**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**ENTRE A ERMIDA E A CIDADE: solitários sociáveis e a
produção de significados no século XII**

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História Social, do
Departamento de História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção
do título de Mestre em História.**

Orientador: Prof. Dr. Flavio de Campos

**São Paulo
2007**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**ENTRE A ERMIDA E A CIDADE: solitários
sociáveis e a produção de significados no século
XII**

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

**São Paulo
2007**

A quem interessar possa...

*“Look all the lonely people
Where do they all come from?
Look all the lonely people
Where do they all belong?”*
The Beatles, Eleanor Rigby

AGRADECIMENTOS

Fala-se muito de como o trabalho de pesquisa acadêmico é algo da mais atroz solidão. Minha pesquisa mostrou o quanto a solidão é povoada. Digo isso não somente porque os eremitas estudados se revelaram sempre em contato com outros, mas, também, porque a presente dissertação não foi fruto dessa suposta solidão devastadora. Incontáveis foram as contribuições, sem as quais as palavras que se seguem não teriam encontrado seu lugar. São tantos os agradecimentos a amigos, colegas, familiares, faces conhecidas e faces tangíveis apenas pela tipologia das gráficas ou computadores, que será difícil mencionar a todos. Àqueles que não se encontrarem nomeados, saibam que não estão sozinhos, parte de vocês está impressa aqui esperando o próximo leitor.

Primeiramente agradeço à CAPES pela bolsa de dois anos que possibilitou materialmente o desenvolvimento da pesquisa.

A Flavio de Campos, meu orientador, por suas incontáveis palavras de incentivo, pelas valiosas oportunidades de diálogo e por ser sempre solícito às minhas angústias e dificuldades, mesmo quando seu verdão estava em campo em jogo importante.

A Camila Diogo de Souza, minha companheira há oito anos e que nos últimos dois me deu o prazer de vê-la despertar todas as manhãs. Sem sua companhia intelectual e amorosa essa dissertação nunca teria sido concluída. T.A.M.

Aos Professores Hilário Franco Júnior e Marcos Martinho dos Santos por seus preciosos comentários no exame de qualificação e por sempre me receberem gentilmente para conversas sobre o trabalho.

A meus grandes amigos e colegas inestimáveis Eduardo H. Aubert, Wanessa C. Asfora e Vivian C. de Almeida pelo convívio estimulante, pela amizade fraterna e pela leitura atenta da redação final. Sem vocês esse trabalho certamente não existiria! Suas vozes estão em diversas passagens!

A Eliana Magnani por me presentear com uma carta de apresentação que tornou possível minha pesquisa na França

Aos Professores Cécile Caby, Jean-Claude Schmitt, Néri de Barros Almeida e Marcelo Cândido da Silva pelas diferentes formas de auxílio dadas em etapas distintas de minha pesquisa.

A meus pais Yara Maria Chagas de Carvalho e Olavo Azevedo Godoy Castanho pela formação, informação e subvenção.

A minha avó materna Maria de Lourdes Chagas de Carvalho que sempre esteve ao meu lado. A suas irmãs Zélia e Terezinha pelo zeloso carinho com que me acompanham.

A meu irmão Pablo de Carvalho Godoy Castanho pelas saudosas conversas teórico-metodológicas à beira da cama.

A meus Tios maternos Marta Maria Chagas de Carvalho por me auxiliar na aquisição de obra fundamental sobre o eremitismo medieval e João Adolfo Hansen pelo auxílio inicial na tradução do poema e revisão final da dissertação.

A meu primo Alexandre Tinoco e sua ex-esposa Silvia por me receberem em Paris no início da pesquisa.

A Vera Liveraro e Dalton de Souza por me proporcionarem momentos aprazíveis nas terras altas de Itariri.

A Ana e Sandro, preciosos copiadore, sem os quais muitas de minhas leituras seriam impossibilitadas.

A meus colegas de Graduação Gabriela, Jackson, Elias e Orion pela companhia ao longo desses anos e por sempre me estimularem com nossas conversas e jantares.

Aos constrictos Pierre, Cristiano, Marcelo, Tiago e mais recentemente Eduardo, por me propiciarem momentos catárticos maravilhosos e por não me deixarem esquecer do presente.

A meus amigos de infância e adolescência, os quais prefiro não mencionar nomes para não cansar demasiadamente o leitor. Saibam que de maneiras diferentes vocês aparecem no texto.

Obrigado

RESUMO

Nessa dissertação abordamos certo poema de *Paganus Bolotinus*, cômico de Chartres na primeira metade do século XII. Sob a pena do clérigo são traçados diversos ataques a supostos eremitas que perambulam pela região espalhando as doutrinas das novas religiões e por isso são tidos como falsos. O estudo desses versos redigidos contra os falsos eremitas que vão à cidade em busca do exercício da palavra, permitiu-nos ir muito além das muralhas chartrenses. A análise da estruturação do discurso poético nos permitiu, primeiramente, dar sentido ao documento e apurar a identificação daqueles a quem se direcionam as palavras do cômico. Uma vez compreendidas as figuras em jogo na narrativa pudemos fazer considerações a respeito do eremitismo medieval, demonstrando a necessidade de pensá-lo no plural a fim de sempre deixar aberta a possibilidade de que práticas e representações não ortodoxas tenham existido entre aqueles que se sentiram atraídos por algum dos muitos aspectos desse tipo de vida religiosa. Finalmente, pudemos tecer alguns comentários de caráter teórico acerca do trabalho do historiador posto a refletir sobre níveis e dinâmicas culturais, tendo sempre em mente suas relações com a sociedade estudada e a forma literária impressa no relato textual objeto da pesquisa.

ABSTRACT

This work deals with a poem of *Paganus Bolotinus* canon of Chartres in the first half of the 12th century. Under the clergy's writing a lot of attacks are done on alleged hermits who wander around that region spreading the doctrines of the new religions. Due to this fact they are considered false hermits. The study of these verses written against the false hermits, who go to the city in order to preach, allowed us to go further the walls of Chartres. In the first place, the analysis of the structure of the poetic discourse made possible to give sense to the document and to verify the recognition of those to whom the canon's words were addressed. Then, once the characters in the narrative were understood, we established some grounds about the medieval eremitism, showing the necessity to think it as a plural phenomenon, in order to consider if any non-orthodox practices and representations existed among those attracted by the different aspects of this type of religious life. Finally, we made some comments about the theoretical aspect that involves the work of the historian who reflects on cultural levels and its dynamics, always having in mind the relations with the studied society and the written form imprinted in the textual report that is his object of research.

PALAVRAS-CHAVE/KEY WORDS

Idade Média - Eremitismos – Retórica Histórica – Dinâmicas Sócio-Culturais – Chartres

Middle Ages – Eremitisms – Historical Rhetoric – Socio-Cultural Dynamics – Chartres

SUMÁRIO

Resumo	7
Abstract	7
Introdução	9
Capítulo 1 – Eremitismos ou das maneiras de se estar só.....	18
Terminologia, 18. Tradições construídas, 23;	
Historiografia: a regra e a vida, 39.	
Capítulo 2 – <i>Versus Pagani Bolotini de falsis heremitis qui vagando discurrunt</i> . Edição e tradução por Gabriel de C. G. Castanho.....	54
Apresentação da tradução, 54. Mss BNF Lat. 8433, 55.	
Edição e tradução, 61.	
Capítulo 3 – A polêmica do texto.....	78
Datação e autoria, 78. Retórica e História, 82.	
Capítulo 4 – <i>Topoi</i> : lugares e sentidos não tão comuns.....	99
Lentes apocalípticas, 100. Hipocrisia, 104; Avareza, 106;	
Alimentação, 107; Vestes, 109; Humildade, 111;	
Poder, 113. Religiosos/Leigos, 114.	
Capítulo 5 – Fazendo significados.....	128
Isolamento e contato, 132. Constância e inconstância, 137.	
Pregação itinerante, 144.	
Capítulo Conclusivo – Solitários sociáveis e suas dinâmicas culturais.....	151
Eremitismo social, 151. Chartres: eremitismo e poder, 155.	
Eremitismo leigo, 163. Senso comum: o lugar do debate, 170.	
Referências Bibliográficas	174

Introdução

*“...De grandes barbas, os cabelos longos, um manto
de pele de cabra, sentado de pernas cruzadas,
está fazendo esteiras. Mal vê desaparecer o sol,
suspira fundo, e murmura de olhos fixos no horizonte:
Mais um dia... Mais um dia que passa.”¹*

Eis o eremita que habita os confins de nossas mentes: um ser isolado. A cultura ocidental há séculos o associa às origens do cristianismo, relação reafirmada em *A Tentação de Santo Antônio*, de Flaubert. Seu eremita ainda é, em grande medida, o de nossos dias: alguém que negligencia o próprio corpo, deixando que seus pêlos cresçam sem lhes pôr limites; que se cobre com uma veste disforme, um manto, feito com material do animal mais simples e banal. Imagem recorrente em seu aspecto explícito e que, devido à letargia de certas formas de representação, oblitera elementos conflitantes intrínsecos. Na descrição do literato, o implícito se torna perceptível devido à gestualidade do personagem principal. Observando mais um final de dia que se impõe, dialoga silenciosamente consigo mesmo: suspira e murmura. Fora de si, ao longe, mantém seu olhar fixo, como que desejando algo que lhe falta em sua solidão. A busca empreendida pelo olhar de Antônio parece ter sido iniciada de maneira tátil. O que suas mãos buscam tecendo esteiras? Ou melhor, por que esteiras (plural) ao invés de esteira (singular)? Estaria Antônio preparando o leito de outras pessoas? Algum visitante talvez? Ou quem sabe pretendia trocá-las por algum produto do qual tivesse necessidade? Seja como for, o isolamento de nosso eremita parece estar com seus dias contados, ainda que estejamos apenas no início de nossa história...

Começamos com a parábola de Flaubert para mostrar alguns dos elementos que ainda hoje constituem a imagem representativa do eremitismo cristão: o completo

¹ “qui a une longue barbe, de longs cheveux, et une tunique de peau de chèvre, est assis, jambes croisées, en train de faire des nattes. Dès que le soleil disparaît, il pousse un grand soupir, et regardant l' horizon : encore un jour ! Un jour de passé !”

FLAUBERT, G. *La tentation de Saint-Antoine*. Versão de 1874 acessada em 9/1/2007 na home page da Biblioteca Nacional da França: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k883560>. A passagem citada é da tradução de Luis de Lima em FLAUBERT, G. *As tentações de Santo Antônio*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 15.

abandono do mundo (seja por meio do isolamento físico, seja por meio da radical negação da carne) e de tudo que o circunda. Nesse sentido, a contemporaneidade reitera o estereótipo de eremita medieval: uma pessoa portando barba e cabelos longos, grisalhos ou já totalmente brancos, que veste roupas bastante simples e maltratadas, vivendo por meio de práticas ascéticas e mortificações. Habitando uma caverna ou uma pequena e pobre construção situada no cume de alguma montanha e/ou no meio de uma floresta, tirando de sua pequena horta, seu alimento cotidiano. Antes de tudo, pensa-se logo em um solitário que vive isolado de todo convívio humano em busca da iluminação divina e da expiação dos pecados. Contudo, assim como no caso das esteiras de Flaubert, o modelo eremítico medieval traz em si elementos que o corroem e que nos levam à seguinte problemática: o eremita vive de fato isolado?

A presente dissertação visa a mostrar ser preciso transpor as barreiras figurativas atuais e medievais, que, embora lastreadas por tradições construídas ao longo de séculos, possuem fissuras que nos permitem observar formas diferentes e, em muitos casos, adversas de eremitismos. Rachaduras que aumentam de extensão por volta do século XII no Ocidente medieval. Momento chave para a história medieval, no qual se observou certo crescimento dos espaços urbanos e das trocas entre pessoas, foi momento também do surgimento de uma “onda eremítica” (teoricamente oposta às cidades e às relações humanas) iniciada ainda em meados do século XI. Expressão de uma época, encontrando-se entre as forças alargadoras dos limites da sociedade, o movimento eremítico muitas vezes operou em extremos.

Encontramos um desses extremos no chamado “Yvain ou le Chevalier au lion” de Chrétien de Troyes (c. 1180), onde lemos uma passagem na qual Ivan está nu, como um selvagem, em uma floresta. Lá ele se alimenta de carne crua até encontrar um eremita que lhe dá água limpa e pão de péssima qualidade. Imediatamente se estabelece uma relação, na qual uma troca merece nossa atenção especial. O cavaleiro traz carne de caça crua para o eremita e este, além de cozinhá-la, ainda vende o couro para comprar pães de qualidade pouco melhor.²

² CHRÉTIEN DE TROYES. “Le chevalier au lion (Yvain).” In: HULT, D. F. et. al. (Ed. et Org.). *Chrétien de Troyes. Romans*. Paris: Librairie Générale Française, 1994. p. 803-806, v. 2798-2886. Le Goff e Vidal-Naquet trataram dessa passagem do romance de Ivan segundo um viés analítico estruturalista que destaca a oposição cru-cozido como um paralelo de natureza-cultura. Embora se distancie da abordagem de nossa

É interessante destacar o papel do eremita nesse enredo. Ele é o ponto intermediário entre a selvageria e a sociedade. Ao ver o cavaleiro em tal estado, o bom homem o auxilia, dando-lhe alimentos preparados por mãos humanas. É um artífice, no sentido em que estrutura sua sobrevivência a partir de seu trabalho manual. O eremita é caracterizado nesse texto como habitante de uma casa (construída por mãos humanas), preparando a terra para o plantio, cozendo o pão, cozinhando a carne e curtindo o couro. Assim, apesar de habitar um meio bravia, ele o reordena levando para lá elementos da vida social com os quais teve e ainda tem contato, mas à qual não mais pertence inteiramente, haja vista a ausência de alimentos como vinho e condimentos, além da presença do pão de tipo escuro, digamos selvagem, que consome.

Ele reinsere seu novo companheiro nas dinâmicas de trocas econômicas que vão para além daquela floresta. Para tanto, depende, ele próprio, de auxílio. O religioso não pode propiciar sozinho os instrumentos necessários para amenizar a selvageria de Ivan. Ele funciona como figura intermediária de tal realização. O solitário não é tão solitário assim, ele se insere nas relações comerciais praticadas à sua volta, ainda que de maneira bastante simples. Em suma, a passagem pressupõe que o eremita mantenha contatos com o restante da sociedade.

Essa é a imagem de um eremita encontrada em um texto profundamente ligado ao mundo secular, o que nos deixa a seguinte questão: o eremitismo também apresentaria essa ambigüidade em documentos que nos remetam diretamente à visão eclesiástica a respeito dessa prática? Em um de seus sermões sobre o “Cântico dos Cânticos”, Bernardo de Claraval defende a vida solitária de maneira peculiar, escancarando o paradoxo que uma vida extrema como a eremítica pode assumir no século XII. Diz o santo: “Retira-te, mas pela mente, não pelo corpo; pela intenção, pela devoção, pelo espírito. Pois, ‘Cristo Senhor é espírito diante de tua face’, e ele exige solidão do espírito, não do corpo. Entretanto, será talvez proveitoso, separa-te também em corpo, quando tu oportunamente podes, sobretudo, no momento da oração.”³

dissertação, a proposta de Le Goff e Vidal-Naquet é, em si mesma, bastante estimulante. LE GOFF, J. et VIDAL-NAQUET, P. “Lévi-Strauss na Broceliândia: esboço para a análise de um romance cortês”. In: LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1994. p. 171-206. Em especial páginas 181-185.

³ “*Secede ergo, sed mente, non corpore; sed intentione, sed devotione, sed spiritu. ‘Spiritus’ enim ‘ante faciem tuam Christus Dominus’, spiritusque et corpore non otiose te separas, cum opportune potes,*

Vemos Bernardo recolocar a questão da solidão em outro campo. O isolamento geográfico ou social dá lugar à solidão espiritual. Tal deslocamento não é de pouca importância. Ele revela a interiorização do isolamento religioso que possibilita ao eremita desvincular-se definitivamente de um de seus componentes aparentemente primordiais: o afastamento em relação a outras pessoas. É possível levar uma vida eremítica em meio a outras pessoas.⁴ Contudo, a sentença final recoloca a necessidade de separação corporal em momentos precisos. A oração surge como um momento espiritual privilegiado de busca por Deus, o que torna aconselhável o distanciamento físico e social.

A solidão do corpo aparece, assim, de forma paradoxal no pensamento de São Bernardo. Em outra passagem de seu sermão, o santo deixa tal ambigüidade ainda mais clara ao tratar do dever de não julgar ensinado na Bíblia: “Você está sozinho, se seu pensamento não leva às coisas tidas em comum, se você não se afeiçoa às coisas presentes, se você desdenha aquilo que a multidão admira...”, pois “se não, mesmo na solidão do corpo, você não estará só. Você vê que pode estar sozinho na multidão, e estar na multidão permanecendo só?”⁵ A passagem revela mais uma vez a tensão com que o cisterciense observava o isolamento ao valorizar a ausência de contatos e apego às coisas do mundo, ao mesmo tempo em que percebe o perigo potencial desse distanciamento. Ao incentivar a vida solitária sob o olhar atento de irmãos, a exaltação do sentimento de solidão surge como uma tentativa de controle das práticas religiosas. Todavia, tal sentimento conjugado aos anseios apostólico-evangélicos, patentes no século XII, possibilitou o grande florescimento de um tipo de eremitismo bastante singular: os chamados pregadores itinerantes.

praesertim in tempore orationis” BERNARDO DE CLARAVAL. *Quod solitudo turturis sit appetenda et quando praecipue, vel quid hanc solitudinem faciat. Item de non iudicando*. Sermão 40, III. In: LECLERCQ, J. et al. (Ed.). VERDEYEN, P. et FASSETTA, R. (Trad.). *Sermons sur le Cantique (sermons 33-50)*. Tomo 3. Paris: du Cerf, 2000. p. 180-182.

⁴ Algumas décadas depois, encontramos o seguinte relato de Cesário de Heisterbach (c. 1180-c. 1240) a respeito das Beguinas de Liège: “No meio de pessoas mundanas elas eram espirituais, no meio dos caçadores de prazer elas eram puras, e no meio do barulho e da confusão elas viviam uma vida serena e eremítica.” CESÁRIO DE HEISTERBACH. Apud. BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média – século XII*. (Trad.). Lisboa: Edições 70, s/d. p. 102.

⁵ “*Solus es, si non communia cogites, si non affectes praesentia, si despicias quod multi suspiciunt...*” e “*Alioquin nec nisi solus corpore es, solus es. Videsne posse esse te et solum inter multos, et inter multos solum?*” BERNARDO DE CLARAVAL. *Quod solitudo turturis sit appetenda...* p. 182.

A região a oeste de Paris há muito é conhecida pelos historiadores como grande celeiro de religiosos vagantes que exortavam os fiéis a seguirem as palavras de Cristo. Bernardo de Tiron e Roberto de Arbrissel são apenas dois, os mais renomados, pregadores itinerantes que vagavam pela região em busca de locais adequados ao exercício de sua vocação. Procuravam por locais inóspitos compostos por adversas configurações animais (como as feras descritas em bestiários), vegetais (sob a forma de florestas mais ou menos fechadas) e sociais (inseridas nas polêmicas reformistas). Esses pontos muitas vezes se situavam distantes de núcleos urbanos (como ilhas e florestas), mas nem por isso estavam completamente desprovidos de habitantes esporádicos ou mesmo fixos. Eram habitados pela população heterogênea e crescente que alimentou os famosos arroteamentos do período. Mesmo os locais mais afastados do contato humano se tornavam gradativamente povoados em decorrência do poder de atração que a pregação praticada por esses eremitas exercia sobre os ouvintes. As palavras proferidas eram amplamente aceitas na região, fazendo com que diversas casas monásticas fossem fundadas em locais por onde um eremita e seus seguidores passaram. A possibilidade de se levar uma vida solitária em meio à multidão era algo pressuposto por esses religiosos que abdicaram do completo isolamento humano em prol da realização de seus anseios pastorais.

Contudo, uma parcela considerável da população na mesma região e época fazia ressalvas a esse tipo de eremitismo. Não havia somente um modelo eremítico e a polêmica em torno dessa figura era alimentada pelas vicissitudes da reforma gregoriana. Mesmo que também assentados sobre o senso comum do *solum inter multos, et inter multos solum* verbalizado por Bernardo, os opositores do eremitismo pregador encontravam na Regra de São Bento subsídios para a formação da noção de monges eremitas. Essa norma consagrou a crítica, já difundida quando de sua redação no século VI, aos monges giróvagos e sarabaítas: solitários andantes e desregrados. A constante reiteração de tal proibição ao longo de toda a Idade Média mostra não só que as palavras do fundador do monasticismo ocidental ganharam cada vez mais espaço, mas principalmente, que o tipo de prática atacado era encontrado em diferentes regiões no período. Isso não significa dizer que certa prática ou representação eremítica eram de fato dignas de tal acusação. Significa apenas que elas o eram para uma parcela da população,

ou seja, que sua identificação, compreensão e definição se devem menos a alguma característica imutável da própria coisa acusada do que a determinadas concepções de mundo inerentes aos grupos históricos que as produziram. Assim, embora ambulantes e renovadores, esses guias religiosos eram tidos com maior ou menor apreço não simplesmente em função de suas próprias práticas, mas principalmente em função do ponto de vista a partir do qual essas eram observadas.

A análise histórica do eremitismo medieval tem de lidar com situações complexas como as citadas acima. Seu estudo abarca diferentes elementos que convergem para esse personagem. Figura limite que traz em si uma série de ambigüidades: civilizado/selvagem, erudito/inculto, religioso/herexe (ou ainda religioso/laico), belo/feio, santo/tentador, contemplador/trabalhador, solitário/socializador, enclausurado/itinerante, calado/pregador, etc. A própria idéia de conhecermos um eremita é paradoxal. Como conhecer aquele que abandonou o mundo, recusando viver nele e por isso mesmo despreocupado em deixar marcas de sua existência? Conhecemos somente aqueles que, direta ou indiretamente, deixaram traços de sua passagem por esse mundo. Só nos são acessíveis aqueles que, não tendo abandonado completamente o convívio humano, de alguma forma foram solitários sociáveis.

As afirmações acima devem ser ponderadas em dois aspectos. O primeiro já foi mencionado e diz respeito ao fato de considerar o eremitismo como um não-isolamento absoluto. O segundo nos leva a refletir sobre a documentação e seus limites. Acredita-se que os textos da época não nos falam da maior parte dos eremitas que existiram no Ocidente medieval, pois esses, seguindo sua vocação, abandonaram o mundo sem deixar traços de sua existência. Que de fato tenham existido religiosos vivendo em completo isolamento parece inegável. Contudo, a suposição de que a maior parte dos eremitas escapa a nosso conhecimento não se deve à ausência de documentação, mas sim a vícios de leitura decorrentes da confusão de horizontes que leva o historiador a observar seu objeto exclusivamente a partir do ponto de vista de um tipo documental. Ou seja, os limites para o conhecimento do eremitismo medieval não residem somente na falta de documentação sobre o assunto; encontram-se, sobretudo, na natureza dos relatos e, ainda mais, na leitura feita pelos pesquisadores. A fim de evitar tal equívoco é preciso ter em mente que a cisão consagrada pela historiografia entre eremitas laicos (ou encontrados

em fontes laicas) e eremitas eclesiásticos (ou encontrados em textos eclesiásticos) diz respeito a um artifício didático moderno, que reproduz uma dinâmica tensiva que tentava delimitar os contornos do eremitismo que ganhava força no período. Em suma, é preciso reconhecer a polêmica na qual o eremitismo do século XII estava inserido, entendendo que as partes antagônicas compartilham de noções comuns, mas se opõem em função de posicionamentos sócio-culturais diferentes. Dito de outra forma, é preciso vislumbrar uma face da moeda sem esquecer que, do outro lado, há outra e que para observá-la devemos apenas alterar nosso ponto de vista.

Tendo em mente as considerações introduzidas aqui, pretendemos abordar certo poema de *Paganus Bolotinus*, cônego de Chartres na primeira metade do século XII. Seus versos são conhecidos por aqueles que estudam a questão eremítica medieval, embora nunca tenham sido objeto de uma tradução para as línguas modernas. O renome do texto não é proporcional ao número de estudos dedicados a ele (apenas dois, ambos escritos nos últimos cem anos). Sob a pena do clérigo, são traçados diversos ataques a supostos eremitas que perambulavam pela região espalhando as doutrinas das novas religiões e por isso eram tidos como falsos pelo poeta.

