieu, ou então a de Santo Agostinho.

Mas freqüentemente as fundações de origem eremítica adotaram constituições originais: Robert d'Arbrissel criou um mosteiro duplo, dirigido por uma abadessa, em Fontevrault. Em Camaldoli e em Vallombrosa, na Itália, tentou-se combinar as exigências do eremitismo e as do cenobitismo no seio de estabelecimentos que comprendiam simultaneamente um mosteiro, onde os monges rezavam e trabalhavam em comum, e eremitérios, em que os religiosos viviam na solidão e no ascetismo mais rude, sendo o laço entre os dois a obrigação de fazer as refeições em comum. Quanto aos grāmontanos, estes se tornaram, de acordo com a orientação de Etienne de Muret, os campeões da pobreza sem comprometimentos, concretizada pelos limites impostos à propriedade coletiva. Distinguiram-se também pelo fato de que os conversos — isto é, os leigos — tinham preponderância sobre os monges no governo da ordem.

A única fundação eremítica que, sem nunca ter reunido contingentes importantes, teve um sucesso duradouro e marcou profundamente a espiritualidade do Ocidente medieval foi a ordem dos cartuxos. Esta nasceu no fim do século XI, fundada por sāo Bruno, encarregado do ensino da teologia em Reims, que se retirou com alguns companheiros para o vale selvagem da Chartreuse, perto de Grenoble. A nova comunidade se caracterizou imediatamente por uma vida de penitência muito severa e por uma vontade de ruptura total com o mundo exterior. São Bruno (morto em 1101) também procurou conciliar as exigências do ideal eremítico com as necessidades do cenobitismo. Deste, ele conservou, além dos votos de castidade e estabilidade, a submissão dos religiosos ao prior e o uso da correção fraterna no capítulo. Mas os empréstimos ao monaquismo beneditino não constituíam o essencial. Nos *Costumes* redigidos por Guigues o Velho, quinto prior da Grande Cartuxa, e adotados por toda a ordem em meados do século XII, a palavra de ordem era a solidão. Fechado em sua cela, de onde não saía nem para as refeições, o religioso devia ler, orar e meditar em silêncio, longe de qualquer agitação, para chegar à perfeita humildade e ouvir a voz de Deus. Entretanto, não havia nenhum angelismo nessa espiritualidade: o monge-eremita era responsável pela sua subsistência e trabalhava com as próprias mãos, em geral copiando textos. Por outro lado, o mundo exterior não ficava ignorado. Os cartuxos davam esmolas, recebiam hóspedes e rezavam pela humanidade. "O

nome do Cristo é Jesus", escreve Guigues; "logo, se perderes, por alguma razão, a vontade de salvar qualquer um dos homens, estarás te cortando dos membros do Cristo." A influência do eremitismo se traduz pela procura da união com Deus na contemplação. A liturgia, em contrapartida, ocupava um lugar modesto na nova ordem. Os cartuxos só se encontravam para o ofício da noite e em algumas horas do dia. Embora a maioria deles fosse padres, raramente celebravam a missa.

A despeito de certas aparências que os fazem assemelhar-se aos monges, os cartuxos estavam pois na continuidade direta do eremitismo da época, do qual representavam um dos resultados mais notáveis. Sua espiritualidade é a expressão de uma nova mentalidade mais individualista, orientada para experiências pessoais mais livres e para a aquisição de uma vida religiosa íntima. Nem todos os eremitas atingiram esses ideais; alguns naufragaram na extravagância e na loucura, outros chegaram aos limites da heresia, como Engelbald d'Hérrival, na Lorena, que, julgando-se indigno dos sacramentos da Igreja, recusou-se a construir um lugar de culto, a celebrar a missa e a comungar. Sem dúvida, uma atitude extrema, mas que se aproximava da reserva manifestada pelos cartuxos diante da liturgia e da repugnância de Robert d'Arbrissel pela construção de igrejas. Por trás dessas manifestações um tanto loucas do eremitismo, que escandalizaram o clero da época, perfila-se uma nova concepção da vida cristã, na qual a salvação não dependia de meditações humanas ou da prática de observâncias, e cada um podia, no interior de si mesmo, encontrar o Cristo salvador, no mais íntimo do seu espírito.

Uma das características mais originais do eremitismo medieval reside no fato de que ele transcendia a distinção existente entre os *ordines eclesiásticos* e era praticado tanto por leigos quanto por monges ou clérigos. Nesse sentido, pode-se dizer que ele constituiu um instrumento de promoção religiosa para muitos fiéis, que se sacrificaram para o seu exercício. O sonho de sāo Romualdo, e depois de sāo Pedro Damião, no século XI, fora transformar a Igreja em um vasto eremitério, assim como os abades de Cluny, na mesma época, procuravam fazer da cristandade uma imensa congregação monástica, que, tal como a arca de Noé, preservaria e conduziria à salvação a elite espiritual da humanidade. Essas grandes ambições logo se desvaneceram; entretanto restou a idéia, largamente difundida, de que o eremita

encarnava a perfeição cristã ainda mais do que o monge, na medida em que recapitulava em si, levando-os ao mais alto grau, os carismas e as virtudes do "homem de Deus". Mas o sucesso desse modelo ilustra principalmente a passagem do objetivo para o subjetivo, que caracteriza a nova mentalidade religiosa: nessa perspectiva, o essencial não era o esplendor da liturgia nem mesmo o fervor da comunidade, que podia dissimular uma certa mediocridade no nível das pessoas, mas o perfeito louvor prestado a Deus pelo indivíduo totalmente separado do mundo e absorvido em um encontro solitário com o seu Criador. A concepção da vida religiosa que se afirmava através do eremitismo pode ser qualificada de moderna na medida em que, ignorando a hierarquia dos estados de vida, que situava o leigo no nível mais baixo da escala na perspectiva da salvação, enfatizava principalmente a prioridade da experiência espiritual, em relação a todas as estruturas institucionais. Isso não implicava, de modo algum, que o eremita fosse um marginal ou um dissidente. Pelo contrário, na cela, "esse lugar em que Deus conversa com os homens", segundo a expressão de Pedro Damião, cada cristão que dera esse passo podia ser considerado como realizando plenamente em si o mistério da Igreja.¹¹

b) A vida canônica

Em outros casos, a aspiração à perfeição, longe de conduzir os clérigos para o "deserto", levou-os a adotar uma vida comunitária estrita, ligada à prática da pobreza, designada nos textos da época pelos termos de *vita canonica* ou *vita apostolica*. Os padres, efetivamente, não tinham alguma razão para se considerar como investidos de uma missão religiosa específica, eles que, segundo as palavras de um consuetudinário canônico, "sucediam ao Cristo e aos apóstolos na pregação, no batismo e nos outros sacramentos da Igreja"?¹² Urbano II reconheceu isso oficialmente em 1090, afirmando o caráter apostólico do estilo de vida dos cônegos, e situando-os no mesmo plano que os monges. Pela primeira vez depois de séculos, o sacerdócio podia ser, novamente, considerado como um estado de perfeição.

Possibilidade teórica, diga-se imediatamente, pois a maioria dos ministros do culto recusavam-se a submeter-se a um ideal tão exigente. Se as fórmulas de vida comum obtinham um franco

sucesso na Itália e na Provença, elas se chocavam, nas regiões setentrionais, com a hostilidade de um clero que continuava muito apegado às estruturas carolíngias. Estreitamente ligados ao meio senhorial pelo sistema da igreja privada, os cônegos dessas regiões não queriam ouvir falar de uma reforma que os obrigaria a renunciar às suas prebendas. Assim, no norte da França e nos países do Reno, a entrada em cena dos cônegos regulares se fez, antes, através de "conversões" individuais de clérigos, que abandonaram, por fervor, as instituições tradicionais; muitas vezes fundaram novas igrejas, tanto urbanas quanto rurais, que vieram justapôr-se aos capítulos e às colegiais seculares. Outras comunidades adotaram a vida canônica depois de uma experiência eremítica mais ou menos longa. Foi o caso, por exemplo, de Arrouaise,¹³ na Picardia, e principalmente de Prémontré, perto de Laon, que foi fundado em 1120 por São Norberto.¹⁴ Em certos casos, enfim, grupos de penitentes (por exemplo em L'Artige, no Limousin) ou de hospitaleiros (Roncevaux, o Grande São Bernardo) adotaram essa forma de vida, que convinha melhor à sua atividade caritativa do que ao estado monástico.

O mundo dos cônegos regulares era pois muito diversificado, e as fundações que adotaram a *vita canonica* apareciam mais como ordens religiosas de um tipo novo do que como ponto de chegada de uma reforma geral do clero. É ainda mais difícil definir a sua espiritualidade, já que se, depois de muita hesitação, todas essas comunidades adotaram no início do século XII a regra de Santo Agostinho, elas não lhe deram nem o mesmo conteúdo nem o mesmo significado. A maioria dos cônegos regulares, de fato, se contentaram em observar a *Regula prima*, uma carta de Santo Agostinho na qual o bispo de Hippone descrevia a existência cotidiana da pequena comunidade sacerdotal, que vivia reunida em torno dele em um "mosteiro de clérigos". Os usos que esse texto recomenda são moderados e valoriza-se a vida em comum, sem propriedade privada. Aqueles que se ativeram a essa regra constituíram o *ordo antiquus*, particularmente importante nas regiões mediterrâneas.

Mas muitas fundações novas, muitas vezes de origem eremítica, quiseram ir mais longe e se referiram, de preferência, a um texto intitulado *Ordo monasterii* ou *Regula secunda*. Este, atribuído a Santo Agostinho, embora no essencial não fosse de sua autoria, era uma regra de vida muito severa, valorizando o ascetismo

(jejuns, silêncio, simplicidade das roupas), assim como o trabalho manual e a pobreza. Os cônegos que desejavam praticar esse ideal de *vita vere apostolica* formaram o *ordo novus* que, apesar do seu nome, não era uma nova ordem religiosa, mas uma corrente rigorista no seio do mundo dos cônegos regulares. Os que se ligaram a ela foram muito numerosos nas regiões situadas entre o Sena e o Reno. A expressão mais perfeita do seu ideal espiritual se encontra na regra do Prémontré, único desses grupos que teve repercussão na escala da cristandade.

A despeito das diferenças que separavam seus diversos ramos, os cônegos regulares elaboraram uma espiritualidade original, à qual os cristãos do século XII foram sensíveis: em muitas regiões do Ocidente, os cônegos agostinianos foram, nessa época, tão numerosos quanto os monges, se não mais. Os adeptos do *ordo antiquus* deram o exemplo de uma vida religiosa freqüentemente intensa, desenrolando-se no interior de um quadro institucional extremamente flexível. A regra de santo Agostinho, efetivamente, não está na mesma linha da de São Bento, cuja precisão e caráter imperativo ela não tem. No máximo, ela define uma forma de vida e um clima espiritual, fazendo-se a adaptação às condições locais ou às intenções do fundador por meio de constituições próprias a tal casa ou tal ordem. Por outro lado, os cônegos viviam em estreito contato com o mundo, no seio de pequenas comunidades instaladas em colegiados rurais ou de tipo militar, as quais exerciam, além do culto, funções sociais que iam da educação das crianças ao serviço dos doentes. Não foi por acaso que, no século XIII, São Domingos inscreveu explicitamente a sua ordem de "cônegos-pregadores", próximos dos leigos e abertos aos seus problemas, "nas fórmulas clássicas da tradição canônica".¹⁵

Por sua vez, os cônegos regulares elaboraram uma espiritualidade original fundada na exaltação do sacerdócio. O movimento canônico, com efeito, não tinha originariamente como objetivo a monaquização do clero secular. Para seus adeptos, a vida comunitária, além das vantagens morais ou disciplinares que apresentava, devia antes de tudo contribuir para a edificação da Igreja. No seio do *ordo novus* prevaleceu certamente uma concepção rigorosa da ascese, mas que não visava apenas o aperfeiçoamento individual: na medida em que era intermediário obrigatório entre Deus e os homens, o padre, que oferecia o sacrifício do altar pelos fiéis, devia purificar-se, separando-se do mundo pela prática da

vida claustral e dando o exemplo da pobreza evangélica. As observâncias dos cônegos de Arrouaise ou de Prémontré podem parecer muito próximas das dos monges do seu tempo; entretanto, elas se distinguem por sua finalidade, que é apostólica e não escatológica. Assim, o estudo, que ocupa um lugar importante na vida canônica, não prepara o religioso apenas para orar bem, mas igualmente para pregar bem. Do mesmo modo, não é tanto a recitação das horas, mas a missa conventual, que está no centro de sua vida cotidiana, já que o padre é antes de tudo o homem do sacrifício.

Por ocasião das polêmicas que os opuseram aos monges ao longo do século XII, os cônegos regulares foram levados a assumir as implicações fundamentais do seu estado de vida. Pela primeira vez na história da espiritualidade ocidental, alguns clérigos, rejeitando a primazia absoluta da vida contemplativa, sublinharam o valor da ação, que situavam no mesmo nível: "O filho de Deus", escreve o premonstrano Anselmo de Havelberg,¹⁶ "exemplo da mais alta contemplação, assim como da mais perfeita ação... reúne em sua pessoa única o modelo das duas vidas, contemplativa e ativa. Ele se propõe como exemplo a todos os cristãos, e especialmente aos seus Apóstolos... Assim, devemos pensar que eles organizaram a sua vida de maneira a contemplar Deus segundo a beatitude dos corações puros, ao mesmo tempo em que cuidavam do próximo segundo a beatitude dos misericordiosos, e isso pela pregação, pela cura dos doentes, pela difusão do Evangelho." Na verdade, se o ideal sacerdotal da primeira geração — a dos fundadores — estava ainda muito marcado pelo clima da reforma gregoriana, com ênfase na castidade e na separação do mundo, em contrapartida, depois de 1130, apareceram muitas congregações de cônegos regulares, como os premonstranos, que insistiam na *cura animarum*, que não se limitava mais ao serviço litúrgico das igrejas, mas se estendia ao ministério da caridade e da palavra. Fenômeno principalmente sensível no mundo germânico e no leste da Europa, onde os cônegos regulares, grandes colonizadores de novas terras, assumiram com zelo as funções paroquiais.

Entretanto, a espiritualidade canônica não pôde conservar durante muito tempo a sua especificidade e a sua influência. Na medida em que estabelecia um laço estreito entre o ideal sacerdotal e a prática da vida em comum, que era impraticável para

muitos deles, não exercia influência sobre os ministros do culto. As conseqüências desse estado de coisas seriam graves: durante toda a Idade Média, e até o Concílio de Trento, o simples padre não teria um modelo espiritual adaptado à sua situação concreta e ao seu nível de cultura. É significativo, aliás, que nenhum cura de aldeia ou cidade, pertencendo ao clero secular, tenha sido considerado santo pela Igreja antes de são Yves (morto em 1303). Por outro lado, o estilo de vida dos cônegos regulares tendeu rapidamente a aproximar-se do modelo dos monges. A prova disso é o tratado espiritual intitulado *De claustrum animae*, composto por volta de 1160, pelo cônego Hugues de Fouilloy. Encontra-se nele uma definição puramente defensiva da vida religiosa — o claustro é apresentado como um campo de trincheiras contra as tentações — que seria mais de se esperar de um autor monástico. Da tentativa de fazer com que os clérigos adotassem a vida apostólica, restaram apenas o celibato eclesiástico — que durante muito tempo ainda seria mais um ideal do que uma realidade — e ordens religiosas, cujo principal mérito foi ter mostrado que a preocupação material e espiritual com o próximo era uma dimensão essencial da vida consagrada.

c) O novo monaquismo

Embora questionado direta ou indiretamente pela maioria dos movimentos religiosos que acabamos de evocar, o monaquismo beneditino teve o seu maior esplendor entre o fim do século XI e as primeiras décadas do XII. O coro da imensa basílica de Cluny III não foi consagrado por Urbano II em 1095, e o de Saint-Benoît-sur-Loire em 1108? Mas esse mesmo sucesso suscitou reações críticas nos meios espirituais trabalhados pelo ideal da vida apostólica. Além da sua riqueza e da sua contaminação pelos assuntos temporais, eles acusavam os Monges Negros, e principalmente Cluny, de ter perdido de vista o próprio espírito do monaquismo primitivo, que não era nem litúrgico nem sacerdotal, mas penitencial. Ao contrário de uma opinião largamente difundida, não houve crise da instituição monástica no fim do século XI, e não foi a decadência de Cluny que provocou o nascimento de Cister. As dificuldades, aliás, só começaram na grande abadia da Borgonha com a administração do abade Pons de Melgueil (1109-1122). Seu sucessor, Pedro o Venerável, soube restabelecer a situação e

recuperar todo o prestígio. Os cistercienses se separaram de Cluny quando este estava em pleno fervor, não porque o condenassem, mas porque queriam algo diferente. Se houve tensões e rupturas no mundo dos claustros, foi na medida em que uma nova espiritualidade questionava a que prevalecera até então.

Com Robert de Molesme, fundador de Cister em 1098, Etienne Harding, seu terceiro abade, e são Bernardo, que deu um impulso decisivo à nova fundação a partir de 1112, apareceu realmente uma concepção original da vida religiosa, fundada, como todos os movimentos espirituais desse tempo, sobre uma vontade de volta às fontes. Cister não pretendia inovar, mas voltar à tradição, isto é, à regra primitiva de são Bento, deformada pelos costumes. Através da regra aplicada em toda a sua pureza, era o Cristo que os Monges Brancos tentariam imitar, por meio de uma volta à simplicidade evangélica e pela prática da pobreza. Insistisse no despojamento e na austeridade. O cenobita era, antes de tudo, um penitente, que se retirara do mundo para chorar os seus pecados. Devia refugiar-se na solidão e no silêncio — como os eremitas — e separar-se totalmente do mundo, ao mesmo tempo por um respeito absoluto da clausura e por exercícios ascéticos. Assim, os cistercienses se instalaram de preferência em "desertos" — vales pantanosos ou clareiras em florestas afastadas dos centros de povoamento — e recusaram qualquer ministério paroquial. Esse ideal exigente levou os fundadores a estabelecer uma organização econômica original: para não serem obrigados a deslocamentos prejudiciais ao rigor das observâncias e ao espírito comunitário, os próprios Monges Brancos exploravam os campos de que eram proprietários e não aceitavam nenhuma renda senhorial ou benefício eclesiástico. *Quod redditus non habeamus*, diz a Carta da Caridade, texto fundamental que codifica a experiência da primeira geração cisterciense. Os campos, que, tanto quanto possível, formavam um único conjunto e ficavam próximos do mosteiro, eram explorados por conversos, irmãos leigos que viviam ao lado dos monges profissionais. Assim, os últimos não ficavam desviados da vida em comum, no seio da qual cada um realizava a sua vocação.

A aspiração à pobreza se traduzia, na prática, por um estilo de vida pobre; a roupa adotada era branca, isto é, em tecido de lã não tingida, a alimentação simples e frugal: uma única refeição por dia, sem carne nem peixe, mas apenas pão e legumes tempe-

rados com sal e óleo, sem falar dos freqüentes jejuns. Dormitórios sem conforto, onde os monges dormiam vestidos. Simplicidade e nudez eram obrigatorias também nas construções: nada de ornamentos nem preocupações estéticas. Aos edifícios sumptuosos dos Monges Negros opõem-se igrejas sem decoração nem mobiliário litúrgico precioso; não há vitrais coloridos nem órgão. Uma opção pelo despojamento só deixava subsistir na igreja conventual a imagem do Crucificado. A obrigação do trabalho manual efetivo foi restabelecida pelos estatutos, que eram formais nesse ponto: "Se os irmãos se encontrarem necessitados, pela necessidade ou pela pobreza, de trabalhar eles próprios nas colheitas, não se affligirão. Só serão verdadeiramente monges quando viverem do trabalho de suas mãos" (cap. XLVIII). Em média, o monge cisterciense trabalhava nos campos de quatro a seis horas por dia; em compensação, o ofício era abreviado e simplificado: todas as práticas litúrgicas que não eram mencionadas na regra foram abolidas, exceto a missa cotidiana e o ofício dos mortos. Um novo equilíbrio se estabeleceu assim entre a vida de oração, o trabalho físico e a leitura meditativa.

Todas essas exigências visavam recuperar não só a letra da regra beneditina, mas também o seu espírito. Os cistercienses estavam, de fato, persuadidos de que a observação das suas prescrições fundamentais podia levar, já neste mundo, à perfeição da caridade. Assim, participavam da nova mentalidade religiosa, que procurava reduzir a distância entre o ideal e a realidade vivida, e subordinava a validade do testemunho à dignidade do apóstolo. Eles refletiam também o espírito do tempo, acolhendo apenas adultos em seus mosteiros e aumentando o lugar destinado à prece privada na organização do dia. Mas a originalidade da reforma cisterciense reside principalmente no fato de que as observâncias monásticas tradicionais eram interpretadas em um espírito ascético. A renúncia total ao mundo, o trabalho, o silêncio, a obediência ao abade levavam à humildade, que é a tomada de consciência, por parte do homem, da sua própria miséria. A partir daí, o monge se eleva, pelas mortificações, até a contemplação do Amor divino, único que pode preencher esse vácuo interior e restaurar no homem a imagem de Deus, deformada pelo pecado. Essa ascensão nos graus do amor só se realiza graças a um combate incessante e a uma tensão dolorosa, que provoca sofrimentos cotidianos. A espiritualidade cisterciense,

principalmente com Aelred de Rievaulx, insiste muito no valor redentor do sofrimento, que pode conduzir a alma ao céu e lhe oferece, neste mundo, a certeza da eleição eterna.

Com Cister, o monaquismo, discutido e contestado, pretendia continuar a encarnar em toda a sua pureza o ideal da Igreja primitiva. Com efeito, a humildade e a penitência, que eram as palavras de ordem espirituais dos movimentos apostólicos, reintegram-se, pelos Monges Brancos, no seio do cenobitismo beneditino. Mas a convergência entre as aspirações religiosas do tempo e a mensagem cisterciense seria de curta duração. Se, no tempo de São Bernardo, a ordem cisterciense exerceu um fascínio excepcional sobre os espíritos apaixonados pela perfeição e teve um desenvolvimento muito rápido, não tardou a perder de vista o seu ideal primitivo. O literalismo que os fundadores tinham pretendido banir logo reapareceu, enquanto se agravavam os problemas para os quais não se tinha encontrado solução: como conciliar pobreza individual e riqueza coletiva? Como estar presente para os homens, recusando o mundo? Para citar somente um exemplo, em um Ocidente em que os espaços rurais não-cultivados começavam a escassear, aconteceu que alguns cistercienses destruíram aldeias e expulsaram camponeses para formar "desertos" em torno de suas novas fundações.¹⁷

Essa discordância crescente entre o ideal e a realidade acabou por atingir a imagem da ordem. No fim do século XII, um monge cisterciense calabrés, Joaquim, fundou uma congregação reformada, a ordem de Flore. Esta teve apenas um sucesso limitado, mas as idéias de Joaquim de Flore exerceriam, nas décadas seguintes, uma grande influência. Partindo de uma meditação sobre o Apocalipse e sobre o mistério da Trindade, ele anunciaría a vinda próxima de uma era do Espírito Santo, marcada pelo advento de uma Igreja espiritual, totalmente contemplativa e pura, que difundiria sobre toda a terra o "Evangelho eterno". Por isso mesmo, esse profeta místico manifestava a sua insatisfação diante de um monaquismo em vias de secularização e orientava os espíritos mais religiosos para a espera de uma nova era.

De modo geral, a herança espiritual de Cister não é desprovida de ambigüidade. No nível dos seus maiores representantes — São Bernardo, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx e tantos outros — a Escola cisterciense abriu, incontestavelmente, novas perspectivas, enfatizando os caminhos da união

com Deus.¹⁸ Mas, ao fundar esse desejo sobre uma recusa da natureza humana e ao radicalizar o desprezo do mundo, que, no antigo monaquismo, era temperado pelo sentido do equilíbrio e pela indulgência para com as pessoas, Cister se expunha a tornar-se rapidamente estranho à sociedade que o cercava e sem influência sobre ela. O integralismo em matéria de regra levou, muitas vezes, os seus monges ao rigorismo doutrinal e espiritual. A insistência unilateral na ascese e na mortificação contribuiu certamente para criar naqueles que, dentro ou fora da ordem, sofreram a sua influência essa religião um tanto tensa e sempre insatisfeita consigo própria, que caracteriza tantos cristãos e até santos dos séculos XII e XIII.

4. Os leigos à procura de uma espiritualidade

As profundas transformações que se produziram no mundo dos clérigos no fim do século XI e no início do século XII não podiam deixar os leigos indiferentes. A reforma gregoriana provocou, efetivamente, uma revolução nas estruturas eclesiásticas e questionou as hierarquias tradicionais. Durante esse período agitado, viram-se monges, como Wederico em Flandres ou Guilherme de Hirsau e seus companheiros no sul da Alemanha, deixar seus mosteiros e lançar-se em campanhas de pregação contra o antipapa Guiberto e seus partidários. Algumas décadas depois, o próprio santo Bernardo não hesitaria em sair do claustro para lutar contra o cisma de Anacleto. Por outro lado, Gregório VII apelou por várias vezes aos leigos, principalmente aos príncipes e aos cavaleiros, para que castigassem os prelados simoniacos e os padres concubinos, "até pela força, se for necessário",¹⁹ para grande indignação do clero, que reprovava esse procedimento inaudito e acusava o pontífice de subverter a Igreja. Este rejeitou as acusações, sublinhando o fato de que todos os fiéis eram chamados a colaborar com a reforma, se quisessem estar em comunhão com Roma. Sem dúvida, para ele tratava-se menos de favorecer a promoção do laicato do que exaltar a Sede apostólica, ligando diretamente todos os fiéis à autoridade do sucessor de Pedro. Mas o apelo lançado por Gregório VII, retomado em outro plano por Urbano II em Clermont, em 1095, contribuiu com certeza para aumentar no seio da Igreja o papel dos fiéis, convidados a sair de sua passividade para oferecer a sua participação

direta na reforma e na cruzada. Houvera, na época precedente, movimentos religiosos leigos, como o dos patarinos de Milão e de Florença. Entretanto, estes ficaram relativamente isolados e foram pouco importantes em relação à cristandade. O fato novo que intervém no fim do século XI é a entrada em cena das massas trabalhadas pela aspiração à salvação.

a) *Emergência do povo cristão: cruzadas, movimentos evangélicos, heresias*

Sob a influência de uma *cura animarum* aperfeiçoada pela multiplicação das paróquias rurais e urbanas, e certamente também por contatos mais freqüentes com o mundo dos religiosos no nível dos priorados e das colegiais, a religiosidade dos leigos se apurou em muitas regiões do Ocidente, durante o século XI. A difusão do ideal apostólico pelos cônegos, assim como a influência dos eremitas e dos pregadores errantes, que propagavam pelo seu caminho temas evangélicos, contribuíram para fazer nascer nos fiéis o desejo de elevar-se até o nível espiritual dos clérigos e conquistar a salvação sem renunciar ao seu estado. É nessa perspectiva que se deve situar o sucesso impressionante que teve, em todas as classes da sociedade, o apelo à cruzada, lançado por Urbano II. Na verdade, pela primeira vez, a Igreja entreabria as comportas da graça em benefício do conjunto dos fiéis, com a única condição de que estes partissem para lutar no Oriente contra os inimigos do Cristo. Certamente, o apelo de Clermont dirigia-se, prioritariamente, aos cavaleiros, aos quais fornecia ao mesmo tempo, como vimos, um objetivo religioso e uma justificação para o seu estado de vida. Mas foi a plebe que partiu primeiro, e desempenhou um papel decisivo ao longo das tribulações que o exército dos francos teve que enfrentar, entre a sua chegada à Ásia Menor e a tomada de Jerusalém em 1099. O fato de que milhares de homens e mulheres se tenham posto em movimento, aceitando duros sofrimentos por amor a Deus, comprova uma sensibilização profunda das massas para os grandes temas espirituais do cristianismo.

Os objetivos fixados para os cruzados por Urbano II eram a ajuda aos cristãos do Oriente e a libertação do túmulo de Cristo. A recompensa prometida era a indulgência plenária. A cruzada, peregrinação armada, apagava a pena devida pelo pecado, que

ocupava, nessa época, um lugar tão importante quanto a confissão no processo penitencial, pois considerava-se que a falta só era totalmente redimida depois de expiada. Essas perspectivas não eram indiferentes para as multidões que atenderam ao apelo dos pregadores populares como Pedro o Eremita, mas certamente não teriam bastado para suscitar esse grande movimento de devoção. Se tantos camponeses sem armas, mulheres, crianças e clérigos dissidentes partiram para a Terra Santa abandonando tudo, foi menos para ganhar a indulgência da cruzada do que na esperança de que a libertação do Santo Sepulcro inaugurararia uma nova era na história da Igreja e do mundo. É difícil precisar a idéia que eles tinham concretamente, e as indicações dadas pelos cronistas, todos eles clérigos inclinados a registrar a espera escatológica das massas em uma linguagem fortemente marcada por sua cultura bíblica, não devem, necessariamente, ser tomadas ao pé da letra. Os cruzados acreditavam verdadeiramente na vinda iminente do Anticristo e na necessidade de contrapor-lhe a resistência armada da fé, que tornaria possível a volta final do Cristo? Pensavam mesmo que passariam diretamente da Jerusalém terrestre para a Jerusalém celeste, do Monte das Oliveiras para o Paraíso? De qualquer modo, não é duvidoso que os elementos populares da cruzada tenham sido animados por um espírito messiânico e estivessem convencidos de que o reino prometido pelo Evangelho aos humildes iria chegar. No fim de sua peregrinação estava Jerusalém, lugar da realização das promessas divinas, terra abençoada onde corriam em abundância o leite e o mel. Assim, consideravam normal obter na Terra Santa, com a remissão dos pecados, uma retribuição por seus sofrimentos, primícias de sua recompensa no além.

Por outro lado, as massas que responderam ao apelo dos pregadores da cruzada estavam persuadidas de que Deus lhes havia destinado uma tarefa, a libertação dos lugares santos, e, de maneira mais ampla, a missão de purificar o mundo do mal, a fim de preparar a sua volta gloriosa. Daí os massacres de judeus, e, em número menor, de sarracenos, que marcaram principalmente as duas primeiras cruzadas, nas quais a participação popular foi maior. A recusa do batismo, como a heresia, era considerada pelos simples fiéis como um insulto a Deus, capaz de atrair a sua cólera sobre os homens. Aos seus olhos, o Reino só deveria ser acessível aos puros e aos humildes, escolhidos por Deus como seus

porta-vozes. Antes da tomada de Jerusalém, os cronistas nos mostram "a gente miúda das hostes" reconduzindo ao bom caminho os barões que viam apenas os seus interesses políticos e as suas ambições. Aos olhos desses pobres, as verdadeiras armas que dariam a vitória aos cristãos eram a penitência, simbolizada pela cruz que usavam sobre as roupas, os jejuns, as preces e as procissões. Exterminando os inimigos de Deus, mas também infligindo a si mesmo sofrimentos e mortificações, cada um contribuía com sua parte para apressar a libertação do túmulo de Cristo e o advento do seu reino. Esse estado de espírito é comparável àquele que, na mesma época, animava os adeptos da *vita vere apostólica*. São Norberto, fundador de Prémontré, não declarava: "a pobreza nos faz possuir desde agora o reino dos céus"? Refletidos através das mentalidades e dos diversos meios, foram esses mesmos temas espirituais que impregnaram todas as consciências da época.

Com as cruzadas, revela-se pela primeira vez no Ocidente a existência de uma espiritualidade popular, que se mostra imediatamente como um conjunto coerente. Entre seus elementos constitutivos, encontramos em primeiro lugar a devoção ao Cristo, que fazia nascer o desejo de libertar a terra onde ele vivera e vingar a honra de Deus, insultada pelos infiéis. Acrescenta-se a isso uma aspiração à purificação individual e coletiva, que explica, simultaneamente, os aspectos penitenciais da cruzada e suas dimensões messiânicas; mas a escatologia que animava esse grande movimento era menos voltada para a espera do que para a ação. O povo de Deus, e principalmente os seus elementos mais pobres, que eram os mais santos, se via investido de uma missão que tinha um sentido na história da salvação: *Gesta Dei per Francos*, não hesitava em escrever Guibert de Nogent. Por seu combate contra os inimigos da fé, pelo rigor das penitências que ele se impunha, o cruzado ganhava o céu, por assim dizer, com a força dos punhos. A graça se difundia para além das mediações sacramentais e a Igreja aparecia como estrutura de enquadramento e organização, mais do que dispensadora dos favores divinos. Tempo forte da vida espiritual, a cruzada teve um imenso sucesso, porque respondia à expectativa dos fiéis que aspiravam a uma salvação que parecia difícil de obter na vida cotidiana. O impulso dos anos 1096-1099 foi o primeiro de uma série de grandes movimentos de devoção, que se sucederam até o fim da Idade Média. Das cruzadas às procissões de flagelantes do século XIV, a

vida religiosa dos leigos seria marcada pela alternância de surtos de entusiasmo espiritual, que sacudiam periodicamente a cristandade, e uma prática conformista e rotineira, em geral de nível mediocre. Privilegiando os grandes momentos de exaltação coletiva, corremos o risco de cair numa visão romântica da fé desses cristãos. Considerando apenas as práticas e observâncias dos tempos comuns, expomos-nos a ver apenas as suas insuficiências e a desprezar uma de suas dimensões essenciais.

Por mais importante que tenha sido o seu lugar na vida religiosa dos homens do século XII, as cruzadas foram, entretanto, acontecimentos excepcionais. Contam-se quatro grandes cruzadas entre 1096 e 1204, e o próprio entusiasmo que desencadearam foi proporcional à sua raridade. Por outro lado, muitos fiéis não podiam, por motivos nem sempre menores, ficar por muito tempo longe de sua terra, às vezes sem esperança de voltar. Em muitos dos que permaneceram ou voltaram, o aprofundamento da fé se expressou por exigências crescentes em relação ao clero, que tomaram muitas vezes a forma de um anticlericalismo virulento. Definitivamente, a reforma gregoriana continuara sendo assunto de clérigos. Uma vez passada a fase mais dura da crise, os leigos, cuja ajuda Gregório VII pedira, foram devolvidos aos seus *secularia negotia* e convidados a voltar à sua situação anterior. Forças religiosas ardentes se encontraram subitamente sem emprego. Não se deixaram domesticar facilmente. O próprio sucesso da reforma acarretara uma extensão dos temporais eclesiásticos, o que reforçou nos fiéis a convicção de que o clero, em tudo isso, visava apenas as suas vantagens. A partir de então, a crítica dos leigos se desviou dos costumes para o dinheiro: no século XII, os religiosos foram menos acusados por sua falta de castidade do que por sua riqueza e seu poder. Sob a influência de pregadores populares como Pedro o Eremita ou Robert d'Arbrissel e seus discípulos, que difundiram largamente as palavras de ordem evangélicas, especialmente a mensagem das Bem-Aventuranças, os camponeses e os burgueses do norte da França e do Oeste criticavam seus curas e os Monges Negros: desejava-se um clero pobre e apostólico, isto é, capaz de anunciar a palavra de Deus aos fiéis; exigia-se dele que o seu estilo de vida e o seu comportamento se harmonizassem com os preceitos evangélicos. Protestos ambíguos, ainda mais que, nas cidades os bispos simoniacos, que os fiéis atacavam, também eram muitas vezes os seus senhores.

Mas nem por isso os motivos religiosos devem ser excluídos: diante dos comprometimentos mesquinhos nos quais naufraga, depois de Pascoal II, a causa da reforma, afirma-se um evangelismo popular, que inspirou muitos movimentos religiosos, tanto ortodoxos quanto heréticos.

Seu denominador comum era a pobreza voluntária. Essa opção fundamental era a condição necessária de uma fidelidade ao Cristo, "que não teve onde repousar a cabeça". Mas ela também assumia um significado exemplar, diante das realidades econômicas e sociais da época. Em um mundo em que a expansão da produção e das trocas acentuava as clivagens no seio da sociedade rural e fazia aparecer novas formas de miséria, a escolha da pobreza como condição de vida indicava um desejo de aproximar-se dos marginalizados do progresso e dos excluídos da sociedade: nômades, prostitutas, leprosos etc. Era um protesto contra o luxo dos poderosos e principalmente da hierarquia eclesiástica. Foi o momento em que a denúncia da corrupção da Cúria Romana começou a tornar-se lugar-comum nos textos religiosos, como se constata no *De consideratione* de São Bernardo ou nos sermões inflamados de Arnaldo de Brescia. Protesto muito compreensível em uma época em que o processo de centralização, em curso desde o fim do século XI, começou a deslocar o quadro episcopal, em benefício do círculo pontifical. Mas o aspecto institucional do fenômeno não foi, na época, claramente percebido. Entre os grandes mestres espirituais, como entre os simples fiéis, prevalecia a idéia de que a Igreja só poderia ser fiel à sua missão voltando à pobreza evangélica, cuja prática permitiria não cair na contradição entre o ideal e a realidade vivida.

Efetivamente, essas aspirações foram rapidamente frustradas, pois os tempos ainda não estavam maduros para uma Igreja servidora e pobre. A reforma gregoriana a enriqueceu no plano material e a dotara de uma influência sobre a sociedade que atingia precisamente, no século XII, um nível nunca igualado. Longe de evoluir no sentido desejado pelos movimentos evangélicos, ela apenas reforçou o seu aparelho de poder. Por outro lado, depois de uma tentativa sem futuro no tempo de Pascoal II, a renúncia do clero aos seus bens estava, mais do que nunca, excluída. Vários fatores atuaram nesse sentido, e o principal deles foi a tendência espontânea dos espíritos do tempo a fazer coincidir a preeminência em dignidade com o fausto exterior e a

riqueza. Em uma Igreja em que os clérigos eram os reis, era conveniente que eles manifestassem, por seu estilo de vida, a eminente dignidade do seu estado. Mesmo entre os partidários da reforma, muitos estavam longe de considerar como um mal a posse de bens pelos clérigos. O caso do cônego regular Gerhoh de Reichersberg (1093-1169) é típico a esse respeito: espírito aberto e avançado, hostil à feudalização do clero, afirmava, entretanto, principalmente em seus escritos posteriores a 1130, que a Igreja se enfraqueceria de modo irremediável renunciando às suas terras e aos seus direitos. De fato, ela não poderia cumprir as suas obrigações de assistência aos pobres e, especialmente, aos religiosos cujas condições de vida eram precárias. Assim, ele desejava apenas que as rendas eclesiásticas fossem mais igualmente distribuídas e se destinassem prioritariamente aos indigentes. Só uma Igreja materialmente próspera poderia desenvolver as obras de caridade e garantir aos adeptos da pobreza voluntária o livre exercício da sua vocação.

Além disso, por estranha coincidência, aqueles mesmos que, no seio da Igreja, tinham feito profissão de pobreza, logo foram as vítimas — ou os beneficiários, segundo o ponto de vista — daquilo que G. Duby chamou de "paradoxos da economia monástica". Os cistercienses, por exemplo, assim como certas congregações de cônegos regulares do *ordo novus*, escolheram, sem saber, um modelo de atividade econômica excessivamente bem adaptado às novas condições de produção e trocas. Em uma época em que os bens fundiários rendiam pouco e a redução das corvées obrigava os senhores a recorrerem a mercenários, os empreendimentos agrícolas das novas ordens, que se recusavam a empregar arrendatários e dispunham, na pessoa dos conversos, de uma mão-de-obra gratuita, se encontravam em uma situação privilegiada. Além do mais, sua vocação ascética favorecia o desenvolvimento de explorações rurais altamente produtivas, instaladas em lugares solitários destinados a um sistema de cultivo de tipo silvo-pastoril. Tornando-se grandes produtores de lã e carne, os Monges Brancos e seus êmulos não hesitaram em trocar o excedente de sua produção por dinheiro e avançaram rapidamente no caminho da riqueza. "Essa prosperidade não tardou a contrastar, de maneira escandalosa aos olhos do mundo, com a profunda austeridade da sua vida. Os efeitos econômicos da reforma monástica prepararam a longo termo a condenação do

monaquismo em suas formas renovadas, assim como em suas formas tradicionais."²⁰

No mesmo momento em que os bispos e religiosos se deixavam apanhar nas armadilhas da expansão, a Igreja multiplicava as advertências diante das novas formas da atividade econômica, e particularmente do comércio do dinheiro. O impulso da produção e das trocas estimulava nos leigos, como em muitos clérigos, o desejo do ganho, que podia degenerar em espírito de lucro. Daí as condenações repetidas e sempre mais graves de empréstimos a juros, assimilados à usura, e até de operações financeiras proibidas pelo Concílio de Tours, que o papa Alexandre III presidiu em 1163. Por outro lado, o *Decreto de Graciano*, composto por volta de 1140, e que deveria logo impor-se como código jurídico da Igreja, afirmava que "dificilmente, e em muito poucos casos, o mercador pode ser agradável a Deus". Se não é nosso propósito estudar a evolução do direito canônico diante das realidades financeiras e econômicas, é preciso sublinhar as suas repercussões no plano espiritual. Na hierarquia dos vícios, por exemplo, a *avaritia*, isto é, ao mesmo tempo, a procura desenfreada do lucro e a acumulação egoísta, supera às vezes o orgulho (*superbia*), à medida que se escoava o século XII. Nessa época, como mostrou L. K. Little, o tema do usurário lançado no inferno com seu tesouro nas mãos se torna muito frequente nas representações iconográficas.²¹ Ele desempenha o mesmo papel que o cavaleiro belicoso e indisciplinado no século precedente e constitui a nova encarnação das forças do mal, prontas a esmagar os pobres e os fracos. Essa convicção se exprime também em tratados espirituais, como o *De quarta vigília noctis*, do cônego regular Gerhoh de Reichersberg, redigido em 1165. Marcando o começo da terceira idade do mundo com Gregório VII, ele o situa sob o signo da avarice, que constitui a seus olhos o problema maior do tempo. De fato, afetada pelo enriquecimento e ao mesmo tempo hostil às novas atividades que faziam da moeda algo mais do que um simples instrumento de medida e de troca, a Igreja do século XII não chegou a definir uma linha de conduta coerente diante do dinheiro. A vida espiritual dos leigos sofreu as consequências disso: escandalizados com a riqueza de certos clérigos e ao mesmo tempo paralisados em suas próprias atividades por proibições canônicas e pela reprovação que pesava sobre as formas evoluídas do comércio, muitos deles tinham a consciência perturbada ou

até mesmo sofriam a angústia da danação. Esse mal-estar foi sentido principalmente nas cidades, e de modo especial na Itália, onde o desenvolvimento precoce da economia monetária fez aparecer essas tensões mais cedo do que em outros lugares.

Outra questão provocou dificuldades entre o clero e os leigos: o acesso à Palavra divina, que os fiéis desejavam cada vez mais conhecer de maneira ativa. Mas sua transmissão continuava sendo monopólio dos clérigos que tinham dela apenas um conhecimento insuficiente. Quanto àqueles, pouco numerosos, que tinham passado pelas escolas, consideravam que pôr as Escrituras ao alcance dos leigos constituía um perigo grave, pois estes, por serem incultos, arriscavam-se a fazer falsas interpretações: "Tal como a pérola jogada aos porcos", escreve um membro da Cúria, o inglês Walter Map, por volta de 1185, "a Palavra será dada a ingênuos, que sabemos incapazes de receber, e mais ainda de dar o que receberam? Isso não seria possível, e é preciso evitá-lo."²² Reação muito reveladora; muitos clérigos viam na Bíblia mais um tesouro que tinham o dever de guardar e transmitir em sua integridade do que uma mensagem a divulgar e a proclamar. Assim, desconfiavam das traduções dos evangelhos em língua vulgar, que apareciam em muitos lugares na segunda metade do século XII. Sem dúvida, a Igreja se preocupava em manter a ortodoxia doutrinária, mas o desejo de conservar seu papel de intermediária obrigatória entre Deus e os fiéis também não deve ter sido estranho à sua atitude.

Na verdade, desde o fim do século XI, viram-se eremitas que nem mesmo tinham recebido as ordens menores assumiram o ministério da Palavra, sem a autorização do seu bispo. Bernard de Tiron, por exemplo, que no oeste da França reunia multidões de camponeses que acorriam para ouvir os seus sermões, respondeu a um padre, que lhe contestava o direito de pregar, que este se obtinha pela virtude da mortificação. Resposta significativa, na medida em que implica que a prática de um gênero de vida de acordo com o Evangelho garante a autenticidade da Palavra e autoriza a anunciar-a ao povo. Sem dúvida, a maioria dos grandes pregadores populares do começo do século XII, de Robert d'Arbrissel a São Norberto, acabaram por receber do papa uma *licentia praedicandi* que os defendeu de todos os ataques; mas não é menos verdade que, aos olhos dos fiéis, era mais a sua santidade pessoal do que a regularidade da sua situação canônica que os

habilitava a falar-lhes de Deus com autoridade. Assim, muitos leigos reivindicaram o direito de anunciar a Palavra. Foram tratados de "pseudoprofetas" pelo clero e pela hierarquia, muito sensíveis aos riscos de heresia. O *Decreto de Graciano*, em 1140, sancionou essa atitude hostil, prescrevendo que "os leigos na presença dos clérigos não se permitam proporcionar ensino, a não ser a pedido destes".

Se os leigos, em geral, sentiam dificuldades em encontrar uma espiritualidade adaptada ao seu estado, a questão se revestia de uma acuidade particular para as mulheres, que se chocavam com obstáculos suplementares. A literatura espiritual, como a teologia, era obra de clérigos, que tudo, em sua formação, levava à misoginia. Sob a influência de São Jerônimo e de uma tradição patrística hostil à mulher, esta era, antes de tudo, apresentada como a filha de Eva, raiz de todos os males e principal agente do pecado. Só se tornava digna de interesse e de estima, aos olhos dos autores eclesiásticos, quando tinha qualidades viris. Daí os elogios que faziam a rainhas ou a imperatrizes que souberam fazer esquecer, pela firmeza de sua conduta, a fraqueza própria do seu sexo. Existiam, certamente, formas de vida religiosa para uso das mulheres: ao lado de algumas reclusas, encerradas em suas celas, muitas monjas levavam uma existência comunitária e piedosa, regida pela regra de São Bento. Mas a entrada nos mosteiros era, na maioria dos casos, subordinada ao pagamento de um dote, o que instituía efetivamente um *numerus clausus*. Por outro lado, se as virgens consagradas e as viúvas gozavam de certa consideração, não acontecia o mesmo com as esposas. As que pertenciam à alta aristocracia ainda podiam ter um certo papel na vida religiosa do seu tempo, favorecendo a Igreja e multiplicando as fundações monásticas. Mas esse privilégio era reservado a um pequeno número de grandes damas. Em geral, as mulheres casadas não tinham perspectivas religiosas, e o casamento aparecia antes como uma desvantagem no plano da salvação. Na opinião dos clérigos, na realidade, a vida sexual era uma consequência do pecado, e as relações conjugais, toleráveis simplesmente para fins de reprodução, sempre constituiam uma falta, pelo menos venial, na medida em que fossem acompanhadas de prazer. Para não ser fonte de pecado, o ato carnal só devia ser cumprido a contragosto, e São Pedro Damião dá uma ilustração impressionante desse estado de espírito geralmente difundido quando propõe aos

leigos o exemplo do elefante que, "levado ao ato de propagação, desvia a cabeça, mostrando assim que age obrigado pela natureza, contra a sua vontade, e que tem vergonha e nojo do que faz."²³ Assim, os esposos devem comungar raramente e, de qualquer forma, abster-se de todas as relações carnais antes da recepção do sacramento. Se quisessem verdadeiramente obter a salvação, deveriam viver na continência: "A castidade que se observa depois que os filhos chegam é uma grande coisa", escreve um hagiógrafo flamengo por volta de 1130. Melhor ainda era separar-se, para entrar, cada um para o seu lado, em um mosteiro. Prática frequente nessa época em que muitas mulheres eram obrigadas a fazer-se religiosas contra a sua vontade, para permitir aos maridos satisfazer as suas aspirações à perfeição. Em um contexto um tanto especial, é verdade, foi o caso de Heloisa, que se tornou abadessa do Paráclito, depois da entrada de Abelardo na vida monástica, e que dirigia a este, do fundo do seu convento, cartas ardentes de paixão.

O clima geral do mal-estar que reinava entre os leigos explica o sucesso encontrado pelos movimentos evangélicos. No fim do século XI e no começo do século XII, estes ainda estavam muito marcados pelas palavras de ordem da reforma gregoriana. Seus iniciadores foram geralmente clérigos como Robert d'Arbrissel, Vital de Savigny ou o monge Henri de Lausanne, que atraíram as multidões com sua ascendência pessoal e com o conteúdo de sua pregação. Apresentavam o Evangelho como a única regra de vida para os cristãos e insistiam no fato de que o clero deveria ser o primeiro a obedecê-la. Do rigorismo moral, passou-se, em muitos casos, para a negação dos *ordines eclesiásticos* tradicionais: diante das exigências evangélicas, todos os batizados não estavam em pé de igualdade? Os leigos que aderiam a esses movimentos não aceitavam mais serem excluídos da vocação para a santidade pelo fato de que viviam no mundo. Recusando-se a ser simples objetos do ministério pastoral dos clérigos, procuravam levar também uma vida religiosa e aspiravam a uma fé que realizasse, no plano da ação, a mensagem de Cristo. Entre estes, contam-se muitas mulheres. Os clérigos que nos falam delas as apresentam em geral como pessoas exaltadas, enlouquecidas por seu corpo e de costumes perdidos. A realidade era menos simples: basta ver o entusiasmo que suscitaram eremitas como Etienne d'Obazine ou pregadores como Tanchelm ou são Norberto, tanto entre as

prostitutas quanto entre as grandes damas da aristocracia, que os acompanharam ao "deserto", para grande escândalo dos bem-pensantes. De toda essa efervescência, apenas subsistiram alguns mosteiros duplos, na ordem fundada na Inglaterra em 1131 por são Gilberto de Sempringham e na que Robert d'Arbrissel estabeleceu em Fontevrault, submetendo as duas comunidades — a dos homens e a das mulheres — à autoridade de uma abadessa, que devia ser uma viúva e não uma virgem. Mas a ordem fontevrista não tardou a evoluir no mesmo sentido que os mosteiros femininos tradicionais e algumas décadas depois da sua fundação só podiam ingressar nela os membros da alta nobreza. No século XII, ainda não existiam ordens religiosas femininas e os conventos de mulheres estavam em estado de sujeição jurídica e espiritual em relação às ordens masculinas, de que dependiam. Constatação interessante, na medida em que ilustra a dificuldade das mulheres em realizar o seu destino espiritual independentemente das pegadas do homem.

Durante o século XII, os movimentos evangélicos foram cada vez mais longe e logo entraram em conflito aberto com a Igreja. Com Arnaldo de Brescia, que obteve grande sucesso popular em Roma, condenando a riqueza dos padres e o luxo da Cúria, o tema da pobreza passou para o primeiro plano. Para ele, como o clero se tornou indigno ao recusar-se a renunciar aos seus bens, era preciso opor-se à hierarquia e considerar todos os batizados como iguais. Só a fidelidade concreta ao Evangelho habitava ao exercício da autoridade na Igreja. Do descrédito lançado sobre os padres e pastores, passou-se facilmente para uma crítica dos sacramentos, exigindo-se a sua simplificação. Para os adeptos de Henri de Lausanne como para os arnaldistas ou "Pobres da Lombardia", o sacerdócio universal dos fiéis tornava supérflua a ordenação e a confissão mútua das faltas substituía a penitência. Da polêmica anticlerical ao questionamento da Igreja, os adeptos da vida evangélica chegavam ao limiar da heresia.

Desde o século XI, como assinalamos, apareceram no Ocidente núcleos de heresia. Poucos e rapidamente cercados, tiveram entretanto uma extensão considerável. No século XII, o fenômeno se tornou numericamente muito mais importante, a ponto de ameaçar a influência da Igreja em certas regiões. Nossa propósito aqui não é fazer a história dessas correntes religiosas, nem mesmo evidenciar as razões de seu sucesso, e particular-

mente os motivos espirituais que conduziram tantos leigos a aderir a elas.

Esses movimentos não são sempre fáceis de apreender. Efetivamente, só os conhecemos através do que nos dizem os seus adversários, e às vezes é difícil ter uma idéia precisa do conteúdo de suas crenças. Entretanto, os ecos recolhidos em diversos lugares — de Soissons a Colônia e de Toulouse a Milão — permitem distinguir dois filões espirituais nas heresias do século XII:²⁴ um insiste principalmente na necessidade de coincidência entre a palavra evangélica e a ação que tenta realizá-la neste mundo. Seus adeptos se propõem a lutar contra a decadência da Igreja, constituindo, à margem desta, grupos de cristãos fervorosos. Sua recusa das estruturas existentes não questionava os fundamentos dogmáticos do cristianismo, a não ser sobre pontos muito específicos. Essa era a tendência que prevalecia na maioria dos movimentos populares da primeira metade do século, e, mais tarde, entre os valdenses, ou Pobres de Lyon, grupo de leigos que foram condenados em 1184 por pregar sem autorização do bispo. Em sua opinião, a prática da vida apostólica e principalmente da pobreza bastava para conferir o direito de anunciar o Evangelho. Tratava-se pois, pelo menos no início, de um conflito de ordem mais disciplinar do que doutrinária, e, aliás, um certo número de valdenses iria reintegrar a Igreja católica no começo do século XII.

A segunda corrente, que se consolidou progressivamente depois de 1140, certamente sob a influência de aportes orientais (bogomilos da Bósnia e da Bulgária, principalmente), se distingue da primeira por seu caráter nitidamente dualista. Seus adversários qualificaram esses heréticos de maniqueístas; nós os conhecemos sob o nome de cátaros. Eles professavam que a renovação necessária do cristianismo devia ser acompanhada por um questionamento de todo o corpo de doutrinas ensinadas pela Igreja. Para eles, esta dissimulara, em seu benefício, a verdade revolucionária escondida no Novo Testamento, que é a oposição e a luta permanente entre Deus e Satã, o Bem e o Mal. O princípio do Bem é o motor do mundo do Espírito, o princípio do Mal, filho rebelde ou anjo decaído, o criador do mundo material e da carne. Nessa perspectiva, as almas humanas são fragmentos de espíritos mergulhados na matéria, da qual elas devem extrair-se a qualquer preço. Nesse esforço, são ajudadas pelo exemplo de Cristo — o

maior dos anjos ou o melhor dos humanos —, que Deus tomou como filho adotivo. Ele veio a este mundo, mas sua carne como sua Paixão foram apenas aparências. Se Jesus resgatou o homem, não foi por seu sofrimento, mas pelo seu ensino. O Antigo Testamento, obra das potências do Mal, não tem valor; só o Evangelho é divino. Não se trata aqui de explicar o dogma cataro em todas as suas sutilezas e variações, do dualismo moderado ao dualismo absoluto, nem de interrogar-nos sobre o sentido profundo da sua cosmogonia. Mas resta explicar o fascínio exercido por essas crenças sobre muitos homens e mulheres, especialmente no sul da França e na Itália, entre meados dos séculos XII e XIII. A simplicidade aparente dessa doutrina e a sobriedade da sua liturgia atuaram em seu favor. Mais importante parece ter sido a distinção entre os Perfeitos, obrigados a um ascetismo rigoroso, e os simples crentes, que gozavam, na prática, de uma grande liberdade de costumes e podiam dedicar-se a qualquer atividade, com a condição de receber antes de sua morte o *consolamentum*, imposição das mãos, que os arrancava ao mundo material e os fazia nascer para a vida do espírito. Muitas mulheres também se sentiram atraídas por essa heresia, pela possibilidade que encontravam de serem tratadas como iguais aos homens. Existiram Perfeitas em grande número, e algumas viveram até em espécies de conventos, como o de Prouille, no Languedoc.

Para além daquilo que as opõe, a corrente evangélica e a corrente dualista têm em comum a recusa de uma salvação que dependeria da mediação da Igreja visível e do sacerdócio institucional. Mais profundamente, elas professam o mesmo espiritualismo exacerbado, que leva tanto à recusa do dízimo quanto à negação de certos sacramentos. É bastante perturbador, para um espírito moderno, ver o evangelismo chegar a uma atitude pessimista diante da vida sob todas as suas formas, e especialmente diante da procriação. Paradoxalmente, o ódio pela Igreja visível e a vontade de se desvincular da ordem estabelecida conduziram a uma recusa do mundo e da carne, mais acentuada do que nunca o fora no seio do monaquismo. Mas talvez a chave da sedução exercida pelas heresias, e em particular pelo catarismo, se encontre na evolução espiritual que analisamos anteriormente. Em uma época em que a Igreja, pelo menos no nível do seu clero, escolhera claramente agir sobre o mundo e colocá-lo sob sua tutela, para torná-lo de acordo com o plano de Deus, muitos fiéis

quiseram protestar contra essa evolução, afirmando sua fidelidade a um paleocristianismo, baseado na simplicidade evangélica e na recusa do mundo. Se admitirmos essa hipótese, o catarismo constituiria então a última forma da espiritualidade monástica, vulgarizada e deformada pelos fiéis, em uma época em que muitos clérigos se afastavam dela, e em que a Igreja se adaptava bem demais a uma conjuntura política e cultural que operava a seu favor. Longe de constituir a religião dos tempos novos, como queriam alguns, o catarismo seria antes a expressão de uma recusa de evoluir. Negando a realidade da natureza humana do Cristo e a Paixão — para eles simples aparências — os cátaros esvaziavam efetivamente a Encarnação. A despeito de seu proclamado apego pelo Novo Testamento, eles se situavam na contramão do movimento que, desde o século XI, levava os cristãos a viver o Evangelho no tempo e no seio do mundo. A verdadeira resposta do cristianismo ao desafio das heresias dualistas não foi a Inquisição, mas a elaboração de uma espiritualidade que, sem subestimar os efeitos corruptores do pecado, afirmou a bondade e a beleza da criação e sublinhou o laço necessário entre o sofrimento e a Redenção.

Esse resultado não foi atingido em um só dia, pois os clérigos medievais tiveram muita dificuldade, nessa questão, em se separar das idéias recebidas. Sob a dupla influência da tradição monástica e da filosofia antiga, eles sustentaram por muito tempo a afirmação da superioridade da contemplação sobre a ação e da vida consagrada em relação à vida no século. No século XII, a evolução da sociedade e das mentalidades começou a tornar caducas essas oposições radicais. Muitos fiéis aspiravam a viver sua vocação cristã no seio do mundo, sem ter que renegar os valores fundamentais do seu estado. Desse confronto por vezes violento entre um ensino teórico, cada vez mais inadaptado às realidades, e as experiências concretas vividas pelos leigos procederam as tensões fundamentais que marcaram a vida espiritual do Ocidente no século XII.

Um dos principais problemas que se apresentaram aos homens dessa época foi o do trabalho. No clima de esforços laboriosos — da lavoura ao florescimento do artesanato — que caracteriza a sociedade ocidental nessa época, este adquiriu uma importância considerável. Instrumento de valorização, ele também era, e cada vez mais, fonte de lucro. A Igreja hesitava entre uma visão

pessimista que se apoiava sobre os textos do livro do Gênesis, em que o trabalho é apresentado como a consequência direta do pecado, e uma concepção mais positiva, fundada sobre certos trechos de São Paulo²⁵ e sobre os Padres gregos, especialmente São João Crisóstomo.

Durante a alta Idade Média, a primeira dessas duas concepções tinha prevalecido, de modo geral, e o trabalho manual era considerado como uma penitência. A regra de São Bento lhe reserva um lugar bastante amplo: na medida em que exige um esforço penoso, ele constitui para o monge um meio privilegiado de expiação ou de mortificação. A espiritualidade monástica via principalmente na atividade laboriosa um remédio para a ociosidade, uma das maiores armadilhas do Maligno para aqueles que aspiravam à perfeição. "Faz um trabalho, a fim de que o Diabo sempre te encontre ocupado", recomendava São Jerônimo ao monge Rusticus, pois não convém que o espírito se perca em maus pensamentos." Concepção antes negativa do trabalho, que foi reforçada na época feudal. Na sociedade aristocrática, efetivamente, a atividade manual era considerada como uma ocupação adequada apenas para os servos, e o velho ideal romano do *otium cum dignitate*, embora em um contexto social bem diferente, continuava a exercer uma profunda fascinação sobre as elites, como mostra o florescimento da vida da corte no século XII. Em Cluny, por volta de 1100, os monges quase não trabalhavam mais com as próprias mãos, senão para ocupar-se com tarefas de especialistas, como a cópia e a iluminura de manuscritos. A superioridade sempre reafirmada da vida contemplativa sobre a vida ativa até permitia a Pedro o Venerável afirmar que, ao substituir o trabalho manual por outras obrigações, continuava fiel ao espírito da regra beneditina. Os movimentos religiosos fundados no ideal da vida apostólica não marcaram, nesse aspecto, nenhuma mudança notável. Os clérigos que praticavam a pobreza voluntária consideravam que não tinham que trabalhar para viver e que deviam consagrar-se inteiramente às suas tarefas pastorais. Alguns deles até recorreram à mendicância, na qual viam ao mesmo tempo um modo de retribuição para o apóstolo e um exemplo de humildade para os fiéis. "Para comer, fazem pregações", escrevia sobre os eremitas e outros *Wanderprediger* um padre daquele tempo, que não gostava deles e se escandalizava com essa concorrência desleal.

Enfim, a Igreja não via com bons olhos desenvolverem-se profissões consideradas como ilícitas ou perigosas (comerciantes, cambistas etc.) e as associações de trabalhadores — os primeiros "ofícios" — que se constituíam então, baseadas na especialização profissional e fora das hierarquias sociais reconhecidas. Nesse clima de suspeita, os trabalhadores das cidades, à procura de um reconhecimento de seu lugar na sociedade, mas também de dignidade espiritual, se chocavam com resistências que só lentamente cederiam.

Mas, com o tempo, às transformações sociais e a renovação da teologia, que retomou contato com suas fontes gregas, fizeram evoluir o estado de espírito dos clérigos. A ideologia das três funções — padres, guerreiros e trabalhadores — determinando para cada ordo um lugar na sociedade cristã, desempenhou um papel positivo nesse ponto. Já mostramos acima como a aristocracia leiga, através do ideal cavaleiresco e da guerra santa, encontrara a possibilidade de ganhar a salvação praticando o seu dever de estado. Os trabalhadores tiveram mais dificuldade em fazer com que os clérigos admitissem o valor religioso de suas atividades. Porém, isso foi conseguido até certo ponto, por meio da sua função social. Honorius Augustodunensis, autor sem originalidade mas cujo testemunho é precioso porque reflete a opinião comum, escreve sobre os camponeses: "Muitos deles serão salvos porque vivem simplesmente e alimentam, com seu suor, o povo de Deus." Durante o século XII, o esquema sociológico da sociedade tripartite se impôs a toda a cristandade e fez passar para o segundo plano as distinções canônicas e as hierarquias espirituais implicadas pela repartição dos batizados em monges, clérigos e leigos. Ele próprio evoluiu para formas mais complexas, à medida que as estruturas econômicas e sociais se diversificaram. Assim, a lista dos "estados do mundo" não parava de alongar-se; enquanto a participação no bem comum fornecia uma justificativa suficiente para as múltiplas formas da atividade humana. Essa mudança de perspectiva acabou por questionar as concepções tradicionais sobre os graus de perfeição. Em meados do século XII, Anselmo de Havelberg sublinhava que o gênero de vida escolhido — no mundo ou fora dele — tinha menos importância do que a maneira pela qual cada um se comportava em seu estado, pois Deus não faz acepção de pessoa. Mas pôr em plano de igualdade simples fiéis e clérigos ainda não era reconhecer a

existência de uma espiritualidade própria à sua condição. Ora, a dificuldade era realmente essa.

O exemplo do trabalho é muito significativo nesse aspecto. Na verdade, ele foi revalorizado pelo novo monaquismo, especialmente pelos cistercienses. "Surge de otio ad laborem",²⁵ escrevia São Bernardo a um monge clunisiano, que ele desejava atrair para Clairvaux. A questão estava no centro da polêmica entre Monges Negros e Brancos, os últimos afirmando que não haveria verdadeira vida monástica se os monges não se ocupassem com trabalhos manuais efetivos e úteis. Por outro lado, a instituição dos conversos, a despeito de suas ambigüidades, implicava uma nova atitude diante da atividade laboriosa, concebida como um meio possível de santificação. Enfim, já assinalamos a importância do debate teórico que opôs os cônegos regulares aos monges, a respeito das relações entre vida ativa e vida contemplativa: se o Cristo elogiou Maria, escreveu nessa ocasião Anselmo de Havelberg, foi por pura caridade, para evitar que Marta — que no fundo tinha razão — não se sentisse excessivamente triunfante. Aliás, segundo ele, não se deveria imitar nem Marta nem Maria, mas o próprio Cristo, que foi antes de tudo um ativo, já que o essencial da sua vida foi consagrado ao ensino e à pregação. Mas essa valorização do trabalho no mundo dos religiosos não apresentava uma resposta satisfatória aos problemas dos leigos. Mesmo entre os cistercienses, o trabalho dos monges continuava sendo, antes de tudo, uma atividade penitencial, e, em certa medida, simbólica. Estava longe de bastar para a manutenção da comunidade, garantida em sua maior parte pelos conversos. Para os simples fiéis, obrigados a prover as próprias necessidades, a questão se formulava em termos diferentes. Tratava-se de fazer reconhecer a dignidade espiritual do trabalho e o seu valor positivo, como meio de salvação. Como mostrou J. Le Goff, foi nesse sentido que se exerceu "a pressão das novas categorias profissionais — mercadores, artesãos, trabalhadores, preocupados em encontrar no plano religioso a justificação de sua atividade, de sua vocação... não apesar de suas profissões, mas por causa delas".²⁷

Essa aspiração difusa foi sentida mais vivamente nas cidades, onde o desenvolvimento do artesanato e do comércio criara um meio leigo dinâmico e combativo. Não será surpreendente constatar que foi nas grandes cidades mercantis da Itália que nasceram

em primeiro lugar formas de vida religiosa de um tipo novo, adaptadas às preocupações espirituais dos leigos. O caso mais interessante é o dos Humilhados, originariamente um grupo de artesãos que levavam em comum uma vida de trabalho e oração, que apareceu em Milão por volta de 1175 e se difundiu em toda a Lombardia. Esses leigos piedosos eram trabalhadores que, continuando a exercer uma atividade profissional — em geral eram tecelões — e a viver em família em suas casas, levavam uma existência austera e abstinham-se de blasfemar e intentar processos. Excomungados em 1184 por pregar em público sem autorização, foram reintegrados à Igreja em 1199, por Inocêncio III, que os dividiu em três ordens: as duas primeiras eram de autênticos religiosos submetidos a uma regra, a terceira uma espécie de ordem terceira *avant la lettre*. Seus membros viviam no mundo segundo um *propositum*, isto é, um conjunto de status que definiam a sua forma de vida. Além dessas distinções canônicas, o que unia os diferentes grupos de Humilhados e constituía a sua originalidade era a importância que tinha na sua existência cotidiana a prática de um ofício, que devia permitir-lhes satisfazer as suas necessidades e praticar a caridade para com o próximo. Se, posteriormente, eles acabaram se enriquecendo e perdendo de vista o seu ideal primitivo, os Humilhados não deixam de ser o primeiro agrupamento leigo a ter associado a uma vida de oração intensa um trabalho concebido como um autêntico meio de existência. Encontram-se tendências análogas nas comunidades de beguinhas, que começaram a se multiplicar no Brabante e em Flandres, no fim do século XII. A Igreja deu uma espécie de consagração oficial a essas aspirações, canonizando em 1199 um mercador de tecidos, são Homebon de Cremona, autêntico representante do *pópolo* das comunas italianas.