A busca pela compreensão de nosso documento central nos levou a reflexões acerca do que constituiria o ser eremítico medieval. Discussão conceitual ontológica que, por sua vez, obrigou-nos a pensar a dinâmica de quadros culturais mais profundos e seu processo de constante recriação imbricado em configurações sociais específicas. Nesse sentido, o primeiro capítulo de nossa dissertação tentará apontar como determinada tradição é resultado da construção de certas formas de representação que em sua marcha obliteram e agregam elementos que lhe são antagônicos. Tentará, ainda, indicar que a negligência desse processo por parte dos pesquisadores pode levá-los a aproximar demasiadamente seus horizontes dos apresentados pela documentação, acarretando uma quase reprodução de discursos acerca da prática eremítica medieval. Tal senda nos facultará aumentar a quantidade de caminhos possíveis a seguir, transformando uma noção singular em plural. Assim, ao optarmos pela utilização do plural “eremitismos”, não pretendemos visualizar formas estanques separadas por abismos, mas sim assumir a formação complexa das práticas e representações em questão, percebendo nelas certa

base comum, além da pluralidade de elementos, muitas vezes antagônicos, dispostos de maneira tensiva.

Após a apresentação de nossa edição e tradução do poema, faremos sua análise discursiva. Dela extrairemos a datação da primeira e da segunda redação do texto. Conseguiremos ainda, mediante o cruzamento com outras fontes, algumas informações acerca do perfil sócio-cultural do autor. Depois, partindo da interpretação clássica de J. Leclercq, buscaremos redefinir o papel da retórica na explicação histórica do relato. Para tanto, tentaremos descobrir qual(is) arte(s) oratória(s) foi (foram) empregada(s) e com quais conseqüências. Uma vez traçadas as bases sobre as quais a argumentação foi erigida, empreenderemos uma arqueologia das figuras utilizadas. Em suma, a identificação dos componentes retóricos do poema buscará precisar o objetivo de sua invenção, bem como fornecer instrumentos para a análise da argumentação do cônego.

O quarto e o quinto capítulos tratam diretamente da análise dos significados do poema. Para tanto, partiremos do elemento mais evidente, o cenário apocalíptico montado pelo autor, até alcançarmos os traços mais profundos que nortearam a exposição. Nessa trajetória, atentaremos primeiramente aos recursos utilizados para a delimitação do campo no qual o autor pretendia atuar. O resultado de tal circunscrição é a (re)afirmação de sentidos comuns sob a forma de *loci communes (topoi)*, que são fórmulas genéricas (*quaestiones infinitae*) funcionando como modelos de argumentos para tratar de questões definidas (*quaestiones finitae*) recortadas em referenciais coetâneos. A nosso ver, esses elementos da escrita passam a constituir parte do substrato que organiza o modo como as pessoas se inserem no mundo. Nesse sentido, o encerramento do quarto capítulo se impõe: a comunhão de sentidos percebida no documento deve ser observada de modo relativo, uma vez que ela está inserida em polêmicas entre grupos sócio-culturais diferentes, pendendo inevitavelmente para um deles.

A penúltima parte de nossa dissertação (capítulo 5) tratará do substrato estruturante que coloca em movimento toda a dinâmica de sentidos produzidos no poema. Nesse capítulo iremos propor que a argumentação é animada pelos eixos “isolamento/contato” e “constância/inconstância”. Pares que, à primeira vista, poderiam parecer contraditórios, revelam-se complementares, segundo a lógica aplicada pelo

cônego aos elementos constitutivos da tradição eremítica cristã. O elo que aproxima os termos de cada dupla, bem como as duplas propriamente ditas, será encontrado na pregação itinerante praticada pelos eremitas da região. Assim, o contexto imediato e específico no qual o poema está inserido aparece em sua redação de forma a nortear as concepções acerca de um ofício religioso bastante comum ao longo de toda a Idade Média. Tal dinâmica produtora de representações nos permitirá, ao final de nossa reflexão, algumas conclusões específicas e teóricas a respeito do processo pelo qual as conformações culturais são engendradas no convívio entre grupos sociais.

Esperamos que nossa dissertação fomente o debate acerca dos eremitas medievais, figuras tão freqüentemente citadas, mas com suas funções sócio-culturais mais precisas ainda pouco conhecidas pelos pesquisadores em geral. Abordaremos aqui apenas algumas dessas funções, somente aquelas que nosso documento central nos permite. Muitas outras ainda permanecerão em aberto, dentre as quais merece destaque a inserção da figura eremítica nas discussões em torno do indivíduo ou da *persona* medieval. De qualquer maneira, todas deverão ser alvo de leituras cuidadosamente críticas e preocupadas com a renovação e ampliação dos estudos, a fim de trazer à tona o papel, ou melhor, os papéis que essas figuras exerceram em um tempo tão significativo para a formação do Ocidente como a Idade Média.

Capítulo 1 – Eremitismos ou das maneiras de se estar só

Neste capítulo, tentaremos visitar as diferentes proposições dadas por aqueles que, em diferentes épocas, defrontaram-se com a figura eremítica. Trata-se, portanto, de delinear o quadro geral (histórico e historiográfico) no qual o poema objeto de nossa pesquisa se insere. Para tanto, partiremos do senso mais comum do termo (lapidado por dicionários), passaremos por documentos tidos como fundamentais para a construção da noção eremítica cristã, até alcançarmos sua complexa constituição da Idade Média Central, segundo a historiografia que trata do tema.

Terminologia

Começemos pela semântica. O termo “eremita” (do grego *éremos* – “solidão”, “deserto”) foi ao longo da História (e ainda é) intercambiado por “anacoreta” (do grego *anakhóresis* – “retiro”, “retração”). Portanto, a primeira etapa será conhecer os dois termos. Assim, o que os dicionários podem nos dizer em relação a eles? Começemos por aquele que é tido como uma das primeiras coleções lexicológicas sistemáticas do latim pós-medieval. No século XVII, Du Cange definiu uma sutil diferença entre esses termos. Nele encontramos a seguinte definição para *eremitae*: “monges que levam uma vida solitária no ermo, dos quais a vida é evitar o tumulto do século e permanecer em suas células, a fim de se dedicar à oração e ao silêncio”

¹. *Anachoretæ* por sua vez significaria: “monges que na solidão se recebem, ἁναχωροῦσι [*anakhôrousi* – “aqueles que se retiram”] ‘de cujo modo de vida Paulo foi o autor, Antônio o ilustrador e João Batista o príncipe’. Como diz São Jerônimo na epístola 22 para Eustáquio: ‘Aqueles que sozinhos habitam pelos desertos e por ele [estão] muito distanciados dos homens, são assim nomeados’ ”².

¹ Eremita: “*monachi qui, vitam solitariam in eremis agunt, quorum vita est devitare saeculi tumultus, et permanere in cellulis suis, quatenus vacent orationi et silentio*”. DU CANGE, C. F. *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (ed. Original 1678), reed. FAVRE, L. Paris: Librairie des Sciences et des Arts, 1938. Em nossa dissertação, optamos por apresentar, nas notas de rodapé, as citações em suas línguas originais, deixando nossa tradução para o corpo do texto.

² Anacoreta: “*monachi, qui in solitudinis se recipiunt, ἁναχωροῦσι cujosmodi vitae auctor fuit Paulus, illustrator Antonius, princeps Joannes Baptista*”, ut ait S. Hieronymus *Epist. 22, ad Eustoch.* “*Qui soli,*

Há, portanto, uma sutil diferenciação entre as palavras. Diferença que torna necessária a existência dos dois termos, uma vez que, assim como outros sinônimos, parte de seus campos semânticos não se harmonizam perfeitamente. À primeira vista, ambos designam uma prática comum: o isolamento. No primeiro caso, o grau de isolamento parece maior, uma vez que cada religioso teria sua cela onde praticaria exercícios espirituais que poderiam prescindir de qualquer tipo de contato com outras pessoas. Contudo, sabemos que a oração em comum foi desde cedo uma prática usual entre os monges cristãos. Além disso, uma linguagem gestual se desenvolveu nos mosteiros para que, mesmo sem quebrar os votos de silêncio, os religiosos pudessem se comunicar uns com os outros³. Em suma, no momento em que Du Cange escreveu seu verbete, o silêncio e a oração não eram certamente práticas que necessitassem de isolamento.

A diferença entre os termos parece se situar no contexto em que cada um foi utilizado. No primeiro caso, a tradição monástica aparece de maneira bastante evidente ao descrever o espaço do eremita como sendo uma célula e suas práticas exegéticas como a oração e o silêncio. No segundo caso, a referência aos primeiros mestres do Cristianismo e a relação entre eles nos oferece um outro contexto de inserção para o termo “anacoreta”: ele aparece aqui associado aos Pais da Igreja e aos Pais do Deserto⁴ ou, de maneira mais ampla, os primeiros cristãos membros da *ecclesia primitiva*.

Embora de suma importância, o glossário de Du Cange atende à necessidade de uma época substancialmente diferente da nossa. Sendo assim, somos levados a buscar nossos termos em dicionários mais atuais. Não encontramos nenhuma descrição do significado dos termos em dois dos mais conceituados dicionários de latim medieval, mas apenas sua tradução para línguas modernas⁵. Entretanto, um fato do campo semântico do termo “eremita” em cada dicionário é digno de nota. Ao lermos a definição de *eremitalis*

inquit, habitant per deserta, et ab eo, quod procul ab hominibus recesserint, nuncupantur”. DU CANGE, C. F., *Glossarium mediae...*

³ As orações em comum eram, sobretudo, realizadas nas horas litúrgicas. PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan, 1993. p. 34. Quanto à linguagem de sinais, essa se constituiu em um elaborado código entre os monges de Cluny. LAWRENCE, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London, 1984. p 114.

⁴ Mais adiante retornaremos a esses solitários, mostrando a sua importância na tradição eremítica cristã.

⁵ NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: E. J. Brill, 1997. BLAISE, A. *Lexicon latinitatis Medii Aevi. Corpus christianorum – continuatio Medievalis*. Turnhout: Brepols, 1975.

presente em Niermeyer encontramos a seguinte definição: “de um anacoreta”⁶. Nesse caso, sem aparente motivo, uma vez que, em outros termos correlatos, encontramos “eremita” como tradução, os editores optaram por traduzir o termo como “anacoreta”. Um belo exemplo do alto grau de sinonímia entre os termos até nossos dias. O outro caso que merece nossa atenção se encontra em Blaise. Da mesma forma que Niermeyer, a tradução de *(her)eremita* é direta, aparecendo o vocábulo “eremita” como nosso sinônimo moderno. No entanto, o campo semântico se expande um pouco revelando a origem da palavra, ligada à noção de “espaço ermo, vazio”. Além disso, o que nos chama mais a atenção é a tradução dada ao adjetivo *eremiticus*: “selvagem”. Essa é a única possibilidade de significado oferecida pelo dicionário, o que dá ainda mais destaque à introdução do sentido selvagem que o termo “eremita” conota.

Quanto ao campo semântico de *anachoreta*, ocorre, de certa maneira, o oposto. Ambos os dicionários pesquisados trazem “eremita” como tradução ao invés de “anacoreta”, a forma moderna do termo. Mais detalhadamente, em Blaise apenas um entre quatro vocábulos referentes a anacoretas traz a própria palavra “anacoreta” como tradução; já em Niermeyer, apenas um de três menciona “anacoreta” como tradução⁷. Tanto no primeiro como no segundo caso a opção por “anacoreta” aparece como tradução moderna do próprio substantivo *anachoreta*. Tradução direta, portanto, mas que só aparece nesse caso. Vale dizer, para os dicionários de latim medieval comentados, o significado do termo anacoreta se restringe a seu sentido substantivo, e não a seu campo semântico ampliado, deixando espaço para que *eremita* aí assumira a posição de relevo constatada.

Fato curioso que pode ser interpretado como hipertrofia do termo “eremita” em relação a “anacoreta”. Mas a que se deveria o fortalecimento do primeiro em relação ao segundo? Não pretendemos dar conta dessa questão, o que, de qualquer maneira, exigiria esforços além de nossas pretensões, sem falar em um desvio substancial em relação ao objetivo de nossa dissertação de mestrado. Vale, contudo, deixar uma sugestão. Os

⁶ “D’un anachorète – of an anachorete”. Em NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis...*

⁷ BLAISE: *anachoreta*: anachorète, reclus; *anachoretalis*: d’ermite; *anachoretice*: en ermite; *anachoritor*: vitte en ermite. Vale notar o aparecimento do termo recluso como sinônimo. NIERMEYER nos oferece: *anachoresis*: retraite dans la solitude, vie d’ermite – retirement into solitude, hermit’s life : *anachoreta* : anachorète, ermite – anchorite, hermit; *anachoreticus*: d’un ermite – of a hermit.

dicionários de latim medieval talvez revelem a predominância do termo “eremita” no senso comum atual (e, por que não, medieval) para designar solidão, retraimento, abandono, isolamento etc.. Restou a “anacoreta” o uso restrito dado por um grupo mais especializado na reflexão sobre os estados acima mencionados. Dito de outra forma, “eremita” seria de uso comum, enquanto “anacoreta” seria de uso erudito⁸. Poderia corroborar nossa suposição a diferenciação apontada por nós no glossário de Du Cange. Ao se associar “anacoreta” aos Pais da Igreja e aos Pais do Deserto, o estudioso estaria (re)criando seu campo semântico restringindo seu conhecimento àqueles que se iniciarem nos estudos dos fundadores do pensamento cristão. Sendo assim, o termo “anacoreta” estaria ligado por um lado a uma erudição e por outro a um grupo historicamente restrito. De fato, é raro o uso do vocábulo *anachoreta* na documentação medieval, a não ser quando esta trata dos Pais do Deserto. Assim, uma continuidade lexicográfica pode ter criado uma diferenciação histórica bastante importante ao restringir o uso dos termos “eremita” e “anacoreta”⁹. No que diz respeito diretamente à nossa pesquisa, seja por tratarmos de séculos bastante distantes da época paleo-cristã, seja por tratarmos de práticas religiosas amplamente difundidas e conhecidas pelo termo “eremita” na Idade Média e nos dias de hoje, optamos pela utilização desse termo. Fixa-se aqui uma das primeiras razões pela qual utilizamos o termo *eremita*, e não *anacoreta*, em nossa dissertação.

O passo seguinte desta breve arqueologia do termo “eremita” foi dado em direção a compêndios especializados em religião cristã e em história medieval. Uma vez que a quantidade desse tipo de publicação é bastante grande, optamos por selecionar cinco itens

⁸ “Comum” é aqui usado não como sinônimo de “simples”, mas sim como algo “comunal”, no sentido latino do que é compartilhado por pessoas e grupos sociais. Assim, “eremita” teria seu campo semântico ancorado em uma área cultural próxima à Intermediária. FRANCO JR. H. “Meu, teu nosso: reflexões sobre o conceito de Cultura Intermediária”. In. Id. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 31-44. Com a ressalva de que esse campo não é dado e estável, mas sim (re)construído constantemente. Retornaremos a tais ponderações nas conclusões desta dissertação.

⁹ Curiosamente foi em um dicionário de língua portuguesa que encontramos uma afirmação que corrobora nossa hipótese. No verbete “anacoreta” do dicionário Houaiss encontramos a seguinte definição: “monge cristão ou eremita que vive em retiro, solitariamente, especialmente nos primeiros tempos do cristianismo” (grifo nosso). Portanto, apesar da sinonímia quase direta entre “anacoreta” e “eremita” há um distanciamento cronológico que tende a restringir o uso do termo “anacoreta” a um grupo específico de solitários da tradição cristã. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Nuança que curiosamente não aparece em alguns dos maiores dicionários de língua inglesa e francesa. *Oxford advanced learner's dictionary*. Oxford: University Press, 2005. ROBERT, P. *Le Petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1997.

renomados, em função dos seguintes critérios: enfoque religioso¹⁰ e enfoque leigo¹¹. Apesar do recorte um tanto arbitrário da seleção, e das importantes diferenças entre as edições, acreditamos que elas revelam o senso comum historiográfico acerca do eremitismo medieval no século XX, qual seja: ao longo do tempo e do espaço, as práticas eremíticas foram bastante diversas. Nos verbetes de todas as compilações pesquisadas, encontramos diferentes modalidades de eremitismos: solidão absoluta daqueles que vivem no topo de colunas, solidão relativa dos reclusos, solidão interior daqueles que vivem entre outras pessoas, abandono do mundo e vida nele, fixidez geográfica e de voto religioso, mutabilidade espacial e de ofício religioso.

A grande diversidade de práticas encontradas pela historiografia pode nos levar a pensar que a aceitação dos diferentes posicionamentos religiosos era homogênea e constante. Essa é a impressão deixada pelo caráter sintético dos compêndios que, ao abstrair o elemento tensivo existente entre as diferentes formas de eremitismo encontradas ao longo da história, constroem uma definição representativa com pouco ou nenhum eco dos grupos sociais que lhes dão sentido. Contudo, como veremos mais adiante, tão importante quanto a variedade, era a tentativa eclesiástica de enquadrá-la canonicamente, bem como a impossibilidade de atingir plenamente tal controle. Apesar de necessário e esclarecedor, este longo preâmbulo lexical nos diz muito pouco sobre o eremitismo medieval, pois, como disse A. Guerreau: os sentidos das coisas existem “exclusivamente através dos procedimentos sociais que os colocam em jogo”¹². É preciso aprofundarmos a reflexão abordando historicamente a palavra. De fato, ao olharmos atentamente para determinada região em um dado momento histórico (e historiográfico)

¹⁰ *The Catholic Encyclopedia*. HERBERMANN, Ch. G. (org.) Nova Iorque: Encyclopedia Press, 1910-1913. Artigo “hermits” de J.M. Besse. *The New Catholic Encyclopedia*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1967. Artigo “hermits” de A. Donahue. E AUBERT, R. et VAN CAUWENBERGH, É., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome Quinzième, Paris, Letouzey, 1963. Artigo “Ermites” de J. Sainsulieu.

¹¹ *Dictionary of the Middle Ages*. Strayer, J. R. (org.) Nova Iorque: Charles Scribner, 1985. Artigo “hermits, eremitism” de B. D. Hill. E *Dictionnaire du Moyen Age*. ZINK, M. de LIBERA, A. et GAUVARD, C (orgs.) Paris: PUF, 2002. Artigo “érémisme” de C. Caby.

¹² “Et aucun objet matériel n’a de sens an und für sich. Mas exclusivement au travers des procédures sociales qui le mettent en jeu, et dont il devient alors un marqueur, un outil, un enjeu.” GUERREAU, A. *L’avenir d’un passe incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle*. Paris : du Seuil, 2001, p. 201. Algumas páginas antes (p. 194) o autor havia anunciado sua conclusão sobre o uso dos dicionários: “les dictionnaires sont utiles par leurs exemples, mais peu fiables quand ils donnent des ‘traductions’. Le sens des mots les plus simples ne doit jamais être considéré comme clair *a priori*, et les interprétations des devanciers, même les plus illustres, ne sont pas les guides les plus sûrs.”

poderemos perceber como essa diversidade era sentida, vivida, pensada, em suma, disputada por diferentes grupos sociais. Por esse motivo, centramos nossa pesquisa em um documento que carrega em si a polêmica eremítica de seu entorno. Tensão essa que o autor, *Bolotinus*, ordena na confluência da tradição cristã com as modernidades religiosas que observava¹³.

Tradições construídas

Antes de mergulharmos no poema de *Bolotinus*, é preciso apresentar a configuração histórica/historiográfica da tradição eremítica presente no Ocidente medieval¹⁴. Em meio ao mar tempestuoso apresentado no item anterior, o primeiro porto ao qual nossa embarcação nos leva é seco e arenoso: o deserto bíblico.

Os relatos dos Antigo e Novo Testamentos apresentam alguns personagens habitando montanhas, vestidos com roupas rústicas e portando uma tira apertada em torno dos rins, em estado de contemplação, transe ou êxtase religioso, como é o caso paradigmático do profeta Elias. Paradigmático, pois fundador do imaginário tradicional do eremita cristão. Em seus momentos de isolamento, Elias beberia água de torrentes, seria alimentado por corvos que lhe trariam pão e carne (3 Reg. 17: 2-6); caminharia por desertos inóspitos que o fariam clamar pela morte (3 Reg. 19: 4-8); encontraria refrigério e entraria em êxtase em uma gruta (3 Reg. 19: 9-15); seria reconhecido por suas vestes simples (4 Reg. 1: 8); contemplaria do alto de uma montanha, o fogo divino que

¹³ “*Ipsa moderno tempore mentes dum uiciavit / Nobilis ordo religionis degeneravit. / Nouimus omnes hanc nouitatem religionis.*” *Versus Pagani Bolotini de falsis hermitis qui vagando discurrunt*. Manuscrito Latino 8433, f.º 112 à 114v da Biblioteca Nacional Francesa, v. 193-5.

¹⁴ Evidentemente, não pretendemos abarcar aqui todo o processo de transformações pelo qual passou o eremitismo; pretendemos somente indicar aspectos importantes para a análise do poema. Sempre que possível, tentaremos destacar a pluralidade de interpretações, mesmo quando essas são contraditórias. Assim, desejamos dar destaque às relações tensivas das experiências eremíticas, por meio das formas representativas que abarcam. Para tanto, é preciso olhar alguns objetos de maneira diferente das interpretações usuais e dar relevo às novas possibilidades interpretativas, mesmo que isso pareça hipertrofiar as rupturas em detrimento das continuidades. Na verdade, a ênfase dada a alguns aspectos analíticos em nossa dissertação diz respeito ao seu objetivo explanatório, que exige maior exposição dos elementos heterodoxos, a fim de dar movimento à dinâmica entre elementos constituintes da atividade social. Em suma, chamamos a atenção do leitor para o fato de que o eremitismo do século XII está inserido em uma série de disputas entre polemistas e, a fim de dar destaque a essas disputas, é necessário não apenas inserir alguns elementos, mas ainda expô-los de maneira enfática, sem nunca perder de vista a sua coexistência com alguns elementos tradicionalmente estabelecidos pela historiografia.

consumiria seus inimigos (4 Reg. 1: 9-16)¹⁵. Habitar junto a fontes, em montanhas e cavernas, buscar o deserto, vestir roupas rústicas, ser alimentado e enfrentar os inimigos com auxílio divino são algumas das características mais comuns das representações eremíticas na Idade Média. Com isso queremos dizer que diversos elementos atribuídos à figura eremítica medieval devem muito à imagem de Elias apresentada no Velho Testamento. Essa referência é de tal modo forte no período medieval que mesmo em documentos onde os aspectos acima não se encontram arrolados, a imagem do profeta ali está. É o caso do poema de *Bolotinus*, que, por meio da relação entre profeta e eremita estabelecida por Elias, chama o seu falso eremita de pseudo-profeta. (v. 83, 163, 168). Essa relação é ainda mais forte quando, ao dar destaque ao modelo profético positivo, o autor usa o nome de Eliseu, sucessor de Elias, tal como diz o texto sagrado: “O espírito de Elias repousa sobre Eliseu”¹⁶. A imagem profética de Elias fornece assim elementos fundamentais para a constituição do imaginário que envolve a figura eremítica.

O segundo eremita de relevo constante na tradição bíblica não por acaso é considerado o segundo Elias (*Lc.* 1: 17; *Mt.* 17: 12-13). Falamos de João Batista, aquele que antecedeu e anunciou o Cristo. Habitou nos desertos até que o Filho de Deus surgiu diante dele (*Lc.* 1: 80; *Mc.* 1: 7-11). No ermo, João recebeu diversos habitantes vindos de toda região próxima a Jerusalém (*Mc.* 1: 1-8; *Lc.* 3: 1-15; *Mt.* 3: 1-12). Ele foi “a voz que clama no deserto” profetizada por Isaías e significada pelos apóstolos¹⁷. Exortava “o batismo de arrependimento para a remissão dos pecados”¹⁸. Sua imagem era ainda a de um homem simples, muito próxima à de Elias. Vestia roupas de pêlos de camelo, tinha o lombo cingido e alimentava-se de gafanhotos e mel silvestre¹⁹.

João batizou Jesus e, depois de o Espírito Santo ter surgido, indicando a unção do filho de Deus, Cristo foi levado ao deserto onde passou quarenta dias vivendo em jejum

¹⁵ As indicações a passagens bíblicas seguem a nomenclatura da *Vulgata*. Assim, *Regum 3 et 4* se referem aos livros dos Reis 1 e 2 da bíblia atual. *Biblia Sacra. Iuxta vulgatam clementiniam*. A. Colunga et L. Turrado (eds.). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

¹⁶ Diz *Bolotinus* no verso 68: “*Sic fremit in nos non Heliseus, sed Gyezita.*” Por sua vez, o texto da *vulgata* é: “*Requievit spiritus Eliae super Eliseum*” (4 Reg. 2: 15).

¹⁷ “*Vox Clamantis in deserto*” segundo Marcos 1: 3

¹⁸ “*Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum*” (*Mc.* 1: 5)

¹⁹ “*Vestitus pilis cameli, et zona pellicea circa lumbos eius, et locustas et mel silvestre edebat.*” Extremamente próxima à imagem de Elias citada acima: “*Vir pilosus, et zona pellicea accinctus rinibus*” 4 Reg. 1: 8. Ver também *Mt.* 3: 4.

entre feras com o auxílio dos anjos, sendo tentado pelo Diabo (*Mt.* 4: 1-11; *Mc.* 1: 12 e 13; *Lc.* 4: 1-16). Essa é a terceira imagem eremítica exemplar que a Bíblia nos traz. Logo após receber o Espírito Santo e imediatamente antes de iniciar sua pregação, Jesus Cristo passa pela experiência do deserto, como que para marcar e confirmar o caráter divino de sua existência. Além desse caráter genérico de experiência e de passagem transformadora que o isolamento possui na narrativa crística, há também dois elementos que nos interessam mais diretamente por, de certo modo, abrirem precedentes dogmáticos nos quais acreditamos o poema de *Bolotinus* se encaixar. O primeiro diz respeito às provações impostas a Cristo no deserto. São elas as tentações dos alimentos, do poder secular e da soberba. Elas dizem respeito a elementos que aparecem no poema como indícios dos desvios dos falsos eremitas. Diversas vezes os inimigos do poeta são descritos como glutões, amantes dos poderes mundanos e portadores de humildade exterior – nunca interior²⁰. Há de, certo modo, uma semelhança entre o modelo de perfeição eremítico representado nos versos e aquele apresentado pela narrativa evangélica bíblica.

O outro ponto que gostaríamos de destacar diz respeito à questão do isolamento. Ele é, de fato, relativo, seja na passagem eremítica de Cristo, seja nas demais representações bíblicas do eremitismo apontadas aqui. Cristo se isola de outras pessoas e por quarenta dias vive apenas em contato com seres celestiais e infernais. Contudo, o isolamento funciona como figura alegórica (semiótica) necessária para que se opere uma reviravolta na narrativa bíblica²¹. É a partir da experiência probatória da solidão, e somente a partir dela, que Jesus confirma fazer jus ao nome de Cristo e pode então iniciar sua pregação, seu fim último²². Isolamento fundamental, mas que encontra seu sentido

²⁰ Ver capítulo 4 para análise desses elementos no discurso de *Bolotinus*.

²¹ Nesse sentido, o isolamento no deserto figura como “destinador-manipulador” responsável pela determinação dos valores em jogo no discurso por meio da transformação que exerce na competência modal necessária ao fazer do destinatário. Merece destaque o fato de que a experiência de Cristo no deserto é pautada pelos quatro grandes tipos de figuras de manipulação: a tentação, a intimidação, a provocação e a sedução. BARROS, D. L. P. de. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo : Ática, 2001. Ver também, para uma abordagem mais profunda realizada pela mesma autora, *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Humanitas, 2001.

²² As passagens bíblicas referentes à experiência de Cristo no deserto (citadas acima) são emolduradas por evidências da filiação divina de Jesus bem como de seu destino educador. Por exemplo: “*Factum est autem cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato, et orante, apertum est caelum; et descendi Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum: et vox de caelo facta est: Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi*” (*Lc.* 3: 21-22), “*Et regressus est Iesus in virtute Spiritus in Galilaeam, et fama exiit per*

exatamente em seu oposto, vale dizer, o contato com os outros por meio da pregação. De fato, a narrativa traçada na Bíblia não compõe o isolamento como uma experiência estanque. Como tentamos indicar, nem Elias nem João Batista tiveram o isolamento como uma máxima em suas vidas. Apesar de serem reconhecidos na tradição cristã (medieval ou contemporânea) como solitários, eram também profetas, e como tal levavam a palavra de Deus às pessoas que os procuravam ou com as quais se encontravam em suas caminhadas pelo mundo, estivessem elas convertidas ou, em sua maioria, não. Sendo assim, o texto bíblico deve ser visto como um dos fundadores da polêmica existente em torno da figura eremítica no século XII. Uma figura que necessita do isolamento para garantir sua sacralidade, mas que, para realizá-la, necessita também, do contato com outras pessoas a fim de cumprir sua função de guia espiritual.

Passado o tempo dos relatos bíblicos do Novo Testamento, surgiram, no Egito do século IV, outros importantes eremitas que entraram definitivamente na tradição cristã. Lá viveram os chamados Pais do Deserto, mencionados anteriormente²³. Receberam esse nome por se aproximarem em iluminação divina dos chamados Pais da Igreja. Mas os primeiros se diferenciaram dos últimos por não terem deixado textos teológicos e legislativos de tamanho relevo. O caráter distintivo e fundador dos Pais do Deserto se encontra no seu modo de vida. Constituíram o primeiro movimento eremítico da história cristã, legando um estilo de vida ascético baseado no exílio, na austeridade e na pobreza. Embora esse tenha sido um movimento que contou com a adesão de um bom número de pessoas, apenas algumas delas ganharam destaque. Desses, dois merecem nossa atenção: Paulo de Tebas e Santo Antônio, cujas *vitae* alcançaram enorme difusão na Idade Média.

A *vita Pauli*, escrita por Jerônimo no último quarto do século IV, é um texto bastante curto e de difícil análise, devido à sua ênfase nos aspectos fantásticos que teriam envolvido a vida do famoso solitário. Ela se inicia com a exposição de sua causa original: afirmar a precedência de Paulo na prática eremítica cristã. De fato, o autor indica que eram três os partidos em contenda pela primazia eremítica na época: primeiro aqueles que

universam regionem de illo. Et ipse docebat in synagogis eorum, et magnificabatur ab omnibus. ” (Lc. 4 : 14-15).

²³ Para uma edição das vidas dos Pais do Deserto ver *Vitae Patrum sive historiae eremiticae libri decem*. In. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. -P. MIGNE. Turnhout: Brepols, 1956ss. Vol. 73 e 74. Daqui em diante utilizaremos *PL* para designar a *Patrologia Latina* de Migne.

defendiam Elias e João; depois os partidários de Antônio; e finalmente os que acreditavam ser Paulo de Tebas o primeiro eremita²⁴. É clara a influência bíblica no escrito, confirmando a continuidade de determinados aspectos da imagem eremítica ao longo dos séculos. Nesse sentido, vemos o solitário coberto por pêlos, ainda que esses agora sejam os seus próprios²⁵. A questão da vestimenta não é de pouca importância para Jerônimo, uma vez que ela reaparece na extrema simplicidade da roupa feita de folhas de palmeira utilizada por Paulo²⁶. Roupa essa dada a Antônio quando da morte de Paulo, em clara concordância com a passagem bíblica de Elias e Eliseu²⁷. Marca-se assim a antecedência de Paulo em relação a Antônio, bem como a passagem do legado do primeiro para o segundo.

A influência bíblica aparece também na alimentação à base de pão trazida diariamente por corvos e na água pura de uma fonte situada no ermo. A simplicidade nos alimentos não está somente na sua qualidade, mas também na quantidade servida. Paulo recebe por dia apenas meia medida de pão e que deve lhe bastar até receber a ração seguinte²⁸. Os locais da solidão continuam sendo os mesmos. No relato, Paulo habitava uma caverna ao pé de uma montanha situada no deserto²⁹. A sobreposição de *loci* potencializava o *habitat* do primeiro eremita, construindo sua singularidade. Também continua o abandono do mundo por meio da busca da negação da posse de bens materiais. Paulo seria de uma família rica e abdicou de sua herança para viver no deserto. Pobreza que se transforma em humildade quando Jerônimo diz que seu herói era altamente instruído e dispunha de um grande amor por Deus. Dizemos humildade, pois a vida no deserto significaria a negação das vaidades intelectuais e a entrega total de si ao amor de

²⁴ *Sancti Hieronymi Vita Pauli*. In.: HUNINK, V. *Hieronymus, Vita Pauli*. Leuven: Uitgeverij, 2002, parágrafo 1. Por ser bastante difundida e curta, a *vita Pauli* foi tradicionalmente dividida em 18 parágrafos. A fim de facilitarmos o acesso às passagens mencionadas, indicaremos os parágrafos a que pertencem.

²⁵ “*Crinitum calcaneo tenus hominem*”. Parágrafo 1.

²⁶ “*Vestimentum palma praebebat*” Parágrafo 6.

²⁷ “*Tunicam sibi eius vindicavit, quam in sportarum modum de palmae foliis ipse sibi texuerant*.” Parágrafo 16.

²⁸ “*Corrvum in ramo arboris consedis*” “*Sexaginta iam anni sunt quod dimidii semper panis fragmen accipio*.” Parágrafo 10.

²⁹ “*Ad montium deserta confugiens*” “*saxeum montem, ad cuius radices haud grandis spelunca lapide claudebatur*”. Parágrafo 5. Dois elementos sobre o estabelecimento do deserto na tradição eremítica cristã merecem ser indicados: 1) o sítio de Paulo estava a quatro jornadas de onde Antônio habitava, paralelo numérico (embora dez vezes menor) com os quarenta dias de isolamento de Cristo; 2) nessa caminhada pelo deserto as tentações e bestas diabólicas também atormentaram Antônio mas, diferentemente da narração bíblica, o deserto já possuía seres maravilhosos convertidos (Parágrafos 7 e 8).

Deus³⁰. A ênfase na humildade reaparece na disputa pela divisão do pão trazido pelo corvo. Antônio e Paulo passam um dia inteiro discutindo sobre quem deveria ter a honra de dividir ao meio o pão divino. Cada um se dizendo mais indigno que o outro – um por hospitalidade, o outro pela idade – disputam quem deveria servir a quem³¹.

Finalmente, há um fator em toda essa continuidade que merece destaque, pois se trata de elemento importante na tradição eremítica medieval (por potencializar as polêmicas em torno das concepções de eremita no período), mas ao qual acreditamos que a historiografia especializada não deu devida atenção. Esse elemento diz respeito mais uma vez à questão do isolamento. Na *vita Pauli*, a primeira conversa travada por Paulo de Tebas e Antônio versou sobre um assunto que poderia (ou deveria, para alguns) lhes ser alheio. Paulo teria dito: “Conte-me, eu peço, onde se encontraria a raça humana? Construiriam novos tetos em cidades antigas; o mundo seria regido por qual Império; existiriam ainda alguns, que seriam levados pelo erro dos demônios?”³² É clara a preocupação escatológica do eremita, voltado que está, em seu isolamento, ao reino de Cristo. Curiosamente seu instrumento de verificação se encontra no próprio mundo que abandonou. Dizemos curioso, pois, embora Paulo receba alimentos e notícias da vinda de visitantes como Antônio por meio de intercessões divinas, não lhe é possível saber se o reino do Filho de Deus foi ou não instaurado. A maneira que encontra para obter esse tipo de informação se dá mediante a observação de elementos bastante mundanos: casas, cidades e governos. Em seu abandono do mundo, Paulo precisa do mundo; em sua solidão, necessita conhecer a organização social à sua volta; na busca pela salvação de sua alma, a atenção voltada aos outros não o abandona; em suma, embora o isolamento físico do eremita seja uma máxima, ele não deve ser absoluto.

As continuidades são grandes, mas há também novidades na *vita Pauli*. A principal delas nos parece (para nossos propósitos dissertativos) ser a afirmação da grande instrução do jovem Paulo e de sua grande riqueza material. Apesar desses aspectos culturais e econômicos que o colocariam possivelmente nas posições mais altas

³⁰ “*In haereditate locupleti Paulus relictus est*”; “*litteris tam Graecis quam Aegyptiis adprim eruditus, mansueti animi, Deum valde amans*”. Parágrafo 4.

³¹ “*Quis frangeret panem, oborta contentio pene diem duxit in vesperam, Paulus more cogebat hospitii, Antonius iure refellebat aetatis*.” Parágrafo 11.

³² “*Narra mihi, quaeso, ut se habeat humanum genus. An in antiquis urbibus noua tecta consurgant; quo mundus regatur imperio; an supersint aliqui, qui daemonum errore rapiantur*.” Parágrafo 10.

da hierarquia social, ele não pertencia ao corpo eclesiástico. Era, digamos, apenas um “leigo” com forte amor a Deus³³. Esse fato pode não ter muito significado em seu período, mas certamente, ao entrar no campo das representações eremíticas, pôde fornecer combustível à polêmica nos anos vindouros. De fato, para os séculos XI e, principalmente, XII, a figura de um eremita de origem laica estará cercada de polêmicas, como veremos futuramente.

Ao final da narrativa, quando a vida de Paulo se extingue em ares de beatitude, Jerônimo anunciou, pela boca do protagonista, que Antônio se tornaria seu sucessor³⁴. Além de atender aos propósitos laudatórios do autor, a passagem estabelece de modo definitivo a relação entre dois importantes eremitas da tradição cristã. Único companheiro que Paulo teve, Antônio teria vivido entre aproximadamente entre 250 e 350. Era cristão e possuía certa riqueza (a qual abandonou ao se entregar à vida religiosa), mas não desfrutava de grande facilidade para com as letras, o que nos leva a excluí-lo do corpo eclesiástico. Sua *vita*, escrita por Atanásio entre 356 e 362, é anterior e substancialmente mais longa que a de Paulo. Nela são tratados, entre outros assuntos de fé, o combate ao arianismo, a importância da pregação e do bom exemplo para os cristãos, bem como a importância da ascese e da disciplina para a vida monástica.

De fato, a *vita* de Antônio (também chamado Antão) apresenta diversas possibilidades temáticas ao historiador. Por nossa parte, queremos apenas destacar a importância dada às vestimentas, à alimentação e à moradia, todas simples (tal como Jerônimo iria reproduzir na *vita* que dedica a Paulo)³⁵. Contudo, queremos principalmente evidenciar alguns aspectos que não encontraram eco na *vita* do primeiro eremita. Antônio não foi descrito como possuidor da mesma graça divina que seu antecessor. Isso parece claro quando nos lembramos dos pães e água trazidos pelo corvo.

³³ Evidentemente não queremos transportar a hierarquia social e eclesiástica dos séculos futuros para o século IV, por isso o cuidado das aspas. Queremos apenas indicar as polêmicas que podem surgir a partir da herança de tradições ao longo do tempo.

³⁴ “*Sed et caeteris expedit fratribus, ut tuo adhuc instituantur exemplo.*” Parágrafo 12.

³⁵ A vida de Antonio é conhecida por sua versão latina redigida por Evágrio de Antioquia, religioso próximo a S. Jerônimo. *Vita Antonii* IN. BERTRAND, P. Die Evagriusübersetzung de *Vita Antonii*. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum – Tradition. Utrecht: versão digital sem editora, 2005. p. 159-288. Para tradução portuguesa ver “Vida e conduta de S. Antão” IN. *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 285-367. Parágrafos 7; 47; 91; 92; 93 entre outros. Indicaremos apenas os parágrafos uma vez que a vida de Antonio é bastante conhecida, além do fato de muitas das fórmulas já terem sido apresentadas pela *vita Paulii*.

Intercessão divina que, embora não seja completamente estranha ao cotidiano de Antônio, não afasta a necessidade de o solitário criar para si um pequeno jardim e receber alimentos de seus seguidores³⁶. Seguidores esses que nos levam a insistir em um aspecto determinado da tradição eremítica cristã: o eremitismo aqui também não implica um isolamento absoluto e definitivo³⁷. É bem sabido que Antônio não foi apenas importante para o eremitismo. Ele também teve grande importância para o monasticismo ocidental³⁸.

De fato, sua *vita* insiste na pregação para a correção dos hábitos dos ouvintes como uma necessidade intrínseca àquele agraciado com a vocação pela solidão³⁹. Parte-se para o deserto para que depois se possa contar a outros os frutos de sua experiência. Em mais de um momento, vemos Antônio conversando com seus seguidores, que o visitam ou que habitam próximo à ermida de seu mestre⁴⁰. Antônio fica apenas momentaneamente em isolamento completo. Seus seguidores sempre buscam desfrutar da proximidade com seu mestre, auxiliando-o e ouvindo seus ensinamentos a fim de participar da graça divina de que Antônio desfrutava. O eremita surge assim como uma espécie de pai para a comunidade, o que permite colocar Antônio entre os fundadores do monasticismo cristão. Ele seria visto por alguns como um monge com anseios eremíticos e por outros como um eremita com vocações monásticas. Seja como for, a *vita* alimenta a dúvida da fronteira entre o eremitismo e o monasticismo na tradição cristã medieval⁴¹.

³⁶ *Vita Antonii*. Parágrafos 3; 50.

³⁷ *Vita Antonii*. Parágrafos 8; 11; 48; 49; 50; 53; 91.

³⁸ LECLERCQ, J. "Saint Antoine dans la Tradition monastique médiévale." IN: *Studia Anselmiana (Antonius Magnus Eremita 356-1956, Studia ad Antiquum monachismum Spectantia)*. XXXVIII, 1956. p. 229-247. O medievalista defende que a vida de Antônio representou para muitos o ápice da vida monástica, sua meta. Principalmente a partir das reformas monásticas iniciadas no século XI, a imagem de Antônio foi vista pelos monges como um modelo de vida monástica praticado pelos Pais do Deserto, associando-os a S. Bento. Porém, a contribuição de Leclercq que mais nos chama atenção em seu artigo diz respeito à polêmica entre monges e cônegos regulares onde a figura de Antônio era invocada por ambos os partidos. Os cônegos destacando a submissão dos primeiros eremitas à Igreja e sua hierarquia; e os monges destacando a função pastoral de Antônio.

³⁹ *Vita Antonii*. Parágrafos 16; 44; 55; 94.

⁴⁰ *Vita Antonii*. Parágrafos 14; 15; 51; 54; 66; 91; 94.

⁴¹ Nesse grupo de eremitas-monges de relevo na tradição Ocidental, ainda se incluíam Pacômio e Cassiano, dois dos fundadores do monasticismo que, por um lado, tiveram contatos diretos com os ensinamentos dos grandes eremitas de seu tempo e, por outro, influenciaram de modo fundamental a criação de casas cenobíticas vivendo sob uma regra. Eram homens que abandonaram as áreas férteis e populosas em torno do Nilo e partiram para o deserto em busca não de solidão absoluta, mas de distanciamento relativo. De fato, o nome com que são chamados a partir do século V dá conta dessa duplicidade: vivem no deserto, portanto, isolados, distanciados do convívio humano; porém são também pais e, como esses, têm seus filhos, seus seguidores. Por isso os Pais do Deserto são também vistos como pais do monasticismo cristão.

Essa ambigüidade foi então sentida como inibidora da crescente organização monástica. A expansão do Cristianismo no final da Antigüidade e início da Idade Média impulsionou um número cada vez maior de fiéis a procurar por práticas religiosas que pudessem garantir bem-aventurança após a morte. Nesse contexto, os mosteiros cresciam em número para atender aos anseios ascéticos de uma parcela cada vez maior da população, que via nas áreas desertas o local perfeito para o exercício espiritual. A busca por lugares isolados alimentou – e foi também alimentada – pelo movimento de ruralização da sociedade do Ocidente medieval⁴². Buscando isolamento, os monges cada vez mais se fechavam espacial e socialmente. Eles ganhavam força como grupo social na medida em que seu modo de vida atraía novas vocações religiosas em função da crença em sua eficácia para a salvação das almas.

Contudo, a unanimidade não é mais do que a prevalência de um discurso sobre o outro. Há sempre vozes discordantes e, quanto mais largo for o foco temporal e espacial abordado pelo historiador, maior será a quantidade e intensidade de divergências. Ou seja, apesar de sua franca expansão, o monasticismo do início da Idade Média não deixava de ter seus críticos. Nesse caso, a ausência de unanimidade acerca do modo de

Para um estudo sobre a vida desses eremitas-monges ver REGNAULT, L. *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV^e siècle*. Paris: Hachette, 1990.

⁴² É certo que os arroteamentos do século XII existiram, entretanto, não o é que eles tenham sido feitos preponderantemente em terras desertas ou baldias. Há pouco mais de uma década os medievalistas vem dando crescente atenção ao espaço nas estruturas vivenciais do período. Tais estudos têm demonstrado a não-aplicabilidade do conceito de “espaço” (devido à feição genérica e amórfica com que o utilizamos nos dias de hoje) e a necessidade de concretização de representações desse gênero em um determinado *locus*. Abordagem sintetizada em BASCHET, J. “A estruturação espacial da sociedade feudal.” In. Id. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p. 339-373. No que diz respeito a nosso objeto de pesquisa a floresta era tida como deserto. LE GOFF, J. “O deserto-floresta no Ocidente Medieval”. In. Idem. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 39-58. O *locus* florestal incluía clareiras e habitações situadas em meio a uma vegetação esparsa e de pequeno porte mais do que densamente coberta por árvores. Ou, como bem apontou Saunders, era “a mixed landscape, to be thought of in terms of clearings and pastures as much as in terms of woodland, in terms of human inhabitants as much as wild beasts.” SAUNDERS, C. J. “The origins of the romance forest”. In. Id. *The forest of Medieval Romance. Avernus, Broceliande, Arden*. Cambridge: D. S. Brewer, 1993, p. 3. Portanto, lugar nem totalmente selvagem, nem totalmente deserto. Estamos de acordo com Arnoux quando esse defende que as dificuldades da pesquisa sobre a floresta medieval se devem ao fato paradoxal de que “l’histoire d’un lieu supposé désertique et naturel ne peut être que celle de son peuplement et de sa disparition. La forêt qui se dévoile en fin de compte au regard de l’historien ne ressemble ni à celle qu’il connaît, ni à celle qu’il pouvait imaginer : c’est dans l’écart entre une forêt rêvée comme inaccessible et déserte, et vécue dans une familière proximité que doit se trouver la vérité de l’espace forestier médiéval.” ARNOUX, M. “Perception et exploration d’un espace forestier: la forêt de Breteuil (XIe-XVe siècles).” In: *Espaces du Moyen Age – Médiévales*, 18, 1990. p. 30-31.

vida monástico fez com que surgissem diferentes códigos normativos que buscavam regularizar os costumes religiosos a fim de ampliar sua aceitação pela população e principalmente satisfazer seus agentes.

São muitos os textos dessa natureza. Dentre eles, um adquiriu grande relevo ao longo dos séculos, tornando-se o paradigma normativo para o monasticismo medieval. Falamos, é claro, da famosa Regra de São Bento (ca. 534). Composta por 73 capítulos e um prólogo, a Regra Beneditina se inicia definindo quatro gêneros de monges: 1) cenobitas – aqueles que vivem em um mosteiro sob uma regra ou um abade⁴³; 2) anacoretas ou eremitas – aqueles, que após terem vivido anos na companhia de outros monges, partem para a luta solitária contra o demônio⁴⁴; 3) sarabaítas – são aqueles que vivem desregradamente e sem pastor⁴⁵; 4) giróvagos – chamados assim pois, vivem instáveis, vagando por diferentes terras⁴⁶. Uma vez anunciados os tipos, os dois últimos foram descartados por seus erros e o segundo foi deixado de lado por sua excepcionalidade, abrindo passagem para que o primeiro – o dos cenobitas – pudesse desfilar solitariamente por toda a Regra.

Tratando exclusivamente da vida cenobítica, o texto finca seus alicerces na obediência e na humildade. Quanto ao primeiro aspecto, embora evidente (pois sendo regra, só se justifica sendo obedecida), merece destaque enquanto instituição que se torna tradição. De fato, a partir do texto de São Bento, a necessidade de obediência aos superiores encontra seu pai fundador (não que ela não existisse até então, somente que,

⁴³ “*Primus coenobitarum, hoc est, monasteriale, militans sub regula vel abate.*” *La Regla de San Benito*, G. M. COLOMBÉS e I. ARANGUREN (eds.). Madri: BAC, 1979. Capítulo 1, p.72.

⁴⁴ “*Secundum genus est anachoritarum, id est heremitarum, horum qui non conversationis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene extructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi, securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio, contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt.*” *La Regla...* Capítulo 1, p. 72.

⁴⁵ “*Tertio vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula adprobatu experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluntas, tum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant no licere.*” *La Regla...* Capítulo 1, p. 73.

⁴⁶ “*Quartum vero genus est monachorum, quod nominatur girovagum, qui tota vita sua per diversas provincias, ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluntatibus et gulae inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis.*” *La Regla...* Capítulo 1, p. 73-4.

com a Regra, ela se tornou, digamos, canônica)⁴⁷. O monge deve se entregar por inteiro aos desígnios da Regra e de seu abade, sem a menor hesitação. Por isso até mesmo as murmurações são indício de falsa obediência e, portanto, de falsa religiosidade⁴⁸.