Uma evolução comparável se fez sentir quanto ao casamento. Durante séculos, o estado conjugal foi julgado incompatível com a vida religiosa. Mais uma vez, pouco a pouco, operou-se um questionamento das concepções tradicionais. Honorius Augustodunensis, cuja importância já ressaltamos, como eco fiel das preocupações do seu tempo, designa sob o nome de *boni conjugati* os esposos que levam uma vida santa no casamento. Fato ainda mais significativo, o papa Alexandre III reconheceu pela primeira vez, em 1175, que se podia considerar como simples conselhos e não como preceitos os antigos cânones relativos à continência dos

fiéis casados nos dias de jejum. Foi mais longe ainda, em uma bula dirigida ao mestre da milícia de São Tiago, associação de cavaleiros e clérigos que se instituíra na Espanha para defender os cristãos contra os mouros. Como a maioria dos leigos que faziam parte dela eram casados, havia dúvidas sobre o seu status canônico. O pontífice pôs fim às controvérsias a esse respeito, afirmando que o estado de perfeição não estava ligado à virgindade. Casados ou não, os cavaleiros de São Tiago podiam, legitimamente, ser considerados como religiosos, na medida em que tivessem pronunciado votos de obediência, e em que se expusessem aos perigos do combate em espírito de sacrifício.²³ A importância dessa decisão é considerável: deslocando o centro de gravidade da vida religiosa do celibato para a obediência e a penitência, ela afastava o principal obstáculo que impedia os fiéis casados de terem acesso a ela. Assim, apareceram durante as décadas seguintes muitos grupos de homens e mulheres, que levavam em comum uma existência piedosa. Os Humilhados da Lombardia, os penitentes rurais que apareciam no norte da Itália por volta de 1180, as beguinhas e os beguininos dos Países Baixos defendiam a igualdade dos sexos na Igreja e reivindicavam o direito de levar uma vida cristã autêntica no próprio seio da família. O ideal de fuga do mundo se interiorizou: deixou de ser uma recusa da matéria e da carne para tornar-se uma luta contra o pecado sob todas as suas formas, na qual nenhuma categoria de cristãos estava desqualificada por causa do seu estado de vida.

De modo geral, o laicato não se definia mais apenas como o conjunto dos fiéis desprovidos dos poderes de ordem e de jurisdição, mas como um elemento operante do dinamismo interno da Igreja. Essa nova atitude dos leigos provocou vários conflitos entre estes e a hierarquia, especialmente a propósito do anúncio do Evangelho. O exercício do ministério da Palavra sem mandado episcopal era considerado pelo clero como uma usurpação sacrílega. Ela não bastara para condenar Valdés e, posteriormente, os Pobres de Lyon e da Lombardia? Mais uma vez, a pressão da elite religiosa dos fiéis acabou por obter, no limiar do século XIII, o reconhecimento de novos direitos. Inocêncio III, de certo modo, desmontou uma situação explosiva, distinguindo dois tipos de textos nas Escrituras: de um lado, os *aperta*, isto é, os episódios narrativos e as moralidades que abundam nos

relatos bíblicos e são facilmente acessíveis a todos; de outro lado, os profunda ou exposições dogmáticas, que só os clérigos podiam compreender, em razão de sua complexidade (por exemplo a maior parte do Evangelho de são João e o Apocalipse). A esses dois níveis da Revelação correspondiam duas formas de tomada de palavra bem distintas: a exortação moral e penitencial e a pregação propriamente dita, que explicitava os mistérios da fé. Espontaneamente, alguns leigos se lançaram no primeiro caminho: os valdenses, os Humilhados,²⁹ e logo os Penitentes de Assis, em torno de são Francisco, chamavam os fiéis para a conversão e a prece, em um estilo incisivo e concreto, aparentado ao que estava em uso nas assembleias citadinas. Não temiam atacar aqueles que eram um obstáculo para a Igreja, por seu comportamento: usurários, clérigos indignos, bispos mais preocupados em garantir a vitória de seus partidos do que em fazer reinar a paz etc. Essa possibilidade de anunciar o essencial da mensagem cristã e zelar para que ela se atualizasse na vida política e social foi uma conquista importante dos movimentos evangélicos. Caberia às ordens mendicantes, no século XIII, assumir todas as consequências dessas posições e restabelecer a ligação entre a admoestação moral e o discurso teológico.

No fim do século XII, os principais obstáculos à realização de uma vocação cristã no mundo tinham sido ou estavam sendo superados. Daí decorria que os dados específicos do estado leigo — particularmente o trabalho e a vida conjugal — tivessem se tornado valores positivos, através dos quais os fiéis pudessem chegar à perfeição? A resposta para essa pergunta não é unívoca, pois nem toda ambigüidade tinha desaparecido na atitude da Igreja diante das realidades terrestres. O caso de são Homebon, exemplar nesse aspecto, merece ser estudado de perto. Certamente, foi muito importante que o papa tivesse canonizado um mercador, enquanto toda a tradição espiritual e canônica dos séculos precedentes estava marcada, no mínimo, por uma grande desconfiança em relação a essa profissão. Mas a leitura da bula de canonização nos mostra que Homebon foi considerado santo principalmente por ter renunciado ao exercício de um comércio remunerador e distribuído seus bens aos pobres, ao mesmo tempo em que resistia firmemente aos heréticos em sua cidade natal. Era como se ele se tivesse santificado não no exercício de sua atividade profissional, mas apesar dela, ou pelo menos depois

de tê-la abandonado. E quando, no século XIII, o clero e o povo de algumas cidades lombardas "canonizariam" espontaneamente autênticos "santos do trabalho", sua iniciativa não receberia nenhuma aprovação de Roma. Poder-se-ia dizer o mesmo a respeito da vida conjugal, que, ainda menos que o trabalho, pareceu capaz de oferecer aos cristãos desse tempo grandes perspectivas espirituais. Se houve então santos casados e pais de família, sua vida familiar não influiu muito no renome que tiveram. Os seus contemporâneos não poderiam ser acusados de insensíveis a esse aspecto das coisas, já que não se conhecia a espiritualidade do casamento antes de são Francisco de Sales, e a teologia do trabalho é uma invenção do século XX.

b) A serviço dos pobres de Cristo

Para a maioria dos leigos, a via de acesso para a santidade não foi pois nem o trabalho nem a vida familiar, mas o exercício da caridade, que revestiu, no século XII, formas e significado novos. Sem dúvida, a esmola sempre ocupou um lugar importante na vida cristã, e os clérigos carolingios já insistiam muito nesse ponto, nas exortações que faziam aos leigos. Mas a partir do momento em que se afirmou a renovação econômica do Ocidente, assistiu-se a uma verdadeira revolução da caridade e ao aparecimento de uma autêntica espiritualidade da benemerência. Esta se fundava na devoção ao Cristo, e particularmente na sua humanidade. Era por amor Àquele "que não teve onde descansar a cabeça" que se socorriam os miseráveis, qualificados desde então de *pauperes Christi*, enquanto esse termo designava, antes, os religiosos, no século precedente. Essa predileção mística pela pobreza é um fato novo na história da espiritualidade ocidental. Até o século XII, efetivamente, a indigência tinha sido considerada como um castigo e não como um sinal de eleição. Havia uma tendência a ver nela o preço do pecado, e, no plano social, um problema tão inevitável quanto a doença, para a qual não existia remédio. A riqueza, pelo contrário, passava por ser um sinal do favor divino. Ela possibilitava a aquisição de méritos, através de doações a igrejas e distribuição de esmolas aos indigentes. Longe de ser uma maldição, ela constituiu uma via de acesso para a santidade, se se soubesse fazer bom uso dela, sob forma de generosidade. Esta era um dos valores fundamentais da ética cavaleiresca. Para os es-

píritos mais exigentes, oferecia-se a possibilidade de renunciar à sua fortuna. Mas quem pode renunciar, senão aquele que possui? Os pobres, por sua vez, deviam orar por seus benfeiteiros, cujas almas escapavam assim, com mais certeza, às penas do inferno ou do purgatório.

Sob a influência do ideal da vida apostólica, e posteriormente, dos movimentos evangélicos, operou-se uma inversão, no século XII. Os religiosos, como vimos, se defrontaram com o problema da riqueza e com aqueles que a existência de um número crescente de pobres causava. O mundo dos leigos não escapou a essa interpelação. Sensibilizados por pregadores que lhes falavam da pobreza de Cristo, muitos deles se tornaram mais atentos à penúria dos miseráveis e às faltas contra a caridade. Daí resultou uma extraordinária floração de fundações hospitalaias e caritativas em todo o Ocidente. Algumas deram origem a verdadeiras congregações religiosas como os antonitas, ou hospitaleiros de santo Antônio, associação fundada em 1095 no Dauphiné por um fidalgo e seu filho, em ação de graças pela cura deste, atingido pela peste. Em Jerusalém, por volta de 1120, apareceram os hospitaleiros de santo Lázaro, que cuidavam dos leprosos; por volta de 1180, em Montpellier, os hospitaleiros do Espírito Santo (ou irmãos da Colômbia), que criaram hospitais em numerosas cidades do Ocidente. Outras confrarias leigas, como os irmãos pontífices, se estabeleceram ao longo das estradas de peregrinação, para a construção e manutenção das pontes, assim como para o alojamento dos viajantes. Enfim, os Trinitários, instituídos por santo João de Matha em 1198, procuravam libertar os prisioneiros e resgatar os escravos cristãos nos países muçulmanos. Mas, ao lado dessas ordens religiosas no nível da cristandade, houve quantas fundações isoladas — Santas-Casas, hospitais ou simples refúgios — destinadas a socorrer os doentes, os peregrinos e os viajantes. Em regiões como a Lombardia e o Anjou, onde um estudo quantitativo do século XII foi tentado, os resultados são impressionantes e constata-se que todas as classes da sociedade abastada — senhores, leigos e eclesiásticos, burgueses, comunidades paroquiais e confrarias — se empenharam ativamente nas obras de misericórdia.

Os gestos de caridade não se tornavam apenas mais freqüentes. Também eram realizados com um espírito diferente. A esmola acabara por se tornar um ato ritual. As grandes abadias ali-

mentavam periodicamente multidões de indigentes que afluiam em certas datas: festas dos santos padroeiros, solenidades do ciclo litúrgico, falecimento de um monge da comunidade. Nessas ocasiões, procedia-se a distribuições de víveres e dinheiro. Por sua vez, os grandes leigos — reis, duques ou condes — mantinham permanentemente um certo número de pobres oficiais — geralmente 12 — que os seguiam em seus deslocamentos. Esses detentores de prebendas, beneficiários dos favores do príncipe, tinham uma função essencialmente simbólica: permitir a este cumprir as suas obrigações para com os fracos e os oprimidos. Na prática, formavam uma parede entre o seu benfeitor, com o qual só se comunicavam através do capelão, e o mundo da indigência. Durante o século XIII, simultaneamente sob a influência das transformações sociais, que aumentavam o número de pobres, e do ideal evangélico, essa concepção ritualista da caridade foi substituída por uma vontade de lutar eficazmente contra a miséria e principalmente de entrar em contato direto com os pobres. A própria noção de próximo evoluiu: os que deviam ser socorridos não eram apenas as viúvas e os órfãos, mas também as vítimas da injustiça e todos aqueles que viviam à margem da sociedade abastada: doentes, leprosos, prostitutas, nômade de todo tipo etc. A verdadeira caridade consistia em detectar a miséria e aliviá-la através de uma organização tão eficaz quanto permitiam as condições da época.³⁰ Assim, quando em 1143 uma grave crise de fome se abateu sobre a Champagne, o conde Thibaut, amigo dos cistercienses e discípulo de santo Bernardo, não se contentou em abrir largamente os seus celeiros aos deserdados e sacrificar um vaso de ouro, que mandou quebrar e vender em sinal de penitência. Pediu também que lhe indicassem os pobres que jaziam abandonados nas praças públicas e enviou religiosos para percorrer os povoados, em busca de doentes e leprosos. Todos esses comportamentos tinham origem em um sentimento de compaixão para com as diversas formas de sofrimento, e deixaram vestígios até nas cruzadas do fim do século XII. Depois do distanciamento das perspectivas escatológicas e messiânicas, que marcaram as primeiras expedições, a caridade fraterna se tornou o principal motivo da partida para a Terra Santa. Ia-se à cruzada, antes de tudo, para libertar os cativos, defender os peregrinos e salvar os cristãos do Oriente do massacre. O aumento do sentido de solidariedade em relação aos irmãos infelizes suscitava em

muitos fiéis o desejo de proporcionar uma assistência financeira a alguns, militar a outros.

Sob o efeito dessas preocupações altruísticas, o espírito de benemerência se transformou. O jejum, que há muito era praticado com espírito penitencial, ficou mais estreitamente ligado à caridade. A partir do século XII, redescobriu-se que o alimento e os bens de que os fiéis se privavam só eram agradáveis a Deus se fossem doados a outros. A idéia de esmola, principalmente, evoluiu: clérigos cada vez mais numerosos, inclusive os canonistas, a apresentaram, em seus textos e sermões, mais como um dever de justiça do que como um ato meritório ou um gesto de purificação. Obrigação estrita para o rico, a esmola era um direito para o pobre, que podia exigir o que lhe era devido, e até roubar em caso de necessidade e recusa. São Bernardo diz rispidamente aos prelados do seu tempo, fazendo-se porta-voz dos indigentes: "É a nossa vida que forma o vosso supérfluo. Tudo o que se acrescenta às vossas vaidades é um roubo feito às nossas necessidades." Assim, o cristianismo medieval reatava com a tradição patrística, e principalmente com são João Crisóstomo, para quem tudo o que os ricos tinham em excesso pertencia aos pobres. Por outro lado, acabou-se por considerar que os gestos exteriores da caridade deviam se acompanhar de uma dedicação pessoal. Raul o Ardente, no fim do século XII, sublinha o fato de que o doador deve pôr algo de si mesmo no dom que faz; sem isso a sua ação seria desprovida de valor. Assim, propõe a fórmula da *elemosyna negotialis*, ou esmola com compromisso, que consiste, por exemplo, em tirar o pobre da miséria dando-lhe um emprego, ao invés de se contentar em dar-lhe uma moeda. A fonte desse refinamento da caridade se encontra na convicção de que os pobres, réplicas do Cristo sofredor, compartilham com este, em certa medida, a sua função salvadora. Muitos textos do fim do século XII falam de "nossos senhores os pobres" ou os apresentam como os "vigários do Cristo". Para muitos leigos, incapazes de chegar à meditação dos mistérios divinos e afastados da comunhão por medo do sacrilégio, uma prática renovada da benemerência proporcionava a ocasião de encontrar Deus presente nos outros e especialmente nos mais deserdados.

Nessa época, os pobres não eram tanto os que não tinham dinheiro, mas os que eram desprovidos de proteção e abandonados a si mesmos. Foi isso que compreenderam alguns ho-

mens, que, sem ter sido canonizados pela Igreja, gozaram em seu tempo de uma reputação de santidade, como Raymond Gayrard (morto em 1118), um leigo piedoso, convertido por Robert d'Arbrissel, que construiu duas pontes para os viajantes e um hospital para os pobres em Toulouse, antes de acabar seus dias como cônego em Saint-Sernin. Também foi um pregador muito popular, "obediente aos reitores das igrejas, ardoroso em conquistar almas para Deus, virulento adversário dos heréticos", segundo o biógrafo que escreveu sua Vida no século XIII.³¹ Assim também, em Plaisance, rica cidade da planície do Pô, um ex-sapateiro, Raymond dito "Palmerio" (porque fora à Terra Santa em peregrinação), tentou remediar os efeitos perversos da urbanização acelerada do norte da Itália, ocupando-se das crianças abandonadas e das prostitutas, que procurou reintegrar na sociedade, e tomado a defesa dos indigentes contra uma justiça dominada pelos interesses dos poderosos. Com essa finalidade, não hesitou em organizar uma manifestação de pobres e mendigos, que percorreram as ruas da cidade gritando: "Socorre-nos, socorrenos, cristãos duros e cruéis, porque morremos de fome enquanto estais na abundância!"³² Depois de sua morte, ocorrida em 1200, a comuna de Plaisance assumiu as suas fundações caritativas, que mais tarde foram reunidas no seio do "hospital Saint-Raymond".

O serviço dos doentes e dos excluídos da expansão econômica constituiu pois o denominador comum dessas iniciativas individuais, que tiveram muitas vezes prolongamentos institucionais. Mas, para esses leigos empenhados na benemerência, não bastava doar. Sentiam-se também chamados a fazer com que a justiça prevalecesse nas relações sociais e a promover a paz entre os partidos e as cidades, então em conflito permanente. Assim, de Raymond "Palmerio" a são Homebon (morto em 1197) e a Facio (morto em 1272), ambos cidadãos abastados de Cremona, os santos do "Popolo" lombardo se opuseram às violências de que os pobres eram vítimas, enquanto os ricos viam nisso apenas uma ocasião de distinguir-se ou chegar ao poder.

O ponto extremo desse engajamento no serviço dos deserdados foi certamente atingido nos leprosários, que se multiplicaram em toda a cristandade, a partir das últimas décadas do século XII. Eles constituíam comunidades religiosas, que compreendiam ao mesmo tempo os doentes, os conversos e conversas leigos, que se consagravam ao seu serviço e alguns clérigos — muitas vezes

cônegos regulares — que serviam a igreja ou a capela do estabelecimento. Convém sublinhar a originalidade desses agrupamentos, que reuniam em pé de igualdade e sob a direção de um reitor que muitas vezes era um leigo — pelo menos na Itália — homens e mulheres que tinham abandonado a sua existência anterior para viverem juntos, alguns coagidos e forçados sob o efeito da doença e do processo de exclusão que ela acarretava *ipso facto*, outros para tratar dos primeiros. Todos estavam "mortos para o mundo", e foi por isso que a Igreja não hesitou em conceder o status de estabelecimento religioso a essas *maladreries** como eram chamadas na França. Embora a coexistência dessas diversas categorias nem sempre fosse fácil, deve-se ressaltar que a atividade desenvolvida por muitos leigos dos dois sexos, que se engajavam voluntariamente nessa forma de vida comunitária exigente, para atender às necessidades dos leprosos e suavizar os seus sofrimentos, foi para eles a ocasião de uma experiência espiritual autêntica e exigente. No seu *Testamento*, Francisco de Assis evoca a sua juventude, nos primeiros tempos de sua conversão, e o choque que sentiu: "Quando eu ainda estava no pecado, a visão dos leprosos me era insuportável; mas o próprio Senhor me conduziu até eles e eu os tratei com todo o meu coração."³³ Sem retirar o caráter comovente desse gesto individual, convém, para dar-lhe todo o seu significado, situar o "beijo ao leproso" na linhagem do movimento caritativo do século XII, de que ele constitui, de certa forma, a realização.

c) Os leigos na vida religiosa

Durante o século XII, conscientes de que seu estado não os excluía *a priori* da vida religiosa, muitos leigos procuraram formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada a Deus com as que lhes impunha sua condição de cristãos vivendo no mundo.

A maioria dessas experiências se inspiraram em ideais formulados no meio clerical. Assim, na Alemanha, nos últimos anos do século XI, certos camponeses se dedicaram à prática da *vita*

* Palavra formada a partir de "malade" (doente) e "ladre", de "Lazarus", nome do pobre coberto de feridas, da parábola de são Lucas. (N.T.)

apostólica, a exemplo dos monges e dos cônegos. Segundo o cronista Bernold de Constance, "assistiu-se então a um florescimento da vida em comum em muitos lugares do reino germânico, não só entre os clérigos e os monges, mas também entre os leigos, que ofereceram, por devoção, as suas pessoas e os seus bens, para participar dessa vida comum. Em seu aspecto exterior, os últimos não se assemelhavam nem aos clérigos nem aos monges, e entretanto eles não lhes eram, de modo algum, inferiores no plano dos méritos".³⁴ Famílias e aldeias inteiras vieram instalar-se à sombra dos mosteiros, especialmente em Hirsau, uma abadia beneditina da Floresta Negra, que defendia a causa da reforma em todo o sul da Alemanha. Nesses movimentos, a distinção entre os estados de vida (monges, clérigos, leigos) não ficava abolida, mas passava para o segundo plano, sendo o essencial a vida comunitária a serviço do Cristo.

Pela primeira vez, leigos reivindicavam a possibilidade de ter acesso à vida apostólica, permanecendo em seu estado. Entre eles, havia celibatários e pessoas casadas. Todos se santificavam abandonando aos clérigos aquilo que possuíam, a exemplo dos primeiros cristãos, que vinham depositar seus bens aos pés dos Apóstolos. Ficavam fora das abadias, mas estavam estreitamente associados aos religiosos no plano da vida litúrgica. Em Hirsau, eram chamados *fratres exteriores*. Quando um deles morria, distribuía-se comida aos pobres durante 10 dias, como por ocasião da morte de um monge.

Essa vida quase monástica sem profissão religiosa tinha ligação com o uso da *deditio*, que levava certos indivíduos, por piedade ou por necessidade, a doarem sua pessoa e suas terras em favor de um mosteiro. Tornavam-se assim servos da Igreja, às vezes chamados "santistas" porque se devotavam ao santo padroeiro da abadia ou da colegial, ou ainda *cerecensuales*. Esse estilo de vida pode ser comparado também com as confrarias, que associavam leigos generosos aos monges clunisianos, que os mencionavam em suas orações. A novidade do movimento de "conversão" que acabamos de descrever se situa em seu caráter coletivo — não se trata mais de indivíduos, mas de linhagens inteiras — e principalmente na associação, em pé de igualdade, de leigos, que ofereciam seu trabalho, e monges, que oravam pelo conjunto da comunidade. Seria possível comparar esse movimento com muitas fundações religiosas do início do século XII, nas quais coexis-

tiam clérigos e leigos. Foi o caso, particularmente, da ordem de Grandmont, em que os irmãos leigos eram mais numerosos do que os clérigos e exerciam sobre estes uma preponderância de fato, ou ainda em L'Artige e em Obazine, no Limousin, onde, pelo menos na origem, padres e leigos levavam em comum uma vida semi-eremítica.

Entretanto, trata-se de movimentos de vanguarda, cujo impacto não se deve exagerar. A vontade de apropriar-se das riquezas espirituais do monaquismo constitui uma das aspirações fundamentais dos fiéis no século XII. Mas a coexistência de leigos e clérigos no seio de uma mesma comunidade religiosa era um paradoxo institucional que não podia sobreviver sob a forma radical que tomara em Hirsau ou em Grandmont. Ao fim de um certo tempo, a maioria desses agrupamentos foi obrigada a adotar a regra de São Bento ou a de Santo Agostinho. Os leigos tinham seu lugar neles, mas de certo modo se tornaram religiosos de segunda classe: os conversos. Estes se encontravam na Itália desde o século XI, em Vallombrosa e Camaldoli. Multiplicaram-se em todo o Ocidente durante o século XII, e todas as novas ordens — cartuxos, cistercienses, premonstranos — os tinham em suas fileiras. Alguns viram nesse fenômeno o resultado de uma lenta ascensão para a vida religiosa da elite da *família monástica*. Isso parece pouco provável, pois eles apareceram, não nos mosteiros de tipo tradicional, que tinham muitos servidores, mas nos novos, que tinham poucos. Na verdade, o monaquismo reformado, na medida em que se queria totalmente fechado para o mundo, não podia dispensar auxiliares que garantissem a sobrevivência econômica da comunidade. A existência de conversos, ou irmãos leigos, que se encarregavam da maioria das tarefas materiais, permitia que os monges se consagrasssem mais livremente às obrigações específicas do seu estado. Por sua vez, muitos leigos, principalmente no campo, aspiravam a beneficiar-se da proteção temporal e espiritual de uma comunidade religiosa. Por causa de sua falta de cultura, não podiam se tornar monges coristas. Assim, eram conversos, palavra que tomou, por volta dos anos 1120-1130, um sentido institucional preciso e designava religiosos encarregados dos trabalhos rurais. Viviam no interior dos mosteiros, mas tinham dormitórios e refeitórios separados. Não desempenhavam nenhum papel nos ofícios litúrgicos, que só seguiam no domingo e nos dias de festa, e eram simplesmente obrigados a

recitar alguns padres-nossos. Era pelo trabalho que eles colaboravam ativamente para a vida da comunidade e para a sua própria santificação.

A espiritualidade dos conversos era ambígua e sobre ela fizeram-se julgamentos contraditórios. Recrutados principalmente entre os camponeses iletrados, foram muitas vezes considerados como inferiores pelos monges coristas, que tinham sobre eles a dupla vantagem de serem clérigos e contemplativos. Assim, os irmãos leigos tiveram problemas, que, em certos casos, chegaram até a revolta violenta, com seus companheiros de existência. No interior da instituição monástica, encontravam-se assim — o que não é surpreendente — as clivagens sócio-culturais que dividiam a sociedade profana. Mas em geral, e a despeito de suas imperfeições, a instituição dos conversos permitiu a muitos leigos ter acesso a uma forma de vida religiosa original, fundada sobre a vida comunitária e o trabalho. Alguns deles se tornaram santos, como o bem-aventurado Simão, guardião do celeiro de Coulmies, nas terras da abadia cisterciense de Aulne, no Hainaut, que foi favorecido com graças excepcionais e possuía, particularmente, o dom de ler nos corações. Sua reputação foi tal que o papa Inocêncio III mandou chamá-lo para o IV Concílio de Latrão, em 1215, para ouvir os seus conselhos.

Outra fórmula de vida religiosa se oferecia ainda aos leigos, e principalmente aos que eram originários da aristocracia: as ordens militares, que apareceram em ligação com as cruzadas. Em 1118, alguns cavaleiros que se encontravam na Terra Santa se associaram para escoltar e proteger os peregrinos. Conhecidos primeiramente sob o nome de "Pobres cavaleiros do Cristo", constituíram uma espécie de ordem terceira, ligada aos cônegos do Santo Sepulcro. Alguns anos depois, os hospitaleiros de São João de Jerusalém, que desde meados do século XI cuidavam dos doentes e acolhiam os miseráveis, se especializaram nas tarefas militares. Em ambos os casos, tratava-se, na origem, de agrupamentos de leigos piedosos, que comutavam o voto temporário da cruzada em um engajamento perpétuo ao serviço da Igreja. Mas não tardaram a sofrer a influência do monaquismo e a se transformar em ordens religiosas. Os primeiros, que tomaram o nome de templários, adotaram, em 1128, a conselho de São Bernardo, uma regra redigida a partir do modelo da de São Bento. Em 1130, o ilustre abade de Clairvaux fez o elogio desses monges-cavaleiros

em um importante tratado intitulado significativamente *De laude novae militiae*,³⁵ nele se define, em termos vibrantes, um ideal espiritual fundado na prática da vida em comum, na obediência e no desprezo pelo mundo.

Todos os grupos e ordens religiosos que acabamos de citar têm em comum o fato de procurar fazer a síntese entre certos aspectos específicos do estado leigo (trabalho, guerra, caridade) e ideais que eram até então vividos unicamente nos claustros, como a vida em comum, a obediência e o ascetismo. Mas o peso das tradições e a rigidez das regras canônicas fizeram com que, em geral, o caráter leigo dessas fundações se apagasse rapidamente, enquanto se acentuava o seu aspecto monástico. Por isso, a maioria dos fiéis que aspiravam à perfeição não seguiram esse caminho, mas a via, mais acessível, da espiritualidade penitencial. Não se trata de uma novidade absoluta. Desde a Antiguidade, existiam na Igreja penitentes homens e mulheres, isto é, leigos que levavam, em suas próprias casas, uma existência austera e devota, depois de receber o sacramento da penitência, que durante muito tempo não foi reiterável. Na Idade Média, particularmente a partir do fim do século XII, uma mudança importante ocorreu: o estado penitencial se tornou um gênero de vida religiosa livremente escolhido por aqueles que aspiravam à perfeição, sem poder ou querer sair do mundo. Na encruzilhada do ascetismo, que exercia um grande fascínio sobre os fiéis, e do ideal apostólico, este associava o espírito de pobreza e de caridade à procura do sofrimento físico. Aqueles que o assumiam desejavam reproduzir em sua existência cotidiana o mistério do Cristo, ao mesmo tempo vítima e salvador, humilhado e triunfante. Não há Ressurreição sem Paixão. Profundamente convencidos da verdade dessa afirmação, os penitentes voluntários se mortificavam para, de certa forma, obrigar o poder de Deus a se manifestar neles.

Esse novo estilo de vida cristã obteve um grande sucesso, principalmente junto às mulheres, das quais muitas não podiam, por motivos de ordem econômica e social, ser admitidas nos mosteiros. Desde as últimas décadas do século XII, nas regiões correspondentes à atual Bélgica, constituíram-se assim agrupamentos de mulheres chamadas beguinhas, que viviam em comunidade sob a direção de uma delas, sem pronunciar votos religiosos propriamente ditos e associando o trabalho manual e a assistência

aos doentes a uma intensa vida de oração. Nesses grupos pietistas, que tinham seu equivalente masculino com os beguininos, e que iriam se multiplicar em boa parte da cristandade, no século XIII, a meditação sobre os sofrimentos do Cristo resultava em uma vida penitente e em uma aspiração ao despojamento total. Um padre de Liège, Lambert "li Beges" (morto em 1177), que participou da origem do movimento, descreve assim a sua espiritualidade: "Eles ouviam com a maior avidez a palavra de Deus e a colocavam em prática, participando com compaixão da imolação do corpo e do sangue de Nosso Senhor. Parecia-lhes então que o Deus do universo sofria de novo a sua dolorosa Paixão, como testemunhavam os seus muitos gemidos, as suas efusões de amor e de devoção."³⁶ Os santos não tardaram a figurar em suas fileiras: Juette d'Huy abandonou seus bens em 1180, com a idade de 23 anos, para devotar todo o resto da vida a tratar dos leprosos. Marie d'Oignies, bem conhecida graças ao seu biógrafo, o cardeal Jacques de Vitry, resumiu em sua pessoa todas as riquezas espirituais da corrente beguinal: nascida em Nivelles, em 1178, casada aos 14 anos, retirou-se com o marido para um pequeno leprosário, onde serviu aos doentes durante 15 anos, depois de abandonar todos os seus bens. Em 1207, estabeleceu-se como beguina reclusa no priorado de Oignies-sur-Sambre, onde expressou o seu amor à pobreza, indo mendigar de porta em porta, para poder assim "seguir nua o Cristo nu". Viver a vida dos miseráveis e mendigar o pão era aos seus olhos, assim como a comunhão sacramental, um meio de reencontrar o Cristo e unir-se a ele, seguindo o seu exemplo. Com ela, a ação caritativa encontrava o seu prolongamento natural na mística mais autêntica.

No final do século XIII, a emancipação espiritual dos leigos, que se operou através do estado penitencial, era fato consumado. Apesar das reticências e às vezes da oposição de muitos clérigos, multiplicaram-se por volta de 1200 os grupos de *laici religiosi* e de *mulieres religiosae*, que se esforçavam por viver no mundo a sua vocação cristã. Os próprios canonistas acabariam reconhecendo a evolução, como mostra a definição da palavra "religioso", dada, em 1253, por um dos mais ilustres deles, Henri de Suse, cardeal de Ostia: "No sentido amplo, chamam-se religiosos aqueles que vivem santa e religiosamente em suas casas, não porque se submetam a uma regra precisa, mas em razão de sua vida mais dura e mais simples do que a dos outros leigos, que vivem

de modo puramente mundano.³⁷ Não haveria palavras mais adequadas para dizer que a vida religiosa não é um estado, mas um estilo de existência.

À custa de conflitos e condenações, que às vezes os conduziram à beira da heresia, os movimentos religiosos populares do século XII conseguiram que a Igreja admitisse os principais elementos de uma espiritualidade que, por ter sido mais vivida que formulada, não deixava de ter uma importância considerável na história do cristianismo medieval. Os historiadores tiveram tendência a negligenciá-la, porque ela permanecia implícita. Entretanto, sem esse novo clima, não se explicariam nem o conteúdo nem o sucesso da mensagem franciscana. Uma das grandes lições que se pode tirar das experiências vividas pelos leigos no século XII é a possibilidade de viver o Evangelho no meio dos homens, recusando, ao mesmo tempo, o "mundo".³⁸ Ora, esse foi o objetivo fixado para a fraternidade dos Penitentes de Assis pelo filho do mercador Bernadone. Não é diminuir a sua originalidade sublinhar que ele foi tributário das correntes espirituais que agitaram a cristandade algumas décadas antes. Alguns contemporâneos não se enganaram, ao ver nos Irmãos Menores os sucessores dos valdenses e nos Pregadores os dos cônegos regulares.

NOTAS

- C. Violante, "I vescovi dell'Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria", in *Studi sulla cristianità medievale*, Milão, 1972, p.325-47.
- M. Mollat, "Le problème de la pauvreté au XII^e siècle", in *Vauclusiens et pauvres catholiques*, "Cahiers de Fanjeaux", n° 2, Toulouse, 1967, p.23-47.
- M.-D. Chenu, "Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49, 1954, p.59-89.
- Atos, II, 42-47: "Todos aqueles que criam viviam juntos e tinham tudo em comum" e IV, 32-35: "A multidão dos fiéis tinha um só coração e uma só alma; ninguém chamava seu ao que tinha, mas tudo estava em comum entre eles."
- M.-H. Vicaire, *L'Imitation des apôtres: moines, chanoines et mendians (IV-XIII^e siècle)*, Paris, 1963, p.90.
- "Com muito vigor, os apóstolos davam testemunho da Ressurreição do Senhor" (Atos, IV, 33).
- Como demonstrou R. Grégoire, "L'adage ascétique *Nudus nudum Christum sequi*", in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, 1972, t. I, p.395-409.

essa expressão é tradicional e remonta a São Jerônimo, mas é no século XII que ela aparece freqüentemente nos textos, para assinalar o desejo de viver em total pobreza.

- Ch. Dereine, "La spiritualité 'apostolique' des premiers fondateurs d'Aflighem" (1085-1100), *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, 1959, p.41-65.
- "O cavaleiro se faz monge, mas de pobre torna-se rico." Texto citado por J. Leclercq, "La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles", in *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p.179.
- L. Genicot, "L'éremitisme du XI^e siècle dans son contexte économique et social", in *L'eremitismo no secolo XI e XII*, Milão, 1965, p.69.
- Pedro Damião, op.11, *Dominus vobiscum*, PL, 145, 235-6.
- Coutumier de l'ordre de Saint-Ruf*, Ed. A. Carrier de Belleuse, Sherbrooke, 1950, p.97.
- L. Milis, *L'Ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, Bruges, 1969, p.653.
- Ver, sobre esse problema, a preciosa reflexão de J. Becquet, "Chanoines réguliers et érémitisme clérical", *Revue d'histoire de la Spiritualité* 48, 1972, p.361-70.
- M. -H. Vicaire, op. cit., p. 80.
- Anselmo de Havelberg, P. L, t. 188, c.1131-1132, trad. por F. Petit, *La Réforme des prêtres au Moyen Age. Pauvreté et vie commune*, Paris, 1968, p.91.
- Como mostrou R. A. Donkin, "The Cistercian Order and the Settlement of Northern England", *Geographic Review*, 59, 1969, p. 403-16.
- Cf. infra, p.183-4.
- Carta a Rodolfo de Suábia, 11 de janeiro de 1075, *Gregorii VII regnum*, Ed. E. Caspar, 1920, p.104.
- G. Duby, "Le monachisme et l'économie rurale", in *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris, 1973, p.392.
- L. K. Little, "Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom", *The American Historical Review*, 76, 1971, p.16-49.
- Walter Map, *De nugis curialium*, d. 1, c. 31, trad. por R. Foreville, in *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p.207.
- Ep., I, 15, citado por R. Bultot in *I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milão, 1968, p.391.
- Como mostrou R. Manselli em uma obra fundamental, *L'Eresia del male*, Nápoles, 1963, p.118-49.
- O texto mais importante, a esse respeito, é 2 Tessalonicenses, II, 10: "Se alguém não quiser trabalhar, que também não coma."
- "Levanta-te e passa do repouso para o trabalho."
- J. Le Goff, "Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Age", in *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlim, 1964, p.53, retomado em id., Pour un autre Moyen Age, Paris, 1977, p.162-80.
- Cf. E.G. Blanco, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James, 1170-1493*, Leiden, 1971, p.171.
- Ver o testemunho do cardeal Jacques de Vitry (1165-1240): "Os Humiliados, que abandonaram tudo pelo Cristo, se reúnem em diversos lugares, vivendo do trabalho de suas mãos, pregando freqüentemente a palavra de Deus e escutando-a de bom grado. Sua fé é tão profunda

- quanto sólida e sua ação é eficaz" (Jacques de Vitry, *Lettres*, ed. R. B. C. Huyghens, p.72).
30. Sobre todos esses novos aspectos da caridade, tanto teóricos quanto práticos no século XII, ver a importante seleta publicada sob a direção de M. Mollat, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté au Moyen Age*, Paris, 1974, p.855. Encontram-se ali os resultados de uma vasta pesquisa coletiva na escala do Ocidente.
31. Texto citado por E. Delaruelle, "L'idéal de pauvreté à Toulouse au XIII^e siècle, in *Vaugeois languedocien et pauvres catholiques*, Toulouse, 1967, p.74 ("Cahiers de Fanjeaux", 2).
32. Vida de são Raymond Palmerio, in *AA.SS. Julii VI*, 645-57.
33. São Francisco de Assis, *Testament*, 1-2, ed. e trad. por T. Desbonnets e D. Vorreux, *Saint François d'Assise. Documents*, Paris, 1968, p.104.
34. Bernold de Constance, *Chronicon, P. L.*, 148, c.1402-1403.
35. *Elogio da nova cavalaria*.
36. Texto citado por A. Mens, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne, Etudes franciscaines*, 17 (Suplemento), 1968, p. 18.
37. Henri de Suse (Hostiensis), *Summa aurea*, lib. III, Veneza, 1570, p.193.
38. Essa palavra deve ser entendida aqui no sentido de criação viciada pelo pecado.

CAPÍTULO IV

O Evangelho no Mundo

*Cristocentrismo e Busca da Santificação
(séc. XIII — início séc. XIV)*

Sem dúvida menos original do que o século XII, o século XIII, entretanto, aprofundou e levou até as últimas consequências certas intuições fundamentais que surgiram na época da grande renovação eremítica e monástica dos anos 1080-1130. Assim ocorreu com o evangelismo, muitas vezes apresentado como o traço dominante, no plano espiritual, do século das ordens mendicantes e de são Luís. Desde as primeiras décadas do século XII, santo Etienne de Muret (morto em 1124), fundador da ordem de Grandmont, não dissera e escrevera aos seus companheiros que "não há outra regra senão o Evangelho do Cristo", precisando até que este era o único caminho pelo qual um cristão podia conquistar o reino dos Céus¹? Mas seria preciso esperar são Francisco de Assis (morto em 1226), quase um século depois, para que a validade dessa afirmação fosse plenamente admitida na Igreja, e que se tomasse consciência de todas as suas implicações. Há uma dupla razão para esse atraso: de um lado, a idéia, fortemente enraizada nos espíritos, de que a perfeição espiritual só podia ser atingida ou mesmo simplesmente procurada no abrigo do clauso e fora do mundo; do outro, o fato de que o Evangelho tendia a tornar-se, durante a segunda metade do século XII, uma arma contra a Igreja nas mãos dos movimentos contestatórios e heréticos, que a acusavam de trair ou dissimular o conteúdo autêntico das Sagradas Escrituras.² Em sua oposição cada vez mais clara à instituição eclesiástica, os vaedenses e outras correntes evangéli-

cas procuraram libertar a Palavra de Deus da mediação do clero, traduzindo-a em língua vulgar e pondo-a, assim, à disposição dos simples fiéis; os cátaros, por sua vez, aspiravam a uma religião pura e desinteressada, que não tivesse necessidade de hierarquia nem de dogmas mas que daria ao homem, graças ao *consolamentum*, conferido pelos Perfeitos, o meio de libertar a parte espiritual que estava nele do domínio do mal, assimilado ao corpo e à matéria, e chegar à pátria celeste, depois do exílio neste mundo. Havia grandeza nesse espiritualismo integral, e ele exerceu um fascínio real sobre muitos espíritos, em ambientes muito diversos. Mas, em uma época em que a expansão econômica, o crescimento demográfico e a elevação do nível de vida das populações eram evidentes, a insistência dos cátaros no caráter irremediavelmente viciado da criação contrariava uma sociedade que, em todos os setores, começava a acreditar no progresso. A referência exclusiva ao Novo Testamento e a aspiração a uma religião puramente interior, características da maioria dos movimentos religiosos contestatários ou dissidentes do fim do século XII e do século XIII, podiam, até certo ponto, legitimar uma ascese pessoal rigorosa ou a recusa de instituições eclesiásticas que se tornaram opressoras. Elas não justificavam, sob pena de renegar-se a si mesmas, uma condenação inapelável da vida carnal e de todas as formas de encarnação do sagrado, nem a recusa de reconhecer um significado para a história humana. Mas, no começo do século XIII, restava encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho, no seio da Igreja e no coração do mundo. Foi esse o papel histórico dos fundadores das ordens mendicantes, são Francisco de Assis e são Domingos, assim como de seus filhos espirituais e seus êmulos: elaborar e difundir essa fórmula em todos os níveis da sociedade, especialmente nos meios urbanos.

1. A mensagem espiritual das ordens mendicantes

a) Utopia e espiritualidade franciscanas

Francisco (1182-1226), filho de um mercador de Assis, se converteu, na idade adulta, nos primeiros anos do século XIII e tornou-se, depois de alguma hesitação, um adepto da pobreza do Cristo.

Seus contemporâneos, fascinados por sua personalidade e por sua pregação itinerante, não tardaram a ver nele um araujo do Evangelho e logo um santo.

Ele teve, efetivamente, o imenso mérito de operar em sua pessoa a síntese entre as aspirações, às vezes contraditórias, dos movimentos religiosos que tinham marcado as gerações precedentes, e a mais autêntica tradição cristã. Para ele, uma profunda devoção ao Cristo, venerado em sua humilhação e, especialmente, pelos sofrimentos que padecera na Cruz, era acompanhada de um sentido agudo da onipotência e da transcendência divinas; do mesmo modo, o seu desejo de viver na pobreza mais total e na humildade não excluía uma fidelidade sem falhas à Igreja, enquanto o olhar fundamentalmente benevolente que ele dirigia para o homem e o universo o tornava insensível às tentações do dualismo. Poucos homens de Deus associaram, como ele, em um grau excepcional, o objetivo apostólico e a experiência ascética, o evangelismo integral e o espírito de obediência. E se, em certos aspectos, a sua mensagem se situa no prolongamento dos movimentos religiosos do século XII, não se poderia esquecer que sua vida foi um desses acontecimentos que, sem ser inexplícaveis, revolucionaram entretanto o curso da história.

Do ponto de vista institucional, a originalidade fundamental dos Irmãos Menores — nome que tomou, em 1209, a fraternidade fundada por Francisco e seus primeiros companheiros, depois do seu reconhecimento pelo papa Inocêncio III — reside em sua vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo do Cristo e dos apóstolos, que se traduziu por uma recusa de possuir bens, não só individualmente — o que já era o caso dos monges — mas também em comum. Optando pela condição de “*minores*” (pequenos, humildes) — quer se dê a essa palavra um conteúdo puramente moral quer se atribua a ela uma conotação social (ela designava então, nas comunas italianas, as categorias inferiores da população, excluídas do poder) — Francisco rompia, discreta mas profundamente, o laço estreito que existia então entre o estado religioso e a condição senhorial. Os monges do seu tempo, mesmo aqueles que, como os cistercienses, se mostravam preocupados em fugir do mundo, eram grandes proprietários de terras e os mosteiros constituíam verdadeiras senhorias coletivas, que geriam, defendiam e procuravam aumentar um patrimônio muitas vezes considerável, ao mesmo tempo em que exploravam

homens. No espírito dos leigos e principalmente dos camponeses, eles pertenciam ao mundo aristocrático, embora se encontrassem entre eles indivíduos de grande santidade, que praticavam a pobreza em espírito. Ao contrário, a vida dos Irmãos Menores, tal como Francisco e seus companheiros a descreveram no texto normativo de 1221, impropriamente designado sob o nome de "Primeira Regra" (*I Reg.*), se caracteriza pela recusa de toda forma de apropriação, já que esta implicava, a seu ver, uma recusa de compartilhar e expunha o homem à tentação da avareza e da violência. O Pobre de Assis execrava particularmente o dinheiro, no qual via a raiz das discórdias e do ódio. Além disso, os Irmãos Menores queriam situar-se em pé de igualdade com os mais deserdados, à imagem do Cristo "que não tinha onde repousar a cabeça" (Mt. 8, 20). Assim, eles não deviam reter nem reservas nem provisões, subtraindo-se tanto quanto possível ao mundo da compra e da venda. Para obter o indispensável à vida, confiavam na Providência e trabalhavam com as próprias mãos. O recurso à mendicância só era considerado, nas origens da ordem, como um complemento.

Igualmente revolucionária para a época era a concepção de uma ordem na qual os clérigos e leigos estivessem reunidos em pé de igualdade. Francisco, que não tivera uma formação clerical e só recebeu o diaconato por instância do papa, queria dar a todos os membros de sua fraternidade os mesmos direitos e os mesmos deveres, pois, em sua opinião, o essencial era uma prática comum e sem concessões da pobreza evangélica. A única diferença que ele admitia entre os dois tipos de irmãos era que os clérigos liam ou cantavam o ofício em latim, enquanto os leigos se contentavam em recitar o *Pater* e a *Ave Maria*. Mas o sucesso da mensagem franciscana junto aos clérigos e aos estudantes não tardou a levantar problemas novos. São Francisco não era um inimigo da cultura, mas era muito sensível aos riscos que esta comportava: na sociedade da época, o saber conferia necessariamente uma superioridade, e consequentemente um certo poder e, às vezes, a riqueza. Os irmãos que estudavam corriam o risco de afastar-se do ideal primitivo, seja acumulando de modo egoísta conhecimentos capazes de isolá-los dos iletrados, seja por causa de sua demanda de livros, que custavam muito caro. É talvez nessa perspectiva que se deva ler o bilhete dirigido pelo Pobre de Assis a santo Antônio de Pádua, um dos primeiros intelectuais a entrar

na ordem: "Agrada-me que ensines aos irmãos a santa teologia, com a condição de que aqueles que se dediquem a esse estudo não apaguem em si o espírito de santa oração e de devoção, como está indicado na Regra."³

Francisco desejava, por outro lado, que as relações no seio da sua fraternidade fossem fundadas sobre uma obediência livremente consentida e sobre a afecção mútua. A rápida expansão dos Irmãos Menores e sua transformação em ordem religiosa o obrigaram logo a instituir uma hierarquia. Assim, estava previsto na Regra (*II Reg.*), que foi finalmente aprovada pelo papado em 1223, que a ordem seria dirigida por um Ministro geral, as províncias por ministros e os conventos por simples "guardiães". A escolha de uma terminologia enfatizando a noção de serviço (*minister* significa servidor, em latim), o papel essencial atribuído pelo fundador ao capítulo geral anual, no qual se encontravam todos os irmãos, e sua preocupação de fazer com que todas as funções hierárquicas fossem eleitas e provisórias mostram a vontade do Poverello de criar uma comunidade religiosa de um tipo novo, repousando não sobre relações verticais de autoridade, mas sobre a divisão das tarefas e sobre a correção fraternal. Em uma carta a um ministro que se queixara da má vontade e da mediocridade dos irmãos que o cercavam, o fundador dos Menores escreveu estas frases surpreendentes: "Ainda que eles te espanquem, deve considerar tudo isso como uma graça... Ama-os e não queiras que eles sejam melhores cristãos... e faz com que não haja no mundo nenhum irmão que tenha pecado tanto quanto poderia, e que, depois de olhar-te nos olhos, nunca se vá sem a tua misericórdia, se ele te pediu misericórdia."⁴

Do mesmo modo, em suas relações com as instituições eclesiásticas e com a sociedade civil, Francisco pediu a seus irmãos que adotassem uma atitude de submissão deferente e, pouco antes de sua morte, exortou-os, em seu Testamento, a não solicitar privilégios ao papado, ainda que fosse para proteger-se contra o clero, secular ou regular, que no início se mostrou muitas vezes hostil aos recém-chegados. De fato, o Pobre de Assis concebera, desde a origem, um projeto de evangelização na escala do universo, fundado sobre uma pregação itinerante, que não seria embarracado por estruturas imperativas. Assim, pode-se encontrar um eco do seu ideal em um trecho de um tratado franciscano, composto por volta de 1240, sob uma forma alegórica, o *Sacrum*

commercium: quando a Senhora Pobreza pede aos irmãos que lhe mostrem o seu claustro, eles a conduzem a uma colina, mostram-lhe o panorama esplêndido que se estende até o infinito e lhe dizem: "Senhora, eis o nosso claustro",⁵ significando, com isso, até que ponto, apesar de certas aparências, o seu ideal e o seu gênero de vida diferiam dos adotados pelos outros religiosos, em particular os monges.

Confrontado com esse *revival evangélico* que Francisco propunha a todos os seus ouvintes, quaisquer que fossem sua condição e seu estado, o historiador fica tentado a falar de uma utopia franciscana, no sentido em que se fala dos socialismos utópicos do século XIX. Essa fórmula não é absurda, se se entende com isso não a expressão de um idealismo quimérico, mas uma concepção original e coerente da vida, certamente muito difícil de pôr em prática, por ser tão exigente e, em certos aspectos, tão avançada para o seu tempo, mas que devia exercer durante décadas e até séculos um fascínio profundo sobre muitos espíritos. De acordo com a sua visão evangélica do reino dos Céus, que começa a ser construído neste mundo a partir de uma semente modesta, o Pobre de Assis procurou criar, com os Irmãos Menores, as "Pobres Damas" de santa Clara — que mais tarde seriam chamadas clarissas — e os penitentes leigos que seguiram o seu apelo à conversão, um modelo religioso alternativo, com a finalidade de revelar aos homens e até à Igreja — mas sem dar-lhes lições nem agredi-los — o que poderia ser um mundo livre do poder do dinheiro e da violência, porque plenamente consagrado à adoração de Deus e ao serviço dos pobres.

Além da sedução exercida durante a vida por sua pessoa, uma das principais razões do sucesso imediato que a mensagem de são Francisco teve na Itália reside na sua relação muito original com a cultura do tempo. A cristandade ocidental, desde o século XII, estava preocupada com o desafio lançado pela cultura profana — a dos romances de cavalaria, mas também a cultura folclórica dos camponeses e a dos citadinos, mais jurídica — à cultura eclesiástica, cujo veículo era o latim. O Pobre de Assis aceitou esse desafio, propondo aos seus ouvintes uma mensagem acessível a todos e enobrecendo a língua vulgar por um uso religioso. Na verdade, por sua formação, ele não era um clérigo e os poucos rudimentos de latim que ele aprendera lendo o saltério na escola da catedral de são Rufino apenas o habilitaram a manter um livro

de contas. Os divertimentos aos quais se dedicou durante a adolescência, com a juventude dourada de Assis, o marcaram bem mais. De qualquer forma, conservou um estilo cortês, que iria acompanhá-lo durante toda a vida, o amor pela poesia e um certo conhecimento do francês, que era então a língua por excelência da canção. Assim, quando deixou o "século", Francisco estava mais próximo do mundo dos cavaleiros da Távola Redonda e dos trovadores do que dos juristas de Bolonha ou da escolástica parisiense. Entre os seus primeiros discípulos, alguns se recrutaram, aliás, entre os saltimbancos que frequentavam as cortes aristocráticas, como o irmão Pacífico, "príncipe dos poetas" da Marche de Ancona e "mestre-de-canto nobre e cortês".⁶ Quando ele próprio e seus primeiros irmãos começaram a anunciar o Evangelho nas cidades e nas aldeias, logo se evidenciou que sua "pregação" não tinha muita coisa a ver com o gênero de eloquência sagrada em voga entre os clérigos eruditos. Aquele que falava melhor apresentava em algumas palavras claras e evocadoras o conteúdo da mensagem: apelo à conversão e à paz, perdão e alegria, fraternidade entre todos os homens em nome do Senhor Jesus. Depois disso, todos começavam a cantar os louvores de Deus, deixando que Francisco concluisse: "Somos os saltimbancos de Deus, e a verdadeira recompensa que desejamos é ver que levais uma vida verdadeiramente penitente."⁷ O Pobre de Assis atravessava assim o fosso que separava a cultura profana da cultura eclesiástica. Ele próprio falava, evidentemente, a língua do povo, mas o conhecimento aprofundado que adquiriu da Bíblia depois de sua conversão permitiu-lhe recorrer, no caso dos textos escritos, ao latim que ele usava como uma língua viva, mesmo cometendo alguns barbarismos. Com isso, ele suavizou a rigidez da língua sacra, fazendo dela um instrumento de comunicação. Mas, por outro lado, enriqueceu a língua vulgar, empregando-a em um campo que até então lhe era mais ou menos estranho: o da expressão do sentimento religioso. O *Cântico das criaturas* (ou *do irmão Sol*), composto diretamente por ele e redigido em italiano, constitui, nesse aspecto, uma importante novidade.⁸ Através desse texto admirável, Francisco resgata o elemento oral e popular da cultura leiga e faz dele um instrumento de louvor ao Criador, assim como o latim litúrgico, considerado até então como único veículo possível da prece. Assim se realizou, sob sua influência e a dos seus irmãos, uma osmose fecunda entre a cultura profana

e a cultura religiosa. Doravante a devoção do povo italiano, e de outros depois dele, poderia expressar-se na linguagem da experiência cotidiana, com suas alegrias e tristezas. Continuada pelas confrarias de "Laudes" — autores e cantores de "laudes" em honra de Deus e dos santos —, pelos flagelantes e por outros agrupamentos que associavam a prece, o canto e a expressão teatral, a ação realizada nesse nível, por São Francisco, resultaria, a partir de meados do século XIII, em uma síntese do sentimento religioso e da emoção lírica ou patética, que perdurou, às vezes até os nossos dias, nos países mediterrâneos. Esse foi o impacto da linguagem franciscana, humilde e direta, que reconciliou um povo com a sua religião, através da palavra e do canto.

Hoje, parece-nos evidente que o significado profundo da mensagem de Francisco de Assis escapou, em grande parte, aos seus contemporâneos e até a muitos dos seus filhos espirituais, que fizeram dele, depois de sua morte, uma figura autoritária e uma referência abstrata. Edificando, para abrigar os seus despojos, uma gigantesca e suntuosa basílica em Assis, que depois foi decorada pelos melhores pintores do tempo, um dos seus principais sucessores à frente da ordem dos Irmãos Menores, o irmão Elias, cometeu uma verdadeira traição ao ideal de pobreza que guiara aquele que Elias pretendia homenagear. Da mesma forma, o zelo que utilizou para atrair a atenção do papado e dos fiéis para o fenômeno dos estigmas — vestígios de uma identificação física de São Francisco com o Cristo crucificado, que teriam aparecido no seu corpo por ocasião de uma visão ocorrida em 1224 na solidão de La Verna, perto de Arezzo — assim como a interpretação mística e escatológica que São Boaventura, seu sucessor à frente da ordem de 1257 a 1274, deu desse fenômeno sobrenatural demonstram uma vontade de apresentar o Pobre de Assis como um "segundo Cristo" (*alter Christus*), cuja santidade e conformidade com o seu divino mestre eram comprovadas por essas chagas de origem divina. É difícil, senão impossível, saber o que realmente ocorreu quando da estigmatização. Os relatos — confusos e contraditórios — das raras testemunhas e dos mais antigos textos hagiográficos, e também a iconografia primitiva da cena, ressaltam principalmente a sua dimensão teofânica, a saber o aparecimento a Francisco de um serafim portador de uma revelação impressionante, centrada na infinita grandeza de Deus-Trindade, no seu próprio destino espiritual e no da sua ordem.

De qualquer forma, todas essas leituras *a posteriori* do acontecimento de La Verna, que visavam principalmente conferir à ordem franciscana uma legitimidade sobrenatural em uma época em que seu papel no seio da Igreja era objeto de vivas polêmicas, logo fizeram com que se perdesse de vista a existência concreta do Pobre de Assis e o significado profundo do seu testemunho. Até mesmo a minoria que, no seio da ordem, continuou ligada à sua lembrança e ao seu exemplo — os que foram chamados "Espirituais" — acabou por traí-lo no começo do século XIV, fazendo da pobreza um absoluto e até, como fizeram alguns que foram condenados sob o nome de Fraticelli, o fundamento de uma eclesiologia anti-hierárquica.

Quaisquer que tenham sido as interpretações redutoras ou as deformações de que foi objeto, a mensagem franciscana conservou sua influência durante o século XIII. Realmente, mesmo banalizada ou traída, ela conservou bastante influência, marcando, de modo duradouro, a espiritualidade dos últimos séculos da Idade Média, no sentido de um cristocentrismo radical, manifestado principalmente por uma devoção à Paixão redentora do Cristo, contemplado e venerado em sua humanidade sofredora. O próprio Francisco compôs um Ofício da Paixão e sua filha espiritual, Santa Clara de Assis (morta em 1253), gostava de recitar uma prece às cinco chagas do Senhor. Assim, comprehende-se que o bispo Jacques de Vitry, que encontrou o Pobre de Assis e seus companheiros em Perugia, em 1216, e depois na Terra Santa, os tenha chamado de "verdadeiros pobres do Crucificado".⁹ O lugar central ocupado pela devoção ao Cristo na cruz na espiritualidade franciscana não deve, entretanto, ser considerado como a expressão de um enterneecimento emotivo, mas como um meio privilegiado para a alma, a fim de ter acesso, através da contemplação da humanidade sofredora do Salvador, à contemplação da sua divindade. São Boaventura (morto em 1274) retomou e desenvolveu esses temas, em um registro mais teológico, enfatizando o papel mediador do Cristo em toda a vida do corpo místico e sublinhando que a contemplação da Cruz constitui um caminho privilegiado para a santidade. Daí o lugar que ocupa em sua obra o tema da Árvore da Vida (*Lignum vitae*), assimilada à Cruz, antítese daquela que, no meio do paraíso, produziu o fruto proibido que estava na origem do pecado, segundo o relato do Gênesis. Essa imagem, que posteriormente teve um sucesso con-

siderável na iconografia franciscana, também iria inspirar um grande tratado espiritual do início do século XIV, o *Arbor vitae crucifixae Iesu*, do irmão menor "espiritual" Ubertino de Casale (morto por volta de 1330), assim como as meditações da mística Angela de Foligno (morta em 1308) e certos poemas inflamados do franciscano Jacopone da Todi (morto em 1306) que, entre duas invectivas contra o papa Bonifácio VIII e a corrupção dos clérigos de todos os tempos, cantava em italiano a Paixão do Cristo e as dores de sua mãe (*Stabat mater*) com uma ternura comovente.

Desde o século XIII, a espiritualidade franciscana marcou profundamente a piedade popular nos países mediterrâneos e, mais tarde, no conjunto da cristandade ocidental: a representação "em mímica" da Natividade por são Francisco em Greccio, no Natal de 1223, estimulou a devoção ao Menino Jesus, manifestada pela representação cenográfica do presépio e por toda uma iconografia centrada na sagrada Infância. É nesse mesmo clima que se deve situar o contínuo progresso da devoção mariana, particularmente forte já no século XII, entre os cistercienses, mas muito difundida entre os leigos pelas ordens mendicantes, especialmente pelos franciscanos e pelos carmelitas, que propagaram com sucesso a crença na Imaculada Conceição da Virgem, e insistiam, em seus sermões e seus livros, na eficácia quase ilimitada da intercessão da Rainha do céu junto ao seu divino Filho, em favor dos pecadores, vivos ou mortos.

b) Fé, inteligência e união com Deus: as vias dominicanas

A segunda ordem mendicante, a dos Irmãos Pregadores, foi fundada por são Domingos (morto em 1221), um cônego regular castelhano que, depois de tomar consciência da difusão das heresias e principalmente do catarismo no Languedoc, durante os primeiros anos do século XIII, decidiu consagrar-se totalmente a uma atividade apostólica nessa região. Instalada em Toulouse pelo bispo Foulque em 1215, sua pequena comunidade de pregadores evangélicos logo foi reconhecida e aprovada pelo papa, mas teve que se dispersar em 1217-1218, diante da ascensão da violência no sul da França. Domingos teve então a idéia de mandar os irmãos que o cercavam às cidades universitárias de Paris e Bolonha, onde recrutaram muitas pessoas. Por ocasião da morte do seu fundador, em 1221, a ordem dos Pregadores estava

em pleno desenvolvimento e seu sucesso foi incontestável até o fim do século XIII. Nessa época, quase todas as cidades importantes da cristandade latina tinham um convento de dominicanos, ou até de dominicanas, e estes também desempenharam um papel importante nas missões do Oriente.

A ordem dos Irmãos Pregadores é muito mais clássica em seu princípio que a dos Irmãos Menores, pois era constituída essencialmente de clérigos, assistidos, nas tarefas materiais, por irmãos leigos, e vivendo em comunidade segundo a regra de santo Agostinho, a exemplo dos cônegos regulares. Entretanto, suas orientações fundamentais, definidas nas Constituições dominicanas de 1220, repousavam sobre um certo número de intuições, graças às quais a ordem se conectava diretamente com a sociedade da época, ao mesmo tempo que tinha uma existência infinitamente menos agitada do que a da família franciscana. Como o Pobre de Assis, são Domingos compreendera o papel fundamental da palavra na transmissão e na educação da fé cristã. Mas o fato de que os Pregadores eram em sua grande maioria padres permitiu-lhes ir além de uma pregação puramente penitencial e abordar as questões doutrinais mais complexas. Longe de olhar com desconfiança a cultura livre, são Domingos e seus sucessores procuraram apoiar-se nela para tornar mais eficaz o seu ministério. O objetivo que eles visavam era ao mesmo tempo simples e grandioso: "Falar com Deus e de Deus." Para isso, não hesitaram em dar prioridade ao trabalho intelectual sobre a vida conventual e a liturgia. Essa aposta na cultura erudita daria bons resultados: em um mundo em que o saber teórico e prático começava a ter um papel importante e onde as universidades logo iriam constituir um terceiro poder ao lado do Sacerdócio e do Império, havia lugar para uma ordem de "doutores", cuja função principal seria "transmitir aos outros as coisas contempladas".

Mas são Domingos freqüentara suficientemente os valdenses e os cátaros para saber que a ciência dos pregadores não bastava para conquistar a adesão dos seus ouvintes. Ele próprio, aliás, parece ter sido mais um homem de oração do que de cultura, mesmo que, aos seus olhos, esses dois aspectos da vida do espírito fossem indissociáveis. Convencido de que a mensagem cristã só seria crível se fosse apresentada na humildade e na pobreza, quis que os Pregadores fossem uma ordem desprovida de possessões fundiárias e de rendas fixas. Mas se são Domingos

não era menos apegado à pobreza do que são Francisco, atribuía a ela um lugar diferente. Para ele, ela constitui antes de tudo uma arma contra a heresia e uma condição, necessária mas não suficiente, para que o testemunho dos pregadores católicos fosse recebido e compreendido pelas massas. Assim, os Pregadores se mostraram mais flexíveis do que os Menores nesse setor, aceitando sem escrúpulos de consciência possuir as igrejas que lhes eram dadas, assim como os terrenos nos quais elas eram construídas, e privilegiando a mendicância sob todas as suas formas para satisfazer as suas necessidades, sendo a sua única prioridade o ministério das almas, exercido através de uma pregação de tipo apostólico.

Efetivamente, os dominicanos foram, antes de tudo, grandes pregadores e sua influência nesse campo foi realmente notável. Mas eles também foram, no melhor sentido da palavra, vulgarizadores que tentaram sensibilizar os clérigos seculares e os leigos, numerosos no seio da aristocracia, que se puseram sob a sua direção espiritual, para as implicações morais da fé. Nessa perspectiva, o dominicano francês Guillaume Peyrault (morto em 1271), redigiu em 1236 uma *Suma dos vícios e das virtudes*, que teria uma larga difusão e muitas traduções em língua vulgar até o fim da Idade Média, enquanto Vincent de Beauvais (morto em 1264), amigo de são Luís, compunha, por volta de 1250, um tratado sobre a educação dos jovens nobres (*De eruditione filiorum nobilium*) e Laurent d'Orléans, confessor do seu filho Filipe III, a famosa *Suma o rei* (1279), cujo sucesso foi imenso e foi muito além do ambiente da corte capeciana. Os Irmãos Pregadores também tiveram um papel importante na direção de mulheres leigas que aspiravam a uma vida religiosa mais intensa, particularmente em Flandres e no vale do Reno, como mostra a Vida da Beata Marguerite d'Ypres (morta em 1237), escrita pelo hagiógrafo dominicano Thomas de Cantimpré, que contribuiu com seus escritos para divulgar os estados místicos a que chegaram diversas *mujeres religiosas* dos Países Baixos. Nas regiões situadas entre a Champagne e o Brabante, desenvolver-se, desde o começo do século XIII, uma devoção particular à eucaristia, considerada como o sacramento da Paixão de Cristo, instrumento de salvação da humanidade. Depois das visões recebidas por uma reclusa dos arredores de Liège, Julianne de Mont-Cornillon (morta em 1258), a solenidade do *Corpus Domini* foi instituída na diocese. O papa

Urbano IV, originário de Troyes, estendeu a toda a cristandade, em 1264, a celebração de *Corpus Christi*, cujo ofício teria sido composto por são Tomás de Aquino a partir de textos litúrgicos anteriores. O uso da procissão solene do Santíssimo Sacramento só se difundiu durante o século XIV, quando a obrigatoriedade desta foi lembrada pelo papa Clemente V em 1314.

Como ninguém ignora, a figura mais marcante da ordem dominicana no plano intelectual foi são Tomás de Aquino (morto em 1274), que ensinou teologia nas universidades de Paris e Nápoles e escreveu, entre outras obras, a *Suma teológica*, obra-prima da escolástica do século XIII, que exerceu uma influência profunda até nossos dias. À primeira vista, esse trabalho de elaboração doutrinária, fundado na procura de uma conciliação entre a teologia cristã e a filosofia aristotélica, pode parecer estranho às questões que nos interessam aqui. Porém, é possível discernir, no conjunto de sua obra, uma atitude espiritual coerente, e, em muitos aspectos, inovadora. São Tomás enfatiza a autonomia intrínseca do temporal: o homem e a criação procedem certamente de Deus e nada existiria sem ele ou fora dele. Mas o Criador retirou-se da sua criatura, que é bela e boa, à imagem do próprio Deus, e deixou-lhe o campo livre, respeitando sua independência e sua natureza própria. Daí a importância que o "Doutor comum" — título que se daria a são Tomás a partir do século XIV — atribui à lei natural, princípio de todas as virtudes humanas. Ao contrário dos adeptos do "desprezo pelo mundo", ele afirma que "a graça não substitui a natureza, mas a eleva e lhe torna possível obter os seus melhores frutos em sua ordem própria, produzindo em si mesma os seus próprios frutos, inatingíveis sem ela".¹⁰ Sem dúvida, é preciso separar-se do "mundo", na medida em que este é marcado pelo pecado, mas por apego a Deus, não por desprezo das realidades terrestres, que seriam fundamentalmente más. Deus não é o concorrente do homem. Ao contrário, quanto maior é o homem, Deus também o é. Assim, a humildade, virtude que procede da consciência da pequenez do homem, deve, para ele, caminhar ao lado da magnanimidade, que é a consciência da sua grandeza.