O segundo aspecto, embora não tão evidente quanto o primeiro, não é menos fundamental. Isso porque a obediência é vista ora como o primeiro, ora como o terceiro grau de humildade⁴⁹. Humildade que perpassa toda a Regra, delineando os principais contornos de sua mensagem. Pensamos que a humildade beneditina age, no extremo, como meio para o enfraquecimento do sujeito em detrimento das designações coletivas e institucionais (normas e governo dos mosteiros). Os doze graus de humildade nos sugerem tal conclusão⁵⁰.

⁴⁷ As muitas emulações detectadas na regra, dentre elas a de Cassiano é a mais evidente, permitem-nos fazer a arqueologia do texto beneditino. Ver por exemplo: *La Regla...* p. 42. “El aprecio que tenía San Benito a su doctrina [a de Cassiano] se deduce de los pasajes de la Regla en que se recomiendan sus *Colaciones* y sus *Instituciones* (73,5). Las citas, y, muchísimo más todavía, las reminiscencias de Casiano, son las más numerosas y de las más considerables. Si se exceptúa la Biblia, sus obras fueron, al parecer, la lectura preferida de San Benito, su verdadero manual de ciencias monásticas” e mais especificamente: “A Casiano debe la Regla en primer lugar que el cenobitismo egipcio – tal como Casiano lo interpretaba, naturalmente – esté presente por doquier: el abad como padre espiritual, la comunidad como Iglesia local, los doce salmos de las vigiliat, las siete horas diurnas... a él se deben, asimismo, casi todos los grados de la escala de la humildad y a la introducción, en el mismo capítulo 7 y en el 20, del esquema evagriano de la vida espiritual”. Cassiano, que viveu do ano 385 ao ano 400 entre os religiosos do Baixo-Egito, deixou suas experiências eremíticas gravadas nos escritos mencionados.

⁴⁸ *La Regla...* Capítulo 5 p. 88 “*Nam cum malo animo si oboedit discipulus, et non solum ore, sed etiam in corde si murmuraverit, etiam si impleat iussionem, tamen acceptum iam non erit Deo, qui cor eius respicit murmurantem*”

⁴⁹ *La Regla...* Capítulo 5, p. 86 “*De oboedientia*”, lemos no início “*Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora*”. Já no capítulo 7, p. 95. “*De humilitate*”, temos “*Tertius humilitatis gradus est ut quis pro Dei more omni oboedientia patientiam se subdat maiori imitans Dominum*”

⁵⁰ São eles (seguidos de nosso comentários): 1) Temer a Deus – disciplinar as vontades; 2) Não amar sua própria vontade – negar seus impulsos; 3) Obedecer ao superior – submeter suas vontades; 4) Ter paciência – aplacar seus anseios; 5) Confessar-se – expor suas vontades à punição; 6) Desprender-se materialmente – negar desejos mundanos; 7) Desprender-se de si (depreciar-se) – negar a si; 8) Aceitar incondicionalmente a Regra e o exemplo dos mais velhos – seguir a vontade de outros; 9) Não falar – não manifestar seus pensamentos; 10) Não rir – não manifestar seus sentimentos; 11) Quando for necessário falar, o fazer de modo adequado (pausada, séria, humilde e gravemente) – disciplinar sua voz; 12) Agir humildemente (cabeça baixa e olhar para o chão) – disciplinar as manifestações externas de vontades. *La Regla...* Capítulo 7, p. 90-100: 1) *timorem Dei*; 2) *si propriam quis non amans voluntatem, desideria sua non delectur impelere*; 3) *pro Dei omni oboedientia se subdat maiori imitans Dominum*; 4) *tacite conscientia patientiam amplectatur*; 5) *humilem confessionem*; 6) *omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus*; 7) *omnibus se inferiorem et viliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu*; 8) *nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla*; 9) *linguam ad loquendum prohibeat monachus*; 10) *non sit facilis ac promptus in risu*; 11) *cum loquitur monachus, leniter et sine risu, humiliter cum gravitate vel pauca verba et rationabilia loquatur, et non sit clamorus in voce*; 12) *corpore humilitatem... inclinatio sit semper capite, defixis in terram aspectibus*.

A passagem nos permite visualizar a negação sistemática das vontades, desejos, anseios, pensamentos e sentimentos a que os monges deveriam se submeter a fim de se tornarem dignos cenobitas. A humildade beneditina significa, então, o controle das vontades e das ações individuais em prol de ações coletivas regidas institucionalmente. Significa o apagamento de si em função da negação das vontades e ações particulares e da integração como membro subordinado do corpo da Ordem. Mas qual é a relação disso tudo com o eremitismo? Ora, com a Regra, o espaço para ações individuais diminui, fazendo com que o eremitismo perca seu caráter autônomo, transformando-se em uma manifestação excepcional da vida monástica⁵¹.

A ampla aceitação da Regra Beneditina foi resultado de um longo processo de afirmação e legitimação de sua fórmula em detrimento de tantas outras configurações monásticas existentes. Dentre elas, a que talvez apresentasse maior contraste com o texto beneditino, e por isso mesmo paradoxalmente tenha alcançado maior espaço, terá sido o monasticismo insular (conhecido como celta ou irlandês). Seu maior representante foi sem dúvida São Colombano (c. 543-615). Provavelmente nascido em uma rica família de Leinster, Colombano foi monge, mas de um tipo que sempre perambulava buscando, juntamente com alguns seguidores, locais ermos mais adequados à sua vocação religiosa.

⁵¹ Não queremos dizer que o eremitismo depende exclusivamente do fortalecimento da noção de indivíduo em uma sociedade. Queremos apenas destacar que, a partir da Regra de São Bento, estabelece-se a idéia da prática eremítica como uma exceção que apenas alguns poucos monges podem e têm capacidade de assumir ao final de sua vida. O eremitismo passa a ser entendido normativamente como uma etapa da vida cenobítica, ou mais, como a etapa superior desse tipo de vida. O eremitismo perde sua autonomia e se vincula diretamente ao monasticismo. Quanto à aproximação da questão eremítica e da individualidade temos em mente, sobretudo, a noção de *solidão*, recorrente nos documentos do período e mesmo antes. Ela pode remeter tanto ao sentimento “solidão” quanto ao isolamento físico de algo ou alguém. Evidentemente essa distinção aparece já nos primeiros séculos do Cristianismo, apesar de não ter merecido grande atenção por parte dos pesquisadores (o que, a nosso ver, deveria levar a uma revisão dos usos desse termo ao longo da tradição cristã a fim de refinar suas diferenças e especificidades em diferentes contextos). No século XII (e já desde o fim do século XI) tal duplicidade se mostrará emblemática em decorrência da forte explicitação das duas possibilidades de significados e a valorização do sentimento (solidão) sobre a materialidade física (isolamento). “Isolamento” e “solidão”, conceitos tão importantes para a formação do indivíduo contemporâneo, talvez encontrem as articulações tensivas medievais mais explícitas nas práticas e nas representações eremíticas dos séculos XI e XII. Desse modo, o eremitismo e suas múltiplas feições poderiam trazer novos elementos para o já clássico debate sobre o nascimento do indivíduo no século XII. MORRIS, C. *The discovery of the individual, 1050-1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1995. GOUREVITCH, A. J. *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*. Paris : Du Seuil, 1997. SCHMITT, J.-C. “La ‘découverte de l'individu’ une fiction historiographique ?”. In. Id. *Le corps, les rites, les rêves, le temps : essais d'anthropologie médiévale*. Paris : Gallimard, 2001, p. 241-262. E a recente coletânea organizada por IOGNA-PRAT, D. et BEDOS-REZAK, B.-M. *L'individu au Moyen Age; individualisation avant la modernité*. Paris : Aubier, 2005.

Diferentemente de São Bento, não era muito afeito à fixidez espacial. De fato, tornou-se conhecido por seu constante anseio peregrinatório e missionário. Acreditava que a pregação itinerante fazia parte do estilo de vida monástico.

Outro aspecto que o tornava bastante diferente do monasticismo beneditino diz respeito à forte preocupação ascética de Colombano. Ele acreditava que a disciplina monástica era antes de tudo uma questão corporal, uma vez que as flagelações físicas (banhos frios, longos jejuns, açoites como punição pelas menores faltas, além das confissões freqüentes) eram largamente defendidas por ele. Finalmente, uma última diferença digna de nota se refere ao modo de habitação. Seus ensinamentos determinavam que cada religioso habitasse uma das celas dispostas em volta do quarto do abade, deixando os encontros coletivos apenas para os momentos de oração e de alimentação⁵². Em suma, o modelo insular congregava aspectos monásticos (companhia de discípulos), eremíticos (busca pela solidão e celas particulares) e clericais (pregação).

A influência do modelo monástico representado por Colombano no conjunto da sociedade, embora tenha sido profunda (muitos aspectos de seu tipo de vida continuaram sendo bem vistos por certas parcelas da população que conviveram com elas ainda por alguns séculos), não foi hegemônica. No processo histórico de legitimação da Regra de São Bento, proposições como a dos monges insulares alimentaram dialeticamente tentativas de afirmação do texto beneditino. Dentre elas, talvez, a mais importante seja a levada a cabo por Bento de Aniano na corte carolíngia.

Filho de família nobre, Bento de Aniano (c. 750-821) recebeu boa educação nas cortes de Pepino o Breve e Carlos Magno. Aderiu cedo ao monasticismo, tendo experimentado alguns momentos de vida eremítica. Chefiou alguns mosteiros, dentre eles Inden, próximo a Aix-la-Chapelle, mosteiro fundado por Luís o Piedoso entre 816-817. A proximidade de Bento com as instâncias de poder se revela também pelas duas presidências conciliares que exerceu. Seu intuito com esses encontros foi reorganizar legislativamente a vida monástica. Tal esforço também se demonstra em dois escritos

⁵² J. CHÉLINI, *Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval*. Paris: Hachette, 1991. pp. 110-111. Para os escritos de Colombano ver: WALKER, G.S.M. *Sancti Columbani Opera (Scriptores Latini Hiberniae Vol. II)*. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 [repr. 1970].

organizados por ele: o *Codex Regularum* (coleção de regras monásticas do Leste e do Oeste, começando com Basílio) e a *Concordia Regularum* (espécie de glosa da Regra de São Bento e de outros textos de Pais do monasticismo).

O resgate da Regra beneditina era a espinha dorsal da reforma monástica impetrada por Aniano. Reforma essa que utilizou instrumentos imperiais para “manter a uniformidade no beber, comer, nas vigílias e em todos os detalhes”⁵³. Aniano retomou o texto da Regra inserindo algumas pequenas alterações que acreditava necessárias para o sucesso e correção de sua aplicação. Fundamentalmente, dava-se destaque ao abandono absoluto do mundo, às horas e atos litúrgicos, à alimentação, à vestimenta e ao trabalho manual. Em suma, destacava elementos já bastante importantes na Regra de São Bento, porém de menor, ou quase nenhuma, importância para o monasticismo colombaniano. Assim, a grande colaboração de Aniano para a história do monasticismo foi “após quase três séculos da fundação de Monte Cassino, fazer do *sistema beneditino*, talvez retocado nos detalhes, o *único regime* [nós diríamos, o regime hegemônico] *do monasticismo ocidental*”⁵⁴.

Após Aniano, Fleury-sur-Loire, também conhecida como abadia de São Bento, teve grande importância para o resgate da Regra no século X. Seu renome se explica pela posse de relíquias do santo patrono (trazidas do Monte Cassino) e aos milagres propiciados pelos restos mortais do santo em terras francas. A partir de então a crescente influência de Fleury e da norma beneditina andam juntas. Diferentes casas cenobíticas passam a ser reformadas por abades oriundos da abadia beneditina e pela instituição dos costumes de Fleury. Encontramos um desses casos em Saint-Père-en-Vallée, importante

⁵³ “Cui protinus imperator adsensum prebuit, inspectoresque per singula posuit monasteria, qui, utrum ea quae iussa fuerant sic observarentur, inspicerent, quique etiam formam salubrem ignorantibus traderent. Perfectum itaque prosperantumque est opus, divina opitulante misericordia, et una cunctis generaliter posita observatur regula, cunctaque monasteria ita ad formam unitatis redacta sunt, acsi ab uno magistro et in uno imbuerentur loco. Uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis observanda est traditio.” *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis*. In: WAITZ, G. *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores, XV-I. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1887. p.215-216. Em toda a passagem sobre a unidade e uniformidade da regra, Aniano clama como autoridade “eos etiam qui istis in partibus ad Montem Cassinum accederent, veluti qui non audita solummodo, set visa perciperent.” *Vita Benedicti abbatis*... p. 217.

⁵⁴ “Près de trois siècles après la fondation du Mont-Cassin, à faire du *système bénédictin*, parfois retouché sur les détails, le *seul régime du monachisme occidental*.” PACAUT, M. *Les ordres monastiques*... p. 67, grifos do autor.

abadia chartrense, que passou a ser comandada por um antigo abade de São Bento na segunda metade do século X.⁵⁵

A questão eremítica ganhou grande espaço nas mentes e corações das pessoas entre os séculos XI e XII. A preocupação com esse tema aparece em inúmeros escritos de diferentes gêneros, estratos sociais, votos religiosos etc.. O início desse fortalecimento doutrinário e prático do eremitismo pode ser encontrado no princípio do século XI em torno do legado de Calmadoli. Ali, o eremita Romualdo de Ravena (c. 950-1027) fundou sua congregação. Pedro Damiano (c. 1007-1072)⁵⁶, bispo defensor do eremitismo, escreveu sua *vita* por volta de 1040, uma das mais difundidas na Idade Média⁵⁷. Apesar de sua admiração pelo eremitismo, Damiano não rejeitava o monasticismo tradicional. Acreditava que a Regra de São Bento coroava o bom monge ao lhe permitir se tornar um eremita⁵⁸. Para ele, o abandono do mundo não deveria negligenciar os cuidados com o outro. Isso fica claro quando, em dado momento da *vita* de Romualdo, deparamo-nos com a recusa por parte do eremita de abdicar do cuidado com os outros para se dedicar à sua própria salvação⁵⁹. De fato, o texto da *vita* está em consonância com o posicionamento geral do autor em relação à caridade: ela deveria ser amplamente praticada entre os eremitas com a finalidade de ajudar o próximo na salvação de sua alma⁶⁰.

Damiano foi bispo defensor do eremitismo monástico, que congregava em si o paradoxo da ânsia pelo *contemptus mundi* e o cuidado com a salvação de almas alheias. O

⁵⁵ CHALLINE, Ch. *Recherches sur Chartres*. Chartres: Société Archéologique d'Eure-et-Loire, 1918. p. 371. CHÉDEVILLE, A. *Chartres et ses campagnes XIe-XIIe siècles*. Chartres: Garnier, 1991. p. 409. A ligação entre Saint-Père-en-Vallée e Fleury-sur-Loire foi consumada em decorrência do anseio de exaltação da Regra de São Bento compartilhado pelas duas casas.

⁵⁶ O número de escritos de Pedro Damiano é grande o suficiente para preencher 2 volumes da *Patrologia Latina* e, mesmo assim, ainda existem textos que não foram incluídos nessa coleção. Cf. *PL*. Vols. 144 e 145; além dos *Sancti Petri Damiani Sermones*, In. *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, ed. G. LUCCHESI, Turnhout: Brepols, 1966ss. Vol 57.

⁵⁷ *PL*. Vol. 144. col. 953-1008.

⁵⁸ M. GRANDJEAN. *Laïcs dans l'Eglise: Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry et Yves de Chartres*. Paris: Beauchesne, 1994. p. 120-137.

⁵⁹ “Cum itaque eliminatus abiret, et nimia tristitiae vis in mentis ejus jam descenderet, hoc apud semetipsum deliberat, ut jam de caetero sua contentus, alienae salutis curam omnino postponat. Postquam videlicet cogitationem tantus animum ejus terror invasit ut, si in eo quod mente conceperat obstinate persisteret, periturum se damnandumque divino judicio nullatenus dubitaret.” *Vita Sancti Romualdi PL*. Vol. 144. cap. 18 col. 971.

⁶⁰ M. GRANDJEAN. *Laïcs dans l'Eglise....* p. 160-164.

que não significa que os monges devessem pregar à população onde quer que ela estivesse. O círculo de ação desse monge-eremita era restrito, como se evidencia quando lemos que Romualdo, juntamente com “muitos irmãos se reuniram e se estabeleceram em celas pessoais, manteve o rigor da vida eremítica com tanto fervor em si quanto nos outros...”⁶¹. Eremitas vivendo em comunidade, certo reflexo das vidas dos Pais do Deserto, esse era o modelo sócio-religioso de Damião.

Assim, o autor da *vita*, apesar de estar de acordo com o texto beneditino no que se refere à supremacia espiritual dos eremitas sobre os monges, discorda substancialmente de São Bento ao acreditar que esse estilo de vida mais rígido e ascético deve ser praticado em larga escala, a ponto de transformar o mundo num eremitério. Essa discordância se insere no contexto de revigoração do ideal de *ecclesia primitiva*, onde encontrou terreno fértil no qual pôde desabrochar grande número e tipos de práticas eremíticas. Encontramos em Calmadoli o início do fortalecimento do ideal e da prática eremítica que explode na Idade Média Central.

A trajetória de construção do que se habituou chamar “tradição monástica” também é obra daqueles que refletiram sobre a história do cristianismo. Se por um lado vimos como esse conjunto de representações, que pressupostamente é antigo, estável e uniforme desde a origem, é, na verdade, heterogêneo e dinâmico ao longo do tempo (pois formado por elementos contrários ao atual senso comum de eremitismo), por outro lado é preciso entender de onde provém a visão que hoje temos dos eremitas. Tentaremos demonstrar a seguir que a origem dessa concepção amplamente difundida se deve, em grande parte (se não em sua totalidade), aos trabalhos historiográficos empreendidos no século XX, em especial na metade dele. A análise de trabalhos que deram origem e estruturaram toda uma corrente de pesquisa deve atentar para o fato, inevitável a toda

⁶¹ “*His et aliis multis fratribus aggregatis et per cellas singulas constitutis, tanto fervore eremiticae conversationis rigorem et in se et in aliis tenuit, ut illorum vita omnibus ad quos fama eorumdem pervenire poterat, mirabilis haberetur.*” PL.Vol. 144. cap. 26 col. 976. Para um bom comentário acerca dessa passagem e da anterior ver: PHIPPS, C. “Romuald – Model Hermit: Eremitical Theory in saint Peter Damian’s *Vita Beati Romualdi*, Chapters, 16-27.” In: SHEILS, W. J. (Org.) *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*. Oxford: B. Blackwell, 1985.

pesquisa histórica, de que o historiador é, com maior ou menor consciência das implicações decorrentes, filho de seu tempo. Sendo assim, ainda que seja fundamental marcar a distinção entre história e historiografia, a fim de compreendermos as lógicas específicas de cada uma, prossigamos com nossa análise da construção de uma tradição e seus inevitáveis paradoxos.

*Historiografia: a regra e a vida*⁶²

O eremitismo assumiu importância singular entre os séculos XI e XII. Cartulários, necrológios, diplomas, atas conciliares, gestas, romances (novelas) de cavalaria, poemas líricos e burlescos, etc... A quantidade de eremitas no período é tão grande quanto a variedade de documentos a partir dos quais podemos conhecê-los. Tal difusão atinge magnitude ímpar na região a Oeste da Ilha-de-França. Guilherme Firmat, Raul de Fustaie, Vital de Mortain, Bernardo de Tiron e Roberto de Arbrissel são apenas alguns, os mais renomados. Foram imortalizados por suas *vitae* e pela rede de casas monásticas que instituíram. Seu renome deve-se também à atenção dada a eles pela historiografia. Desde o início do século XX, as práticas religiosas levadas a cabo na região têm sido estudadas. São quatro os marcos fundamentais na construção historiográfica da chamada “onda eremítica”. Seus contornos foram lançados nos anos 1900 com o trabalho de von Walter sobre os pregadores itinerantes franceses⁶³. Ali, a especificidade do movimento eremítico praticado na região já foi anunciada: trata-se da combinação entre zelo apostólico e peregrinação evangélica. Embora a obra seja ainda hoje bastante citada, não podemos nos

⁶² A necessidade de deixarmos momentaneamente de lado a análise documental e nos concentrarmos na apreciação historiográfica se impõe por três motivos: 1) o estudo singularizado da multiplicidade de casos eremíticos entre os séculos XI e XII nos colocaria em um labirinto do qual só poderíamos escapar por meio de sínteses, ou pelo mergulho na pesquisa desse ou daquele eremita (o que nos levaria a elaborar estudos de caso já realizados – por exemplo: BECK, B. *Saint Bernard de Tiron, l'ermite, le moine et le monde*. Cormelles-le-Royal: Madragore, 1998. DALARUN, J. *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*. Paris : Albin Michel, 1986.); 2) a existência de tais trabalhos nos permite visualizar os traços gerais do tipo de eremitismo exaltado na região e período em questão; 3) a exigência de se atentar para os limites da construção da tradição historiográfica do eremitismo medieval. É preciso dizer também que os textos comentados aqui são apenas parte do conjunto historiográfico sobre o tema. Não se trata, portanto, de abarcar toda as pesquisas, nem mesmo de efetuar um balanço detalhado, pois para isso servem as coletâneas e a bibliografia indicada no final desta dissertação. Abordaremos apenas os trabalhos que tratam de questões pertinentes ao poema de *Bolotinus* e à análise por nós empreendida.

⁶³ WALTER, J. von, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. (Studien zur Geschichte der Theologie und der kirche, t.IX, Cahier3)* 2 vol. Leipzig, 1903-1906.

certificar de seu sucesso quando de sua publicação. Sabemos que, cerca de quarenta anos depois de sua primeira divulgação, ela teve vigor suficiente para alimentar e estruturar outro trabalho. No início dos anos 40, o cônego Raison empreendeu, nas pegadas de von Walter, um estudo de fôlego sobre os religiosos da região. Infelizmente, o trabalho nunca chegou a ser publicado, restando apenas uma versão resumida apresentada por Niderst no final daquela década⁶⁴. Há, todavia, uma alteração relevante entre esses trabalhos: de um a outro, passa-se a identificar claramente (desde o título) os pregadores que vagam pela região a uma figura específica, vale dizer, o eremita.

No início da segunda metade do século XX, os estudos envolvendo os eremitas que percorreram a região a Oeste da Ilha-de-França mereceram atenção em um encontro realizado em Mendola e que se propunha a discutir o eremitismo no Ocidente entre os séculos XI e XII⁶⁵. Apesar do título do artigo evocar uma prática religiosa realizada por leigos, Becquet praticamente não menciona nada acerca desse assunto em seu texto. De fato, a forma específica de religiosidade na região (que aproxima as práticas, aparentemente paradoxais, da errância voltada à pregação e do eremitismo) é definida como gregoriana e, sobretudo, clerical⁶⁶. Ou seja, o autor direciona o caráter evangélico e apostólico dos eremitas da região para dentro do corpo eclesiástico.

Por último, temos o trabalho de Foulon⁶⁷. Em seu artigo, o especialista na abordagem eclesiológica da reforma das igrejas do Oeste entre os séculos XI e XII busca ampliar as pesquisas sobre o tema eremítico, alargando o horizonte documental disponível. Ampliação, sem dúvida, importante, uma vez que os trabalhos até então eram feitos quase que exclusivamente a partir das *vitae* dos principais personagens. É verdade que ainda não houve tempo para que pesquisas se desenvolvessem a partir desse novo recorte documental, por isso as conclusões e pressupostos do autor não escapam completamente dos limites traçados pela tradição historiográfica. Nesse sentido,

⁶⁴ NIDERST, R. et RAISON, L. “Le mouvement érémitique dans l’ouest de la France à la fin du XIe siècle”, *Annales de Bretagne*, LV, 1948. p. 1-45.

⁶⁵ BECQUET, J. “L’érémitisme clérícal et laïque dans l’ouest de la France” In. : *L’eremitismo in occidente nei secoli XIe XII*, Atti della settimana di Studio: Mendola,, 1962. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965. p. 182-211.

⁶⁶ BECQUET, J. “L’érémitisme clérícal ...”p. 188.

⁶⁷ FOULON, J.-H. “Les ermites dans l’Ouest de la France: les sources, bilan et perspectives.” In. : VAUCHEZ, A. *Ermites de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma : Escola Francesa de Roma, 2003. p. 81-113.

encontramos a insistência na constatação (agora corroborada por novas fontes) de que os eremitas da região raramente se encontram isolados fisicamente⁶⁸. Encontramos também a retomada da importância atribuída à reforma gregoriana (defendida por Becquet) para a compreensão da explosão eremítica existente naquela região. Aqui, no entanto, o imbricamento é levado a tal ponto que Foulon confere à penetração desse ideal a razão principal para que a região criasse e alimentasse tamanho movimento eremítico⁶⁹.