Essa visão fundamentalmente positiva do homem e da natureza só podia favorecer o nascimento de uma espiritualidade da ação temporal. Se as inclinações naturais (procura do bem da sociedade, desejo de fundar uma família e criar filhos etc.) valiam

a pena de ser perseguidas por si mesmas, a tarefa de humanização da terra que Deus confiou ao homem desde a origem se impõe a todos como um objetivo primordial. Mas o cristão não poderia limitar-se às ações que visam ordenar do melhor modo a vida humana; ele deve tender para uma perfeição superior — a saber, a vida segundo o Evangelho. Pois o homem só se encontra verdadeiramente encontrando Deus e agindo sob a moção do Espírito Santo, esclarecendo uma consciência livre e responsável. Pode-se pois dizer, com razão, que são Tomás de Aquino "concilia a secularidade do mundo e a radicalidade do Evangelho, escapando assim a essa tendência contra a natureza, que nega o mundo e seus valores, sem faltar com isso às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural".¹¹

Mas a contribuição mais considerável da influência dominicana para a espiritualidade ocidental reside certamente no misticismo renano, que procede não de são Tomás de Aquino, mas do seu mestre Alberto Magno, e que encontrou sua melhor expressão, no início do século XIV, na obra de Mestre Eckhart (cerca de 1260-1328). Este é, efetivamente, a figura mais representativa de toda uma corrente de pensamento e de experiência, que se desenvolveu entre 1270 e 1330, na província dominicana de Teutônia (aproximadamente o atual vale do Reno e as regiões adjacentes), com teólogos como Thierry de Freiberg ou Nicolau de Estrasburgo e também em conventos de dominicanas, como os de Unterlinden, em Colmar, e de Tôss, ou ainda entre certas beguinhas de Colônia ou Estrasburgo. Nesse ambiente, operou-se o encontro entre a mística da Essência, inspirada pelo neoplatonismo de Proclo e principalmente do pseudo-Dionísio o Areopagita, que visava inclinar as inteligências hierárquicas para esse perfeito conhecimento de Deus, expresso pela metáfora das trevas e pela mística nupcial, que, a partir de são Bernardo, identificava a procura e o encontro da alma humana e do seu Deus com a relação amorosa, culminando no êxtase, como o descreve o *Cântico dos cânticos*. Espirituais porque teólogos, Mestre Eckhart e seus discípulos se esforçaram em superar a oposição entre os autores de inspiração agostiniana, que afirmavam que a procura da união com Deus só podia chegar ao seu objetivo apoiando-se na potência afetiva da alma ("Onde fracassa o intelecto, vence o amor", segundo uma fórmula de são Bernardo, retomada por são Boaventura), e a dos partidários de um processo

cognitivo puramente intelectual. Apresentando como postulado a identidade do ser e de Deus, a mística renana procurou ter acesso não a uma simples união da alma e do seu Criador, mas àquilo que Mestre Eckhart chama união, isto é, um conhecimento segundo o Uno, anterior à distinção das duas potências da alma (intelecto e afetividade / vontade) mas também à das três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que pertencem à manifestação de Deus e refluem na Deidade. Assim, a iluminação da inteligência e a experiência do amor, longe de opor-se, permitem a volta do homem para o seu estado original, nesse Deus que é ao mesmo tempo o seu princípio e o seu fim.

2. O tempo dos leigos

a) Da cruzada aos combates do século

Até as últimas décadas do século XII, os leigos que aspiravam a levar uma vida religiosa mais intensa não consideravam outra possibilidade senão entrar, na idade adulta, em um mosteiro ou associar-se, de algum modo, a uma comunidade religiosa, a fim de poder gozar das riquezas espirituais e dos méritos acumulados no abrigo do claustro pelos servidores de Deus. As modalidades dessa associação, que visava também fornecer "sufrágios" — isto é, a intercessão eficaz de muitas preces — aos defuntos, eram extremamente variáveis: os leigos que permaneciam no mundo se contentavam, na maioria das vezes, em concluir com uma abadia ou uma colegial um pacto de *fraternitas*, que, mediante um donativo, lhes permitia serem inscritos no necrológio da comunidade; mas, por vezes, casais ou grupos familiares inteiros se colocavam voluntariamente como "dados" sob a tutela de um estabelecimento monástico ou canônico, mas conservando, durante a vida, o usufruto de seus bens, que, depois da sua morte, iam para os religiosos. Alguns fiéis, enfim, colocavam sua força de trabalho à disposição de uma abadia como irmãos conversos, isto é, trabalhadores manuais integrados até certo ponto na vida da comunidade, tendo um dormitório e um refeitório comuns e obrigações litúrgicas reduzidas. Assim, no começo do século XIII, um piedoso cavaleiro da corte de Filipe Augusto, Jean de Montmirail (morto em 1217), pediu, com a idade de 40 anos, para ser

admitido entre os cistercienses de Longpont como converso, o que foi considerado como sinal de grande humildade, pois os conversos se recrutavam nas camadas mais modestas do campesinato. Entretanto, seu caso não é isolado, pois, pouco depois, o senhor Gobert d'Aspremont (morto em 1263), tendo participado da cruzada contra os albigenses em 1226, integrou-se aos servidores domésticos da abadia cisterciense de Villers, no Brabante, onde adquiriu uma reputação de santidade.

Um dos fenômenos mais originais do século XII, do ponto de vista da espiritualidade dos leigos, é o fato de que muitos deles procuraram ter acesso a uma certa perfeição cristã, independentemente de toda relação institucional com o monaquismo. Esse fenômeno atingiu, em primeiro lugar, a aristocracia cavaleiresca que, desde os anos 1120-1130, vira abrir-se para si, com o apelo de São Bernardo, uma via de santificação no interior das ordens militares: templários, hospitaleiros, logo seguidos pelos Teutônicos e os Porta-Espadas nos países germânicos, assim como por numerosas ordens do mesmo tipo, que se desenvolveram na Península Ibérica, no âmbito da Reconquista. Mas tratava-se ainda de monges-soldados, consagrados na maioria dos casos ao celibato, e sua forma de vida não podia convir a todo tipo de pessoas. Depois de 1200, numerosos cavaleiros assumiram a cruz, em uma perspectiva mais religiosa do que política ou econômica. Foi o caso, por exemplo, de soberanos casados, como Luís de Turíngia, esposo de Santa Isabel da Hungria, que morreu em Brindisi, em 1229, quando ia embarcar com Frederico II para a Terra Santa, ou ainda do rei de França Luís IX, que partiu por duas vezes para as cruzadas (1248 e 1270), onde perdeu a vida. Atualmente há uma certa tendência a ver nessas expedições militares apenas formas de guerra santa, comparáveis ao *jihad* islâmico. Essa dimensão é inegável, mas não se deve esquecer que existiu na Idade Média uma verdadeira espiritualidade da cruzada. Ir para as cruzadas não era apenas um simples gesto ritual. Isso implicava, para aqueles que tinham feito esse voto, e para suas esposas, a adoção, às vezes por vários anos, de um estilo de vida ascético e piedoso que, antes de conduzir eventualmente ao combate pelos lugares santos, se traduzia por exigências crescentes no domínio moral e religioso. Bastará, para ilustrar essa afirmação, considerar nessa perspectiva o comportamento privado e público de São Luís, depois da derrota de Mansura e da sua volta à França, marcado

por um rigor moral e pela preocupação de incluir as exigências da Lei divina, como ele as concebia, na legislação do reino.

Depois da morte trágica de São Luís diante de Túnis e da perda definitiva da Terra Santa em 1291, o papado e certos soberanos continuariam até o fim da Idade Média a arquitetar projetos de cruzada. Mas o entusiasmo desaparecera e muito poucos foram os que tomaram efetivamente o rumo do Oriente. Em contrapartida, no mesmo momento em que os cavaleiros abandonavam os caminhos da Terra Santa, o tema da cruzada encontrou um eco inesperado e tardio nas classes populares, em particular no meio rural, como mostra o aparecimento, por duas vezes, em 1250 e 1320, de bandos de pastores de ovelhas, jovens e camponeses que percorreram a França, protestando contra a inatividade do clero e convidando os leigos a seguir-lhes até Jerusalém. O fracasso desses movimentos e a violência anticlerical que os acompanhou acabaram por desacreditar essas formas de "peregrinação pânica" — para retomar a expressão de Alphonse Dupront — em relação à qual a Igreja tinha a maior desconfiança.¹² Mas o seu ressurgimento periódico comprova o fascínio que a perspectiva do combate por Deus continuava a exercer sobre os espíritos. Outro exemplo, em um meio social completamente diferente, é o elogio feito por Joinville do "homem honesto", que traduz as suas convicções cristãs em comportamentos morais, e não hesita em pôr a sua espada a serviço da fé, que ele opõe ao "beguino", paralisado na sua devoção e inclinado a dar uma importância excessiva à sua experiência religiosa, a ponto de até tornar-se suspeito de hipocrisia. Entretanto, é significativo que, em certos textos compostos para uso dos leigos, o tema da *militia Christi* tenha sido transposto para um registro espiritual. Assim, quando, no fim do século XIII, o franciscano do Languedoc Pierre de Jean Olieu (ou Olivi) redigiu para os beguinatos da região de Narbonne — leigos dos meios burgueses, apaixonados pela perfeição evangélica — um tratado espiritual em língua occitana, intitulado *Lo cavalier armat*, dedicou-se a uma minuciosa descrição das armas e dos combates do cavaleiro. Mas essas imagens militares eram para ele apenas um meio expressivo de explicar aos seus leitores as virtudes e as qualidades religiosas que era preciso adquirir a qualquer preço, para se tornarem dignos do Cristo: esse valoroso combatente que prepara cuidadosamente as suas armas terá que enfrentar somente as tentações e provações que o

Anticristo lhe infligirá, com a aproximação, julgada iminente pelo autor, da grave crise escatológica durante a qual se defrontarão os adeptos da "Igreja carnal" e os de uma "Igreja espiritual".¹³

b) A religião voluntária: confrades, penitentes e flagelantes

Mas o aspecto indubitablemente mais inovador, através do qual se expressou a aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais ativa e mais autônoma, foi o desenvolvimento das confrarias. Segundo o modelo das confrarias sacerdotais, então no apogeu, e das guildas de mercadores e artesãos, muitos leigos de meio modesto, tanto na cidade quanto no campo, se agruparam a partir de uma base territorial (a aldeia, o bairro, a paróquia) ou sócio-profissional (a profissão), a fim de praticar a ajuda mútua e encarregar-se dos funerais de seus membros defuntos. Ao contrário do que aconteceria depois de 1348, não foi a prece pelos mortos que constituiu o objetivo principal da confraria no século XIII, mas a procura da paz na fraternidade, como prova o fato de que muitos desses agrupamentos, principalmente nas regiões do sudeste da França atual e na Itália, se colocaram então sob a proteção do Espírito Santo, e que muitos deles, no norte da França, tomaram o nome de "Caridade". Essa denominação remetia menos às suas práticas caritativas de uso externo (distribuição de alimento ou de esmola aos pobres por ocasião da festa do santo padroeiro) do que ao amor mútuo que devia reinar entre os seus membros, em virtude do compromisso assumido por estes quando de sua admissão. Aliás, na Itália, os estatutos das confrarias, que eram lidos nas reuniões, citavam muitas vezes versículos da liturgia da Quinta-Feira Santa: "*Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Congregavit nos in unum amor Christi*",¹⁴ assim como o trecho da carta de São João: "Se não amas teu irmão, que tu vês, como podes amar a Deus, que não vês?" (I. Jo 4, 11). A refeição, ou banquete coletivo, que tinha um lugar importante nas atividades da confraria, era considerada, nessa perspectiva, como uma manifestação de bom convívio, visando desarmar os conflitos ou tensões internos, e criar, nem que fosse apenas por um instante, um clima de concórdia e de não-violência, constituindo ao mesmo tempo o sinal e o fundamento da dimensão religiosa do grupo. De uma região para outra, as modalidades de constituição e os objetivos dessas as-

sociações, em que homens e mulheres e até clérigos e leigos se encontravam em pé de igualdade, variaram sensivelmente: certas confrarias permaneciam ligadas a mosteiros ou a conventos que as admitiam em sua "sociedade"; outras, mais autônomas, só recorriam a padres ou a religiosos para celebrar missas ou para uma pregação excepcional. Mas todas tinham em comum a autogestão e a livre eleição de seus dirigentes.

Nesse quadro geral, devemos ressaltar as confrarias de penitentes, que apareceram espontaneamente no início do século XIII na Itália, e se multiplicaram depois sob a influência das ordens mendicantes. Efetivamente, trata-se de grupos de leigos, cujas exigências no plano espiritual eram muito mais elevadas do que nas confrarias evocadas anteriormente. Seu estatuto, ou *propositum*, cujo texto mais antigo remonta a 1221, não era uma regra, mas um programa de vida, que os confrades se comprometiam a seguir tão exatamente quanto possível. Como não se tratava de votos propriamente ditos, as faltas dos confrades não eram consideradas pecados mortais, mas como faltas veniais, que deviam expiar através das penitências apropriadas. Geralmente, as confrarias de penitentes reuniam leigos de ambos os sexos, casados ou não, exercendo ou não uma atividade profissional, que desejavam "fazer penitência" continuando no mundo e honrando as obrigações do seu estado. Não usavam hábito, mas sua roupa devia ser de tecido comum e sem cor, o suficiente para distingui-los dos outros leigos, e observavam jejuns mais longos e mais freqüentes do que estes. Eram obrigados a ler todos os dias as sete horas canônicas, mas aqueles que não soubessem latim podiam substituí-las pela recitação de um certo número de *Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo* e do salmo *Miserere*. Deviam confessar-se e comungar pelo menos três vezes por ano. Tomando o Evangelho literalmente, os Penitentes italianos recusavam-se a usar armas e invocar inutilmente o nome de Deus em juramentos solenes, o que não tardou a indispô-los com as autoridades comunais. Os bispos e o papado os tomaram sob sua proteção e, na maioria das cidades, chegou-se a uma conciliação em meados do século XIII: os penitentes, assimilados a religiosos, foram isentos do serviço militar, mas as cidades lhes confiaram tarefas variadas, indo da distribuição de subsídios caritativos aos conventos, aos pobres e aos prisioneiros, até a gestão da tesouraria municipal e ao cumprimento de missões diplomáticas para a paz, que constituíam

uma espécie de "serviço civil" *avant la lettre*. As mulheres eram admitidas nessas confrarias, com a autorização do cônjuge para as casadas. Os esposos podiam continuar a viver o seu casamento, mas deviam abster-se de relações sexuais na véspera de certas festas e durante certos tempos litúrgicos, o que explica o nome de "continentes", que se dava às vezes aos penitentes. Suas reuniões eram em geral mensais; realizavam-se em uma igreja ou oratório, onde um padre ou um religioso vinha lhes falar das coisas de Deus. Até os anos 1280, os Penitentes italianos, dos quais os beguininos eram os equivalentes no Languedoc e na Catalunha, permaneceram amplamente autônomos em relação ao clero e eram regidos por seus próprios ministros; leigos que elegiam livremente e aos quais os membros da confraria prometiam obediência. Mas, depois dessa data, o papado, para controlar melhor esses movimentos, os situou sob a jurisdição das ordens mendicantes. Em 1286, o Mestre geral dos dominicano, Muño de Zamora, criou a ordem terceira dominicana, e, em 1289, o papa Nicolau IV instituiu a ordem terceira franciscana pela bula *Supra montem*, que ligava à ordem dos Irmãos Menores, no plano institucional, os penitentes que viviam em suas próprias casas. Essas medidas autoritárias suscitaron, entre estes, protestos e diversas cisões, que se prolongaram até os anos 1325-1330. No fim do século XIV, o movimento penitencial acabou por sair dessa longa crise, mas reunia apenas mulheres celibatárias ou viúvas que, se quisessem viver em comunidade, deviam aceitar a disciplina do claustro. Na prática, esses conventos da ordem terceira regular diferiam pouco dos mosteiros clássicos.

Desde o século XIII, a espiritualidade penitencial, longe de expressar-se apenas através de organizações estruturadas, inspirara explosões de fervor excepcionais, que os cronistas italianos da época designaram com o nome de "devoções". A mais célebre foi a dos flagelantes, que partiu de Perugia em 1260 e atingiu depois todo o centro e o norte da Itália. A prática coletiva da flagelação por leigos é mencionada nesse ano, pela primeira vez: um penitente de Perugia, Rainier Fasani, que afirmava ter recebido da Virgem Maria uma carta exortando-o a flagelar-se publicamente, tomou a frente de uma procissão expiatória de um tipo desconhecido até então, que percorreu as ruas da cidade. Os participantes se chicoteavam na altura do ombro direito e nas costas, até a efusão de sangue, suplicando a Deus que afastasse de

sua cidade a "grande atribulação" que ameaçava abater-se, segundo eles, sobre os seus habitantes. A flagelação não era desconhecida na Itália, mas até então era uma prática penitencial privada — os monges mais zelosos se fustigavam às vezes em suas celas — ou litúrgica: ela era infligida aos grandes pecadores que pedissem e obtivessem a reconciliação com a Igreja, ao fim de uma penitência pública. A novidade introduzida pelos flagelantes de 1260 residia no fato de que, a partir de então, ela era praticada em recinto aberto, à vista de todos, pelos fiéis que o desejassem.

Há várias maneiras de interpretar esse curioso fenômeno. Pode-se ver nele a expressão do desejo dos leigos mais devotos de se apropriarem de uma prática ascética que era, até então,apanágio dos monges, e principalmente das vantagens espirituais que ela conferia. Isso é plausível, pois os fiéis do século XIII, mesmo quando criticavam os padres e religiosos, parecem ter tido dificuldade de conceber o seu destino espiritual sem referir-se a um modelo monástico ou clerical. Mas outra interpretação, que não exclui a precedente, também é possível. Flagelar-se não era um modo de viver a situação concreta do Cristo ferido por seus carrascos, derramando o seu suor de sangue em abundância? Dizia-se que Jesus carregara a sua cruz sobre o ombro direito, e os cruzados mandavam costurar em suas roupas, nesse lugar, uma insígnia que a representava. Mas não era melhor, para estar certo de escapar à cólera de Deus e ressuscitar no último dia, inscrever esse sofrimento na própria carne? A imitação mais concreta de Cristo, através da autopunição e da humilhação voluntária, culminava em um processo de identificação com a vítima sangrenta do Calvário.

Quaisquer que tenham sido os motivos, o movimento de 1260, que sacudiu a Itália como uma onda de choque, provocou a fusão de dois ritos até então bem distintos: a prática da flagelação e as procissões penitenciais, ou litanias, que há muito eram organizadas pelo clero em abril-maio, para afastar as geadas e intempéries que ameaçavam as colheitas, ou quando as circunstâncias exigiam, e se tornava indispensável chamar a atenção e a piedade de Deus para a infelicidade dos homens, através de uma cerimônia pública. Fazer penitência e orar juntos sempre foi considerado pelos cristãos, como na tradição judaica do Velho Testamento, como o último recurso na atribulação. As procissões de flagelantes constituíam um rito excepcional, sem dúvida, mas

que se renovou periodicamente (1260, 1300, 1334, 1348 etc.), por causa de alguns grandes abalos coletivos, e a cada vez, propiciaram uma renovação religiosa, ligada a uma tentativa de catarse social. Efetivamente, através dessa conduta penitencial, expressava-se também uma aspiração à concórdia. Desde 1260, os flagelantes percorriam as cidades do centro da Itália gritando "Paz e misericórdia!" e exigindo das autoridades medidas que pacificassem uma sociedade comunal dilacerada por muitos antagonismos: perdão mútuo das ofensas entre os partidos inimigos, cujas lutas sem fim envenenavam o clima das cidades, restituição da usura, libertação dos prisioneiros por dívidas e reintegração dos banidos, isto é, dos adversários políticos do partido no poder. No entusiasmo das manifestações de massa, certas decisões desse tipo foram tomadas pelos poderes públicos, sensíveis à pressão das ruas. Mas logo que o fervor diminuía, os maus hábitos reapareciam e tudo voltava a ser como antes. Entretanto, seria errôneo enfatizar esse fracasso, pois, no plano privado, a influência dos flagelantes, que favorecia a reconciliação dos inimigos e a restituição dos bens mal adquiridos, foi em geral benéfica. A Igreja tomou consciência disso e autorizou, nos países mediterrâneos, a constituição de confrarias de "Battuti" ou de "Disciplinati", como eram chamados na Itália, que se dedicaram a uma prática ritualizada da flagelação, no âmbito dos seus oratórios e das procissões da Sexta-Feira Santa.

c) Rumo a uma santidade leiga

Até o século XII, era praticamente impossível para um leigo chegar às honras da santidade reconhecida e do culto litúrgico, a menos que se tratasse de reis, como santo Estêvão da Hungria ou santo Olavo, na Noruega, que haviam introduzido os seus países na cristandade latina, impondo o batismo aos seus súditos, ou de rainhas e princesas, que tivessem favorecido com sua generosidade a fundação de mosteiros e igrejas. A reforma gregoriana, insistindo na superioridade dos clérigos sobre os leigos no seio da Igreja, e o sucesso que teve, no século XII, a espiritualidade do "desprezo pelo mundo" nos meios monásticos contribuíram para acentuar a depreciação do estado leigo. Pode-se dizer o mesmo sobre o renascimento da cultura erudita, fundada no conhecimento do latim, língua que poucos leigos comprehendiam, que lançou um descrédito suplementar sobre o seu

estado, facilmente assimilado à ignorância, mãe da tolice e do erro. Uma etimologia fantasista, mas reveladora do pensamento dos clérigos, afirmava que *laicus* era derivado da palavra latina *lapis* (pedra) "porque o leigo é duro e estranho à ciência das letras".¹⁵ Um último obstáculo que se opunha a que simples fiéis fossem reconhecidos e venerados como santos era constituído pelo laço muito estreito que existia, no nível dos modelos hagiográficos, entre nobreza e santidade. Certamente, nem todos os nobres — longe disso — eram considerados como santos e os clérigos da época não hesitaram em usar de todo tipo de armas, temporais e espirituais, contra os poderosos que os prejudicavam ou se comportavam de maneira excessivamente escandalosa. Apesar disso, era muito difícil para um não-nobre fazer-se monge ou monja (assim, santa Hildegarda de Bingen, morta em 1179, só admitia em seu mosteiro virgens originárias de família nobre) e, ainda mais, chegar a uma reputação de santidade, tão enraizada nos espíritos estava a convicção de que a perfeição moral e espiritual só podia desabrochar em uma alma bem-nascida e no seio de uma linhagem ilustre.

Esse privilégio tradicionalmente reconhecido à nobreza devia se manter no norte dos Alpes, onde, ainda no século XIII, a maioria dos novos santos — em geral bispos e monges — pertencia a famílias aristocráticas, ou até a dinastias reinantes. Enquanto nas cidades do norte e do centro da Itália multiplicavam-se, desde a segunda metade do século XII, os santos locais vindos do "Popolo", isto é, das classes médias empenhadas nas novas formas de atividade econômica, na França foi apenas com Marie d'Oignies (morta em 1213), cuja Vida foi escrita por Jacques de Vitry em 1215, que uma mulher oriunda da burguesia urbana surgiu como um modelo, apresentado por um homem da Igreja. Outras *mulieres sanctae*, geralmente beguinhas, foram objeto de interessantes biografias durante as décadas seguintes, mas é forçoso reconhecer que, com a exceção do primeiro, esses textos tiveram pouca difusão e o culto a essas santas teve um sucesso muito restrito. De modo geral, as grandes figuras da santidade além dos países mediterrâneos foram princesas como santa Isabel da Hungria (morta em 1231) ou santa Edwiges (morta em 1243), duquesa da Silésia, ambas canonizadas pouco depois de sua morte, ou reis como Eric Plovpenning (morto em 1250), na Dinamarca, ou São Luís, morto em 1270.

Mas, por trás dessa continuidade tão marcada no plano da origem social, o próprio conteúdo da perfeição que se reconheceu então nesses personagens evoluiu consideravelmente. Uma comparação entre duas figuras de santas medievais, uma do século XI, Margarida da Escócia (morta em 1093), outra do século XII, Isabel da Hungria (morta em 1231), nos fará apreender a profundidade da mudança que se operou na concepção da santidade leiga entre essas duas épocas. Na Vida de santa Margarida, composta por volta de 1105, seu biógrafo Turgot de Durham mostrou que a rainha da Escócia mereceu ser venerada por seu comportamento exemplar como esposa, mãe e soberana. Assim, foi louvada pelos bons conselhos que dava ao marido, pela excelente educação que dera aos seus filhos, e pelo apoio que deu à Igreja para completar a cristianização do país, particularmente mandando construir a abadia de Dunfermline. Sua biografia constitui pois uma apologia da ação cristã dos detentores do poder. Não houve nada disso, um século e meio depois, na vida de santa Isabel, que não fundou igrejas nem abadias, mas um hospital em Marburg, na Turíngia, onde ela tratava pessoalmente dos pobres e dos doentes. Mesmo antes de sua viuvez, ela vivera apenas aparentemente a existência de uma soberana. Sem dúvida, ela participava dos banquetes da corte, mas comia o menos possível e retirava discretamente os restos da mesa, para ir, em pessoa, distribuí-los aos mendigos. Para grande escândalo dos seus próximos, recusava-se a tocar nos alimentos provenientes de certas terras do seu marido, onde o poder senhorial se exercia de modo injusto. Enfim, depois da morte deste, abandonou o castelo familiar e até os seus próprios filhos para compartilhar a condição dos pobres. Teria mendigado se o seu confessor, o terrível Conrad de Marburg, não a proibisse firmemente. Esgotada prematuramente pelas fadigas e pelas privações, morreu com a idade de 24 anos e logo se tornou célebre e venerada em toda a cristandade por sua caridade efetiva para com os deserdados e o seu amor à pobreza.

Através do seu exemplo, ou daquele, mais tardio, de são Luís, aparece bem a nova concepção de santidade; não bastava mais, a partir de então, cumprir plenamente as exigências do seu estado e dar o exemplo das mais altas virtudes morais, mas ainda era necessário imitar o Cristo em sua humilhação e em seus sofrimentos, não hesitando em cumprir atos insensatos aos olhos

da sociedade, mesmo de uma sociedade que se dizia cristã, como a da Idade Média.

3. O cristianismo no feminino

Um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII é, com certeza, o lugar ocupado pelas mulheres, o que constitui uma novidade. Desde o século XII, precursores como Robert d'Arbrissel ou santa Hildegarda de Bingen se esforçaram por livrar a mulher de todas as suspeitas que faziam pesar sobre ela o papel essencial desempenhado por Éva na falta original e a fraqueza intelectual e moral que lhes atribuía toda uma tradição literária de origem antiga, na qual os autores medievais insistiram. A partir dos anos 1200, esse discurso misógino, sem desaparecer, não foi mais o único a se fazer ouvir, e assistiu-se ao surgimento de uma espiritualidade feminina, que não era uma simples cópia da dos homens. Essa evolução se operou inicialmente de modo discreto, e sem que fosse abertamente questionado o duplo postulado, que caracterizava o status da mulher na Idade Medieval: igualdade dos dois sexos no plano da Redenção, subordinação ao homem no campo social e religioso. Mas, já em meados do século XIII, tornou-se evidente para os clérigos que um certo número de mulheres, empenhadas em experiências de vida espiritual intensa, adquiriram nesse domínio uma ampla autonomia, e até uma certa superioridade em relação aos homens, como comprovam estes versos do franciscano alemão Lamprecht de Ratisbonne:

*Eis que em nossos dias
No Brabante e na Baviera
A arte nasceu entre as mulheres.
Senhor Deus, o que é essa arte
Graças à qual uma velha mulher
Compreende melhor do que um homem de espírito?
[...] em seu desejo, ela comprehende melhor
A sabedoria que vem do céu
Do que um homem duro
Que é inábil para isso.¹⁶*

a) Nas pegadas de Maria Madalena

Nesse processo de emancipação religiosa, a difusão da espiritualidade penitencial atuou em favor das mulheres, na medida em que ligava a salvação ao amor e à contrição, mais do que a um estado de vida dado. Através de figuras de mulheres "arrependidas" de origem oriental, como as santas Pelágia, Taís ou Maria Egípcia, cujas vidas foram então traduzidas em latim e depois em língua vulgar, o Ocidente se familiarizou com uma nova concepção de santidade que, longe de identificar-se com uma perfeição inata ou herdada, constituía o ponto de chegada de uma procura de Deus, inaugurada por uma conversão. Esta era aberta e acessível a todos aqueles que, deixando-se tocar por um verdadeiro arrependimento, chegavam ao perdão divino e a uma vida renovada por uma "revolução" completa da sua existência. Nessa perspectiva, a figura mais atraente nessa época, como mostram a literatura e a iconografia religiosas, foi a de Maria Madalena: essa pecadora pública não fora distinguida pelo Cristo por sua capacidade de amar, que lhe valera ser a primeira testemunha da sua Ressurreição? E não se dizia, em sua legenda, que, como os Apóstolos, ela tinha anunciado a fé cristã aos habitantes de Marselha, antes de terminar seus dias como eremita na gruta de Sainte-Baume? Através dessa figura transgressora em tantos aspectos, ficava derrotado o tema, tradicional na espiritualidade monástica, da assimilação entre virgindade e perfeição: Madalena não mostrava, com seu exemplo, que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência?

É nesse contexto espiritual que se deve compreender um dos fenômenos mais importantes do século XIII: a entrada maciça das mulheres na vida religiosa, no âmbito de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim, muitos mosteiros foram criados então, por iniciativa de famílias aristocráticas ou principescas, ligados a ordens existentes, como os premontranos e principalmente os cistercienses. Mas o fluxo das fundações femininas aumentou em tal ritmo que estes, não querendo deixar-se dominar pela *cura monialium* (isto é, a responsabilidade material e espiritual pelas monjas), não tardaram a proibir, a partir dos anos 1230, toda nova associação de um mosteiro de freiras à sua ordem. Isso não impediu o movimento de prolongar-se, princi-

palmente na França e nos Países Baixos, até os anos 1260, e as novas comunidades se contentavam em adotar a regra e os costumes de Cister, sem se ligar à ordem por um laço jurídico. Paralelamente, pelo menos em um primeiro momento, as ordens mendicantes absorveram também uma parte das vocações femininas. A ordem das "Pobres Damas" (clarissas), fundada e dirigida até sua morte (1253) por santa Clara de Assis, filha espiritual de São Francisco, apresentou até uma particularidade única no seu tempo: a de não estar sujeita à autoridade do ramo masculino do movimento franciscano, a ordem dos Irmãos Menores; difundiu-se rapidamente até a Boêmia, graças à princesa Agnes de Praga (morta em 1282), que manteve com a fundadora uma correspondência em que se expressou o seu amor comum pela pobreza. As dominicanas, por sua vez, tiveram um status mais clássico, mas expandiram-se muito depressa na Itália e no mundo germânico, especialmente no vale do Reno, onde vários de seus conventos se tornaram núcleos de vida espiritual intensa.

Mas em geral, apesar da criação de um número importante de mosteiros de tipo tradicional ou novo, muitas mulheres, principalmente no meio urbano e burguês, não encontraram lugar nesses estabelecimentos, que exigiam da postulante um dote que só as famílias abastadas podiam pagar; outras, que teriam podido ter acesso ao claustro, não se sentiam atraídas pela vida monástica e continuavam ligadas a uma certa liberdade de movimento. Assim, foi nesse meio que se desenvolveram formas de vida original, ditas "semi-religiosas", na medida em que as mulheres que ingressavam nelas aspiravam a se consagrar a Deus, sem por isso retirar-se do mundo. Diante dos problemas levantados por essa irrupção das mulheres na vida religiosa, que os historiadores alemães chamam "Frauenfrage", diversas vias foram então exploradas, com diferentes resultados.

A Igreja e a sociedade se opunham a que as mulheres se dedicassem à vida eremítica, julgada excessivamente dura e perigosa para elas. Algumas contornaram essa proibição, seja vivendo como reclusas em suas próprias casas, seja encerrando-se em celas construídas perto de igrejas ou das muralhas de uma cidade. Essa forma de vida teve, no século XIII, um grande sucesso, especialmente na Inglaterra, onde o cisterciense Aelred de Rievaulx (morto em 1166) redigira para a sua irmã, que se fizera "anchoress" (palavra inglesa que, através do latim, é derivada do vocábulo

grego "anacoreta", religioso solitário), uma regra especial. Mas foi na Itália que o movimento das "cellane" ou "incarcerate" teve a maior difusão. Podemos ter uma idéia bastante precisa da sua existência lendo a Vida da bem-aventurada Verdiana (morta em 1241), reclusa na pequena cidade toscana de Castelfiorentino. Nascida de pais pobres, ela começou pastoreando rebanhos, depois tornou-se doméstica na casa de um parente rico, antes de partir em peregrinação para São Tiago de Compostela e para Roma, com um grupo de mulheres. Quando voltou, mandou construir uma cela perto de uma igreja que acabava de ser construída na periferia da pequena cidade, em uma zona pantanosa. Depois de encerrar-se ali, não tardou a adquirir uma certa celebrite no plano local, em razão de suas façanhas ascéticas e da luta que travou contra as serpentes que invadiam o seu retiro. Ficou lá durante 34 anos, e, logo depois de morta, foi venerada como santa. Seu corpo foi transferido para uma igreja vizinha e milagres ocorreram sobre o seu túmulo, que logo se tornou — e ainda o é hoje — um lugar de peregrinação freqüente. Observe-se que esse caso não tem nada de excepcional e que, se nem todas adquiriram uma reputação de santidade, não havia menos de 35 reclusas, apenas na cidade de Perugia, por volta de 1300.

No norte da Europa, o clero se mostrou mais reservado do que nos países mediterrâneos, diante dessas experiências de vida solitária, e em geral diante das *mulieres religiosae*¹⁷ — esses seres "nem cá nem lá", segundo a feliz expressão de Jacques Le Goff — que não eram nem monjas nem simples leigas, mas procuravam criar um caminho intermediário entre esses dois estados. Alguns prelados esclarecidos que as protegiam, como o bispo, depois cardeal, Jacques de Vitry, seu defensor sob o pontificado de Gregório IX, exaltaram a profundidade de sua vida espiritual e sua perfeita submissão à Igreja; outros religiosos, que escreveram a vida das mais santas, tentaram mostrar que suas práticas religiosas, centradas na penitência, na assistência aos despossuídos e na recepção freqüente da eucaristia, eram plenamente ortodoxas. Entre as mulheres empenhadas na vida "semi-religiosa", as mais numerosas foram as Filhas de Deus e principalmente as beguinhas. Estas eram celibatárias ou viúvas que assumiam, na idade adulta, uma forma de vida religiosa individual ou comunitária, associando a prece, a prática da caridade e o trabalho manual. Para melhor controlar esse movimento, que tomou uma grande am-

plitude de Flandres até a Renânia, passando por Artois, Brabante e a diocese de Liège, os bispos favoreceram a constituição de grandes conventos de beguinhas, cercados de muros, em cujo interior cada uma tinha a sua pequena casa, onde levava uma vida laboriosa e devota, participando de alguns ofícios comuns e ouvindo freqüentes pregações. Muitas delas preferiram, entretanto, continuar a viver sozinhas em suas casas ou em pequenas comunidades informais. Mas, qualquer que tenha sido o seu gênero de vida, as beguinhas não pronunciavam votos, deslocavam-se livremente e podiam voltar ao mundo a qualquer momento, quando quisessem. Nisso, há uma diferença capital em relação aos Penitentes, e mais tarde, aos terceiros das ordens mendicantes, que, uma vez admitidos em uma Fraternidade, não podiam sair, exceto para entrar no convento ou no mosteiro, a menos que fossem expulsos por má conduta. Aos olhos de muitos clérigos, o estado de beguina, fundado sobre um compromisso temporário e revogável, não constituía uma verdadeira forma de vida religiosa, apesar dos laços estreitos que uniam as beguinhas aos seus confessores ou diretores espirituais cistercienses, dominicanos ou franciscanos. Assim, seu status canônico e a autenticidade de seu engajamento permaneceram duvidosos ao longo de todo o século XIII.

b) Experiência espiritual e linguagem do corpo

Acima da diversidade dos quadros institucionais nos quais elas se inscreveram, essas experiências têm em comum o fato de terem permitido a afirmação de uma espiritualidade feminina original, que se expressou através da linguagem do corpo. Ao contrário dos homens, as mulheres daquele tempo não controlavam nem o poder nem a riqueza. Renunciar a estes não tinha sentido para elas, ao passo que era nesse ponto que residia o essencial da conduta religiosa para os homens. Quanto às relações sexuais, elas as toleravam mais do que as suscitavam, já que o casamento ou o celibato, para elas, representavam menos as consequências de uma escolha pessoal do que uma decisão tomada por seus pais ou por sua linhagem, em função de interesses patrimoniais. Como mostrou C. Bynum, o único setor que as mulheres controlavam plenamente era o da alimentação. Assim, a partir dessa época, os jejuns penitenciais voluntários, a distribuição de alimento aos

pobres e uma devoção acentuada ao corpo e ao sangue do Cristo se tornaram os traços dominantes da religiosidade feminina. Algumas até mesmo se contentavam com a eucaristia como único alimento, a fim de receber Deus em um corpo despojado pela "santa anorexia" das suas particularidades sexuais.¹⁸ A relação dessas mulheres com Deus é apresentada por seus biógrafos — ou por si mesmas nos raros casos em que seus escritos autobiográficos chegaram até nós — como um corpo a corpo tensionado para a procura da união mística e daquilo que os textos da época chamam de "consolações espirituais". Mas antes e a fim de chegar a isso, elas se dedicavam a práticas ascéticas e a mortificações extremas, indo às vezes até a mutilação voluntária, de modo a associar o seu corpo exaurido e às vezes martirizado ao do Cristo sofredor. Atinge-se então uma forma paroxística da *imitatio Christi*, na qual se tenderia a ver uma procura mórbida da autodestruição, mas que pode ser compreendida quando situada nas estruturas sociais da época. Para uma mulher do século XIII, entrar na vida religiosa, sob qualquer forma, era muitas vezes o único meio de conservar o domínio do seu corpo e afirmar a sua liberdade em relação ao grupo familiar. Assim, a jovem princesa Margarida da Hungria (morta em 1270) ameaçava os pais de cortar o nariz, para tornar-se repugnante, a cada vez que queriam fazê-la sair do convento das dominicanas de Buda, onde ela cresceria e era feliz, para que contraísse um casamento ditado pelos interesses políticos da dinastia arpadiana. Seu caso não tinha nada de excepcional e se encontra sob outras formas, em níveis mais modestos da sociedade. Aos esposos terrestres que lhes teriam sido impostos e que apenas gozariam de seus corpos, muitas mulheres daquele tempo preferiram o Esposo celeste, ao qual elas podiam unir-se pela prática da comunhão freqüente — então desaconselhada aos leigos pelos clérigos — e pelo sofrimento compartilhado. Para elas, Deus não era apenas um mistério que se perscruta e se contempla. Ele se tornava uma pessoa amada, com a qual cada cristão podia se identificar "compadecendo-se" — no sentido forte do termo — da sua Paixão redentora. O Cristo teria declarado à mística Lutgarde de Tongres, ou de Aywières (morta em 1246), durante uma visão: "Contempla e comprehende que minhas chagas gritam por ti, temendo que minha morte tenha sido em vão."¹⁹ Ela respondeu a esse apelo, como faria, algumas décadas depois, Angela de Foligno (morta em 1309), pousando

os lábios sobre a chaga do seu lado e bebendo em grandes goles o sangue do divino Salvador.

Graças ao desenvolvimento dessa mística feminina, centrada na devoção à humanidade de Cristo, uma nova dicotomia se instalou no domínio da vida religiosa: para o homem, as atividades do espírito, o discurso teológico e a pregação, que visavam transmitir o conhecimento das verdades necessárias à salvação sob a forma de proposições racionais e inteligentes; para a mulher, que os clérigos situavam ao lado da matéria e da sensação, a visão e sua difusão através de um imaginário espiritual, que fazia do seu corpo um verdadeiro ícone e uma "mídia", no sentido forte desse termo atual. Reconhecia-se a sua capacidade de ver e de "representar" os diferentes aspectos do mistério da Redenção. Ao fim de um processo de identificação física com a vítima do Calvário, que culminava às vezes na estigmatização — como foi o caso de Elisabeth de Spaalbeck (morta em 1316), segundo o seu biógrafo, o abade cisterciense Filipe de Clairvaux — a própria mística se tornava o Cristo sofredor, humilhado, escarnecido. Ela apertava a cruz em seus braços, fazia-se atar a uma coluna, às sextas-feiras, para ser flagelada e renovava assim, em lágrimas e gemidos, o drama da Paixão. Assim elaborou-se, no segredo das reclusões e dos conventos, uma nova linguagem religiosa, que seria a da cristandade ocidental durante os séculos seguintes, através da qual expressou-se uma experiência religiosa de uma intensidade inédita.

c) Tomando a palavra

As mulheres empenhadas nesse tipo de experiências espirituais certamente não teriam deixado uma grande lembrança se elas as tivessem guardado para si ou se elas se tivessem contentado em exortar-se mutuamente. Felizmente, houve então um certo número de clérigos — confessores ou diretores espirituais — que ficaram tão impressionados que decidiram escrever e divulgar o que viram e ouviram. Assim, concluiu-se, em torno da mística feminina, uma "santa aliança" "durante muito tempo impregnada de desconfiança mas destinada a uma excepcional posteridade: a do padre e da mulher, comungando em uma religião da Mãe e do Filho".²⁰

Certas mulheres foram ainda mais longe, tomando a palavra pessoalmente: "Elas lêem e pregam do alto do púlpito", escrevia, por volta de 1320, a propósito das beguinhas, o religioso agostiniano Alvaro Pelayo, que não gostava delas.²¹ A acusação parece excessiva, mas não há dúvida de que, já há várias décadas, as "santas mulheres" dos Países Baixos, da Provença e da Itália escreviam ou ditavam cartas e pequenos tratados recheados de conselhos e exortações, dirigidos a círculos espirituais de "Amigos de Deus", em que mulheres, homens e clérigos se encontravam em pé de igualdade. Assim, o Cristo declarara à terceira franciscana Angela de Foligno, durante uma visão: "Terás filhos!" De fato, alguns anos depois, o Irmão Menor Arnaud começou a registrar por escrito as conversações de Angela com Deus, em um texto intitulado *O Livro ou Memorial* (1291-1295), para uso do seu círculo de admiradores e de discípulos, enquanto outros religiosos, como Ubertino de Casale, vinham pedir-lhe conselhos, o que lhe valeu ser chamada "mestra dos teólogos". Em certos casos, até se pode falar de um verdadeiro magistério espiritual: santa Clara de Montefalco (morta em 1308), na Úmbria, superiora de uma pequena comunidade de reclusas, recebeu por várias vezes a visita de prelados que vinham consultá-la a propósito de seus problemas pessoais ou dos da Igreja, enquanto o rei de França Filipe III enviava mensageiros a Elisabeth de Spaalbeck, em 1276-1277, por ocasião de uma intriga de corte na qual sua esposa foi comprometida. Mas outras, como santa Margarida de Cortona (morta em 1297) ou Clara de Rimini (morta por volta de 1326), chamavam a atenção de modo menos discreto, percorrendo as ruas, com uma corda no pescoço, proclamando os seus pecados e a sua indignidade, expondo-se inteiramente, para grande escândalo de seus concidadãos, como uma pregação penitencial viva.

Mais grave ainda era o uso que algumas dessas mulheres fizeram da língua vulgar, única que elas conheciam e na qual suas experiências religiosas podiam se expressar. Com elas, o flamengo (que se chamava na França *thois*), assim como as línguas germânicas, ocitanas e italianas, irrompeu no campo fechado da literatura espiritual, onde o latim reinara até então sem rival. Ao longo do século XIII, multiplicaram-se em certas regiões da cristandade (especialmente nos Países Baixos e no mundo germânico), endereçadas às beguinhas e ao público feminino dos conventos, traduções ou adaptações da Sagrada Escritura, assim como de

diversos textos litúrgicos e hagiográficos. Alguns clérigos, como os que pregavam para as beguinhas de Paris em 1272-1273, ou Mestre Eckhart em Colônia, nos anos 1310, compuseram sermões em língua vulgar, versando algumas vezes sobre assuntos complexos e delicados, que aquelas que sabiam ler e escrever copiavam para meditá-los depois. Enfim, várias mulheres não hesitaram em elaborar textos espirituais em médio-neerlandês ou em alemão, como a monja cisterciense Beatriz de Nazaré (morta em 1268), autora das *Sete maneiras de amor*, assim como as beguinhas Hadewijch d'Anvers, que nos deixou admiráveis *Visões* (por volta de 1240), e Mechtilde de Magdebourg (morta em 1282/1294), autora da *Luz transbordante da Deidade*. Mas a novidade não residia apenas na escolha da língua vernacular: estranhas ao mundo das escolas e menos impregnadas de cultura bíblica do que os monges, essas mulheres falaram de Deus por referência ao modelo literário profano do amor cortês.²² Além disso, enquanto os leigos, em geral, não liam as Escrituras e só tinham acesso a elas através da liturgia e da pregação, algumas não pretendiam ter uma compreensão mais sutil ou mais profunda do que os clérigos? Isso foi demais, e uma viva reação se desenvolveu contra elas na Igreja, a partir das últimas décadas do século XIII. A primeira a sofrer as consequências foi a beguina de Valenciennes, Marguerite Porète, que redigira, por volta de 1300, uma obra espiritual em francês, o *Espelho das almas simples e aniquiladas*. Nesse tratado, a Senhora Amor, suserana da Alma Nobre, responde às perguntas da Razão e a instrui, através de uma alegoria mística, que se desenvolve ao longo dos 139 capítulos, sobre o caminho que conduz essa alma à união perfeita com o seu criador e Senhor.²³ Acusada de heresia pelo bispo de Cambrai, essa "beguina clériga", como a denomina um cronista contemporâneo, foi julgada e queimada em Paris, a 1º de junho de 1310, na Place de Grève, menos por causa dos "erros" cometidos no seu livro — que fora anteriormente aprovado por três clérigos, entre os quais um mestre de teologia parisiense — do que em razão da ameaça de subversão que representava um discurso sobre Deus, feito com autoridade por uma mulher leiga, expressando-se na língua do povo. Dois anos depois, um certo número de bispos alemães, entre os quais o de Colônia, muito hostis às ordens mendicantes e aos leigos que gravitavam em torno delas, conseguiram que o Concílio de Viena condenasse, pelo decreto *Cum de quibusdam*

mulieribus, "certas mulheres geralmente chamadas beguinas, que [...], como que levadas por um desvio do espírito, disputam e dissertam sobre a Santa Trindade e a essência divina [...] e cometem, sob um véu de santidade, muitas outras coisas que põem as almas em perigo".

Assim, a Igreja, no início do século XIV, impôs uma parada ao desenvolvimento das formas de vida "semi-religiosa", que tinham proliferado a partir de 1200, assim como à espiritualidade que se desenvolvera espontaneamente entre os beguininos, na medida em que esta podia questionar o papel mediador dos clérigos entre o humano e o divino. Insistindo em afirmar que a ausência de cultura erudita, de riqueza e de poder predispunha as mulheres a acolher Deus em um coração "desembaraçado" e "aniquilado", para retomar as palavras de Marguerite Porète, não se corria o risco, ao conferir ao misticismo visionário um status eminentíssimo na Igreja, de abalar a autoridade da hierarquia e fazer da mulher a figura hipostática do divino? O vigor das condenações que se sucederam entre 1312 e 1327 basta para ilustrar a gravidade da questão. A maioria das beguinas baixou a cabeça e se submeteu. Aqueles que — beguinas e beguininos — se recusaram foram perseguidos ao longo de todo o século XIV, sob o nome de Irmãos e Irmãs do Livre Espírito, seita que nunca existiu, a não ser na imaginação dos inquisidores, etiqueta cômoda que permitia eliminar os que se opusessem a esse processo de normalização.

NOTAS

1. *Liber de doctrina... beati viri Stephani*, in *Scriptores ordinis Grandimontenses*, ed. J. Becquet, Turnhout, 1968, p.5 ("Corpus Christianorum, Continuatio medievalis", VIII).
2. Cf. supra, p.108.
3. *Lettre à saint Antoine*, in *François d'Assise, Ecrits*, ed. T. Desbonnets e J.-F. Godet, Paris, 1981, p. 268-69 ("Sources chrétiennes", 285).
4. *Lettre à un ministre*, in *François d'Assise, Ecrits*, ed. citada, p.262-63.
5. *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, § 63, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. e trad. por T. Desbonnets e D. Vorreux, Paris, 1968, p. 1.427.
6. *Légende de Pérouse*, § 23, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. citada, p.896.
7. *Légende de Pérouse*, § 43, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. citada, p.918.

8. *Cantique de frère Soleil*, in *François d'Assise. Ecrits*, ed. citada, p.342-3.
9. Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, § 32, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. citada, p.1.446.
10. J.-P. Torrell, artigo "Thomas d'Aquin (saint)", in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Paris, 1991, c. 764-73.
11. Paulo VI, *Lettre pour le VII^e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin* (1974), citada por J.-P. Torrell, art. citado supra, c. 768.
12. A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, especialmente p.419 a 466.
13. *Le cavalier armé*, ed. e trad. por R. Manselli e M.-H. Vicaire, in *La Religion populaire en Languedoc du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle*, Toulouse, 1976, p.203-16 ("Cahiers de Fanjeaux", 11).
14. "Onde reinam a caridade e o amor, ali se encontra Deus. O amor do Cristo nos reuniu na unidade" (hino litúrgico do ofício do Lava-pés, na Quinta-Feira Santa).
15. A comparação do leigo com uma pedra, em razão da sua dureza, se encontra ainda no *Catholicon* de João de Gênova, por volta de 1285. Cf. Y. Congar, "Clercs et laïcs du point de vue de la culture", in *Mélanges C. Balic*, Roma, 1971, p.309-22.
16. Lamprecht von Regensburg, *Tochter von Sion (Filha de Sion)*, Paderborn, 1880, v.2.838 e seguintes, citados e traduzidos por G. Epiney-Burgard e E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, 1988, p.5-6.
17. "Mulheres religiosas". Mas a expressão latina se refere principalmente às mulheres piedosas leigas, e especialmente às beguinas místicas. Cf. B. Bolton, "Mulieres sanctae", in *Studies in Church History*, 10, Oxford, 1977, p.77-97.
18. Cf. C. Bynum, *Jeunes et festins sacrés. La femme et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994, e R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985.
19. *Vita Lutgardis*, in *Acta Sanctorum Julii*, IV, 197.
20. J. Dalarun, "Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIII^e et XIV^e siècles" in *Femmes, mariages, lignages. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelas, 1993, p.102.
21. Alvaro Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, ed. de Lyon, 1517, § 57.
22. Como mostrou M. Lauwers, "Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIII^e siècle face aux bégues", in *Liber discipulorum Jacques Paquet*, Bruxelas, 1989, p.99-115.
23. O texto está acessível em uma adaptação em francês moderno: *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, introd., trad. e notas de M. Huot de Longchamp, Paris, 1984. Sobre o alcance espiritual desse texto, ver M. Bertho, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porète. Une vie blesée d'amour*, Paris, 1993.

CAPÍTULO V

O Homem Medieval à Procura de Deus

formas e conteúdo da experiência religiosa

1. Peregrinação, culto das relíquias e milagres

Na Idade Média, ainda mais do que em outros períodos, o desejo de levar uma vida espiritual intensa era indissociável da adoção de uma forma de vida religiosa, geralmente definida por uma regra que tinha um valor santificante por si mesma. Isso não exclui a procura de um contato mais imediato e mais íntimo com Deus. Seria necessário falarmos aqui da oração. Digamos claramente que, sem falar da prece litúrgica dos monges, a oração é mal conhecida. As canções de gesta conservaram alguns belos textos de orações, mas trata-se de elaborações literárias ou da expressão usual de uma piedade pessoal? Sem dúvida, todos sabiam o *Pater* e a primeira parte da *Ave Maria*. Os salmos parecem ter sido preferidos pelos clérigos e pelos leigos cultos que, muito cedo, os traduziram em língua vulgar. Entretanto, não sabemos com que frequência e em que espírito eram recitados.

Já que não podemos apreender na prece a relação do homem com Deus, devemos tentar fazê-lo através de outras formas de piedade e de devoção. Incapaz de pensar o abstrato e, muitas vezes, de concebê-lo, o cristão do século XII vivia a sua experiência religiosa principalmente no nível dos gestos e dos ritos, que o colocavam em contato com o mundo sobrenatural.

Assim, o seu imenso apetite pelo Divino procurava satisfazer-se em manifestações com forte carga emocional, cujo conteúdo teológico permanecia, em geral, bastante fraco. A que ocupava o primeiro lugar na piedade dos fiéis era sem dúvida a peregrinação. Tomar o bastão do peregrino, era chegar a um espaço sagrado, onde o poder divino escolhera manifestar-se através de milagres. Esses lugares privilegiados eram numerosos e se multiplicaram no Ocidente, no século XII. Ao lado dos santuários regionais, como Rocamadour ou Sainte-Foy de Conques, os fiéis freqüentavam cada vez mais as peregrinações longínquas, como as de São Tiago de Compostela, de São Miguel do Gargano ou de São Nicolau de Bari. Roma também se tornou um destino frequente, sem falar de Jerusalém, pois nem a cruzada nem a tomada da cidade pelos turcos em 1187 impediam as viagens para a Terra Santa. Além desse último caso, os lugares de peregrinação eram os que conservavam relíquias preciosas. Estas eram objeto de uma intensa veneração por parte do clero e dos fiéis, como mostra o esplendor dos relicários em que estavam encerradas. Sinais vivos e palpáveis da presença de Deus, elas tinham como função principal fazer milagres.

Os milagres desempenharam um grande papel na vida espiritual desse tempo, e não apenas para os leigos. Com as visões, eles constituíram um dos meios de comunicação mais importantes entre este mundo e o além. A idéia de que Deus continuava a se revelar aos homens por meio de prodígios estava presente em todos os espíritos. Assim, os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os faziam eram considerados como santos. A Igreja se alegrava em contar um grande número deles em suas fileiras: em uma época em que as heresias abalavam as suas estruturas, os milagres não eram a prova tangível de que o espírito de Deus estava sempre com ela? Quanto aos simples fiéis, os milagres que eles esperavam dos servidores de Deus eram principalmente curas: devolver a paz de espírito aos possuídos pelo demônio, fazer os coxos andarem e os cegos verem eram então os principais critérios da santidade. Até o estabelecimento de um processo regular de canonização, no fim do século XII, o poder taumaturgico era praticamente a única condição exigida para que um defunto pudesse ter as honras do culto. A santidade se verificava por sua eficiência. Já que o mal físico, assim

como o pecado, eram obra do Diabo, a cura miraculosa só podia vir de Deus, e bastava para demonstrar que aquele por cuja intercessão ela fora obtida pertencia à corte celeste.

O desejo de um contato direto com o divino se expressava igualmente na devoção eucarística. A missa era, com a penitência, o único sacramento que teve importância na época medieval. Mas assistia-se a ela menos para receber o corpo do Cristo do que para vê-lo. Contra as heresias espiritualistas, principalmente o catarismo, a Igreja insistiu, no século XII, na presença real de Deus na eucaristia, "verdadeiro corpo e verdadeiro sangue do Cristo". Essa insistência no aspecto concreto do sacramento encontrou um eco profundo na religiosidade das massas, que assistiam à missa como a um espetáculo, à espera da descida de Deus sobre o altar. Assim, os fiéis, desejosos de contemplar o que estava oculto no sacramento, pressionavam os clérigos para que lhes mostrassem a hóstia no momento exato em que se cumpria o mistério divino. Essa é a origem do rito da elevação, que foi regulamentado no início do século XIII, em razão dos abusos freqüentes: em certos lugares, obrigavam-se os padres a mostrar três vezes a hóstia durante a missa; em outros, prolongava-se excessivamente o momento da consagração. Acreditava-se, habitualmente, que olhar a hóstia consagrada produzia efeitos salutares. Para a maioria, isso substituía a comunhão sacramental, pois esta era raramente possível, por causa da própria veneração de que as santas espécies eram cercadas. Tudo isso denota uma concepção do sagrado que se encontra em muitas religiões: Deus, nesse nível, aparece como uma entidade exterior ao homem. É o absolutamente Outro, poder misterioso e anônimo, que tem pouca relação com o Deus da Bíblia. Até os ritos especificamente cristãos, como a consagração da hóstia, sofriam a influência dessa religiosidade fortemente impregnada de magia.

Seria lógico concluir desse exame das devoções populares que estamos em plena superstição e que as práticas que acabamos de relatar não têm nada a ver com a história da espiritualidade. Entretanto, um certo número de sinais revelam ao observador atento uma evolução da piedade que se dirigia no sentido, se não de uma espiritualização, pelo menos no sentido de uma acentuação do seu caráter cristão. Sem dúvida, quando partiam em peregrinação, os fiéis do século XII, como os da época carolíngia, atingiam um lugar onde Deus agia através de relíquias e sempre

tentavam aproximar-se dos relicários dos santos para obter a cura desejada. Mas o sentido da peregrinação evoluiu. No século XII, ia-se, de preferência, aos santuários dos Apóstolos e aos lugares onde se veneravam relíquias de Maria ou de Cristo, ou objetos que entraram em contato com eles. É fácil ironizar os incríveis troféus que os cruzados trouxeram do Oriente, como os inúmeros dentes de São João Batista ou os cabelos de Cristo, que as igrejas do Ocidente obtiveram, comprados muitas vezes por preço alto, de hábeis impostores. A incrível ingenuidade dos fiéis e a cegueira interessada dos clérigos não nos devem fazer esquecer que o sucesso dessas devoções constitui, de certa forma, um detalhe sem importância no evangelismo. No nível das massas, este se traduzia por "uma vontade evidentemente inábil e imaginosa, de encontrar o Cristo em sua vida mortal" e por "um esforço para reatar com o concreto das condições de existência da Sagrada Família".¹ A evolução da peregrinação de Rocamadour é muito instrutiva nesse aspecto. No início do século XII, Rocamadour ainda era um santuário local entre outros, onde os peregrinos da região de Tulle se atavam com correntes que, depois de ter estado em contato com as relíquias de Santo Amadour (*Amator*), operavam, ao que se dizia, curas miraculosas. Na segunda metade do século, apareceu uma lenda, relatada pelo cronista Robert de Thorigny, segundo a qual esse Amadour teria sido um servidor de Maria, que a teria ajudado a criar o Menino Jesus. A história, evidentemente, é pura invenção. Mas é significativo que os clérigos de Rocamadour tenham convidado os fiéis a tomar como modelo alguém que vivera com o Cristo e sua mãe na maior familiaridade, e que tivera a vocação de devotar-se ao seu serviço. A mesma lenda sublinha, aliás, que Amadour era pobre e louva a sua humildade, o que se harmoniza com a espiritualidade da época. Esse exemplo não é isolado. Como regra geral, parece que no século XII a atenção dos fiéis se dirigiu para os grandes nomes dos primeiros séculos da Igreja, enquanto, durante a alta Idade Média, se multiplicaram os santos sem referência séria, aos quais se pedia simplesmente a cura, sem pensar em seguir o seu modelo e nem mesmo em comover-se com sua vida.

Por outro lado, a espiritualidade penitencial começou, nessa época, a enriquecer alguns ritos que se ligavam mais ao paganismo do que à fé cristã. Difundiu-se a convicção de que o esforço feito pelo homem por Deus ou por seus santos obrigava, de certo

2. Arte e espiritualidade

A Igreja tentava elevar um povo ainda rude e mal instruído além dos requisitos puramente materiais, fazendo-o pressentir a existência de uma realidade superior. Para isso, não hesitou em utilizar os recursos da arte, ao mesmo tempo expressão de uma vida espiritual intensa — a dos clérigos — e meio para os leigos vislumbrar a grandeza e a infinita riqueza do mistério divino. Não estudaremos aqui o difícil problema da formação, ou melhor, da impregnação religiosa, que os fiéis podiam receber por meio das séries de afrescos, do canto litúrgico ou da estatuária, que se multiplicaram, a partir do fim do século XI, nos pórticos das abadias e das catedrais.

Muito se falou da "Bíblia de pedra", que essas obras ofereciam ao olhar dos humildes. Não é contestável que a intenção pedagógica tenha sido primordial para aqueles que mandaram executá-las, e seu objetivo parece ter sido, antes, provocar um choque emotivo, capaz de se prolongar em intuição espiritual. Em uma religião em que o culto era o ato essencial, a principal função da casa de Deus era oferecer aos mistérios divinos um cenário digno da sua grandeza. Mas a beleza das formas não se limitava a ser adequada ao caráter sagrado do ofício litúrgico. A igreja de pedra, símbolo da grande Igreja, povo dos redimidos, devia proporcionar aos fiéis um prenúncio da beleza do céu. Suger, o grande abade de Saint-Denis (1081-1151), foi um dos raros clérigos desse tempo a definir com precisão a perspectiva religiosa que inspirava a construção e a decoração dos lugares do culto. Em sua autobiografia, ele desenvolve uma simbólica da luz, muito marcada pela teologia mística do pseudo-Dionísio o Areopagita. Segundo essa doutrina, cada criatura recebe e transmite uma iluminação divina segundo as suas capacidades, e os seres, assim como as coisas, são ordenados em uma hierarquia, segundo o seu grau de participação na essência divina. A alma humana, envolvida na opacidade da matéria, aspira a voltar a Deus. Ela só pode conseguir isso através das coisas visíveis, que, nos níveis sucessivos da hierarquia, refletem cada vez melhor a sua luz. Pelo criado, o espírito pode assim remontar até o criador. Aplicada ao campo da arte, essa concepção das relações entre o homem e o divino levou a multiplicar nas igrejas objetos como pedras preciosas ou obras de ourivesaria sacra, que, por sua irradiação,

podiam ser consideradas como símbolos das virtudes e ajudar o homem a elevar-se até o esplendor do Criador. Do mesmo modo, a luz, filtrando-se através dos vitrais, estimulava a meditação e conduzia o espírito para Deus, de quem ela era o reflexo. Como diz a inscrição que Suger mandou gravar na porta de bronze de Saint-Denis: "Pela beleza sensível, a alma adormecida se eleva até a verdadeira Beleza e, do lugar onde jazia, ela ressuscita para o céu, ao ver a luz destes esplendores."

A essa estética, que também era a de Cluny, o monaquismo renovado se opôs, em nome de uma espiritualidade rigorista. Se São Bernardo admitia que as igrejas destinadas aos fiéis fossem ricamente decoradas, opunha-se a que ocorresse o mesmo nas abaciais, e de modo geral, nos templos dos religiosos. Assim, os estatutos de Cister, como os dos cartuxos, proibiam, nas igrejas conventuais, crucifixos de ouro ou panejamentos de seda, esculturas e vitrais. "Deixemos as imagens pintadas para as pessoas simples", escreve o cônego regular Hugues de Fouilloy. Para São Bernardo, todo esse luxo era não só inútil, mas também perigoso. A preocupação com a riqueza da decoração impedia os clérigos de dar esmolas aos pobres. Mas, principalmente, cultivando as artes de forma desregrada, o homem arriscava-se a amar o prazer por si mesmo e a multiplicar as excitações supérfluas, tendo em vista o puro gozo. A riqueza e a profusão de ornamentos não levavam, em última análise, à procura da volúpia, e o espírito não se dispersava nas sensações externas, deixando-se distrair por impressões sedutoras? Aos olhos do abade de Clairvaux, tudo isso estava em contradição com as exigências da vida espiritual. A alma, efetivamente, precisa de concentração interior para poder conhecer-se e unificar-se na humildade; a introspecção se opõe à curiosidade vã, que põe em perigo o espírito religioso. Mas que ninguém se engane! São Bernardo e os adeptos do rigorismo ascético não foram inimigos da arte, e em uma nave cisterciense, a pureza das linhas e a simplicidade das formas preenchem amplamente a ausência de ornamentação. Mas, ao irracionalismo e à opulência exuberante da arte românica opõe-se uma estética da pobreza, que deseja limitar-se ao necessário e conservar apenas formas funcionais simples. A arte cisterciense é austera, disciplinada e fundada na procura da pureza. Não é menos impregnada de espiritualidade do que a de Cluny. Mas, ao passo que, neste, a profusão jubilosa e a riqueza das formas pretendiam maravilhar

o espírito e anunciar-lhe a festa eterna, a nova arte via nessas realidades materiais um obstáculo à contemplação. Para os partidários do ascetismo e da pobreza voluntária, era apenas pelo caminho do despojamento que o homem podia chegar até o amor espiritual, que transformava as necessidades vitais em trampolim para Deus.

Não existe pois uma única, mas duas espiritualidades da arte na época medieval: uma aceita e até procura a mediação do sensível; a outra recusa a analogia entre a beleza do mundo e o esplendor do além. Para os adeptos da segunda, a ascensão para Deus passa pela humildade e pela renúncia ao uso carnal dos sentidos. A função da arte se limita então a favorecer o recolhimento do homem em si mesmo, que o faz nascer para a vida interior.

No século XIII, foi um caminho intermediário entre essas duas concepções antagonísticas que acabou por triunfar nas grandes catedrais góticas do noroeste da Europa. De Chartres a Salisbury e a Estrasburgo, toda uma série de grandes edifícios sacros foram então construídos ou reconstruídos no coração das cidades episcopais, com o objetivo de manifestar a realeza do Cristo, à qual a sua mãe era muitas vezes associada, como indica a presença, cada vez mais frequente à medida que se avança no tempo, do tema da coroação da Virgem no tímpano do portal principal. Esculturas, vitrais coloridos, mosaicos de pavimento contribuíam para fazer dessas vastas casas de Deus edifícios luminosos e cintilantes, na linha daquilo que Suger fizera em Saint-Denis. Mas, ao mesmo tempo, o impulso e a verticalidade dos pilares, a sobriedade dos capitéis ornados com uma simples decoração floral ou geométrica, a sucessão perfeitamente regular das ogivas, tudo isso visava proporcionar a quem entrasse um sentimento de unidade e de despojamento. E. Panofsky mostrou como os princípios de esclarecimento e de *reductio ad unum*, que estão na base das sumas teológicas do século XIII, presidiram também à concepção e à construção das igrejas góticas contemporâneas, especialmente as catedrais. Em ambos os casos, trata-se de um poderoso esforço para tornar sensível a ordem que reina no pensamento e no universo. Sua expressão mais visível, no campo da arquitetura, reside nas noções de transparência e de inteligibilidade: assim, as divisões internas do santuário são claramente discerníveis do exterior e não é por acaso que, nos princi-

pais edifícios religiosos dessa época, o corte transversal da nave pode ser percebido na fachada. No interior, os construtores de catedrais puseram em prática o mesmo princípio de organização segundo um sistema de partes homogêneas, ligadas entre si por relações análogas, como os elementos de *uma quaestio* ou de um sermão universitário. Entretanto, cada um desses edifícios conserva a sua originalidade, pois, embora tenda a uma certa uniformidade, a arte gótica não é a expressão de um racionalismo funcionalista; o fim primordial dos elementos arquiteturais é certamente garantir a estabilidade dos edifícios, mas estes visam especialmente manifestar pela evidência de uma lógica visual a unicidade do princípio que preside a procura da verdade e do belo.

3. Uma conquista: a vida interior

À medida que a piedade se individualizava e que a religião se fazia mais pessoal, a vida do espírito deixava de ser o privilégio dos monges. Em uma sociedade que começava a se liberar das coações exteriores e a pôr um freio na violência cega, um número crescente de clérigos e de leigos adquiriram esse mínimo de tempo e de distanciamento em relação ao instinto, que torna possível o recolhimento e a reflexão: "No interior do homem ocidental abre-se uma outra linha de frente pioneira, a consciência."⁴ Com certeza, não foi por acaso que essa tomada de consciência — em todo o sentido do termo — coincide com um certo arrefecimento das perspectivas escatológicas. Enquanto as massas perseveravam incansavelmente na expectativa do milênio e transferiam suas esperanças, frustradas pelo resultado mediocre das cruzadas, para sucessivos messias, os melhores espíritos redescobriam a verdade da máxima evangélica: "O reino de Deus está dentro de vós." Uma mudança se operou no nível das mentalidades religiosas: o Julgamento Final figurava sempre entre as preocupações essenciais dos fiéis, mas perdeu o seu caráter de angustiante iminência. Logo, ele seria considerado apenas como "a sanção longínqua do julgamento da consciência no diálogo interior com o Cristo".⁵

Essa evolução aumentou ainda mais a importância do sacramento da penitência na vida cristã e modificou as suas formas. No processo penitencial, o momento essencial se desloca da expiação para a confissão. Até o século XI, considerava-se que a pena devida

pelo pecado devia ser integralmente cumprida para que este fosse redimido. A partir do século XII, admite-se, em geral, que a confissão constitui o gesto essencial e que a absolvição está garantida desde a confissão. A Igreja reconhece, efetivamente, que é um ato tão humilhante e penoso que possui, por si mesmo, um valor expiatório. Assim, não é surpreendente que o sacramento da penitência tenha sido designado, a partir de então, sob o nome de confissão. A volta do espírito para si mesmo, a consciência que ele toma do seu erro e da ofensa feita a Deus têm mais importância do que as obras — cada vez mais leves — que os penitentes continuariam a cumprir a título de satisfação. De modo mais geral, o século XII foi marcado, no plano espiritual, por uma atitude que foi designada sob o nome de "socratismo cristão". Temperamentos tão diferentes quanto Abelardo, são Bernardo e Hugues de Saint-Victor compartilharam a convicção de que, para conhecer o céu e a terra, é preciso primeiro conhecer a si mesmo. Com mais razão ainda, a alma só chegará a Deus ao fim de um longo caminho através dos meandros da psicologia humana e dos graus do intelecto: "Como queres contemplar-me na minha claridade, tu que não conheces nem a ti mesmo?", diz Deus à alma em um texto bernardino. Longe de constituir um desvio, a introspecção aparece como uma necessidade para quem quer que aspire a elevar-se acima da vida instintiva.