As abordagens empreendidas nos quatro trabalhos mencionados nos permitem uma primeira aproximação das especificidades regionais e temporais com as quais o poema de *Bolotinus* trava diálogo ora explícito ora implícito. Em suma, a visão geral apresentada nos estudos acerca dos eremitas a oeste da Ilha-de-França nos remete (mais do que os estudos de caso) à necessidade de uma tipologia das diferentes formas de eremitismos. Tarefa árdua, de cuja complexidade os estudiosos do tema têm consciência, há algum tempo. Em 1962, a historiografia especializada constata assim as dificuldades enfrentadas: “cada eremita, ou quase, é um caso, e se pudéssemos reconhecer formas comuns, revestidas por grupos de caso, nós constataríamos que, muitas vezes, elas se misturam, ou que uma evolução faz passar uma à outra”⁷⁰. A abordagem histórica do eremitismo medieval nos leva, assim, a concluir por sua pluralidade. Na tentativa de ordenar essa multiplicidade, é preciso recorrer às tipologias que devem ser inevitavelmente transitórias e nunca compostas por elementos inteiramente estanques. Daí, preferirmos a noção de “eremitismos” a “eremitismo” medieval.

Não são muitas as tentativas de classificação do eremitismo. Duas merecem nossa atenção. A primeira é a de Foulon, que sustenta ser possível definir grandes tipos de eremitismo em função dos gêneros documentais passíveis, eles próprios, de uma classificação tipológica: hagiografias, necrológicos, atas diplomáticas, além de diversas

⁶⁸ FOULON, J.-H. “Les ermites...” p. 96-97.

⁶⁹ Aproveitamos aqui para fazer uma ressalva no que se refere à reforma gregoriana e ao eremitismo. Apesar de as palavras remeterem à idéia de “movimento”, elas devem ser entendidas não como indício de um grupo coeso reunido em torno de um programa definido e unívoco que se pretende fazer reconhecer pelos epítetos “gregoriano” ou “eremítico”, mas sim como uma congregação de pessoas que compartilham ideais semelhantes e que, por isso, são identificados por outros (e aqui esse outro refere-se, principalmente, aos pesquisadores que estudam tais conformações sociais) como um grupo.

⁷⁰ “Chaque ermite, ou presque, est un cas, et si l’on peut reconnaître des formes communes, revêtues par des groupes de cas, on constate que, souvent, elles se mêlent, ou qu’une évolution fait passer de l’une à l’autre.” LECLERCQ, J. “L’érémisme en occident jusqu’à l’an mil”. In. *L’eremitismo in occidente* ...p. 31.

fontes “literárias”⁷¹ e historiográficas. O tipo de eremita dependeria, assim, do tipo de documentação na qual ele se encontra. Caberia ao historiador cruzar tais fontes em busca do conhecimento a respeito da vida desses religiosos, assim como, do seu lugar na espiritualidade e na eclesiologia gregoriana. A proposição tem seu ponto fraco na dependência da classificação textual, o que nem sempre é tarefa fácil, por estar vinculada à autoria. Paradoxalmente, é justamente dessa vinculação concreta que surge o ponto forte da abordagem de Foulon, que ao dar destaque à produção do texto histórico, chama-nos a atenção para a necessidade de pensar o eremitismo não em termos absolutos, mas inserido em lógicas específicas que criam e imprimem sentidos às representações traçadas nos pergaminhos (sob a forma de discursos mais ou menos direcionados, mais ou menos abertos).

Tentando organizar as polêmicas encontradas nos documentos, J. Leclercq propôs, há cerca de quarenta anos, uma tipologia que, baseada em divisões já tradicionalmente aceitas pelos estudiosos, ainda hoje merece atenção⁷². Segundo ele, são três os grandes modelos possíveis: 1) eremitas monásticos – não infringem nem a lei de obediência nem a de estabilidade e seus participantes vêm dos quadros eclesiásticos; 2) eremitas independentes – peregrinos instáveis no tempo e no espaço que não seguem uma regra reconhecida pela hierarquia eclesiástica; 3) congregação de eremitas que seguem uma ordem “eremítica”.

A tipologia de Leclercq estabelece uma cisão drástica nos estudos sobre o eremitismo medieval, uma vez que o primeiro e o terceiro tipos se encontram dentro do corpo eclesiástico, muito próximos aos monges ou cenobitas, relegando ao segundo a ocupação das margens desse corpo. Tais localizações (aproximações e distanciamentos em relação à Igreja e a partes de seu corpo) não resolveram as controvérsias históricas

⁷¹ O trato das letras deve ser tido com cuidado. É preciso atentar para o fato de não existir na Idade Média uma literatura tal qual a entendemos hoje, vale dizer, um conjunto de obras escritas possuidoras de um valor estético que, muitas vezes vinculado a uma nacionalidade, se transforma em arte e/ou disciplina. Se optamos por manter o termo “literatura” (e seus derivados) é para acompanhar alguns dos pesquisadores que abordam a temática eremítica mediante a utilização desse vocábulo. Contudo, preferimos marcar nossa reticência em relação ao uso de tal palavra por meio da aplicação de aspas. Sobre os limites do conceito de “literatura” medieval ver ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. Principalmente páginas 276-286.

⁷² LECLERCQ, J. “L’érémisme en occident...” p. 31-34. Em 1920 Gougaud estabeleceu aquela que veio a ser a divisão primordial do eremitismo: de um lado os clericais, de outro os laicos. GOUGAUD, L., “La vie érémitique au Moyen Age”, *Revue d’ascétique et de mystique*, Vol. 1, No. 3-4, 1920.

(pelo contrário, transplantaram-nas para o campo historiográfico) em torno do bom e do mau eremita, ou seja, da própria definição do ser eremítico no período. Atentemos então para a compreensão do limites do pensamento de Leclercq e para as conseqüências aos estudos sobre o tema ao longo da segunda metade do século XX.

Os trabalhos de Jean Leclercq são de grande importância para a pesquisa histórica do monasticismo medieval. Por um lado, Leclercq é conhecido dos medievalistas pela importância de seus trabalhos para o enriquecimento do conhecimento histórico; por outro lado, é tido pelos religiosos como uma referência no conhecimento da espiritualidade monástica passada e presente. Apesar de seu voto monástico, nunca deixou de viajar por diversos países para exercer uma função pastoral e intelectual. Era um monge que viveu ele mesmo os frutos da interiorização religiosa valorizada pela reforma gregoriana. O conhecimento que produzia e o seu amor por Deus andavam juntos, hajam vista algumas de suas obras⁷³. Vejamos agora alguns exemplos desse imbricamento.

Ele era não apenas um bom leitor da Regra de São Bento, era também um bom seguidor. Para ele, “o estatuto canônico dos eremitas beneditinos da Idade Média: (...) sempre encontrou dessas vocações, excepcionais, mas normais; extraordinárias e relativamente raras, apesar de seu número em relação ao dos cenobitas, elas são, entretanto, o fruto, elas eram então o orgulho da instituição cenobítica onde elas próprias tinham amadurecido”⁷⁴. Dito de outra maneira, lemos no já mencionado capítulo *De generibus monachorum* da Regra de São Bento que os eremitas “são aqueles que, não por um fervor de novato na vida monástica, senão após uma longa provação no mosteiro,” estão “bem formados nas fileiras de seus irmãos para o combate individual do deserto”⁷⁵. Leclercq parece tomar essa regra como sendo a definidora da própria noção de eremitismo, demonstrando no mínimo um menosprezo por outras práticas eremíticas.

⁷³ Cf. LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: Du Cerf, 1990, (1957 primeira edição). Traduzido para o em inglês com subtítulo sugestivo : *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*.

⁷⁴ “Le statut canonique des ermites bénédictins du Moyen Age: il s’est toujours trouvé de ces vocations, exceptionnelles, mais normales ; extraordinaires et relativement rares, malgré leur nombre, par rapport à celui des cénobites, elles sont cependant le fruit, elles étaient alors la fierté, de l’institution cénobitique où elles avaient mûri.” LECLERCQ, J. “Sur le statut des ermites monastiques”, In. *Supplément de la Vie Spirituelle*, LVIII/3. 1961, p. 393-394.

⁷⁵ Ver nota 44 acima.

Encontramos em outros textos mais indícios que fortalecem nossa impressão. Quando escreveu sua comunicação de abertura dos trabalhos em Mendola, ele defendeu que “a graça, cuja ação o historiador da Igreja não pode desprezar, pode utilizar tais aptidões ou inaptidões para transformá-las em vocações”⁷⁶. E ainda: “o eremitismo foi – e continua sendo – um fato religioso: um dom, uma graça, uma vocação, que provoca naquele que a recebe uma aspiração, um desejo e cuja realização a Igreja de Deus aprova. O apelo sobrenatural, longe de o destruir, pode usar o fato humano de certas disposições naturais para a solidão...”⁷⁷. O eremitismo é um fato religioso, é inato em alguns e não em outros. Aqueles que foram abençoados pela graça nasceram com uma espécie de predisposição à prática eremítica e podem desenvolver sua vocação; quanto aos que não receberam a graça de Deus, é vedada a boa prática eremítica, vale dizer, o próprio eremitismo⁷⁸. Não nos parece ser necessário elencar aqui as inúmeras críticas que podem ser feitas a essa definição de eremitismo.

A defesa do monasticismo realizada por nosso autor fica cada vez mais clara. Em seu artigo-programa para uma história do monasticismo escrito ainda em 1957, Leclercq nos diz que é preciso compreender os movimentos reformadores não como um remédio para a decadência, mas como modificações nas formas da instituição monástica a fim de adaptá-las às novas circunstâncias⁷⁹. A tensão existente nesse momento de mudança demonstra, na verdade, uma cultura monástica homogênea e característica, bastante diferente de outros meios culturais na Idade Média⁸⁰. Nesse momento de crise, as mesmas práticas são aceitas como erros pelos dois lados em litígio. Os monges tradicionais e os renovadores se acusam mutuamente de não buscarem efetivamente a

⁷⁶ “La grâce, dont l’historien de l’Eglise ne peut méconnaître l’action, a pu utiliser de telles aptitudes ou inaptitudes pour en faire des vocations.” LECLERCQ, “L’érémisme en occident jusqu’à l’an mil”. In. *L’eremitismo in occidente...* p. 36

⁷⁷ “L’érémisme a été – et il reste – un fait religieux: un don, une grâce, une vocation, qui provoque chez qui la reçoit une aspiration, un désir, et dont l’Eglise de Dieu approuve la réalisation. L’appel surnaturel, loin de le détruire, peut utiliser le fait humain de certaines dispositions naturelles à la solitude...” LECLERCQ, “L’érémisme en occident ...” p. 43.

⁷⁸ Embora o autor defenda que não se devam buscar bons e maus eremitas, aponta a necessidade de diferenciar os falsos dos verdadeiros: aqueles que praticam o eremitismo por um impulso vocacional e aqueles que vivem essa vida apenas para obter lucros. LECLERCQ. “L’érémisme en occident ...” p. 35-36.

⁷⁹ LECLERCQ, “Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge”, *Studia Anselmiana*, XLI. 1957, p. 5

⁸⁰ LECLERCQ, “Pour une histoire humaine...” p. 6

pobreza e o desapego às coisas do mundo⁸¹. A crise já traz em si um sentido de solução. Ela é fecunda, pois renova a espiritualidade demonstrando a vitalidade do monasticismo. Essa é a lição que Leclercq pretende tirar da crise⁸². Como religioso, o autor busca resolver as tensões engendradas no seio da comunidade monástica, homogeneizando-as e defendendo uma perspectiva vocativo-normatizadora como definidora da prática eremítica⁸³.

Em suma, sendo um monge, Leclercq tratou do primeiro tipo de eremita de sua classificação (o monástico) e negligenciou os demais. Ele se colocou em defesa do monasticismo beneditino, hipertrofiando esse campo dentro da sociedade medieval. Para ele, nos séculos XI-XII, a cultura religiosa monástica dinamizada pela Regra de São Bento era o único aspecto cultural (ou ao menos o mais relevante) entre os monges: questões de ordem mundana (política, econômica, social etc.) estão submetidas a essa cultura. Contudo, devemos nos perguntar qual a relação entre a cultura religiosa monástica e outros aspectos culturais medievais e, a partir daí, questionar se é possível outra forma de eremitismo que não a estritamente beneditina. Ou seja, um eremitismo não-monástico é ainda sim eremitismo? Acreditamos que sim e, por isso, como evidenciaremos mais adiante, lemos de maneira diferente o poema de *Paganus Bolotinus* sobre os falsos eremitas.

O posicionamento de Leclercq, pressuposto e organizador de toda a sua reflexão acerca do eremitismo, influenciou diretamente no modo como os pesquisadores desenvolveram as pesquisas ao longo da segunda metade do século XX. Não pretendemos dizer com isso que a historiografia não tenha consciência da divisão entre o eremitismo encontrado, de um lado, na documentação de origem clerical e, de outro, oriundo de círculos laicos. Pelo contrário, em maior ou menor grau, tal separação é conhecida, ao menos desde os anos 1920, com os primeiros estudos sobre o tema. Gougaud, responsável pelo estabelecimento do assunto como objeto de pesquisa entre historiadores, identificou brevemente tal cisão em seu trabalho original, além de lançar as

⁸¹ LECLERCQ, J. “La crise du monachisme aux XI e et XII e siècles”, *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il médio evo*, LXX, 1958. p. 31 e 36.

⁸² LECLERCQ, J. “La crise du monachisme...” p. 41.

⁸³ LECLERCQ, J. “Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle”, In. *Studia Monastica*, 3/1, 1961. p. 47.

balizas das abordagens que vieram a ser desenvolvidas por pesquisadores posteriores, nomeadamente: posição canônica dos eremitas, eremitas clericais e eremitas laicos, vida material e ascética, relações dos eremitas com o século, verdadeiros e falsos eremitas⁸⁴.

O fosso entre os dois tipos de relatos eremíticos foi aprofundado a partir de meados do século por trabalhos como o de Leclercq. É exatamente entre os anos 1940-1960 que encontramos o núcleo duro da historiografia sobre o eremitismo e as reformas religiosas dos séculos XI-XII, firmando as bases para as pesquisas sobre religiosidade e espiritualidade nas décadas seguintes. Em 1950 foi iniciado um vasto levantamento sobre o eremitismo em todas as dioceses da França. No mesmo momento, foi lançada uma pesquisa sobre o eremitismo dirigida por H.-I. Marrou e Jean Sainsaulieu, a partir da Sorbonne. Infelizmente, ambas as iniciativas não chegaram a constituir uma massa articulada de trabalhos. Muitas de suas conclusões não foram publicadas ou, quando o foram, não obtiveram grande relevo editorial, o que demonstra, por um lado, o impacto restrito desses levantamentos e, por outro, explica a dificuldade em encontrá-los hoje em dia. Somente em 1963, o mesmo Sainsaulieu pôde sintetizar a pesquisa e publicá-la sob a forma de um artigo no *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Foi também nessa década que surgiu o trabalho que viria a ser a maior referência para o assunto até hoje. A partir do encontro realizado em Mendola no ano de 1962 foram editados artigos de grandes estudiosos da religiosidade medieval, muitos deles religiosos eles próprios, que se preocupavam diretamente com o eremitismo na Europa⁸⁵.

Não por acaso, a coletânea de artigos preparada para o encontro de Mendola continua sendo a principal referência sobre o tema. A longa vida desses textos se explica por sua consonância com as pesquisas desenvolvidas a partir de então. Os estudos sobre eremitismo alimentaram e foram alimentados pelos anseios dos medievalistas em conhecer a espiritualidade vivida no período. Meersseman⁸⁶, Becquet⁸⁷ e Delaruelle⁸⁸

⁸⁴ Ver nota 72 acima. A menção ao trabalho de Gougaud visa a anunciar que a percepção de modelos eremíticos diferenciados é, há muito tempo, conhecida pela historiografia, embora essa tenha, quase sempre, privilegiado um desses tipos como se fosse o único passível de estudo.

⁸⁵ Trata-se da obra já citada *L'eremitismo in occidente...*

⁸⁶ MEERSSEMAN, G. "Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII". In: *L'eremitismo in occidente...* p. 164-179.

⁸⁷ BECQUET, J. "L'érémisme cléral..." p. 182-202.

⁸⁸ DELARUELLE, E. "Les ermites et la spiritualité et la spiritualité populaire" In : *L'eremitismo in occidente...* p. 212-241.

aproximaram o ideal eremítico daquilo que se habituou chamar “despertar evangélico”. Tal tema, como o conhecemos hoje, finca suas bases em um estudo de 1935 feito por Grundmann⁸⁹. Curiosamente, esse trabalho permaneceu praticamente desconhecido até meados do século passado, quando foi retomado com toda força. Em 1957, Chenu cristalizou a expressão em um artigo de grande importância⁹⁰. Porém, foi, sobretudo, na década de 1960 que a ênfase nos aspectos evangélicos da espiritualidade do século XII ganhou grande relevância, concomitantemente à identificação do evangelismo do período às dificuldades pelas quais passava o cenobitismo, a chamada “crise do cenobitismo”⁹¹.

Tal panorama começou a se alterar, ainda sem romper com o obstáculo que separa os relatos clericais dos laicos, a partir dos anos 90. Em 1995 e 2003, outras duas publicações coletivas foram lançadas, marcando a transferência dos estudos das mesas de historiadores clericais para os escritórios de acadêmicos leigos⁹². Essa importante transição levou também à modificação das abordagens: passou-se cada vez mais a buscar o processo de normatização do eremitismo em detrimento da espiritualidade dos religiosos. A migração de um pólo a outro acarretou uma alteração do enfoque dado aos eremitas. De uma preocupação basicamente atenta à dinâmica espiritual e seus limites, passou-se a uma análise do processo de normatização e regularização dessa espiritualidade. No primeiro, a força das preocupações evangélicas e “libertárias” que geraram o Concílio Vaticano II parece ser marcante. Aquele foi um momento de disputas internas à Igreja entre partidários da expansão espiritual evangélica e defensores do controle dessa mesma espiritualidade, motivados pelo caráter potencialmente perigoso das propostas conciliares para a estrutura hierárquica. No segundo, a ala conservadora,

⁸⁹ A obra só recentemente foi traduzida para outra língua. GRUNDMANN, H. *Religious Movements in the Middle Ages*. (Trad.). S.l.: University of Notre Dame, 2002.

⁹⁰ Reeditado em: CHENU, M.-D. “The evangelical awakening.” In. Id. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: essays on new theological perspectives in the Latin west*. (Trad.) Toronto: Medieval Academy of America, 1997. p. 239-269.

⁹¹ Em especial LECLERCQ, J. “La crise du monachisme...” p.19-41. MORIN, D. G. “Rainaud l’ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XIe-XIIe siècle”, In. *Revue Bénédictine*, XL, 1928. p. 99-115. CANTOR, N. F. “The crisis of western monasticism, 1050-1130”, In: *The American Historical Review*, LXVI/1, 1960. p. 47-67. VAN ENGEL, J. “The ‘crisis of cenobitism’ reconsidered: Benedictine monasticism in the years 1050-1150.” In: *Speculum*. LXI/2, 1986. p. 269-304. Sobre a “crise do cenobitismo” ver mais à frente nota 20 no quarto capítulo dessa dissertação.

⁹² Dossiê “Le choix de la solitude”, In. *Médiévales*, 28, 1995 ; VAUCHEZ, André (Dir.). *Ermites de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*. [Collection de l’Ecole française de Rome, Vol. 313.] Roma: Ecole française de Rome. 2003.

tendo-se tornado hegemônica, levou ao enquadramento evangélico praticado no papado de João Paulo II. Por si só, essa vitória já pode ser vista como um dos motivos para a mencionada migração. A preocupação com o controle das práticas eremíticas, presente nos trabalhos dos pesquisadores de início da década de 60, deu lugar ao estudo do processo de normatização das mesmas executado pela Igreja na Idade Média. Paralelamente, no século XX, foi-se do elogio à espiritualidade evangélica que alimentou o Concílio Vaticano II à normatização dessa, representada pela ação peregrino-apostólica exemplar de João Paulo II e pela crítica do Vaticano ao crescimento das igrejas evangélicas pelo mundo. Esse contexto parece ser parte fundamental do pano de fundo no qual a historiografia atenta aos fenômenos religiosos e espirituais (talvez folclóricos) de camadas inferiores da população pôde encenar suas reconstruções históricas.

Essa mesma *mise-en-scène* que dá destaque à organização hierárquica da Igreja (contemporânea e medieval) levou os historiadores a acreditar que o percurso religioso realizado pelos eremitas medievais tendia, via de regra, à normatização de sua vida e à entrada nos quadros eclesiásticos⁹³. Essa seria a origem das novas ordens monásticas criadas no período. Muitas delas se iniciaram com um eremita que, quando jovem, em sua busca por lugares mais adequados ao exercício espiritual, acabou atraindo um número de seguidores suficientemente grande para organizar, já em idade avançada, um mosteiro⁹⁴. Mesmo o clero secular teria relações de parentesco próximas com os eremitas.

⁹³ É o que encontramos em diversos artigos reunidos em VAUCHEZ, A. (Dir.). *Ermîtes de France et d'Italie...* Destacamos aqui aqueles que apresentam de maneira mais clara a tendência eremítica à regularização. A.-M. Helvétius – “Ermîtes ou moines. Solitude et cénobitisme du Ve au Xe siècle (principalement en Gaule du Nord).” p. 1-27. Aponta a ambigüidade do vocabulário ligado à vida solitária em meio à institucionalização progressiva da vida monástica, fazendo com que o eremitismo deixasse de ser uma prática para se tornar um ideal; C. Caby – “*Finis eremitarum?* Les formes régulières et communautaires de l’érémisme médiéval”. p. 47-80. Traça um paralelo entre a institucionalização e regularização da vida solitária e diferentes formas de representação e memorização do passado por intermédio do surgimento de regras e do reconhecimento das instâncias superiores eclesiásticas. Assim, procurou-se a estabilidade da prática monástica, tornando o eremitismo solitário e autônomo, um ideal; A. Benvenuti – “Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani.” p. 241-253. Partindo do pressuposto de que o deserto eremítico é mais espiritual do que físico, o artigo traça a transformação da tradição eremítica em direção a uma forma coletiva e urbana dessa prática religiosa entre os séculos XII e XIII, mediante seu processo de normalização; I. Gagliardi – “L’eremo nell’anima: i gesuati nel Quattrocento.” p. 439-459. Ao tratar dessa ordem religiosa entre os séculos XIV e XV, o artigo defende que legitimação jurídica e definição institucional excluem a prática eremítica, mas não o seu modelo vivido por meio da interiorização da solidão. O desenvolvimento dos apontamentos constantes da nota 51 acima poderiam ser aqui de alguma valia.

⁹⁴ Esse é o enredo apresentado em uma série de *vitae* de eremitas. Cf por exemplo a vida de Bernardo de Tiron. *Vita Bernardi Tironensis Abbatis* In: BECK, B. *Saint Bernard de Tiron...*

L. Milis, em um artigo importante, defende a tese de que o surgimento dos cônegos estava, na verdade, ligado à regularização da vida eremítica⁹⁵. A consequência última dessa senda analítica é a impossibilidade de encontrarmos relatos eremíticos fora do controle eclesiástico.

Todavia, não é preciso trocar de documentação para nos questionarmos acerca do modelo discursivo implícito nessa trajetória de normatização e, conseqüentemente, percebermos a necessidade de rever os limites eclesiásticos do eremitismo medieval. Os eremitas que encontramos nas *vitae* como fundadores de casas monásticas podem figurar ali por motivos retóricos, jurídicos e religiosos. De fato, a fundação eremítica de um mosteiro pode ser, ao mesmo tempo, um *tópos* retórico, uma legitimação de posse (uma vez que, sendo um solitário, o eremita não teria família para herdar suas terras, que ficariam com seus seguidores) e, finalmente, um guia espiritual que direcionaria a congregação para a direção pretendida.

De todo modo, os pesquisadores ainda não romperam com o domínio eclesiástico do eremitismo medieval. Domínio sem dúvida relevante, uma vez que diz respeito à própria lógica eclesiástica predominante no período medieval, mas que por isso mesmo não deve ser entendido para além de suas amarras retóricas e institucionais. Ou seja, a própria preocupação de enquadrar o eremitismo dentro das margens da eclesiologia é índice de que esse tipo de prática e as representações que se formam em torno da figura do eremita vão muito além do controle da Igreja.

A busca por aqueles que escapam ao controle eclesiástico nos leva a outro campo documental. A historiografia detecta uma diferença entre os eremitas descritos em textos

⁹⁵ MILIS, L. “Ermite et Chanoines Réguliers au XIIe siècle”. In : *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 85, 1979. Temos aqui uma interpretação histórica baseada na interferência, na religiosidade solitária, da carta 211 de Santo Agostinho dirigida às monjas de Hipona. A partir dessa carta, foi criada uma regra aplicada aos cônegos masculinos, que, após a sua aprovação pelos Sínodos de Latrão em 1059 e 1063, passaram a ser chamados de Agostinhos ou Ordem de Santo Agostinho. A regra pregava a pobreza individual de uma vida em comunidade. Com o passar dos anos, essa norma foi adotada por algumas ordens eremíticas (entre elas, algumas reformistas como a Premonstratense), assim como por mendicantes e ordens militares. Os cônegos podiam viver no capítulo catedralesco tendo uma vida, ao mesmo tempo, monástica e pastoral. Vê-se, assim, mesmo dentro do quadro hierárquico da Igreja, uma ambigüidade, reflexo das mudanças na espiritualidade do período compreendido entre a Reforma Gregoriana e o Quarto Concílio de Latrão. Ambigüidade que aproximaria cônegos e eremitas: a busca pelo ideal do *contemptus mundi* simultânea à preocupação pastoral da *cura animarum*. Entretanto, o Concílio de 1215 regulamentou essa prática destacando o serviço dos cônegos no capítulo de uma catedral, enquanto, em 1256, Alexandre IV, estimulando o outro aspecto dessa duplicidade, criou a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho.

clericais e aqueles apontados na “literatura” laica.⁹⁶ A título de exemplo, lembramos a hipótese de P. Bretel, que, em sua extensa obra sobre a imagem dos eremitas em textos laicos, atentou para a possibilidade de esses servirem como modelo para a prática social⁹⁷. Esse distanciamento se torna evidente, segundo M. Combarieu, ao constataremos que, nesse tipo de “literatura”, as personagens vivem em maior grau de isolamento do que os eclesiásticos e não são submetidas a nenhuma regra, aproximando-se, assim, de

⁹⁶ Nossa proposta de separação da historiografia que trata do eremitismo medieval em função do *corpus* documental utilizado por cada parte não deve ser tomada como estanque. De fato, existem trocas culturais que aproximam laicos e eclesiásticos. Atentaremos, ao longo de nossa dissertação, para como se dá esse fluxo em nosso poema. Por enquanto, devemos dizer que nossa leitura do distanciamento diz respeito: 1) ao reconhecimento dos distanciamentos culturais manifestados na documentação; 2) à nossa oposição à certa abordagem que acarreta na falta de comunicação entre os modelos eclesiásticos e laicos ou, na maior parte das vezes, na preponderância de certo modelo monástico, tido como canônico, sobre as manifestações laicas do eremitismo no século XII. Retornaremos a essas questões mais a frente na conclusão desta dissertação.

⁹⁷ BRETEL, P. *Les Ermites et les Moines dans la Littérature Française du Moyen Age (1150-1250)*. Paris: Honoré Champion, 1995, p. 8-9. É bem verdade que a maioria dessa “literatura” da qual dispomos hoje é posterior ao documento central desta dissertação. Contudo, as questões a que o poema remete vão muito além, antes e depois, de sua autoria, perdurando até pelo menos o início do século XIII se não pouco mais. É preciso ressaltar ainda que Bretel, apesar de afirmar o descompasso entre as representações presentes nos dois tipos documentais, constantemente busca referências monásticas (entendidas em função de São Bento, das vidas dos Pais do Deserto e das interpretações de Leclercq) no seu *corpus* documental. “Ce qui demeure, et qui est retenu essentiellement par les textes littéraires, c’est une conception de l’érémisme comme branche du monachisme.” p. 221. O paradoxo do posicionamento do autor é explicitado na conclusão da primeira parte de seu livro, páginas 226-228. Ali, Bretel trata de rupturas e continuidades entre os eremitas eclesiásticos e os “literários”. Declara que o distanciamento se encontra na preocupação apostólica e de ação no mundo, enquanto a aproximação estaria implícita nos momentos que antecedem o contato com outras pessoas quando o eremita estaria na mais típica contemplação e oração monástica. O autor diz que, apesar dos textos de seu *corpus* mostrarem, em abundância, os contatos evangélicos no ermo, esses são apenas temporários, acidentais ou causados por emergências que rompem com o que é mais habitual: as práticas monásticas de negação do mundo e oração a Deus. Acredita-se assim, que os textos “literários” buscam certa inspiração em modelos eclesiásticos. Tais considerações nos levam a refutar não apenas a já mencionada cisão entre as abordagens, mas também a hipertrofia do monasticismo que acarreta na transferência unilateral de elementos atribuídos a certa cultura monástica para o eremitismo “literário”. Essa migração tem como pressuposto a visão de que “ces genres littéraires risquent-ils de donner une image inexacte et déformée de la vie et de la spiritualité des ermites et des moines. Les textes hagiographiques, dont les héros sont des religieux, échappent à ce danger” (p. 226). Acredita-se, assim, que os textos propriamente religiosos sejam mais realistas que os “literários”, e que, por sua vez, esses últimos sejam apenas reflexos irreais dos primeiros. Sem alongar o debate a esse respeito, gostaríamos apenas de chamar a atenção para a insustentabilidade de tal dicotomia (real vs. irreal) lembrando que aquilo que Bretel tem por realidade histórica (o monasticismo) nós entendemos como a construção histórica e historiográfica abordada no presente capítulo. As relações entre os grupos sociais e culturais é mais complexa, pois se baseia em relações de influências mútuas com graus e temporalidades diferentes e dinâmicas. Em suma, o contato entre “literatura” e fontes eclesiásticas não deve ser visto nem como inexistente, nem como monólogo, mas sim como um diálogo no qual ambas as partes são influenciadas e recebem influências umas das outras.

marginais⁹⁸. A floresta, o deserto medieval, era um ambiente selvagem não só pelos animais que lá habitavam, mas também pelos homens de ofício que nela penetravam (sobretudo, os carvoeiros e os pastores de porcos). Os eremitas que nela viviam traziam para o ermo a cultura que tinham, transformando o espaço baldio em área de cultivo, construindo habitações, enfim, organizando e civilizando o espaço. Por outro lado, esses homens traziam na pele as marcas de seu meio bravio, tais como barbas compridas, grande quantidade de pêlos e corpo nu⁹⁹.

Há, portanto, dois campos de análise do eremitismo medieval: o primeiro mais tradicional e difundido é o que se utiliza de documentos de origem clerical, sobretudo as *vitae*; o segundo, mais recente e ainda pouco explorado, é aquele que se utiliza de documentação laica, em especial a chamada “literatura” aristocrática. É preciso questionar a cisão entre esse dois mundos supostamente apartados, uma vez que se trata apenas de diferenciação tipológica documental arbitrária. Isso, porque apesar de ter diferentes origens sociais e modais, os dois grupos de fontes estão inseridos na mesma dinâmica histórica. A separação drástica entre leigos e religiosos corresponde mais a uma representação criada pelos agentes sociais, que se pretendem diferentes uns dos outros, do que às práticas cotidianas de trocas entre as partes. O que nos leva a atentar para o cuidado com a mimetização historiográfica de discursos históricos. Duby bem mostrou que, ao tratarmos das representações medievais, não devemos tomá-las como configurações concretas do mundo, mas sim, como uma maneira específica de ver, compreender, construir e agir nesse mundo¹⁰⁰.

Por último, antes de encerrar nossa reflexão a respeito dos elementos mais gerais que constituem nossa compreensão do eremitismo medieval, é preciso destacar que aos dois campos documentais e analíticos sobrepõem-se duas categorias: tempo e espaço. Cada uma se divide em duas modalidades ambíguas no que se refere ao eremitismo medieval: floresta e meio urbano; ser e estar eremita. No primeiro caso, a especificidade da localização eremítica é geralmente identificada com o meio arborizado, mais ou

⁹⁸ COMBARIEU, M. “‘Ermitages’ Épiques (de Guillaume et de quelques autres)”, In. Ph. MÉNARD & J. –Ch. PAYEN. *Les Chansons de Geste du Cycle de Guillaume d’Orange. Vol 3 - Les Moniages-Guibourg. Hommage à Jean Frappier*. Paris: SEDES, 1983, p.143-180.

⁹⁹ LE GOFF, J. “O deserto-floresta...” LE GOFF, J. & VIDAL-NAQUET, P. “Lévi-Strauss na Broceliândia...” LECOQ, D. “Place et fonction du désert dans la représentation du monde au moyen âge” In. *Revue des Sciences Humaines*, 158: v. 2, 2000.

¹⁰⁰ DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

menos habitado, mas nunca plenamente deserto. Entretanto, é também reconhecida em espaço urbano com os claustros monásticos ou catedralescos próximos ou circundados por diferentes tipos de habitações, bem como pelas celas de reclusão contíguas às igrejas ou aos muros que protegem o núcleo urbano. Além disso, da mesma forma que Ivan busca o ermo florestal e ali encontra companhia, Roberto o Diabo busca isolamento debaixo das escadas das habitações urbanas¹⁰¹. O *locus* da prática eremítica possui, portanto, certa maleabilidade, adquirindo formas diferentes segundo tipos eremíticos variáveis. Do mesmo modo o tempo. Diferentemente do português, o latim, o francês, o inglês (entre outras línguas), não fazem diferença entre “ser” e “estar”. No caso do eremitismo, essa diferenciação pode ser importante. Como vimos, São Bento (e acreditamos que Leclercq não discordaria) vê o eremitismo como uma prática que exige vocação específica, entrega total e irrevogável; exige um “ser” eremítico. Contudo, diferentes documentos medievais nos apresentam momentos eremíticos como algo plenamente normal. Nesse sentido não seria necessário “ser”, bastaria “estar” eremita. As diferenças entre os locais e tempos eremíticos é de extrema importância para a compreensão histórica do eremitismo medieval por estarem associados às questões de contato/isolamento e de constância/inconstância (eixos que utilizaremos em nossa análise do poema de *Bolotinus*)

Afinal de contas o que é o eremitismo? Que tipo de pessoa é o eremita? Qual o papel social do eremita? Em suma, o que define o eremita? Como vimos, nem a documentação nem a historiografia nos permitem responder essas questões em termos absolutos. Uma tipologia do eremitismo, se possível, deve partir da própria definição do que é essa prática religiosa em dado período, das variações semânticas impressas nos termos em função do constante processo de (re)criação das tradições. Deve também abranger não só o aspecto religioso de normatização eclesiástica e de piedade laica, mas também as disputas e os interesses que alimentam os textos polemistas aos quais temos acesso e com os quais podemos nos aproximar das dinâmicas sociais que geraram o eremitismo medieval. Cabe ao historiador buscar evidências, em sua documentação, de

¹⁰¹ LÖSETH, E. *Robert le diable*. Paris: Firmin Didot, 1903. v1180-1186.

uma prática eremítica não autorizada pela Igreja, mas, sem dúvida, bastante difundida entre a população leiga por se basear em uma nova espiritualidade que ganhava força. Nesse sentido, acreditamos que o poema de *Bolotinus* nos oferece uma boa oportunidade de reflexão sobre os limites que separam, não só o verdadeiro do falso eremita, mas, principalmente, uma possibilidade de refletir sobre a dinâmica das práticas religiosas em um momento de ebulição social e cultural.

Capítulo 2

Versus Pagani Bolotini de falsis hermitis qui vagando discurrunt

Manuscrito Latino 8433, fº 112 à 114v da Biblioteca Nacional
Francesa

Edições Base:

MEYER, W. “Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistecienser Ordens” In. *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft de Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*. Berlim, 1908.

LECLERCQ, J. “Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites.” In. *Revue Bènedictine*, 68, 1958.

Edição e tradução:

Gabriel de C. G. Castanho

Sobre o manuscrito e sua tradução

O poema é composto por 338 versos adônicos de rimas, na maioria das vezes, dissilábicas. Infelizmente não existe tradução alguma às línguas modernas, fato que impossibilita o confronto de nossa versão com outras. Procuramos fazer nossa tradução o mais literal possível tentando trazer ao leitor o máximo possível do sabor semântico do poema. Alguns trechos apresentam grande dificuldade de tradução, mas, no geral, a redação é bastante clara. Tivemos como base a edição preparada por J. Leclercq em 1958. Utilizamos quando necessário a edição de W. Meyer, assim como uma fotocópia do manuscrito. Além das notas colocadas na edição de 1958, incluímos algumas notas nossas, assim como apresentamos sublinhadas as palavras que aparecem grifadas no pergaminho e não são mencionadas em nenhuma edição. A pontuação segue, em sua maioria, a edição de Leclercq, que em muitos momentos foi de grande ajuda em nossa tradução. As interpolações por nós colocadas aparecem entre chaves, assim como os termos, que indicam o campo semântico pretendido pelo autor, se encontram entre parênteses.

Agradecemos profundamente aos professores Antonio Chelini (DLCV-Letras - USP), Marcos Martinho dos Santos (DLCV-Letras - USP) e João Adolfo Hansen (DLCV-Letras - USP) sem os quais essa tradução não seria possível.

E beatus cotidie celsificatur
 S puer exentes nec sua aua p'p'at
 C um t'at ill' p'p'orem se t'ent
 C licet illi sordet: et ip'm d'p'nat et odit
 S manifeste dum min' audet clado nodit
 Q' ut inquit uide possit religiosus:
 O' o'lib' uent' rebul habudat dehaet
 C uepocet'it ed'it'ur illi h' animarum
 Q' s'p'e nullo tempore tangit ei suay
 I sup' an' q' b'n uia int' fing' p'bat'ur
 C u' mox' se monacandol' q' f'at'ur
 I ag'it' inos ur'bil' amatoz n' h'emita
 S' f'ine inos no' helucul' s' g'yenta
 I u' d'it' inos q' sua d'p'nat p'ellia uita
 I am' adu'it' clam' repit' p' s'odomita
 I q' homet'u' laudez dignu' n' dubitat
 I ub'p'mit' illud q' bona cleri nemo loq't
 O' r'om'it' inq't reg'la m'i sola t'encat
 I p'ib'are p'ma uice sola m'etur
 P' al'ioz illa sc'd'z illa nulla uider
 I a' u'ol'et' g' saluificat' uos iuuat
 O' o' o' m'ne ref'g'l' p'ella nob' am' a'q'u
 C ep'alogum dona m'mistat' deliaay
 I t'ia p'me' f'inguit' cultu' i' p'aleu
 I o'la q' nob' cognita f'iu'it' iust' f'ay
 C f'ic'it' am' p'ma uice u' h'ic'ur'at
 C ar'ute u'ent' uina q' s'or'bol' s' ep'ic'ul'
 I a' d'oc'it' uos i'honozat p'leudo p'p'ha
 Q' reputat' u'ent'z al'bul' machozza
 I f'ic'it' cur' iga' f'um'u' d'ligat' ur'bil'
 I q' p'otent' gaudet' i' p'one' e'bil'
 C a' a' d'oc'it' dat' m' cenal' ub'iozel
 d' a'q' f'ic'it' u' nob'iozel m'iste colozet
 d' o'ia p'otent' uia' q' f'ic'it' a'q' f'auozet

h' f'ic'it' p'bu'it' unq' f'ilia f'apozet
 d' i'at' et illud u'ent'z al'bul' q' r'one
 y' an' f'uaote' ampoza ang' f'oi' co'one
 h' c'u' ip'm uol' m'mistat' f'ic'it' f'ic'it'
 S' al'ut' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 S' q' u'ent'z q' r'one f'ic'it' f'ic'it'
 I c'ic'it' uol' p'm'at' f'ic'it' f'ic'it'
 h' c'u' unu' q'io f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 Q' f'ic'it' u'ent'z al'bul' f'ic'it' f'ic'it'
 h' an' g'ual' u' m'ouat' illud f'ic'it' f'ic'it'
 C u'ent'z u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 I u'ent'z inq't q' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' o' f'ic'it' u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 I a'ia u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' f'ic'it' u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 d' c'ic'it' q' u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 d' c'ic'it' f'ic'it' p'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' lat'it' p'ia u'ent'z f'ic'it' f'ic'it'
 C c'ic'it' f'ic'it' d'u' b'n u'ent'z u' mod'it'
 a' p'ic'it' illu' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' u'ent'z u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' q' u'ent'z u'ent'z f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 f'ic'it' o' m'it' quo f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 v' c'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 Q' p'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 I f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 I u'ia q' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 C u' p'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 h' u'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'
 d' c'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it' f'ic'it'

melioris splendida iam poatla ducit
 um fuerit illi curia dum t' an' h'etm
 m'q're filia' ure p'urbes d'ice uidet
 onatorum p'unt hospes t'p'ul odor
 q' uidi i' noua possit scire laborat
 umq' sem' quilibet illi p'sul adorat honorat
 ubo diurnus cor teneb'sum uestre colorat
 ma refutans raro clat' raro seporat
 lecti undant p' p'umecuna t' adorat
 ita uidetur isipienter decipunt ur
 no uicari p'apitant' unde f'unc
 ale sepulchrum sorde replem' dū ueniat
 d'ne dignū pontificali uocantur
 q' b'ne ut f'ur in honores celi dū
 audet a'cuis accumulandis diuicijs
 q' rapinas iste manue' sic uareus
 a'ca q' frangens n' b'ū st'at q' p'che
 am q' p'orat pone' d'it uella uire
 t' neq' uet' h' n' uestes s'nt t' uice
 am q' p'horat asperat' abaozum
 l' uia uestre leuia f'rm more suoz
 q' ciuelat uestre fontis sumie potū
 n' o'ce fillet nū' c'ao polat iam b'ū notū
 l' agnabat iā p'pe noua noctis ab hora
 u' c'umilant' s'nt ad h'nos luce decora
 q' miselli auris aletu' c'p' p'mebat
 u' q' p'imat' popl're flego f'unc regibat
 o' agnam' mox iam f'latul' s'ellor equoz
 l' am pede c'culo plana p'henat' c'it ag'z
 v' c' q' suaz c'mia c'lec' spuraciarum
 h' aliozum f'it p'r' z d'uy p'p'et'arum
 e' c' p'orbem m'liplicat' messe bonaz
 h' i' m'ic' semia s'p'it' t'raniozum
 h' m' q' nob' ecce nouellat' z ueniat

o' ist' egypt' de teneb'so flumie rinal
 f' l'umia fontes stagna paludes rima replent
 l' am sup' p'at' i' p'la m'it' scande' f'ucit
 h' sup' om' pestima nob' plaga uidet
 h' anc' q' reat' u'ro nū' digna m'et
 o' illat' isto t'p'e mag' p'seudo p'p'ia
 a' c'p' suoz discipuloz f'alla moneta
 n' uic manifeste p'p'ia q' si' p'p'it
 s' ac' ioh'is u'ba p'p'it' apocalyp'sit
 o' illat' quare claus' signu' oū' n' f'it
 t' p'it' i' m'it' p'seudo p'p'ie signu'
 p' m' equoz ueniat albi s'ic' nouoz
 t' p' p'mo m'ia signant' p'colay
 p' t'ut' erit q'p' signant' mar'aroz
 p' m'g' erit q'p' signat' s'ismaroz
 s' lam' erit p'it' h' z p'p'et'ar
 l' u'ita suaz q' maledicat' mort' aiaz
 c' q' p' p'fidec' m'it' z dominat'ur
 R' c'it' ut ardens m'it' u'it' i' e' s'eq'
 l' f'it' ardens pena q' p'p'et' h'ol' comit'
 h' e' lo' u'it' d'ifugendi' h'm' uidet
 d' c'olor' h'g'ent' pallida u'it' i' e' notat
 l' c'ion' p'dua morbo s'ue' r'atu
 o' o'it' q' s'emp' corpora redd'it pallida i' e'
 f' r' uidet'ur p'ua mort' signa f'ut'e
 n' c'olor' u'it' o'g'it' m'it' ap'ant' isto
 c' s' loca mort' pallida toll'et iudice' p'p'o
 l' p' p'p'ie pagina nob' t'rtificat
 h' anc' q' plagam tam diu'c'ia nemo s'eq'
 h' mala radix ex phariseis orta uidet'ur
 c' m'ic' c'it' c'it' p'p'et'ar' c'it' replent
 p' m'ic' illi nulla noct'udi cā p'at'bat
 n' am' s' ab'it' t'p'e p'p'o c'it' l'at'bat
 s' m' h'et' ita resument' tota r'uyit

Undiq; gaudent fr̄e ciuillat miliciorum
 In monachorū sc̄i ingebat uita por
 ulla ciuillat sola ficiat inuicem
 O mibi idem n̄ fuit ulli discolor uisus
 In uita uelle ēre itamla fufus
 In h̄a honores dona potēte illamabat
 Et labori fletib; ignis iungilabat
 Carce filius quicq; rolym te cohibeat
 In foute uel p̄re cū qualq; bibebat
 In n̄r semp in auita d̄ heremite
 O clidiorū uita sequente oia uice
 In omni uis uent famico atq; cibor
 In requietat more uagantē ad h̄e filor
 O sp̄ uagando p̄ regionē uē uidemur
 In heremita h̄e tuncet cē puccinur
 In of pul s̄lat r̄cientet atq; legum
 In the culme m̄doi herit̄ fac ad urben
 In t̄p̄ f̄et uulna fuit causa dolerit
 In ma q; culpe causa uidet p̄iorit
 In ic tunicat urbe recepat illa f̄et
 In q̄ auct p̄portat cē fuit in
 In p̄ offit ut hospet religionis laudenocari
 In o mib; illat offiose uult familarit
 In t̄ p̄p̄at pulch; q̄l̄ actiandā n̄
 In q̄ r̄dundant uita p̄uro poela d̄at
 In q̄d agat r̄et i alit imodare
 In mpuit hospes p̄putat ad p̄p̄tate
 In f̄r̄ onā h̄ nona rel̄ cē gulolum
 In t̄p̄ ipm uelle uidi religiofin
 In d̄ r̄e coqu rel̄ p̄p̄tate q̄m p̄at in
 In eliof̄it n̄ h̄emita d̄inda uidemur
 In h̄emite p̄beat hospes f̄ela p̄que
 In i caro q̄m luxuriari f̄et ut erige
 In go uūmū religionis laude p̄bat

Exheremita fup̄it honore p̄p̄ficat
 In uē h̄emite uisere mibi f̄epe solebat
 In uirib; eū depositum si q̄d h̄ebant
 In of uñ d̄antof ip̄enēti sp̄ h̄ebat
 In n̄ solit religiofin porta patebat
 In if ad iſtā poela uim oficiebat
 In p̄p̄tate p̄re q̄q; p̄ſce uolebat
 In o cib; uulū poſtea cū ſollicitatō
 In d̄um ſauilef atq; legum ſilua p̄aret
 In t̄ uidi illuc poſt noctem d̄re poſſet
 In p̄ t̄ uſu condiano q̄ d̄idiciffet
 In h̄ ut honet n̄ ut auaruf p̄ſul agebat
 In d̄m̄q; ſalutē ſuārum p̄ficiēbat
 In o mib; q̄ f̄ h̄emita z̄ m̄ſendum
 In n̄ q̄ cōmū d̄etm̄eat in p̄ odendū
 In h̄ h̄emita t̄p̄e m̄ſol oā uidemur
 In n̄ cū om̄t religioſol cē facentur
 In h̄ q̄ uel̄et c̄tiorē uilificemur
 In h̄ p̄ ḡam religionē m̄ſit h̄etū
 In h̄ r̄p̄bam h̄ uenam religioſol
 In h̄ uenam h̄ r̄p̄bam luxioſol
 In d̄ uſit ut illoſ ore p̄tati d̄edecore
 In q̄ l̄z̄ honetol z̄ q̄ ſc̄ol n̄ dubitā
 In uñ arbor fructib; ip̄ſ notificat
 In h̄ ſū fruct̄ digna uita p̄are r̄emat
 In am ſapient̄ d̄eſcent cōda uiroz
 In h̄ p̄bat illoſ z̄ m̄anifeſtat fruct̄ coz
 In h̄ iacut uia rubetū uidemur
 In p̄ina q̄ h̄ic cōd̄ d̄ilcet n̄llā uidet
 In h̄ ſū fructu ſp̄ina p̄orbe fructificamur
 In am rub̄ ad ſe cuncta c̄ h̄edo noſ lacunt
 In p̄nit om̄ſ uita p̄orum dum noua ſḡ
 In t̄ oē z̄ oſit p̄ h̄emita cē cūrit
 In h̄ uñcipit atq; potentes hoſ uenāt

VERSUS PAGANI BOLOTINI
DE FALSIS HERMITIS QUI
VAGANDO DISCURRUNT

*Poema de Paganus Bolotinus
sobre os falsos eremitas que
vagando discursam*

	Ordinis expers, ordo nefandus, pellibus agni Cum sit amictus, uult reputari religiosus, Nec tamen actis religionem testificatur. Horrea, penus, archa replentur; res cumulate	Falto de ordem, ordem nefanda, embora vestido com pele de carneiro, Quer ser reconhecido como religioso, Mas não dá testemunho da religião com atos. Enchem-se os celeiros, as dispensas e as arcas; as coisas acumuladas
5	Multiplicantur; multiplicatis nec saturantur, Nullaque prorsus cotidiani copia questus Immoderatos pectoris eius temperat estus. Plus et habundans, pauper habetur. Iam puto uerum Quod perhibetur: pectus auarum non miseretur.	Se multiplicam; não estão satisfeitos com as coisas multiplicada ¹ , E, em uma palavra, nenhuma abundância do ganho cotidiano Tempera os calores imoderados de seu peito. Tendo mais e em abundância, é tido por pobre. Já reputo verdade O que se admite: o peito avaro não tem compaixão.
10	Da<m>pnat auaros, cum sit auarus. Dulcia fatur Cum sit amarus: corde lupinus, uestibus agnus. Sic simulator religionis, dum tunicatur. Religioso uestibus atris assimilatur. Sed sacra nobis esse uidetur pagina testis	Condena os avaros, embora seja avaro. Diz coisas doces, Embora seja amargo ² : lobo pelo coração, cordeiro pelas vestes. Assim simula a religião, enquanto se veste com túnica. Assemelha-se a um religioso pelas vestes pretas. Mas a página sagrada parece-nos ser o testemunho
15	Quod pia reddit vita beatum, non nigra uestis. Iamque, solutus menteque preceps ad leuitatem, Claustra relinquens, sepe uagando circuit urbem; Quique legendo siue docendo uerba salutis	De que a vida pia dá a felicidade, não a veste negra. E já, desprendido e com a mente, precipita-se para a inconstância, Deixando os claustros, muitas vezes vagando circunda a cidade ³ ; Aquele que, lendo ou ensinando as palavras da salvação,

¹ *Multiplicatis: multiplicantis* Ms., *maultiplicantes* Meyer.