Segundo a tradição monástica, o lugar privilegiado do encontro da consciência individual com Deus era a Sagrada Escritura. Na Idade Média, a Bíblia não era um livro como os outros, mas o livro por exceléncia, onde se encontrava a chave de todos os mistérios. Nela, aprendia-se a ler e procurava-se descobrir nela as leis que regem a vida do homem e do universo. Deus é apresentado com uma realidade quase física: era sobre a Bíblia que se prestavam os juramentos solenes, e era ela que se abria ao acaso para ler o destino ou saber qual seria a sua vocação. Assim fez são Francisco, no momento de sua conversão. Esse livro não era feito para ser lido. Aliás, poucas pessoas, mesmo entre os monges, tinham o texto integral e o seu conteúdo estava longe de ser invariável. De um exemplar para outro, existiam diferenças importantes, e a noção de escrituras canônicas não tinha sentido em uma época em que se incorporavam facilmente à Bíblia textos apócrifos como o evangelho de são Pedro e tratados apocalípticos. O conhecimento que os clérigos e os fiéis tinham da Bíblia era

quase sempre indireto. Os textos mais freqüentemente citados eram os que figuravam na liturgia: salmos, evangelhos sinóticos, epístolas de são Paulo e Apocalipse. Por isso, certos livros eram bem conhecidos, outros quase ignorados. No seio dessa vasta herança, cada um adotava o que melhor convinha às suas capacidades e às suas necessidades. A literatura referente às cruzadas dá um lugar importante ao Velho Testamento, onde se encontra o relato das guerras do povo de Deus e a descrição da Terra Prometida, assim como ao Apocalipse, que alimenta as esperanças escatológicas das massas. A maioria dos fiéis, em tempos normais, se interessava mais pelo saltério e pelo Livro de Jó, que contêm numerosos preceitos morais e máximas concretas. Os clérigos das escolas urbanas gostavam de especular sobre o Gênesis, que enfocava a ação do Deus criador, e os contemplativos, a partir de são Bernardo e de Guillaume de Saint-Thierry, se dedicaram a comentar o Cântico dos Cânticos, interpretado como uma crônica dos esponsais tumultuosos entre Deus e a alma humana.

A Bíblia era pois para o homem medieval uma realidade viva, da qual ele estava mais ou menos profundamente impregnado, mas que, em todos os casos, alimentava a sua vida espiritual, fornecendo-lhe simultaneamente matéria para reflexão e indicações para a ação. Reminiscências e citações se acumulavam em tão grande número nos textos dos clérigos que muitas vezes é difícil distinguir o que provém do seu espírito e o que pertence ao texto sagrado. Este era ao mesmo tempo interiorizado e atualizado, a ponto de integrar-se na experiência pessoal. As Escrituras não eram consideradas como um simples relato da história da salvação. Além do sentido histórico evidente, uma exegese sutil, que por vezes tem tendência a deslizar para o alegorismo, descobre em cada episódio, se não em cada palavra, um significado moral e espiritual apropriado. Essa maneira de abordar os textos bíblicos acarretava o risco de dissolver os fatos em um simbolismo muito rico, mas nem sempre coerente. Em um livro cujo autor era o próprio Deus, não era tentador procurar respostas para todas as perguntas?

Durante as primeiras décadas do século XII, elaborou-se, nas escolas urbanas, um método que permitia chegar à compreensão do mistério divino, evitando o que os comentários bíblicos tinham de vago e de subjetivo. Com Abelardo, a teologia — já que é dela que se trata — se constituiu como disciplina autônoma, que

recorre ao raciocínio lógico e à dialética. O objeto do conhecimento continua sendo Deus, mas procura-se atingi-lo por razões naturais, não pela efusão do coração. A Sagrada Escritura não é excluída do campo da reflexão: ela é situada, entretanto, no mesmo plano que os autores pagãos, em particular Platão e Aristóteles, que começavam a ser redescobertos. De fato, em certos meios intelectuais, principalmente parisienses, prevalecia a idéia de que se podia explicar as principais verdades do cristianismo, inclusive o mistério da Trindade, utilizando os conceitos e os métodos da filosofia pagã. São Bernardo acusou Abelardo e seus discípulos de rebaixar as verdades reveladas ao nível das verdades humanas. Não é nosso propósito relatar a longa e penosa controvérsia entre o abade de Clairvaux e o "cavaleiro da dialética", excessivamente confiante nas capacidades da razão, segundo o primeiro. O fato importante para nós é que, com Abelardo, a teologia se destaca da *sacra pagina*, isto é, do comentário espiritual da palavra de Deus. A partir de então, haveria, de um lado, uma teologia escolástica, especulação racional sobre o dado revelado, do outro lado, uma teologia mística, que permanecia centrada na meditação das Escrituras e recusava-se a privilegiar a reflexão intelectual como meio de acesso ao conhecimento de Deus.

No século XIII, a teologia parecia prevalecer sobre a espiritualidade e relegá-la ao segundo plano. Mas não nos esqueçamos de que, para santo Tomás de Aquino, ela não era uma simples ciência, mas o saber supremo e a forma superior da sabedoria. Mas, ao passo que para santo Agostinho e seus continuadores medievais, a revelação divina desvalorizara as ciências humanas, que só tinham utilidade no domínio temporal, o teólogo dominicano reconhecia a sua densidade própria e a sua eminente dignidade. A teologia, aos seus olhos, não ficava diminuída com isso, pois "o verdadeiro não pode contradizer o verdadeiro", e principalmente ela tem como objeto o próprio Deus, com o qual nenhuma outra realidade pode se comparar. Mas a grande figura do "Doutor comum" e a preponderância do tomismo no plano doutrinal, a partir do início do século XIV, não devem dissimular a importante persistência da corrente agostiniana no próprio seio da teologia. Continuador e herdeiro dos grandes vitorinos do século XII, o franciscano santo Boaventura manifestou uma grande desconfiança em relação às capacidades da inteligência, e em seus escritos enfatizou, antes, a primazia do amor. Para ele, o pensa-

mento científico não tinha nada de definitivo e o conhecimento pela razão não podia, por si só, explicar Deus e o mundo. Assim, preconizou um procedimento especulativo impregnado de piedade e misticismo, culminando em um êxtase da inteligência e da vontade, cujas etapas ele descreveu no seu *Itinerarium mentis ad Deus* ("Itinerário do espírito para Deus"). Nele, descreve a ascensão da criatura até Deus, que revelou o seu mistério em Jesus Cristo. O "Doutor seráfico", como ele foi chamado, insistiu na identidade da imagem (o homem) e do exemplar (o Cristo). Deus e o homem são feitos um para o outro, e ordenados um para o outro. Assim, toda criatura é "capaz de Deus", isto é, animada por um impulso fundamental para o exemplar, do qual ela recebe o seu ser-imagem. Pela meditação dos sofrimentos e da vida do Cristo, essa orientação dinâmica da alma para Deus se desenvolverá em uma recriação do homem, que poderá, ela própria, resultar já aqui na terra, em uma participação vivida na natureza divina, no "rapto" místico. A questão que se situa no coração da teologia de santo Boaventura é a da divinização do homem. A esse respeito, longe de ser arcaica, ela se harmoniza com a aspiração, então presente em muitos clérigos e leigos, a uma experiência direta e transformadora do divino.

4. Nas origens da mística ocidental

Entre a via teológica e a via mística, existe uma outra divergência profunda: o objeto da segunda não é arrancar os segredos de Deus, mas permitir à alma experimentar a sua presença e unir-se a Ele. O texto bíblico, que continua a ser, para os espirituais, a referência obrigatória de toda experiência religiosa, fornece um ponto de partida para uma meditação que, por etapas, conduz à contemplação. Muitos autores do século XII, de Aelred de Rievaulx a santa Hildegarda, descreveram essa passagem da reflexão para a iluminação, segundo a sua experiência pessoal. A Palavra divina, segundo eles, age primeiramente no espírito como uma chama, cortando os laços que o unem à carne e ao pecado. Uma vez purificada a memória, a alma pode apoiar-se nas palavras e nas imagens do texto para tentar elevar-se até o seu criador. Ao fim de uma série de etapas ascensionais, como que por uma escada, ela vence a distância infinita que a separa de Deus. As confissões de indignidade dão lugar progressivamente às manifes-

tações de ternura. Enfim, no silêncio, a Palavra toma posse da alma e se faz carne: o homem dá nascimento a Deus. Como diz São Bernardo: "Locutio Verbi, infusio doni." É o mesmo Verbo que fala aos homens e se dá a cada um deles. Desses instantes de elevação, o espírito sai exaltado e maravilhado. Graças à Sagrada Escritura, o homem pode libertar-se dos seus próprios limites, pois nele o visível e o invisível se unem.

Com São Bernardo e Guillaume de Saint-Thierry — ambos cistercienses — essas experiências místicas difusas no seio do monaquismo foram levadas até as últimas consequências e apresentadas pela primeira vez de modo sistemático. O ponto de partida dos dois monges foi o *Cântico dos Cânticos*, livro particularmente lírico do Velho Testamento, que foi interpretado como um diálogo entre Deus, identificado com o amante, e a alma, apresentada como a amada do Todo-Poderoso. A partir daí, São Bernardo desenvolve, em uma visão grandiosa, toda uma dialética das relações entre o Criador e suas criaturas. O homem, segundo ele, é a imagem do mundo por seu corpo, e é a imagem de Deus por sua alma. Por causa do pecado original, o elemento divino no homem foi oculto pelo mal. Mas Deus restaurou essa semelhança pela Encarnação: Maria, nova Eva, é não só o instrumento da nova criação, mas também um modelo para os cristãos de todos os tempos. A alma-esposa à procura de Deus deve tentar assemelhar-se à Virgem e, como ela, tornar-se mãe, para dar nascimento ao espírito divino. Assim sendo, o homem se eleva acima da sua condição carnal e pecadora, para reencontrar a pátria celeste, à qual ele aspira do fundo do coração. O abade de Clairvaux distingue quatro graus nessa ascensão: o amor carnal, que consiste em amar a si mesmo, o amor ao próximo e à humanidade do Cristo, que já é superior, embora ainda de nível mediocre. Se o cristão perseverar, chegará a amar a Deus em sua docilidade e a obter consolações espirituais. Mas Deus só descerá sobre a alma quando esta for totalmente despojada do seu invólucro carnal. Chegando a essa etapa, a alma-esposa, como a Igreja, da qual ela é a imagem, vive segundo o amor. Nela se atualizam, de modo sobrenatural, todas as virtualidades constitutivas da natureza humana. Longe de ser um fenômeno aberrante, o êxtase místico constitui a sua realização perfeita, na medida em que permite conhecer a Deus no mais profundo do mistério trinitário. São Bernardo é excessivamente realista para ignorar o

que tais estados podem ter de excepcional, e ele próprio sublinha nitidamente que a experiência mística é inferior ao que será a visão face à face de Deus, na beatitude celeste. Mas, à imagem da Transfiguração, em que os Apóstolos participaram da irradiação do Cristo, o êxtase proporcionado à alma pelo beijo do Esposo a identifica, em certa medida, com o objeto amado, ao qual ela está unida espiritualmente. Pela união mística, o homem não se torna Deus, mas eleva-se acima de si mesmo e restaura em si a imagem divina.

Para Guillaume de Saint-Thierry (morto em 1148), autor do *Speculum fidei* e principalmente do *De contemplando Deo*, os temas espirituais são mais ou menos os mesmos que para o seu amigo São Bernardo, mas a ênfase está mais sobre o mistério trinitário. A alma humana, aos seus olhos, é a imagem criada da Trindade criadora. Imagem sem dúvida inferior e degradada, mas modelada sobre ela. Com efeito, segundo ele, a queda original não destruiu essa semelhança fundamental, apenas a perturbou. Apoiando-se na graça e no esforço pessoal, o homem ávido de perfeição poderá restabelecer essa similitude entregando a sua alma ao ritmo da Trindade. Para isso, deverá elevar-se do estado animal ao estado racional, e deste ao estado espiritual, que o faz participar, já aqui na terra, da glória da Ressurreição. Para aqueles que se estabelecem nesse nível, as três faculdades da alma se encontram na sua verdadeira função — a memória leva ao Pai, a razão conduz ao Cristo, a vontade ao Espírito Santo — e resultam em um conhecimento íntimo de Deus-Trindade.

A mística que nasce no Ocidente no século XII não se reduz apenas à corrente cisterciense, por mais importante que esta seja. Outras vias também foram experimentadas na procura da união com Deus. Alguns autores se esforçaram por associar a reflexão intelectual à procura amorosa da presença divina. Foi o caso, em particular, da Escola de São Vitor, casa de cônegos regulares, fundada em Paris em 1113 por Guillaume de Champeaux, e que foi ilustrada por uma série de grandes teólogos e espirituais, como Hugo (morto em 1141) e Ricardo (morto em 1173) de São Vitor. Este último é o mais interessante para o nosso propósito, pois desenvolveu uma doutrina, que foi qualificada de "misticismo especulativo". Para Ricardo, autor de um tratado, *De Trinitate*, a Santa Trindade é o objeto supremo da contemplação. Para ter acesso ao conhecimento desse mistério, a especulação, isto é, a

investigação racional, é a primeira etapa. É preciso descobrir as razões necessárias que permitem à inteligência apreender os fundamentos da vida trinitária. Mas só a contemplação fundada nas Sagradas Escrituras e alimentada pelo amor permite, segundo ele, ter acesso à vida íntima das pessoas divinas. Deus faz nascer na alma humana um desejo lancinante e insaciável, que leva a criatura a fundir-se nele em um *excessus mentis*, que, para Ricardo, é uma iluminação mais do que um êxtase propriamente dito. Se o objetivo perseguido é, como para são Bernardo, a união íntima com Deus, esta aparece antes de tudo, para os vitorinos, como uma visão do sentido profundo das coisas e dos seres. Seu procedimento abole, ou antes ignora, as barreiras que a espiritualidade posterior estabeleceu entre vida ascética, vida intelectual e vida mística. Para eles, a ascensão para Deus passa pela análise das realidades psicológicas, pela exploração das faculdades da alma e pelos graus da contemplação. Essa concepção, simultaneamente sintética e dinâmica da vida espiritual, não deveria ter influência no seu tempo. Mas ela abriu o caminho no qual iria se aventurar são Boaventura, no século XIII.

Outras experiências místicas, particularmente nos meios femininos, tiveram como ponto de partida a devoção à humanidade do Cristo e uma vontade de participação ativa na Paixão do Salvador. Essa corrente tem relação com a Escola cisterciense e são Bernardo, como Guillaume de Saint-Thierry, deram um lugar importante ao mistério do Homem-Deus na sua experiência e nas suas obras. Ambos sublinharam que a devoção à humanidade do Cristo era apenas um dos primeiros graus do amor. Para eles, só se podia passar da sombra para a luz, da terra para o céu, contemplando Deus em sua divindade, e a alma à procura de perfeição devia elevar-se da meditação do Cristo segundo a carne para a contemplação do Cristo segundo o espírito. No movimento religioso que se desenvolveu na diocese de Liège e no Brabante a partir do fim do século XII, esses aspectos desempenharam um papel essencial e a adoração do Cristo sofredor estava no centro da mística que desabrochou então nos claustros e nos conventos de beguinatos. Marie d'Oignies (morta em 1213) e Lutgarde de Tongres (morta em 1246) procuraram unir-se ao Filho de Deus em sua pobreza e sua Paixão. A partir de então, e pelo menos durante um século, o elemento afetivo se tornou preponderante na mística ocidental. O sentimento patético do drama da Reden-

ção, a meditação sobre o sacrifício sangrento do Cristo, o dom das lágrimas que purificam o olhar interior e expressam a compunção do coração constituem os seus elementos fundamentais. Deve-se ver nessa mística feminina apenas um reflexo vulgarizado das concepções de são Bernardo sobre as relações da alma com o seu Criador? Isso seria minimizar a originalidade da espiritualidade dos Países Baixos e esquecer que um meio-século rico em mutações separa o abade de Clairvaux da beguina reclusa de Oignies. Para o primeiro, a carne era apenas uma sombra e um obstáculo que devia ser superado, para chegar ao Verbo eterno; para a segunda, o corpo do Cristo, instrumento de salvação e penhor de eternidade no seu prolongamento eucarístico, estava no centro do mistério cristão.

Durante a segunda metade do século XIII e no início do século XIV, a própria concepção de vida mística sofreu uma profunda modificação, principalmente marcada nos conventos de dominicano e dominicanas dos países germânicos e entre certas beguinatas da Renânia e dos Países Baixos. De fato, na perspectiva que prevalecera até então na maioria dos autores espirituais, a progressão da alma para Deus era assimilada a uma ascensão por etapas, que através da ascese, da meditação e da união, permitia chegar, em certas circunstâncias excepcionais, à contemplação. Na corrente mística dos dominicano e dos beguinatos, o procedimento seguido é inverso: não se trata mais de subir até Deus, mas de abandonar-se nele. A criatura que aspira a se unir ao seu Criador só chegará a isso por um esforço da vontade ou por uma prática intensa das virtudes, mas despojando o seu ser próprio, criado, separado, para recobrar o seu ser verdadeiro, criado, não separado, em Deus. Se a criatura compreendeu isso, ela pode, segundo uma fórmula de Marguerite Porète que foi vivamente reprovada pelos teólogos parisienses, "despedir-se das virtudes", o que não significa de modo nenhum abandonar-se ao anomismo ou à libertinagem, mas perder-se para melhor encontrar-se e "tornar-se pela graça o que Deus é por natureza", segundo a fórmula de Guillaume de Saint-Thierry. Nessa perspectiva, o objetivo último é menos a união com Deus, no que essa expressão pode sugerir de excepcional e de temporário, do que a procura da deificação por assimilação ao próprio ser de Deus.

Esse procedimento, apesar das críticas que foram feitas aos que o preconizavam por seus detratores (por exemplo quando

do processo de Mestre Eckhart, que se realizou em Avignon em 1327), não exclui nem uma progressão nem mesmo um método para chegar ao que Hadewijch d'Anvers chamava "arte do justo amor", mas ela se recusa a balizá-la antecipadamente: "Vai, mas aceita não tomar um caminho", diz um texto místico alemão do início do século XIV. A vida espiritual não é uma aquisição, mas uma demolição. Ela consiste em deixar-se cair como uma pedra no próprio ser de Deus. Eckhart precisa que, para ser capaz de "tocar ou apreender Deus" pelo conhecimento natural, a alma deve previamente chegar à "nobreza". Esta constitui o ponto de chegada de um processo de despojamento e de "abandono", que consiste em uma desapropriação de si, indo até a renúncia à vontade de obter a salvação. É apenas por esse preço que o homem poderá chegar à beatitude, que consiste, em última análise, em descer até esse "Fundo" da alma ("Grund"), onde se encontra a fonte da qual o Filho recebeu o seu ser e onde Deus gera sem cessar o seu filho adotivo, o "homem nobre", isto é o ser humano divinizado. Nesse nível, as duas correntes maiores da mística ocidental, a mística nupcial e a mística da Essência, se fundam em um único amor, que permite ao homem ser Deus em Deus. Ninguém descreveu melhor essa experiência unitiva do que Marguerite Porète, quando exclama: "Se eu digo: 'eu te amo', eu me distingo de Ti; não digas: 'eu te amo', pois isso já é distinguir e logo separa o que está unido." Alguns anos depois, Mestre Eckhart desenvolveria, em uma linguagem mais conceitual, uma idéia exatamente semelhante: "Deus deve absolutamente tornar-se eu e eu absolutamente tornar-me Deus", que lhe valeria ser acusado, injustamente, de panteísta.

Todas as religiões conhecem e conhecem graus de participação diversos nos mistérios que elas ensinam. O cristianismo medieval não é uma exceção à regra: do culto das relíquias à mística nupcial, abre-se um amplo leque de vias de acesso ao divino. Pode parecer estranho comparar formas tão distantes da experiência religiosa. Mas a ênfaseposta pelos teólogos no papel do Verbo encarnado na Redenção e o desenvolvimento das devoções populares à pessoa do Cristo e de sua mãe traduzem, em níveis certamente diferentes, a mesma intuição. Não está demonstrado, de forma alguma, que as orientações da piedade sejam sempre dependentes da orientação da alta espiritualidade vivida nos claustros. No século XII, ambas evoluíram aparente-

mente de modo concomitante, e mesmo, por certos traços, a religião das massas esteve talvez à frente da religião das elites: a devoção à Santa Lança, miraculosamente descoberta diante de Antioquia pelos cruzados, precede de várias décadas a veneração manifestada pelas místicas do Brabante pela chaga do lado de Cristo. Além desses problemas de influências, sempre delicados e difíceis de resolver, o historiador constata que no século XIII duas certezas fundamentais impregnaram a consciência religiosa no Ocidente: só se chega a Deus por seu Filho crucificado, e, para conquistar a salvação, é preciso assemelhar-se ao Cristo. Mas há várias maneiras de identificar-se com um ser amado: pode-se procurar as suas pegadas e cultivar a sua lembrança, imitar o seu exemplo ou procurar ser apenas um com ele. Por mais diferentes que possam parecer essas atitudes, é, entretanto, o mesmo sentimento que as inspira.

NOTAS

1. E. Delaruelle, "La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour au Moyen Age", in *Bulletin de la Société des Etudes... du Lot*, 1966, p. 71.
2. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 338.
3. A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, 2^a ed., Roma, 1988.
4. J. Le Goff, art. cit., p. 52.
5. M.-D. Chenu, "La fin des temps dans la spiritualité médiévale", in *Lumière et Vie*, II, 1953, p. 101-16.

Conclusão

Ao fim deste estudo, em que tentamos inserir as correntes espirituais no movimento da história, uma questão não deixa de se apresentar: a natureza do laço que existe entre a evolução da espiritualidade e as transformações da sociedade medieval. Querendo a qualquer preço estabelecer uma correspondência entre essas duas ordens de fatos, não nos arriscaríamos a subestimar o papel das grandes figuras — como são Pedro Damião ou São Bernardo, por exemplo — e a ignorar o caráter intemporal da sua mensagem? Afinal, há, ainda hoje, muitos homens e mulheres que encontram uma resposta para suas expectativas nas regras monásticas, enquanto o mundo atual é bem diferente daquele no qual foi vivida a experiência religiosa que deu origem a essas regras.

Não se pode contestar o papel pessoal de um certo número de grandes santos na história da espiritualidade, mas é evidente que sua mensagem não teria encontrado eco em uma sociedade que não estivesse pronta para recebê-la. É interessante observar, como fez L. Genicot, que "as exigências espirituais aumentam à medida que se afrouxam as coerções econômicas".¹ Seria por acaso que a época carolíngia, caracterizada pela baixa produção agrícola e pela atividade comercial mediocre, foi também a época do conformismo religioso, e que os melhores espíritos desse tempo consideraram a vida espiritual apenas sob o ângulo do moralismo? A partir do século XI, e principalmente no século XII, quando o desenvolvimento econômico e urbano se tornou um

fenômeno geral em todo o Ocidente, o clima de atonia que reinava até então deu lugar a uma efervescência espiritual, cuja manifestação mais visível foi a multiplicação das formas de vida religiosa. O renascimento intelectual foi acompanhado por uma renovação do interesse pela interioridade. Ou antes — pois essas são distinções excessivamente modernas —, quando se alargou a estreita faixa daqueles que, na sociedade ocidental, tinham acesso à vida do espírito, houve progresso no plano cultural, e uma elevação do nível das aspirações religiosas.

Pode-se seguir minuciosamente essa evolução, considerando a atitude das ordens religiosas diante da propriedade. Os reformadores monásticos dos séculos XI e XII aceitaram e até procuraram doações fundiárias, que lhes permitissem aumentar o temporal das abadias. Mais tarde, os adeptos da vida apostólica — especialmente os cistercienses e os cônegos regulares do *ordo novus* — quiseram possuir terras simplesmente para satisfazer as suas necessidades e recusaram-se a gozar de rendas fundiárias, para não ficarem presos na armadilha do regime senhorial. Etienne de Muret aconselhou os grâmontanos a que tivessem tão poucas terras que fossem obrigados a mendigar. Enfim, São Francisco, no século XIII, proibiu a seus irmãos que possuíssem o que quer que fosse, nem particularmente nem em comum, e exortou-os a procurar meios de subsistência no trabalho, ou, na falta deste, na mendicância. Esse desligamento progressivo de todas as formas de propriedade e de poder se tornou possível pelas transformações profundas que a sociedade ocidental sofreu entre os séculos X e XIII. Para que uma coletividade religiosa pudesse livrar-se do regime senhorial e abster-se de guardar qualquer reserva, em natureza ou em dinheiro, era preciso que houvesse, em número suficiente, cidades, possibilidades de trabalho e burgueses caridosos. O fracasso de certas experiências prematuras de desapropriação é significativo, a esse respeito. Assim, Odón de Tournai, que, no fim do século XI, desejou que uma comunidade de cônegos regulares vivesse do trabalho manual, foi obrigado, por causa de uma peste, a renunciar ao seu projeto e a adotar o modo de vida dos clunisianos.

O exemplo que acabamos de estudar não é inteiramente conclusivo, na medida em que o regime econômico das ordens religiosas é apenas uma consequência, afinal secundária, de suas opções espirituais. Não se pode dizer o mesmo da pobreza que

ocupa um lugar central em muitos movimentos religiosos na época medieval. Ora, a exaltação da pobreza na espiritualidade ocidental coincide de maneira impressionante com a elevação geral do nível de vida. Na época carolíngia, a pobreza não gozava de nenhum preconceito favorável: dificilmente, a miséria pode passar por valor numa sociedade de penúria. A partir do século XII, em contrapartida, existia um número suficiente de ricos para que ela pudesse ser proposta como um ideal. No século XIII, no mundo urbano e mercantil da Itália central, ela era vista como a virtude evangélica por excelência, e são Francisco, aos olhos de quem o mal se identificava com a falsa segurança e com o poder de opressão proporcionados pelo dinheiro, atribuiu uma importância fundamental à "Santa Pobreza", que "confunde toda cupidez e avareza e as preocupações materiais deste século".²

Tributária dos sistemas econômicos nos quais ela se inscreve, a vida espiritual também o é das relações sociais.³ O papel do abade e a concepção da obediência não são absolutamente os mesmos na regra beneditina e nas ordens mendicantes. Mais profundamente ainda, as representações de Deus foram influenciadas pelas estruturas da sociedade feudal. O homem medieval concebia as suas relações com o seu Criador a partir do modelo das que existiam entre um rei e seus vassalos. Estes estavam ligados ao primeiro de modo pessoal e indissolúvel pelos laços da homenagem. Do mesmo modo, o cristão não podia, sem felonía, renegar o seu Deus, já que, pelo batismo, renunciara a Satanás para segui-lo. Assim, ele devia restabelecê-lo em seus direitos, quando estes eram lesados pelos heréticos ou pelos infiéis. Um bom vassalo pode assistir sem reagir à deposição do seu senhor? Sem dúvida alguma, este é um dos motores do espírito de cruzada, pelo menos no nível da aristocracia militar.

Isso significa que as inflexões da espiritualidade que constatamos entre os séculos VIII e XIV foram simples adaptações às transformações da sociedade ocidental? Mas, na realidade, isso não é tão simples. Primeiramente, o sucesso de uma nova forma de vida religiosa adaptada às mudanças que se produziram no mundo profano raramente fizeram periclitar as que já existiam antes. O desenvolvimento dos cônegos regulares no século XII não abalou a instituição monástica, assim como o sucesso dos movimentos religiosos populares também não esgotou o recrutamento dos conversos. Por outro lado, mesmo quando mudanças

profundas se operavam no campo espiritual, estas apenas acompanhavam ou seguiam a evolução geral, mas forneceram, por vezes, soluções para os problemas que se apresentavam à sociedade e à Igreja. Na maioria dos casos, a resposta não era óbvia. Assim, quanto à pobreza: mesmo que o crescimento dos recursos tivesse feito com que ela se mostrasse, progressivamente, como um estilo de vida possível, restava operar uma inversão dos valores para fazer dela um ideal espiritual positivo. Reconhecer o valor do despojamento, desejado ou não, isto é, de um estado penoso e socialmente humilhante, adotá-lo e propô-lo como uma via de salvação e de ascensão para Deus, como fizeram os movimentos evangélicos do século XII, e principalmente são Francisco, era encontrar uma resposta para o problema do mal, que os cátaros erigiam em rival de Deus, e ao mesmo tempo permitir a um mundo em que as distâncias e as tensões sociais se acentuavam sair das suas próprias contradições.

Ao lado dessas variações do ideal religioso, que se poderia, a exemplo dos historiadores da economia, qualificar de conjunturais, encontram-se na história da espiritualidade medieval movimentos de longa duração, cuja existência se evidencia, logo que se toma um pouco de distanciamento em relação aos fatos e às doutrinas. A mais importante dessas tendências gerais é aquela que conduz à personalização crescente da vida religiosa. Durante a alta Idade Média e ainda na época feudal, os fiéis só consideravam a possibilidade de entrar em relação com o sobrenatural através de gestos que lhes davam, de certa forma, domínio sobre ele. Foi a época em que a liturgia desempenhou um papel fundamental, tanto para os monges quanto para os leigos, mesmo que os últimos não compreendessem o seu sentido. O essencial, a seus olhos, estava no respeito escrupuloso dos ritos, que tinham por si sós uma misteriosa eficácia. Assim, as canções de gesta nos mostram freqüentemente cavaleiros que se dão mutuamente a comunhão, à guisa de viático, simbolizada por uma flor, um ramo de ervas ou um pouco de terra, quando não há padre para distribuir os sacramentos.⁴ É como se a recepção do corpo do Senhor tivesse menos importância do que o rito da manducação. Nesse universo religioso, a liberdade humana tem apenas um papel limitado. Não depende do homem ser salvo ou condenado; o mal pode abater-se sobre ele repentinamente e fazer dele a sua presa, sem que a sua responsabilidade esteja diretamente impli-

cada. A presença do Demônio nele se manifestará por vícios, dos quais ele será menos o responsável do que a vítima. A alma, prêmio de um combate que a supera, é um campo de batalha mais do que uma força atuante.

A partir do século XII, a atitude do homem ocidental diante do seu destino espiritual começou a se modificar. Não se resignando mais a ser o joguete de forças obscuras, ele decidiu agir contra elas. Para alguns, tanto clérigos quanto leigos, essa vontade de luta tomou a forma de um espiritualismo radical: para vencer o mal, eles procuraram a pureza e a salvação na negação da carne e da matéria. Entre estes, muitos também questionaram a Igreja em seus aspectos visíveis (hierarquia, sacramentos, dízimos etc.), esperando o perdão apenas da intercessão de homens que realizassem em sua vida a perfeição evangélica. Outras correntes, que continuaram no seio da ortodoxia, tentaram dar um sentido ao esforço e ao sofrimento humanos, tomando como referência as dores e tormentos do Cristo. Produziram simultaneamente a "espiritualidade penitencial" e a "religião das obras", que encontraram muito sucesso no mundo dos leigos e estiveram na origem das cruzadas, dos movimentos ascéticos e da "revolução da caridade", que estudamos anteriormente. Nesse novo clima espiritual, a liberdade e principalmente a responsabilidade pessoal do cristão são muito maiores. Ele pode participar ativamente da sua própria salvação e ganhar o céu, de certa forma, com a força dos punhos. Particularmente, o sacramento da penitência e o encontro do Cristo nos pobres lhe permitem preparar-se para o Julgamento Final. Enfim, em uma elite restrita, a personalização da vida espiritual desabrochou em uma ciência da união com Deus fundada sobre a experiência mística, cujo ponto de partida se torna a devoção à humanidade do Cristo. A alma, comovida pela consideração do amor de Deus por suas criaturas, chega então a contemplar, nem que seja apenas por um instante, a intimidade do seu mistério, para beneficiar-se, em retribuição, com numerosas consolações.

O refinamento e a interiorização do sentido espiritual caminham juntos na época medieval, como se pode constatar nas formas da conversão. Na primeira idade feudal, um cristão que se convertia devia afastar-se do mundo, seja encerrando-se em um claustro seja partindo para o deserto. A ruptura com a existência pecadora se manifesta, com efeito, pela recusa da sociedade

temporal e da vida profana. No século XII, essas formas exteriores da conversão subsistiram e se tornaram até lugares-comuns da literatura hagiográfica: não se imagina um santo que não tenha seguido esse itinerário espiritual. Mas a palavra *conversus* toma um sentido novo: ora designa leigos que se colocaram sob a proteção dos religiosos e lhes ofereceram o seu trabalho, ora homens e mulheres que, em número crescente, se puseram a serviço dos pobres nos hospitais e leprosários. Logo a conversão se reduziria, com os Penitentes, à prática de uma regra, que implicava a recusa dos aspectos puramente mundanos da existência profana, mas vivida no meio dos homens, sem mudança de estado. Ao fim desse processo, a fuga do mundo ficava totalmente interiorizada.