² *Amarus: auarus* Ms.

³ *Urbem: orbem* Ms.

	Fratribus intus commodus esset religiosis,	Dentro estava convenientemente com irmãos religiosos.
20	Hunc modo frustra detinet extra causa forensis. Hec noua nostro pessima tabes fluxit ab euo, Nostraque tali commaculantur tempora neuo, Inque ruinas ecclesiarum tam maledictum Tamque nocium nostra dederunt secula ramnum.	Esse agora enganosamente permanece fora no debate do foro. Essa nova e péssima corrupção fluiu de nossa época, E nossos tempos se maculam com tal mancha, E para as ruínas das igrejas deram tão maldito E tão nocivo arbusto para o mundo.
25	Hec mala pestis iam prope totum polluit orbem, Sed graviori pondere nostram deprimit urbem. Nobilitatem nullus honorat nec probitatem, Nullaque morum gloria confert utilitatem. Qui sua seruant sunt et auari, uix comedentes;	Essa malvada peste já quase poluiu toda a terra, Mas com mais grave peso oprime nossa cidade. Nenhum honra a nobreza nem a probidade, E nenhuma glória ⁴ dos costumes ⁵ confere utilidade. Aqueles que guardam suas coisas são também avaros, dificilmente devoradores;
30	Qui coaceruant publica passim lucra sequentes. Sint licet isti concubitores atque <s>celesti, Tempore nostro religiosi sunt et honesti. Iam quia finis temporis instet, ne dubitemus, Cum tot <u>oriri religionum</u> monstra uidemus,	Aqueles que [os] acumulam seguem os lucros públicos por todos os lados. Ainda que existam esses concubinos e celerados, Em nosso tempo existem religiosos e honestos. Porque o final dos tempos já se aproxima, não duvidemos, Quando vemos <u>surgir</u> tantos prodígios <u>de</u> <u>religiões</u> ,
35	<u>Candida nigris, nigra</u> fit albis emula uestis, Tercia mixtim texta uidetur, sanctior istis: Et quasi pannus religionem conferat ullam, Sic fugit unus, quam tulit alter, ferre cucullam. Hec quasi quedam recia nobis decipiendis	<u>Branca pelas negras</u> , a vestimenta <u>negra</u> se faz ⁶ inimiga para a alva, Misturadas aparece um terceiro tecido, mais santo que esses. E como pano confere religião nenhuma, Assim um evita o que o outro leva, carregar o capuz. Estendeu essa espécie de rede para nos iludir,
40	Insidiatrix hypocritarum turba	A turba insidiosa de hipócritas,

⁴ *Gloria*: provavelmente *gratia* antes de uma correção, a qual Meyer adotou.

⁵ *Morum*: *mecum* Ms.

⁶ *Fit*: *sit* Ms.

	tetendit, Ut quasi tales intus honestos esse putemus, Quos ita uiles exteriori ueste uidemus.	Para que julgemos ⁷ que tais são honestos por dentro, Os quais vemos assim vis pela veste exterior.
	<u>Tonsus ad aures usque</u> supremas fronte patenti, Cui nitet, ut nix, candida ceruix ore rubenti,	<u>Tonsurado do alto das orelhas</u> até a testa descoberta, Para quem brilha, como neve, a branca nuca até a boca vermelha,
45	Tam sinuosa tamque rotunda ueste togatus; Quique coturnis ore repandis est honeratus. Bestia talis creditur artam ducere uitam, Sed parasitum res probat istum, non heremitam, Nam uagus omnes circuit urbes et regiones,	Vestido por tão sinuosa e tão redonda veste; Aquele que calçado com coturnos revirados na boca. Tal besta acredita levar uma vida apertada ⁸ , Mas a coisa prova [ser] esse parasita, não eremita. Com efeito, vagabundo circunda todas as cidades e regiões,
50	Dando nouarum reli<gi>onum traditiones. Arte maligna decipiendo simpliciores, Perque fauores exteriores ambit honores. Si tamem illi clam subigendi copia detur, Esse nefandi criminis actor non reueretur.	Transmitindo as tradições das novas religiões. Iludindo os mais simples pela arte maligna; E ambiciona honras por meio de favores externos. Se, contudo, muitas coisas sejam dadas a ele conduzidas de maneira oculta, Não teme ser o agente de nefando crime.
55	Quod nec honestas nullaque uirtus hunc comitatur, Ebrietates cotidiane testificantur. Spernit egentes nec sua cuiquam par<ti>cipatur, Cum satis illis pauperiorem se fateatur. Clericus illi sordet, et ipsum dampnat et odit.	O qual nem a honestidade e nenhuma virtude acompanha para cá; Ebriedades cotidianamente o testemunham. Desdenha aos pobres e nem reparte suas coisas para alguém, Já que se diz muito mais pobre do que eles.
60	Sed, manifeste dum minus audet, clanculo rodit. “Qualiter, inquit, uiuere possit religiosus “Mollibus utens, rebus	O clérigo é para ele um sórdido, e o próprio condena e odeia. Mas, enquanto menos ousa abertamente, [mais] rói às escondidas. “De que maneira, diz ele, um religioso poderia viver Fazendo uso de facilidades, abundante nas

⁷ *Putemus: putemur* Ms. antes de correção.

⁸ Na versão de Meyer essa sentença termina com um ponto de interrogação.

- habundans, deliciosus?
 “Carne potestas traditur istis
 hec animarum,
 “Quos prope nullo tempore
 tangit cura suarum?
 65 “Insuper autem, quam bene
 uiuant, fine probatur,
 “Cum morituri se monacando
 tunc fateantur.”
 Hec agit in nos urbis amator,
 non heremita;
 Sic fremit in nos non Heliseus,
 sed Gyezita;
 Iudicat in nos quem sua
 dampnat pessima uita.
 70 Nam uel adulter clam reperitur
 uel Sodomita;
 Sed quod honestum laudeque
 dignum non dubitatur,
 Subprimit illud, quod bona cleri
 nemo loquatur.
 “Ordinis, inquit, regula nostri
 sola tenetur;
 “Ipsa beate premia uite sola
 meretur;
 75 “Altior ista, sanctior ista nulla
 uidetur.
 “Qui uolet ergo saluificari nos
 imitetur.
 “Mane refectis pocula nobis
 dantur aquarum,
 “Cepa, tegumen dona
 ministrant deliciarum,
 “Strata parantur fragmine culmi
 uel palarum,
 80 “Solaque nobis cognita fiunt
 lustra ferarum.
 “Clericus autem premia uite
 non habiturus
- coisas, voluptuoso?
 Para esses este poder das almas é trazido pela carne;
 Os quais em quase nenhum momento o cuidado de suas [almas] preocupa.
 Além disso, entretanto, o quanto viverem bem, no fim é aprovado,
 Quando estiverem para morrer, confessem⁹, fazendo-se, então, monge.”
 Esse amante da cidade, não eremita, age contra nós;
 Assim brada contra nós não Eliseu, mas Giesita.¹⁰
 Julga contra nós aquele que sua péssima vida condena.
 Na verdade é revelado ou adúltero ou sodomita às escondidas.
 Mas o que não se duvida [ser] honesto e digno de louvor,
 Aquilo suprime, pois as boas coisas do clero ninguém fala.
 “Somente, diz ele, a regra de nossa ordem se mantém,
 Só ela merece os prêmios da vida beata.
 Nenhuma aparece mais alta, mais santa do que ela.
 Quem, portanto, quiser ser salvo nos imite.
 A nós refeitos pela manhã são dados copos com água,
 Cebolas, os dons das delícias servem o abrigo,¹¹
 As camas são preparadas com fragmento de colmo ou de palhas;
 As conhecidas e solitárias tocas das feras foram feitas para nós.
 O clérigo, todavia, não haverá de ter os prêmios da vida;

⁹ *Fateantur: confiteantur* Ms. antes de correção.

¹⁰ Eliseu, profeta verdadeiro (cf. *IV Reis*) e Giesita, falso profeta (*Carmina Burana* VIII 2, versos de *Gualterius de Castillione* – Walter de Châtillon – escritos por volta de 1170). O nome *Gyezita* não existe na vulgata. Em seu lugar encontramos *Giezi*, para indicar o aprendiz de Eliseu que não possui os mesmo atributos de seu senhor, muito pelo contrário, cede facilmente à cobiça e é, por isso, marcado pela lepra (cf. *IV Reis* 4:2-36, 5:20-25 e 8:4-6). (N.T.)

¹¹ O verso 78 não é gramaticalmente de difícil tradução, mesmo que seu sentido e sua colocação no poema pareçam estranhos (N.T.).

- “Carnibus utens uinaque
sorbens est Epicurus.” Rico em carnes e vinho aquele que os consome é Epicuro.”
- Ista docendo nos inhonorat
pseudopropheta, Nos desonra ensinando essas coisas, o falso profeta
- Qui reputatur uestibus albis
anachoreta. Que é tido como anacoreta [devido] às vestes alvas.
- 85 Sed fateatur cur ita fumum
diliget urbis, Mas se revele por que ama a fumaça da cidade,
- Sed que potentum gaudeat
interponere turbis. Mas¹² goste de se intrometer na turba dos poderosos.
- “Curia, credo, dat mihi cenas
uberiores “Cúria, creio, dá-me as mais ricas ceias
- “Atque falerni nobilioris mille
colores; e as mil cores do mais nobre Falerno.
- “Dona potentum curia confert
atque fauores; Cúria dá os dons e os favores dos poderosos.
- 90 “Nec sibi tales prebuit unquam
silua sapor.” A floresta nunca produziu para si tais sabores”.
- Dicat et istud ueste sub alba
qua racione Diga também isso: por qual razão sob a veste alva
- Tam spaciose tempora cingit
forma corone. Cinge a cabeça com a forma de tão¹³ espaçosa coroa.
- Hoc tamen ipsum nos manifeste
scire fatemur, Entretanto¹⁴, mesmo nós manifestamente confessamos saber isso:
- Scilicet ut sic, simplices
deciperentur, Sem dúvida, a saber, que os mais simples eram enganados,
- 95 Vtque uidentes exteriorem
simplicitatem, E que ao ver a simplicidade exterior,
- Interiorem non pauitarent
impietatem. E não temessem a impiedade interior.
- Hoc tamen unum quero
supremum: cur famulatus, Nisso, todavia, uma questão suprema: por que fãmulos,
- Que<m> sibi defert iunior etas,
est ita gratus? O qual a mais jovem idade deferi para si, fica assim grato?
- Nam generalem iam mouet
istud suspicionem, Com efeito, isso já causa suspeita geral,
- 100 Cum vehementer ledere possit
religionem. Já que com veemência¹⁵ possa violar a religião.
- “Iunior, inquit, quem leuiorem
reddidit etas “O mais jovem, diz, o qual a idade entrega mais leviano,
- “Nos imitando uult leuitati
ponere metas. Quer nos imitando pôr fim à leviandade.

¹² Sed que: segue Meyer.

¹³ Tam: nam Ms.

¹⁴ Tamen: cum Ms.

¹⁵ Vehementer: uehementur Ms.

- “Laxa iuuentus, spiritualis
nescia doni,
“His documentis mancipat artus
religioni;
105 “Doctaque nostro uiuere sancte
discipulatu
“Postea, Christi f<er>uida
perstat sub famulatu.”
Sic inhonestus fallit honestos
arte loquendi,
Sed latet intus praua uoluntas
crimen agendi:
Cuius habenas dum bene nescit
iam moderari,
110 Non pudet illum turpiter istis
associari:
His comitatus uiuit oberrans
ordine nullo,
Seque tuetur uestibus albis
atque cucullo.
Rusticus omnis, quo sua possit
salua tueri,
Veste sub alba religiosus querit
haberi:
115 Sic decet istum talis amictus
religionis,
Sicut asellum cum tegeretur
pelle leonis.
Quem prius herbis pascere
crudis silua solebat
Nec saciari posse secundo pane
dolebat,
Iste potentum collateralis
consiliator
120 Iuraque tractans fit quase
princeps et dominator.
Cum prius esset bestia simplex
hic idiota
Hinc modo currens obuia
plaudit regio tota.
- Juventude relaxada, desconhece o dom espiritual,
Com esses exemplos a aspereza passa à religião;
E instruído no viver santo em nosso discipulado,
Depois persiste fervorosamente sob o famulato
de Cristo”
Assim o desonesto engana os honestos pela arte
da fala,
Mas esconde dentro [de si] a vontade depravada
de cometer¹⁶ o crime
Enquanto ainda não sabe controlar bem as rédeas
daquilo.
Não tem vergonha de se associar torpemente a
essas coisas.
O séquito desses vive vagando em volta de
ordem nenhuma,
E¹⁷ revela-se pelo capuz e pelas vestes alvas.
Todo rústico pelo que possa cuidar de salvar a
sua,
Quer ser tido como religioso sob a veste alva.
Assim o manto de tal religião é conveniente,
Desse modo¹⁸ tal como um asno se cobrisse com
pele de leão.
Quem primeiro¹⁹ costumava se alimentar com
ervas cruas pela floresta
E sofria não poder se saciar com um segundo
pão,
[Agora] Esse se faz conselheiro colateral dos
poderosos
E tratando da justiça é quase príncipe e
dominador.
Esse idiota embora fosse inicialmente uma
simples besta,
Agora²⁰ toda região, correndo ao [seu] encontro,
[o] aplaude.

¹⁶ *Agendi: agenti* Ms. antes de correção.

¹⁷ *Seque: neque* Ms. antes de correção.

¹⁸ *Sicut: sic icut* Ms.

¹⁹ Pode aqui remeter genericamente à idade, ao mais velho, ao mais antigo e aos primeiros eremitas, embora essa associação só seja clara no verso 261. (N.T.)

²⁰ *Hinc modo: huic modo* Meyer.

- Deliciose fercula mense dum triplicantur,
Dum melioris splendida uini pocula dantur,
125 Dum fauet illi curia, dum sic carus habetur,
Linquere siluas, ire per urbes dulce uidetur.
Conciliorum preuius hospes tempus odorat,
Vtque uideri uel noua possit scire laborat.
Dum quasi sanctum quilibet illum presul honorat,
130 Bubo diurnus cor tenebrosum ueste colorat,
Vina refutans, raro cibatur, raro saporat.
Fletibus undans, per pauimentum stratus adorat.
Ista uidentes, insipientes decipiuntur,
Qui nouitatum precipitanter laude feruntur.
135 Tale sepulchrum sorde repletum dum uenerantur,
Ordine dignum pontificali uociferantur.
Sicque subintrans fur in honores ecclesiarum
Gaudet aceruis accumulandis diuiciarum
Perque rapinas iste manus fit Briareus
140 Pactaque frangens nec bene constans est quasi Protheus.
Namque prioris ponere querit uellera uite,
Vt neque uictus, sed neque uestes sint heremite.
Iamque perhorrens asperitates ciliciorum,
- Enquanto são triplicadas as travessas da deliciosa mesa,
Enquanto são dados esplêndidos copos do melhor vinho,
Enquanto a cúria o favorece, enquanto assim é considerado caro,
Parece agradavelmente deixar as florestas, ir pelas cidades.
O inimigo fareja previamente o tempo de concílios,
E trabalha para que possa aparecer ou saber as novas.
Enquanto qualquer bispo honra²¹ aquele como a um santo,
A coruja diurna colore o coração tenebroso com a veste.
Recusando os vinhos, raramente se alimenta, raramente saboreia.
Inundando em lágrimas, estendido pelo pavimento adora.
Vendo essas coisas os tolos são enganados
Os quais são levados precipitadamente pelo louvor das novidades.
Enquanto veneram tal sepulcro repleto de sordidez,
Vociferam algo digno da ordem episcopal.
E assim o ladrão que se insinua nas honras eclesiais
[Fica] feliz com o montante acumulado de riquezas
E pelas rapinas esse “mãozudo” é feito Briareu²²;
Rompendo os pactos o inconstante é como Proteu²³.
Com efeito, quer vestir os tosões da vida antiga
Para que, nem a maneira de viver, nem, tampouco, as vestes, sejam de eremita.
E já horrorizado com as rudezas dos cilícios,

²¹ O manuscrito também traz o verbo *adorat*, omitido na versão de Leclercq e de Meyer. (N.T.)

²² Segundo a mitologia grega Briareu foi um gigante com cem braços e cinquenta cabeças que lutou ao lado de Zeus contra os Titãs. Virgílio, *Eneida*, X.566-67 o coloca no partido titânico.

²³ Deus da mitologia grega que mudava constantemente de forma. Virgílio, *Geórgicas*, IV, 387-414. (N.T.)

	Linea uestit leuia fratrum more suorum.	Veste o leve linho conforme o costume de seus irmãos.
145	Quique cauebat uespere fontis sumere potum	Aquele que à véspera evitava beber o líquido da fonte,
	Nocte Falernum tercio poscit iam bene notum.	De noite pela terceira vez pede o já bem conhecido Falerno ²⁴ .
	Qui uigilabat iam prope nona noctis ab hora	Aquele que vigiava já perto da nona hora da noite, ²⁵
	Nunc temulentus surgit ad himnos luce decora.	Agora bêbado aparece para os hinos na luz brilhante.
	Quique miselli <u>curuus aselli terga premebat</u> ,	E aquele que <u>curvado</u> ²⁶ <u>pressionava o lombo</u> do pobre <u>asno</u> ,
150	Vix quoque plantas poplite flexo fune regebat,	Do mesmo modo com dificuldade dirigia as plantas dos pés com a corda, tendo o jarrete dobrado;
	<u>Magnanimorum iam faleratus sessor equorum</u>	<u>Já ornado, sentado</u> em cavalos <u>magnânimos</u>
	Iam pede tenso plana perherrans currit agrorum.	Tendo já o pé tenso, percorre errante as planícies dos campos.
	Vtque suarum crimina celet spurciciarum,	Para esconder os crimes de suas imundícies,
	Hic aliorum fit pater et dux ypocritarum.	Ele se faz pai e duque de outros hipócritas.
155	Ecce per orbem, multiplicata messe bonorum,	Eis que pelo mundo, tendo multiplicado a colheita dos bons,
	Hec inimicus semina sparsit zizaniorum,	O inimigo espalhou essas sementes de joio;
	Nostraque nobis ecce nouellas et ueteranas	E eis nossas antigas e novas
	Misit Egiptus de tenebroso flumine ranas:	Rãs, o Egito nos enviou de tenebroso rio:
	Flumina, fontes, stagna, paludes rana repleuit.	A rã encheu novamente rios, fontes, lagos ²⁷ e pântanos.
160	Iam super ipsas improba mensas scandere suevit.	A ímproba já se acostumou a subir sobre as próprias mesas. ²⁸
	Hec super omnes pessima nobis plaga uidetur	Para nós essa praga parece péssima acima de todas
	Hancque reatus ultio nostri digna meretur.	E a vingança digna de nossa causa merece essa praga.

²⁴ O trecho pode remeter as horas canônicas. (N.T.)

²⁵ Leclercq inseriu no texto o termo *sub* (ausente no manuscrito) entre *nona* e *noctis* provavelmente para resolver o problema de a nona hora ser aqui colocada no período noturno e não no anterior as vésperas como seria habitual. (N.T.)

²⁶ *Curuus*: *currus* Ms.

²⁷ *Stagna*: *stangna* Ms.

²⁸ *Mensas* também pode remeter à esmolas ou às rendas eclesiásticas. (N.T.) BLAISE, A. *Lexicon latinitatis Medii Aevi. Corpus christianorum – continuatio Medieualis*. Turnhout: Brepols, 1975.

	Militat isto tempore <u>magnus pseudopropheta</u> , Atque <u>suorum discipulorum</u> falsa moneta.	O grande falso profeta milita nesse tempo, E também a falsa moeda <u>de seus discípulos</u> .
165	Nunc manifeste prospiciamus quid super ipsis Sacra Iohannis uerba prophetent Apocalipsis, Mistica quarti claustra sigilli dum reserantur. Temporis huius pseudoprophete significatur. Primus equorum uenerat albus, sacra nouorum	Agora claramente vislumbremos ²⁹ o que profetizam sobre eles As sagradas palavras do Apocalipse de João, Enquanto os mistérios fechados do quarto selo são revelados. Os falsos profetas desse tempo são indicados. O primeiro dos cavalos viera alvo,
170	Tempore primo milia signans Christicolarum. Post rufus exit, tempora signans martiriorum. Post niger exit, tempora signans scismaticorum. Ultimus exit pallidus : hic est ypocritarum, Iusta suarum quos male ducit mors animarum.	Significando os santos milhares de novos cristãos do primeiro tempo. Depois sai o vermelho, significando os tempos dos mártires. Depois sai o negro, significando os tempos dos cismáticos. Por último sai o pálido: esse é o dos hipócritas, Aos quais a morte justa de suas almas conduz severamente.
175	Que quia semper presidet illis et dominatur, Restat ut ardens inferus illos iure sequatur. Inferus ardens penaque perpes hos comitatur. Ne locus ullus diffugiendi iam uideatur. Decolor hec gens pallida uultu iure notatur,	Porque aquela sempre os preside e domina, Resta que o inferno ardente os persiga com justiça. Inferno ardente e pena perpétua os acompanham. Para que nenhum lugar de fuga seja visto. Essa gente descolorida é percebida corretamente pela face ³⁰ pálida,
180	Interiori perdita morbo sine reatu. Mors quia semper corpora reddit pallida, iure Ferre uidetur preuia mortis signa future. Nec color ullus congruit illis apcius isto, Quos loca mortis pallida tollent iudice Christo.	Perdida pela doença interior, sem prevenção. Pois, a morte sempre empalidece os corpos, Com justiça parece portar os sinais prévios da morte futura. Nenhuma cor mais convenientemente que essa combinou com aqueles, Os quais os lugares pálidos da morte levarão quando do juízo de Cristo.

²⁹ *Prospiciamus: prospiciamus* Ms.

³⁰ *Uultu: uultum* Ms.