Não poderíamos terminar este livro sem dizer ao leitor que a síntese que acaba de lhe ser apresentada é muito provisória e incompleta. As necessidades da exposição do assunto nos levaram a insistir sobre os elementos conhecidos e os resultados adquiridos. Por uma questão de justiça, deveríamos também ressaltar as lacunas importantes que persistem em nosso conhecimento da espiritualidade medieval e os problemas que ficam sem solução, na maioria das vezes por não terem sido apresentados da maneira correta. Daremos apenas um exemplo: o da espiritualidade popular. Segundo os raros testemunhos de que dispomos, parece que ela constitui uma realidade profunda e coerente que, de tempos em tempos, aflora à superfície da história, e cujos principais componentes são a exaltação dos humildes, o espírito penitencial e a vontade de se apropriar das riquezas espirituais do monaquismo. Esse conjunto de crenças e de aspirações irrompe em explosões coletivas de fervor que, das translações de relíquias às cruzadas, sacode a atonia comum da vida religiosa das massas. Resta explicar como se formou essa espiritualidade e que relações ela manteve com a dos clérigos.⁵ Não lamentaremos acabar este trabalho com uma confissão de ignorância, se esta puder estimular a pesquisa em um campo onde ela ainda se faz tão necessária.

NOTAS

1. L. Genicot, "L'érémitisme dans son contexte économique et social", in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milão, 1965, p. 45-69.

2. *Salutation des vertus*, in *Saint François d'Assise, Documents*, ed. e trad. por T. Desbonnets e D. Vorreux, Paris, 1968, p.168.
3. Como demonstraram B. H. Rosenwein e L. K. Little em seu artigo: "Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities", in *Past and Present*, 63, 1974, p.4-32.
4. Assim, em *Raoul de Cambrai*, ed. Le Glay, p.95, Raoul distribui a eucaristia aos seus companheiros sob forma de ervas.
5. Encontram-se elementos interessantes a esse respeito nos volumes *Les Religions populaires*, ed. B. Lacroix e P. Boglioni, Quebec, 1972, p.50-74, e *La Religion populaire (Paris, 17-19 octobre 1977)*, Paris, 1979 ("Colloques internationaux du CNRS", n° 576).

Bibliografia

I. OBRAS GERAIS

- Dagron, G., Riché, P. e Vauchez, A. (org.), *Évêques, moines et empereurs, 610-1054. Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, Desclée, 1993.
- Delaruelle, E., *La Piété populaire au Moyen Age*, Turim, La Bottega d'Erasmo, 1975.
- Duby, G., *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, Paris, Gallimard, 1976.
- Genicot, L., *La spiritualité médiévale*, Paris, Fayard, 1971.
- Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen des Mittelalters*, 2^a ed., Darmstadt, 1961.
- _____ *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. IV e V (alta Idade Média), org. por P. Riché; t. VI e VII (meados do século XI — meados do século XVI), org. por A. Vauchez, Paris, Le Livre de Paris, 1985-1987.
- _____ *Histoire spirituelle de la France*, Paris, Beauchesne, 1964 (p.43-124).
- Le Bras, G. (org.), *Les Ordres religieux*, 2 vols., Paris, Flammarion, 1972.
- Ledercq, J., *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1964.
- _____ *L'Amour des lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf, 3^a ed., 1990.
- Le Goff, J. e Rémond, R. (org.), *Histoire de la France religieuse*, t. I: *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, Seuil, 1988.
- Lobrichon, G., *La Religion des laïcs en Occident, XI^o-XV^o siècle*, Paris, Hachette, 1994.

- Miccoli, G., "Les moines", in J. Le Goff (org.), *L'Homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989 (reed. col. "Points Histoire", 1994), p. 45-85.
- Mollat, M. e Vauchez, A. (org.), *Un temps d'épreuves (1274—1449): Histoire du christianisme*, t. VI, Paris, Desclée, 1990.
- Pacaut, M., *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, 2^a ed., Paris, Nathan, 1992.
- Riché, P. e Lobrichon, G. (org.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.
- Vauchez, A. (org.), *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, 1054-1274: Histoire du christianisme*, t. V, Paris, Desclée, 1993.
- _____, *Storia dell'Italia religiosa*, t. I: *L'Antichità e il Medio Evo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

II. GÊNESE DA ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL (FINAL SÉC. X — SÉC. XI)

- Chelini, J., *L'Aube du Moyen Age, naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs à l'époque carolingienne*, Paris, Picard, 1991.
- _____, *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, Todi, Centro di studi sulla spiritualità medioevale, 1979.
- _____, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV—XII^e siècle*, org. por P. Riché e E. Patagean, Paris, Etudes augustinianes, 1981.
- Heitz, C., *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, 1963.
- Heuclin, J., *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord: ermites et reclus du V au XI^e siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1978.
- Iogna-Prat, D., Picard, J.-C. (org.), *Religion et Culture autour de l'an Mil (Royaume capétien et Lotharingie)*, Paris, Picard, 1990.
- Jungmann, J.A., *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 2 vols, Paris, Aubier, 1950.
- Ortenberg, V., *The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries*, Oxford, Clarendon, 1992.
- Poulin, J.-C., *L'Idéal de sainteté en Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques, 750—950*, Quebec, 1975.
- Vogel, C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, 2^a ed., Paris, Cerf, 1982.
- Wollasch, J., *Memoria. Die geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munique, W. Fink, 1984.

III. A IDADE MONÁSTICA E FEUDAL (SÉCS. X — XI)

- Bultot, R., *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, Paris, B. Nauwelaerts, 1963-1964.
- Corbet, P., *Les saints ottoniens; sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, Thorbecke, 1986.
- Duby, G., *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967.
- Geary, P., *Furti sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2^a ed., Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Head, T., Landes, R. (org.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around 1000*, Ithaca-Londres, 1992.
- _____, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e—XII^e siècle)*, Roma, Ecole française de Rome, 1991.
- Iogna-Prat, D., *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954—994)*, Paris, Cerf, 1988.
- Leclercq, J., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age*, Paris, Desclée, 1992.
- Miccoli, G., *Chiesa gregoriana*, Florença, La Nuova Italia, 1966.
- Milis, L., *Angelic Monks and Earthly Men. Monasticism and its Meaning to Medieval Society*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.
- Pacaut, M., *L'Ordre de Cluny (909—1789)*, Paris, Fayard, 1986.
- _____, *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata (Todi, 1961)*, Todi, Centro de studi sulla spiritualità medievale, 1963.
- Penco, G., *Storia del monachesimo in Italia*, Milão, Jaca Book, 1981.
- Sigal, P.-A., *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XI^e—XII^e siècle)*, Paris, Cerf, 1985.
- Violante, C., *Studi sulla cristianità medievale*, Milão, 1972.

IV. A RELIGIÃO DOS NOVOS TEMPOS (FINAL SÉC. XI — SÉC. XII)

- Becquet, J., *Les Chanoines réguliers au Moyen Age*, Londres, Variorum, 1986.
- Chenu, M.-D., *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- _____, *La Conversione alla povertà nell'Italia dei sec. XI—XIV (Todi, 1990)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medio Evo, 1991.
- Delaruelle, E., *L'Idée de croisade au Moyen Age*, Turim, La Bottega d'Erasmo, 1980.
- Dalarun, J., *L'Impossible sainteté. La Vie retrouvée de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris, Cerf, 1985.
- Dupront, A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris, Gallimard, 1987.

- _____, *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milão, Vita e Pensiero, 1965.
- Le Goff, J. (org.), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Paris-Haia, Mouton, 1968.
- _____, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- Manselli, R., *L'Eresia del male*, Nápoles, Morano, 1963.
- Manteuffel, T., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris-Haia, Mouton, 1970.
- Mollat, M. (org.), *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Occident médiéval*, 2 vols, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.
- Pacaut, M., *Les Moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993.
- Parisse, M., *Les Nonnes au Moyen Age*, Paris, C. Bonneton, 1983.
- Pressouyre, L. e Kinder, T.N. (org.), *Saint Bernard et le Monde cistercien*, Paris, Caisse nationale des Monuments historiques, 1990.
- Sergi, G., *L'Aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994.
- Vauchez, A., *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- Vicaire, M.-H., *Histoire de saint Dominique*, 2 vols., 2^a ed., Paris, Cerf, 1987.

V. O EVANGELHO NO MUNDO

- _____, *Assistance et charité*, "Cahiers de Fanjeaux", 13, Toulouse, Privat, 1978.
- Benvenuti Papi, A., *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1991.
- Bougerol, J.-G., *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1963.
- Bynum, C., *Jeunes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.
- Carozzi, C., Taviani-Carozzi, H., *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Stock, 1982.
- Desbonnets, T., *De l'intuition à l'institution: les Franciscains*, Paris, Editions franciscaines, 1983.
- Epinay-Burgard, G., Zum Brunn, E., *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.
- _____, *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e—XIV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 1989.
- Frugoni, C., *Francesco e l'invenzione della stimmata. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turim, Einaudi, 1993.
- Lambert, C.H., *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, Londres, 1961.
- Libera, A. de, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

- Little, L.K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, P. Elek, 1978.
- Longère, J., *La Prédication médiévale*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983.
- Manoir, H. du, *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, 8 vols., Paris, Beauchesne, 1954-1964.
- Manselli, R., *François d'Assise*, Paris, Editions franciscaines, 1981.
- _____, *Spirituels et Béguins du Midi*, Toulouse, Privat, 1989.
- Meersseman, G.G., *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, 3 vols., Roma, Herder, 1977.
- _____, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Friburgo, Editions universitaires, 1982.
- _____, *Mouvements dissidents et novateurs. Actes du 2^e. colloque d'hérésiologie de Carcassonne (=Heresis, t. 13 e 14)*, Carcassonne, 1990.
- _____, *Pratiques de la confession des Pères du Désert à Vatican II: quinze siècles d'histoire*, Paris, Cerf, 1986.
- _____, *La Religion populaire en Languedoc du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle*, "Cahiers de Fanjeaux", 11, Toulouse, Privat, 1976.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Paris, Cerf, 1993.
- Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, 3^a ed., Roma, Ecole française de Rome, 1994.
- _____, *(org.), Mouvements franciscains et société française XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1983.
- Vincent, C., *Les Confréries médiévales dans le royaume de France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994.

VI. FORMAS E CONTEÚDO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

- _____, *L'Aveu (Antiquité et Moyen Age)*, Roma, Ecole française de Rome, 1986.
- Beer, F., *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.
- Bertho, M., *Le "Miroir des âmes simples et anéanties" de Marguerite Porète. Une vie blessée d'amour*, Paris, Larousse, 1993.
- Bériou, N., Berlioz, J. e Longère, J. (org.), *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Turnhout, Brepols, 1991.
- Chenu, M.-D., *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, Vrin, 1969.
- _____, *Le Clerc séculier au Moyen Age (Actes du colloque d'Amiens, 1991)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.
- Crozet, R., *L'Art roman*, Paris, PUF, 1962.
- Dinzelbacher, P. (org.), *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, F. Schöningh, 1993.

- Duby, G., *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1976.
- Gauthier, M.-M., *Les Routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Friburgo, Office du Livre, 1983.
- Gilson, E., *Saint Bernard. Un itinéraire du retour à Dieu*, Paris, Cerf, 1964.
- Gy, P.M., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1990.
- , *La Madeleine, VIII^e-XIII^e siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age*, t. 104, 1992, 1.
- Manselli, R., *La Religion populaire. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Vrin, 1975.
- Panofsky, E., *Architecture gothique et pensée scolaistique*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
- , *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde (Actes du 2º colloque international du CERCOR)*, Saint-Etienne, CERCOR, 1994.
- Rubin, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Sauerlander, W., *Le siècle des cathédrales (1140—1260)*, Paris, Gallimard, 1989.
- Schmitt, J.-C., "Les superstitions" in J. Le Goff e R. Rémond (orgs.), t. 1: *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988, p.417-551.
- Sigal, P.A., *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, A. Collin, 1974.
- Toubert, H., *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, Cerf, 1990.
- Ward, B., *Miracles and the Medieval Mind*, Filadélfia, 2^a ed., University of Philadelphia Press, 1989.
- Wirth, J., *L'Image médiévale, naissance et développement (VI^e — XV^e siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Índice Onomástico e de Grupos Religiosos

- Abelardo, 45, 100, 170-173
 Abbon de Fleury (abade), 48
 Adalbéron (bispo de Laon), 33
 Adalberto, santo, 57
 Adão, 40
 Adson de Montier-en-Der (monge), 56
 Aelred de Rievaulx, 73, 89, 151, 173
 Agnes de Praga (princesa), 151
 Agobardo (arcebispo de Lyon), 24
 Agostinho, santo, 28, 42, 48, 58, 79, 84, 118, 135, 172
 Alberto Magno, 138
albigenses (as), 140
 Alcuíño, 14, 24, 29, 51, 73
 Alexandre II (papa), 61
 Alexandre III (papa), 68, 97, 108-109
 Alexis, santo, 165
 Alvaro Pelayo, 156
 Amadour (Amator), santo, 163
 Amalaire, 17
 Ambroise Autpert, 18, 29
 Anacleto (antipapa), 90
 Angela de Foligno, 134, 154-155
 Anônimo de York, 47
 Anselmo, santo, 41, 43, 73
 Anselmo de Havelberg, 85, 107
 Ansolde de Maule, 49
 Anticristo, 56, 92, 141-142
 Antônio de Pádua, santo, 112, 128-129
 antonitas (as), 112
 Aristóteles, 172
arnaldistas (as), 101, 109
 Arnaldo (irmão menor), 156
 Arnaldo de Brescia, 95, 101
 Bartolomeu de Trento, 165
 Bataillon, L.J., 64n
 Batany, J., 64n
"batutis" (confraria dos), 146
 Beatriz de Nazaré, 157
 Beatus de Liebana, 29
 Becket, J., 123n, 158n
beghards (as) ver beguinatos
beguinatos (as), 109, 153, 157, 177
beguinatos (as), 109, 144, 158
 Bell, R., 159n
 Benoît d'Ariane, 15, 36
 Bento, sâo, 20, 35-36, 71, 73, 79, 84, 87, 99, 105, 118-19
 Bernardo, sâo, 45, 69, 73, 87, 89-90, 95, 113, 114, 119, 140, 167, 170-72, 174, 180
 Bernard de Chartres, 69
 Bernard de Morlaas, 41
 Bernard de Septimanie, 19
 Bernard de Tiron, 79, 98
 Berold de Constance, 117
 Bernon (abade), 36
 Bertho, M., 159n
 Blaise, sâo, 26
 Blanco, E.G., 123n
 Bloch, Marc, 31, 36

Boaventura, sâo, 132, 138, 172-173, 176
 Bolton, B., 159n
 Bonifácio, sâo, 15
 Bonifácio VIII (papa), 134
 Bruno, sâo, 68, 80
 Bruno de Querfurt, 57
 Bultot, R., 41, 64n, 123n
 Burchard (bispo de Worms), 23, 46
Bynum, C., 153-54
 camáldulos (os), 57, 78
 Carlos Magno, 12-14, 16, 23, 33
carmelitas (os), 134
cátaros (os), 102, 103-4, 126, 162, 183
cartuxos (os), 80, 167
 Cecília, santa, 165
 Chélini, J., 30n
 Chenu, M.-D., 122n, 179n
 Chrodegang, santo, 20
 Cícero, 70
cistercienses (os), 52, 71, 107, 113, 140, 151, 153, 155
 Clara de Assis, santa, 190, 133, 151
 Clara de Montefalco, santa, 156
 Clara de Rimini, 156
clarissas (as), 130, 151
 Clemente V (papa), 137
 Colombar, sâo, 15
 Congar, Y., 30n, 159n
 Conrad de Marburg, 148
 Constantino, 12
 Cristo, 18, 25, 27, 30, 39, 46-47, 49, 53, 56, 58, 60, 62, 73-74, 76, 80-82, 87, 91-93, 95, 100, 102-3, 107, 111-12, 114, 117, 119, 120-21, 125, 126-27, 132-34, 136, 141, 145, 148, 150, 154-56, 162-63, 165, 168, 169, 173-77, 179, 184
 Dalarun, J., 159n
 Davi, 13
 Delaruelle, E., 18, 30n, 124n, 159n
 Delphine de Puimichel, 165
 Demônio (o), 39, 79, 184
 Dereine, Ch., 123n

Dhuoda, 19
 "disciplinari" (confraria dos), 146
dominicanos (os) ver *irmãos pregadores* (*ordem dos*)
 Domingos, sâo, 53, 84, 126, 134-36, 164
 Donkin, R.A., 89
 Duby, G., 56, 65, 96, 159n
 Dupront, A., 159n
 Eckhart (mestre), 138-39, 157, 178
 Edwiges, santa, 147
 Egfrid, 13
 Elias (irmão), 132
 Elisabeth de Spaalbeck, 155
 Elzéar de Sabran, 165
 Engelbald d'Hérival, 81
 Epiney-Burgard, G., 159n
 Eric Plovenning (rei), 147
 Erlenbaud, 61
espirituais (os), 133
 Estêvão V (papa), 24
 Estêvão da Hungria, santo, 146
 Ethelwold, santo, 32
 Etienne de Muret, santo, 74, 79, 125, 181
 Etienne d'Obazine, 78
 Etienne Harding, 87
 Eva, 99, 149, 174
 Ezequiel (profeta), 47
 Facio, 115
 Fasani, Rainier, 144
filias de Deus (as), 152
 Filipe III, 136, 156
 Filipe Augusto, 139
 Filipe de Clairvaux, 155
flagelantes (os), 52, 144-46
 Focillon, 13
 Foreville, R., 123n
 Fossier, R., 64n
 Foulque (bispo), 134
 Foulque Nera, 55
franciscanos (os) ver *irmãos menores* (*ordem dos*)
 Francisco de Assis, sâo, 110, 116, 125-34, 136, 151, 164, 170, 181-83
 Francisco de Sales, sâo, 111

Franz, A., 30n
fraticelli (os), 133
 Frederico II (imperador), 140
 Frugoni, A., 64n
 Gabriel (arcanjo), 25
 Gayrard, Raymond, 115
 Genicot, L., 78, 180
 Gênova, João de, 159n
 Gérard (bispo de Cambrai), 59
 Géraud d'Aurillac, sâo, 49-50, 59
 Gerhoh de Reichersberg, 96, 97
 Gilbert de Sempringham, sâo, 101
 Gilson, Etienne, 44
 Cobert d'Aspremont, 140
 Gottschalk (monge), 28
grâmontanas (os), 74, 80, 181
 Graciano (monge), 54, 97, 99
 Grégoire, R., 122n
 Gregório VII (papa), 46, 57-59, 61, 68, 71, 90, 94, 97
 Gregório IX (papa), 152
 Gregório Magno, sâo, 28, 47
 Guibert de Nogent (abade), 67
 Guiberto (antipapa), 90
 Guigues o Velho, 80-81
 Guilherme de Aquitânia, 36
 Guilherme de Hirsau, 90, 93
 Guilherme de Volpiano (abade), 40, 57
 Guilherme o Conquistador, 61
 Guillaume de Champeaux, 175
 Guillaume de Saint-Thierry, 89, 171, 174
 Guillaume Peyrault, 136
 Hadewijch d'Anvers (beguina), 157, 178
 Haligaire (bispo de Cambrai), 21
 Heitz, C., 30n
 Heloisa, 45, 100
 Henri de Lausanne (monge), 100, 124n
 Henri de Suse, 121
 Henrique IV (imperador), 59
 Hildebrando, ver Gregório VII
 Hildegarda de Bingen, santa, 147, 149, 173
 Jacopone, da Todi, 134
 Jacques de Vitry (bispo), 121, 123n, 133, 147, 152
 Jean de Fécamp, 41
 Jean de Mailly, 165
 Jean de Matha, sâo, 112
 Jean de Montmirail, 139-40
 Jerônimo, sâo, 122n
 Jesus, 17, 47, 73-74, 80-81, 131, 134, 145, 163, 177; ver também Cristo
 Jô, 171
 João Batista, sâo, 163
 João, sâo, 42, 110
 Hincmar (arcebispo de Reims), 19, 23, 28-29
 Homebon de Crémone, santo, 108, 110, 115
 Honorius Augustodunensis, 106, 108, 164
hosptialeiros de santo Antônio (os) ver *antonitas*
hosptialeiros de sâo João de Jerusalém (*ordem militar*), 119, 140
hosptialeiros de sâo Lázaro (os), 112
hosptialeiros do Espírito Santo (os), 112
 Hugo, sâo, 40
 Hugues de Fouilloy, 86
 Hugues de Saint-Victor, 170
 Humbert de Moyemoutier, 58
 Huot de Longchamp, M., 159n
humilhados (os), 108, 123n
 Inocêncio III (papa), 68, 108, 109, 119, 127, 164
irmãos da Colomba (os) ver *hosptialeiros do Espírito Santo*
irmãos e irmãs do liore espírito (os), 158
irmãos menores (*ordem dos*), 127-29, 132, 134-36, 144, 151, 153
irmãos pontífices (os), 112
irmãos pregadores (*ordem dos*), 134-36, 144, 153, 177
 Irnerius, 70
 Isabel da Hungria, santa, 140, 147, 164-65
 Jacopone, da Todi, 134
 Jacques de Vitry (bispo), 121, 123n, 133, 147, 152
 Jean de Fécamp, 41
 Jean de Mailly, 165
 Jean de Matha, sâo, 112
 Jean de Montmirail, 139-40
 Jerônimo, sâo, 122n
 Jesus, 17, 47, 73-74, 80-81, 131, 134, 145, 163, 177; ver também Cristo
 Jô, 171
 João Batista, sâo, 163
 João, sâo, 42, 110

João Crisóstomo, sâo, 105, 114
 João Gualberto, sâo, 57
 Joaquim de Flore, 89
 Joinville, 141
 Jonas de Orléans, 30n
 Josias, 13
 Jossua, J.P., 64n
 Juette d'Huy, 121
 Julianne de Mont-Cornillon, 136
 Jungmann, J.A., 30n
 Lactâncio, 70
 Lambert "li Beges" (padre), 121
 Lamprecht de Ratisbonne, 149
 Lanfranc, 57
 "laudes" (confraria dos), 132
 Laurent e Orléans, 136
 Le Bras, G., 22, 30n
 Leclercq, J., 39, 77, 123n
 Lefèvre, Y., 179n
 Le Goff, J., 107, 152, 179n
 Leonardi, C., 9, 30n
 Little, L.K., 97, 186
 Lopez, R.S., 65
 Lourenço, sâo, 26
 Luís IX, dito São Luís, 125, 136, 140, 147
 Luís de Turíngia, 140
 Luís o Piedoso, 19
 Lutgarde de Tongres, 154
 Macrônio, 70
 Manselli, R., 159n
 Map, Walter, 98
 Margarida da Escócia, santa, 148
 Margarida da Hungria (princesa), 154
 Margarida de Cortona, santa, 156
 Marguerite d'Ypres, 136
 Marguerite Porête, 157, 177, 178
 Maria, ver Virgem (a)
 Maria (irmã de Marta), 107
 Maria Egipciaca, santa, 150
 Maria Madalena, santa, 150
 Marie d'Oignies, 121, 147, 176
 Marta, 107
 Martinho, sâo, 11, 26
 Mechtilde de Magdeburg, 157
 Mens, A., 124n

Miguel (arcanjo), 25
 Miguel, sâo, 26
milícia de sâo Tiago, 109
 Mollat, M., 122n
 Mondésert, C., 30n
 Muño de Zamora, 144
 Nicolau I (papa), 24
 Nicolau IV (papa), 144
 Nicolau de Estrasburgo, 138
 Nicolau de Villers, 52
 Norberto, sâo, 74, 83, 93, 98, 100-1
 Odeline, 49
 Odilon (abade), 36, 45
 Odon de Cluny, 46, 49, 59
 Odon de Tournai, 181
 Olavo, sâo, 146
ordens mendicantes (as), 143-44, 159n
 Orderic Vital, 49
 Pacífico (irmão), 131
padres do deserto (as), 71, 78
padres gregos (as), 105
 Panofsky, E., 168
 Pascoal II (papa), 95
pastores (as), 141
patorinos (as), 46, 51, 62, 91
 Paulo, sâo, 13, 105, 171
 Pedro, sâo, 90, 170
 Pedro Damião, sâo, 40, 53, 81, 99, 180
 Pedro o Eremita, 79, 92, 94
 Pedro o Venerável (abade), 45, 86, 105
 Pelágio (monge), 48
 Pelágia, santa, 150
penitentes (confrarias das), 143-44, 153, 155
 Pepino, 13
 Pierre de Craon, 78
 Pierre de Jean Olieu, 141
 Pierre de Villers, 52
 Platão, 172
pobres damas (as) ver clarissas
pobres de Lombardia (as), ver arnaldistas
pobres de Lyon (as), ver valdenses
 Pons de Melgueil, 86

porta-espadas (as), 140
premonstrantes (as), 85, 150
 Proclo, 138
 Prudêncio, 51
 Pseudo-Dionísio o Areopagita, 138, 166
 Raul de Cambrai, 186n
 Raul Glaber (monge), 52, 55-56
 Raul o Ardente, 114
 Rafael (arcanjo), 25
 Raimundo (dito "Palmério"), 115
 Ricarda, santa, 27
 Ricardo de Saint-Victor, 175
 Riché, P., 30n
 Robert d'Arbrissel, 79, 94, 98, 100-1, 115, 149
 Robert de Molesme, 87
 Robert de Thorigny, 163
 Robert Guiscard, 49
 Rodolfo de Suábia, 123n
 Romualdo, sâo, 57, 78, 81
 Rosenwein, B.H., 64n, 186n
 Rougemont, Denis de, 70
 Rousset, P., 64n
 Rupert de Deutz (abade), 66-67
 Rusticus (monge), 105
 Salomão, 13
 Satã, 52, 63, 102, 182
 Saul, 13
 Simão, sâo, 119
 Smaragde de Saint-Mihiel, 28, 51
 Strabon, Walafrid, 29
 Suger (abade), 166, 168
 Taís, santa, 150
 Tanchelm, 100
templários (as), 119-20, 140
terceiros (as), 153

teutônicos (as), 140
 Thibaut (conde), 113
 Thierry de Freiberg, 138
 Thomas Becket, sâo (arcebispo de Canterbury), 164
 Thomas de Cantimpré, 136
 Tiago, dito de Voragine, 165
 Tomás de Aquino, sâo, 137-38, 172
 Torrell, J.P., 159n
 trinitários (as), 112
 Turgot de Durham, 148
 Ubertino de Casale, 134, 156
 Urbano II (papa), 62, 82, 86, 90-91
 Urbano IV (papa), 136-37
 valdenses (as), 102, 110, 126
 Valdès, 109
 Valeriano, sâo, 165
 Vauchez, A., 179n
 Verdiana, 152
 Vicaire, M.H., 122n, 159n
 Vincent de Beauvais, 136
 Violante, C., 66, 122n
 Virgem (a), 26, 73, 134, 144, 163, 168, 174
 Virgílio, 70
 Vital de Savigny, 100
 vitorinos (as), 172, 176
 Vogel, C., 30n
 Vregille, B. de, 30n
 Wamba, 13
 Wederico (monge), 90
 Yves, sâo, 86
 Yves de Chartres, 68
 Zum Brunn, E., 159n

Índice de Lugares

Afflighem, 74-75
 Aix-la-Chapelle, 72
 Alemanha, 36, 66, 116; sul da, 90, 117
 Alpes, 147
 Ancona (Marche d'), 131
 Anjou, 112
 Antioquia, 179
 Arezzo, 132
 Arras, 50, 54
 Arrouaise, 83, 85
 Artois, 153
 Ásia Menor, 91
 Assis, 110, 126-33, 135
 Aulne, 119
 Autun, 73
 Avignon, 47
 Aywères, 154
 Baviera, 150
 Bélgica, 120
 Bénévent (ducado de), 33
 Bizâncio, 17
 Boêmia, 151
 Bolonha, 70, 131, 134
 Borgonha, 32, 60
 Bósnia, 102
 Bourges, 61
 Brabante, 74, 108, 136, 140, 149, 153, 176
 Brindisi, 140
 Brogne (abadia de), 32
 Bruges, 74
 Buda, 154
 Bulgária, 102

Calábria, 68
 Calvário, 145, 155
 Camaldoli, 80
 Cambrai, 21, 59, 157
 Canterbury, 164
 Castelfiorentino, 152
 Catalunha, 33, 144
 Champagne, 50, 113, 136
 Charroux, 60
 Chartres, 68-69, 168
 Cister (abadia de), 8, 86-90, 151, 167
 Clairvaux (abadia de), 107, 119, 167, 172, 174, 177
 Clermont, 62, 91
 Cluny (abadia de), 8, 32, 35-41, 44-46, 49, 59, 61, 71, 73, 77, 81, 86, 105, 167
 Colmar, 138
 Colônia, 74, 102, 138, 157
 Constantinopla, 59
 Coulmiers, 119
 Cremona, 115
 Dinamarca, 147
 Dunfermline (abadia de), 148
 Escaut, 65
 Espanha, 11, 19, 109, 140
 Estrasburgo, 138, 168
 Europa, 70, 85, 168
 Farfa (abadia de), 33
 Fécamp (abadia de), 57
 Flandres, 33, 90, 108, 136, 153
 Florença, 51, 91

Floresta Negra, 117
 Fonte Avellana (abadia de), 53
 Fontevrault (abadia de), 80
 França, 27, 44, 57, 69, 79, 83, 94, 98, 103, 116, 134, 140, 142, 147, 150-51, 156
 Fruttuaria (abadia de), 32
 Fulda (abadia de), 33
 Gália, 11, 15
 Gênova, 165
 Germânia, 12
 Germigny-des-Prés (igreja de), 12
 Gorze (abadia de), 32
 Grande Cartuxa (abadia da), 80
 Grandmont, 74, 118, 125
 Greccio, 134
 Grenoble, 80
 Hainaut, 119
 Hippone, 83
 Hirsau, 117-19
 Hungria, 146
 Inglaterra, 13, 32, 36, 43, 61, 101, 151
 Itália, 29, 32, 36, 57, 65, 70, 80, 83, 98, 103, 107, 115, 143, 146, 156, 182; norte da, 116; sul da, 78
 Jerusalém, 12, 29, 41, 53, 56, 71, 91-93, 112, 141, 161
 La Chaise-Dieu, 79
 Languedoc, 60, 103, 134, 141, 144
 Laon, 67, 83
 L'Artige, 83, 118
 Latrão (concílio de), 69, 119
 La Verna, 133
 Le Bec (abadia de), 57
 Liège, 136, 153, 176
 Limousin, 79, 83, 118
 Lombardia, 50-51, 108, 109, 112
 Longpont (abadia de), 140
 Lorena, 32, 81
 Lotaríngia, 57, 79
 Louvain, 75
 Lyon, 102, 109
 Mainz, 60
 Mansura, 140
 Marburg, 148, 165
 Marselha, 32, 150
 Milão, 32, 46, 61, 91, 102, 108
 Moissac (abadia de), 51
 Monforte, 50
 Monte Cassino (abadia de), 32
 Monte das Oliveiras, 92
 Montpellier, 112
 Nápoles, 137
 Narbonne, 60
 Nivelles, 121
 Normandia, 33
 Noruega, 146
 Obazine (abadia de), 118
 Ocidente, 11-12, 21, 34, 35, 46, 47, 50-51, 53, 62, 65, 67-68, 69, 75, 78, 84, 89, 91, 93, 101, 112, 150, 163-64, 179, 181
 Oignies-sur-Sambre, 121, 177
 Oriente, 56, 62, 68, 78, 91, 113, 135, 141, 163
 Ostia, 121
 Países Baixos, 109, 136, 151, 156, 177
 Paráclito (abadia do), 100
 Paris, 134, 137, 157, 175
 Perugia, 133, 144, 152
 Picardia, 83
 Plaisance, 115
 Pô, 115
 Poitou, 60
 Prémontré (abadia de), 73, 83-84, 85, 93
 Prouille (convento de), 103
 Provença, 83
 Quierzy, 17
 Reims, 19, 23, 29, 80
 Renânia, 153, 177
 Reno, 136, 138, 151
 Rocamadour, 163
 Roncevaux (igreja de), 83
 Roma, 17, 25-26, 53, 59, 67, 91, 101, 111, 151, 161
 Saint-Amand (abadia de), 16

- Saint-Benoît-sur-Loire (abadia de), 48, 86
 Saint-Denis (abadia de), 33, 77, 166, 168
 Saint-Gall (abadia de), 16, 32
 Saint-Médard de Soissons (abadia de), 19
 Saint-Riquier (abadia de), 32, 37
 Saint-Ruf (igreja de), 47, 123n
 Saint-Sernin (igreja de), 115
 Saint-Vincent au Volturne (abadia de), 28
 Sainte-Baume, 150
 Sainte-Foy de Conques (abadia de), 161
 Salisbury, 168
 San Frediano de Lucques (igreja), 47
 Santo Sepulcro, 92, 119
 São Bernardo (convento do Grande), 83
 São Blaise, 32
 São João de Latrão, 47
 São Miguel do Gargano, 161
 São Nicolau de Bari (basílica de), 161
 São Pedro (igreja), 26
 São Rufino (catedral), 130
 São Tiago de Compostela, 53, 68, 152, 161
 São Vítor (escola de), 175
 São Vítor de Marselha (abadia de), 32
 Savigny, 79
 Saxe, 23
 Seine, 65
- Sens, 68
 Siegburg, 32
 Silésia, 147
 Soissons, 102
 Tavant, 51
 Tebaida, 78
 Terra Santa, 92, 113, 119, 133, 140, 161
 Teutônia, 138
 Toledo, 13, 61
 Tôss (convento de), 138
 Toulouse, 102, 115, 134
 Tours, 97
 Turíngia, 148, 165
 Trento, 86
 Tribur, 21
 Troyes, 137
 Tulle, 163
 Tánis, 141
 Turim, 32
 Úmbria, 156
 Unterlinden (convento de), 138
 Valenciennes, 157
 Vallombrosa (abadia de), 57, 80, 118
 Varazze, 165
 Ver, 13
 Vézelay, 73
 Viena, 157
 Villers (abadia de), 140
 Virtudes, 51
 Worms, 23, 46