- 185 Ipsa prophete pagina nobis A própria página do profeta testemunha a nós,
testificatur,
Hanc quia plagam tam Pois ninguém segue essa praga tão duradoura.
diuturnam nemo sequatur.
Hec mala radix ex Phariseis Essa má raiz parece nascida dos fariseus
orta uidetur,
Germine cuius centuplicato De cujo germe centuplicado a terra se enche.
terra repletur.
Primitus illi nulla nocendi Inicialmente, nenhuma causa nociva mostrava-a.
causa patebat.
- 190 Nam sub abisso tempore prisco De fato, estava escondida protegida sob o abismo
tectata latebat;
Sed modo uires illa resumens Mas há pouco ela reviveu inteira recuperando a
tota reuixit,
Sicque futurum Christus in isto E Cristo disse que assim haveria de ser nesse
tempore dixit.
Ipsa moderno tempore mentes Enquanto o tempo moderno viciou as próprias
dum uiciauit mentes,
Nobilis ordo religionis Degenerou a ordem de nobre religião.
degenerauit.
- 195 Nouimus omnes hanc Todos conhecemos essa novidade da religião:
nouitatem religionis:
Prima duobus terque decenis Veio pela primeira vez há trinta e dois anos.
uenit ab annis
Ordo nigrorum iam A ordem dos monges negros já é tida [como] vil
monachorum uilis habetur
Sanctaque claustru uita E a santa vida do claustro parece desleixada para
quibusdam laxa uidetur alguns
Vt Benedicti regula sancti non De forma que a regra de São Bento não seja
reputetur, considerada,
- 200 Dum cibus istis formaque uestis Enquanto o alimento e a forma dessa veste é tida
dispar habetur. como diferente.
His heremite turpiter audent Os eremitas torpemente ousam imputar crime
ponere crimen
Ocia claustru, mandere pisces Os ócios do claustro, comer peixes e banha.
atque sagimen.
Hinc manifeste possumus Daqui claramente podemos conhecer o crime
horum noscere crimen, desses,
Dum sibi querunt ex alieno Enquanto querem o elogio para si a partir do
crimine laudem. crime alheio.
- 205 Hec tamem illis obicientes Entretanto ao objetar³¹ essas coisas a eles,
decipiuntur, enganam-se,
Sed quia claudi carcere claustru Mas, porque não suportam serem fechados no
non paciuntur, cárcere do claustro,
Nec diuturnas asperitates Tampouco experimentam asperezas duradouras,

³¹ *Obicientes: decipientes* Ms. antes de correção.

- experiuntur,
 Quas bene norunt qui studiose
 claustra secuntur.
 Religiosis oia claustris nulla
 sinuntur,
 210 Namque uel orant, uel sacra
 patrum scripta leguntur.
 Hec, per amorem dum cor
 adurant atque saginant,
 Dulcia summi nectaris illis
 mella propinant.
 Talia fluxas oia curas mente
 repellunt.
 Hec quoque sentes iam
 fruciantes inde reuellunt,
 215 Carnis et hostes, celica semper
 qui speculantur;
 Pinguibus escis aut preciosis
 non sariantur;
 Quicquid in escis esse uidetur
 deliciosum,
 Quando retracta<n>t ad quod
 hanelant, est onerosum.
 Experimentis nec retinentur
 deliciarum,
 220 Hec animarum dampna
 uidentes esse suarum.
 Fit monachorum gloria maior,
 dum potuerunt
 Et tamen escis prorsus ab istis
 abstinerunt.
 Ast heremite deteriores
 inveniuntur,
 Qui nec habentes, sed
 cupientes, ista secuntur.
 225 Omnibus istis ingluuies est
 tanta ciborum,
 Vt manifeste sit deus ipsis
 uenter eorum.
 Sicut auaros grandis acervus
 diuiciarum,
 Haut secus istos afficit esus
 deliciarum.
 Si tamen illis arida pisces silua
- Que bem conheceram os que seguem
 aplicadamente os claustros.
 Nenhum ócio é permitido aos claustros
 religiosos;
 De fato, ou oram, ou são lidas as sagradas
 escrituras dos Pais.
 Isso, enquanto aquecem e alimentam o coração
 por meio do amor,
 Dão de beber a eles os méis doces de sumo
 néctar.
 Tais ócios afastam da mente os cuidados frouxos.
 Também esses espinhos já a frutificar³² daí
 despontam,
 A carne e os inimigos que sempre espreitam as
 coisas do céu;
 Não são saciados por gordas ou preciosas
 comidas;
 Tudo aquilo que nos alimentos pareça delicioso,
 É oneroso quando retiram para que [o] desejam.
 Nem são detidos pelas experiências das delícias,
 [Apesar de] verem que [isso] é dano de suas
 almas.
 Torna-se glória maior dos monges, enquanto
 puderam
 E se abstiveram dessas comidas à sua disposição.
 Mas eremitas piores são encontrados,
 Que não as tendo, mas as desejando, buscam
 essas coisas.
 Em todos esses a voracidade de alimentos é tanta
 que claramente deus é, neles mesmos, o ventre
 deles.
 Assim como³³ o grande acervo de riquezas aflige
 os avaros,
 Do mesmo modo, comer das delícias aflige
 esses.
 Se, entretanto, a floresta deserta negou peixes a

³² Meyer traz *fruticantes* (N.T.)

³³ Após *sicut* o manuscrito, antes de correção, trazia *acer*.

- negavit,
 230 Nec preciosa uina saporis cella paravit,
 Vt cibus arens et labor artus extenuavit,
 Gens noua sese ciuibus urbis notificauit.
 Que, noua spargens dogmata prae tradicionis,
 Miscuit intus triste uenenum perdicionis.
- 235 “Noster, ut aiunt, nullius ordo perdicionis,
 “Sed laicalis forma uidetur condicionis,
 “Quos nisi quedam pontificalis turba foueret,
 “Rusticus ordo talia nunquam bella moueret.”
 Sed quia pars hec utraque consors esse uidetur,
- 240 Iam duplicatum clericus hostem iure ueretur.
 Qui, simulatam dum foris offert religionem,
 Ardet in omnem cor quasi fornax ambitionem.
 Iste uorando quando per urbes transiit istas,
 Pisce comesto non saturatus suxit aristas.
- 245 Obruta passim stirpitis omnis silua uidetur,
 Vtque locustis sic heremitis terra repletur
 Hunc aper, ursus, caprea, ceruus non agitantur,
 Cum neque silue quas coluerunt inueniantur.
 Nunc heremitis pontificalis mensa repletur.
- 250 His comitatus religiosus presul
- eles,
 Nem a cela preparou preciosos vinhos saborosos;
 Como a comida seca e o trabalho extenuou os membros,
 [essa] nova gente se deu a conhecer aos habitantes da cidade.
 Aquela, espargindo os novos dogmas de perversa tradição,
 Misturou dentro o triste veneno da perdição.
- “Nossa ordem, como dizem, não é de nenhuma perdição,
 Mas parece com uma forma de condição laica,
 Os quais somente se certa turba episcopal favorecesse,
 A ordem rústica nunca moveria tais combates”.
- Mas uma vez que essa parte parece ser uma e outra consorte,
 O clérigo corretamente já teme o inimigo duplicado.
 Que, enquanto por fora³⁴ oferece a religião simulada,
 O coração arde para toda ambição como uma fornalha.
 Esse, devorando quando transita por essas cidades,
 Tendo comido o peixe e não satisfeito sugou as espinhas.
- Toda floresta parece radicalmente coberta em todo lugar,
 Tal como de gafanhoto[s], a terra se enche³⁵ de eremitas.
 Javali, urso, cabra, cervo não são expelidos de lá,
 Enquanto nem as florestas que cultivaram são encontradas.
 Agora a mesa³⁶ episcopal se enche com eremitas.
- Acompanhado por esses³⁷ o religioso é

³⁴ Vale lembrar que *foris* pode também ser traduzido como o ablativo plural de *forum*. Assim o “fora” não se resumiria a um ato exterior mas as práticas realizadas no espaço do foro. (N.T.)

³⁵ *Repletur: repletis* Ms. antes de correção.

³⁶ Ou “bens eclesiásticos”. Ver nota 29 acima. (N.T.)

	habetur. Per tunicatos pontificatus cura tenetur, Ordine dignus uel reprobatus quisque uidetur. Per tunicatos dantur honores ecclesiarum; Vnde uidetur precipitari status earum.	considerado chefe. O cuidado da dignidade episcopal é tido por meio dos vestidos com túnicas, Qualquer um parece digno de ordem mesmo devendo ser reprovado. Pelos vestidos com túnicas se distribuem as honras eclesiásticas; De onde parece decair a condição delas (igrejas).
255	Sed licet istos turba potentum sic ueneretur, Tocius huius fructus honoris raro habetur. Nam quasi fumus preterit huius gloria uite, Quam male querunt hi tunicati, non heremite. Sic et honores preripientes atque fauores,	Mas, ainda que a turba dos poderosos assim venerasse esses, Raramente o fruto de toda essa honra é considerado. De fato, como a fumaça passa, [passa também] a glória dessa vida; A qual esses vestidos com túnica, e não eremitas, buscam excessivamente. Assim aqueles que arrebatam honras e favores,
260	Vndique gaudent ferre cucullas multicolores. Dum monachorum sancta uigebat uita priorum, Nulla cuculle sola fiebat mentitiorum. Omnibus idem, non fuit ulli discolor usus, Nec uariato uellere traxit stamina fusus.	Alegram-se em portar por todos os lados os capuzes multicoloridos. Enquanto a santa vida dos primeiros monges vigorava, Nenhum único capuz se constituía de mentiras. Para todos o mesmo, nenhum de cor diferente foi usado, Nem trouxe os fios tecidos com o tosão malhado.
265	Vrbis honores, dona potentum nullus amabat. Quisque labori, fletibus, imnis inuigilabat. Carcere silue quisque reclusum se coibebat, Nec nisi fontem uespere tantum quisque bibebat. Sed modo nostri semper in aula sunt heremite,	Nenhum amava as honras da cidade e os dons dos poderosos. Cada um passava a noite em vigília com trabalho, com lágrimas e com hinos ³⁸ . Cada um se encerrava recluso no cárcere da floresta ³⁹ , Cada um nas vésperas bebia muito somente da fonte. Mas somente nossos eremitas estão sempre na nave da igreja,
270	Desidiose uana sequentes ocia uite. Nouimus istos uentris amicos atque ciborum,	Seguindo desocupadamente os ócios vãos da vida. Conhecemos esses amigos do ventre e das comidas,

³⁷ *His: hiis* Ms.

³⁸ *Imnis: ignis* Ms.

³⁹ *Silue: siluis* Ms. antes de correção.

	Inrequietos, more uagantes achefalorum, Quosque uagando per regiones ire uidemus.	Irrequietos, que vagam com costumes de acéfalos, Vemos cada um ir vagando pelas regiões.
	Non heremitas, sed tunicatos esse putemus.	Julgamos ser não eremitas, mas vestidos de túnica.
275	Hos prius herbas reicientes atque legumen, Iste culine nidor herilis traxit ad urbem. Vtque sequentis uulnera fiunt causa doloris Primaque culpe causa uidetur posterioris, Sic tunicatis urbe receptis ista secuntur,	Esses antes rejeitavam ervas e legume, Esse odor da cozinha do mestre [os] arrastou para a cidade. E assim seguindo, as feridas se fazem por causa da dor, A primeira causa da culpa aparece depois; Assim, seguem recebidos nessa cidade os vestidos com túnicas,
280	Quod modo ciues ypocritales esse feruntur. Possit ut hospes religionis laude notari, Omnibus istis officiose uult famulari. Tunc piperatis piscibus assis accumulantur, Queque redundant nectare puro, pocula dantur.	Desse modo, os cidadãos hipócritas são levados. Para que o hospedeiro possa ser indicado (notado) pelo elogio da religião, De maneira oficiosa quer servir a todos esses. Então acumulados com peixes assados ⁴⁰ e apimentados ⁴¹ , Copos são dados, todos transbordam com néctar puro.
285	Quicquid agatur rebus in istis immoderate, Impius hospes computat actum pro pietate Sed super omnes hec noua res est esse gulosum Et tamen ipsum uelle uideri religiosum. Arte coquorum res preciose, quando parantur,	Seja do que for que se trate imoderadamente nessas coisas, O ímpio hospedeiro soma (computa) o ato em prol da piedade, Mas acima de todas essas coisas a novidade é ser guloso E, entretanto, ser parecida a própria vontade religiosa. Coisas preciosas pela arte dos cozinheiros, quando são preparadas,
290	Deliciosis, non heremitis, danda uidentur. Non heremite prebeat hospes fercula per que, Si caro querit luxuriari, peccet uterque. Vgo Niuernis, religionis laude probatus,	Observam ser dadas aos voluptuosos, não aos eremitas. O hospedeiro que não ofereça as travessas ao eremita para quem, Se a carne quer ser luxuriante, pecará um e outro. Hugo de Nevers, aprovado pelo louvor da religião,

⁴⁰ *Assis: escis* Ms. antes de correção.

⁴¹ *Piperatis: piperati* Meyer.

	Ex heremita sumpsit honorem pontificatus.	De eremita assumiu a honra episcopal.
295	Hunc heremite uisere multi sepe solebant, Auribus eius deposituri si quid habebant. Hos bene clausos in penetrali semper habebat, Nec nisi solis religiosus porta patebat. His adaquati pocula uini conficiebat,	Muitos eremitas costumavam muitas vezes ir vê-lo, Se algo tinham de depositar nos ouvidos dele. Sempre os tinha bem fechados no claustro, A não ser pela porta [que] estava aberta aos religiosos solitários. A esses completava os copos de vinho e de água ⁴² ,
300	Nec precioso parcere quemquam pisce uolebat, Ne cibus ullum postea talis sollicitaret, Dum sibi caules atque legumen silua pararet, Vt nichil illic post nociturum dicere possent Preter id usu cotidiano quod didicissent.	Não queria [fazer] cada um se abster do precioso peixe, Para que depois tal comida não provocasse; Enquanto (contanto que) preparasse para si, pela floresta, caules e legume, Para que depois nada de nocivo ali pudessem pronunciar O que além disso teriam aprendido no uso cotidiano.
305	Hec ut honestus, non ut auarus, prorsus agebat, Namque saluti sic animarum proficiebat. Omnibus ergo sic heremitis est miserendum. Nec quasi coruus detineatur propter edendum. Hoc heremitas tempore multos esse uidemus,	Esse agia corretamente como honesto, não como avaro, Com efeito, progredia assim para a salvação das almas. Assim se deve ter misericórdia para com todos os eremitas, Nem (mesmo que) o corvo seja tido (tomado, julgado) por causa do [seu] comer. Vemos nesse tempo existir muitos eremitas,
310	Nec tamen omnes religiosos esse fatemur, Non quia uestes exteriores uilificemus, Sed quia gratam religionem mentis habemus. Non reprobamus, sed ueneramur religiosos: Nec ueneramur, sed reprobamus luxuriosos.	Todavia, não reconhecemos serem todos religiosos, Não porque vilificamos as vestes exteriores, Mas porque (de)temos a grata religião da mente. Não reprovamos, mas veneramos os religiosos; Nem veneramos, mas reprovamos os luxuriosos.
315	Absit ut illos ore procaci dedecoremus,	Falto (excetuado) como os difamamos pela boca insolente (indisciplinada),

⁴² *Adaquati* do verbo *adaquo* significa trazer água a, regar. Como *adaquati* e *uini* estão no genitivo singular a idéia de um vinho regado, levado a água, isto é, aguado também é possível. (N.T.)

	Quos et honestos et quasi sanctos non dubitamus.	Os quais não duvidamos [serem] honestos e como [se fossem] santos.
	Vtilis arbor fructibus ipsis notificatur,	A árvore útil é notada por seus frutos,
	Sed sine fructu digna ruina iure crematur.	Mas sem fruto ⁴³ , é corretamente queimada com digna ruína.
	Iam sapientum deciperentur corda uirorum,	Os corações dos homens sábios já são enganados,
320	Sed probat illos et manifestat fructus eorum.	Mas o fruto deles prova e mostra-os.
	Non in acutis uua rubentis uindemiatur,	A uva não é vindimada em vermelho vivo
	Spinaque ficus edere dulces nulla uidetur.	E nenhum espinho é visto produzir doces figos.
	Hec sine fructu spina per orbem fructificauit.	Esse espinho sem fruta frutificou pelo mundo.
	Iam rubus ad se cuncta trahendo nos lacerauit.	Tendo arrastado todas as coisas para si, o arbusto espinhento já nos feriu (dilacerou).
325	Spernitur omnis uita priorum, dum noua surgit.	Toda vida dos primeiros é afastada, enquanto a nova surge.
	Totus et orbis post heremitas esse cucurrit,	Tudo e o mundo tem corrido atrás dos eremitas.
	Municipales atque potentes hos uenerantur,	Municipais e poderosos os veneram,
	Vulgus adorat, iam quasi sancti concelebrantur.	O vulgo [os] adora, já são celebrados quase como santos.
	Si tamen horum uita uel actus discuciatur:	Se ⁴⁴ , todavia, a vida ou os atos deles possa ser posto abaixo:
330	Non erit illis mentis honestas quanta putatur.	Não existirá neles mentes honestas o quanto se julga.
	Sepe uidentur conlacrimari contribulatis;	Muitas vezes aparece chorando junto com outros atribulados ⁴⁵ ;
	Sed facit istud gracia lucri, non pietatis.	Mas faz isso pela graça do lucro, não da piedade.
	Scripta legentes, que didicerunt non imitantur;	Tendo lido as escrituras, não imitam o que aprenderam;
	Recta docentes, que docuerunt non operantur.	Tendo ensinado as coisas corretas, não realizam o que ensinaram.
335	Fluxa uoluptas, laus popularis, grandia dona,	Prazer que flui, louvor do povo, grandes dons,
	Hec erit illis ultima merces atque corona:	Essa será para eles a última coroa e mercê:
	Non habituri que sicierunt	Não hão de ter ⁴⁶ o que conheceram (pensavam

⁴³ *Fructu: fructus* Ms.

⁴⁴ *Sed: si* Meyer.

⁴⁵ *Contribulatis: cum tribulatis* Meyer.

gaudia sancti,	ser) alegrias de santo,
Dum perituri gaudia querunt	[Pois] enquanto estão para morrer buscam as
emolumenti.	alegrias da recompensa (lucro).

⁴⁶ *Habituri: habituris* Meyer.

Capítulo 3 – A polêmica do texto.

Datação e autoria

Os *versus Pagani Bolotini de falsis heremitis qui vagando discurrunt* foram editados em 1908 por W. Meyer e em 1958 por J. Leclercq¹. Essas edições foram acompanhadas pelos dois únicos estudos históricos realizados até hoje sobre o documento. Pouco trabalhado, mas não pouco conhecido: referências a ele aparecem em inúmeros estudos sobre os mais diversos temas (eremitismo, pregação, monasticismo, monografias regionais, poética latina etc.), como um exemplo de práticas eremíticas falsas. Passado quase meio século de sua última edição, é preciso agora retornar ao documento e lê-lo de forma atenta, revendo algumas questões e propondo outras. Visando alimentar essa revisão historiográfica, disponibilizamos aqui o poema aos leitores. Apresentamos uma versão bilíngüe, com nossa tradução, para facilitarmos o acesso ao documento por parte da historiografia lusófona.

Primeiramente, é preciso dizer que não dispomos do manuscrito autógrafo de *Bolotinus*. Possuímos apenas uma única cópia realizada em grafia gótica francesa de c. 1240. Sobre a trajetória do manuscrito sabemos apenas que pertenceu ao mosteiro de Sant-Aubin d'Angers até 1740, quando entrou para o acervo da Biblioteca Régia francesa. A nacionalização das coleções, levada a cabo pelos revolucionários a partir de 1789, fez com que o códice passasse a fazer parte da Biblioteca Nacional da França, na qual se encontra até hoje sob o número 8433, nos fº 112 à 114v da série latina.

Na busca pela datação da redação original do poema, é preciso atentar para elementos internos e externos ao documento. Orderic de Vital menciona o poema de *Bolotinus* em sua *Historia Ecclesiastica*². Na passagem, o advérbio *nuper* nos indica proximidade temporal entre os dois escritos, sendo que, no capítulo seguinte, Orderic localiza claramente o momento de sua fala quando diz terem passado trinta e sete anos

¹ LECLERCQ, J. “Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites”. In: *Revue Bénédictine*, 68, 1958. MEYER, W. “Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistecienser Ordens” In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft de Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*. Berlim, 1908.

² “*Paganus Carnotensis canonicus cognomento Bolotinus pulcrum carmen adonico metro nuper edidit, in quo palliatas horum hypocrisi superstitiones subtiliter et copiose propalavit.*” Orderic de Vital, *Historia Ecclesiastica*, livro VIII. In: *PL*. Vol. 188, col. 636.

desde que Roberto de Molesmes fundou Cister³. Ou seja, esse trecho da *Historia* foi escrito no ano de 1135, data que, conseqüentemente, dá as cercanias da confecção do poema.

A questão é mais complicada quanto à data limite mais recuada, embora ao menos um termo nos pareça claro. A menção feita a Hugo de Nevers no poema utiliza sempre verbos no passado (*solebant, habebat, conficiebat, uolebat* v. 293-300), o uso do imperfeito se explica ao lembramos que se trata de um texto poético), dando a entender que as boas ações do bispo se perderam no tempo. Sabe-se que Hugo morreu em 1121, ou seja, *Bolotinus* teria escrito após essa data⁴. Corroborar essa possibilidade, a menção ao tempo em que os monges negros começaram a ser criticados. Trata-se do verso 196, passagem polêmica, objeto de interpretações contraditórias. Embora Meyer e Leclercq concordem em traduzir “*duobus terque decenis ab annis*” por “trinta e dois anos”, os autores da *Histoire Littéraire de la France* optaram pelo numeral 12 (opção que mais parece um erro de impressão). Meyer e Leclercq concordam em termos matemáticos, mas não em termos semânticos. Para Meyer, esse seria mais um indício da contraposição direta estabelecida pelo poeta em relação aos cistercienses (pois os trinta e dois anos remeteriam exatamente à fundação de Cister). Se o texto foi escrito trinta e dois anos após a fundação realizada por Roberto, isso significa dizer que ele foi redigido em 1130. Tese combatida por Leclercq no que se refere à identificação precisa do alvo das acusações poéticas, mas não no apontamento do possível ano de autoria do poema. As conclusões de Leclercq parecem bastante sólidas, não fosse a ausência de explicação sobre o porquê da surpreendente precisão com que o poeta marca o princípio dos ataques aos monges beneditinos tradicionais. Dito de outra maneira, se não é aos cistercienses a quem *Bolotinus* se dirige, por que tamanha precisão ao apontar o momento em que seus inimigos surgiram?

De nossa parte, acreditamos, como tentaremos demonstrar mais à frente, que, embora as acusações não se restrinjam a esse ou àquele grupo, as referências culturais

³ “*Iam fere XXXVII anni sunt ex quo Rodbertus abbas, ut dictum est, Cistercium incolui.*” Orderic de Vital, *Historia Ecclesiastica*, livro VIII. In: *PL*. Vol. 188, col. 641.

⁴ FISQUET, H. *La France pontificale (Gallia christiana), histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours, divisée en 17 provinces ecclésiastiques. Archevêché de Sens – Nevers et Bethléem*. Paris : E. Repos, 1866. p. 31.

trazidas por *Bolotinus* o fazem sempre pensar em função de preceitos primeiro monásticos tradicionais e depois eclesiásticos hierárquicos. Sendo assim, não é de estranhar que a identificação dos falsos eremitas com os cistercienses apareça no poema, ainda que eles não sejam nem os únicos nem os principais alvos do poeta. Finalmente, um último elemento na delimitação cronológica da confecção dos versos. Ao nos dirigirmos à documentação produzida em Chartres, encontramos, em torno do ano 1130, o nome de nosso cônego (ou suas variações) em diversos documentos da abadia de Saint-Père-en-Vallée e da própria catedral, demonstrando o relativo relevo de sua figura naquela época. Sendo assim, concluímos que *Bolotinus* escreveu seu poema entre 1130-1135 podendo a primeira data oscilar alguns poucos anos, para menos.

Não nos enganemos, contudo, com o fato de podermos apontar nominalmente o autor. A identificação de *Bolotinus* não é tarefa tão simples. Em primeiro lugar, porque o nome *Paganus* era bastante difundido na região; além disso, o sobrenome *Bolotinus* ou *Belotinus*, aparece relacionado poucas vezes (e de maneira incerta) a *Paganus* nos cartulários e obituários da região. Seguimos aqui o trabalho de Leclercq, que aponta a existência de um *Paganus de Mongervilla* irmão mais velho de *Herbertus Belotinus*, ambos cônegos da catedral de Chartres. Ainda segundo Leclercq, o poeta teria se tornado cônego em 1106 e ascendido ao arquiidiaconato em 1126, assim permanecendo até 1159 (embora assinasse como diácono no mesmo período). Tal trajetória sugere um canonicato de mais de 50 anos! O que nos faz concordar com Leclercq a respeito da dificuldade de afirmar definitivamente a existência de um único *Paganus* entre os clérigos chartreses na primeira metade do século XII⁵. De qualquer maneira, é inegável a identificação do poeta com um membro ativo e de importante estatura eclesiástica no capítulo catedralesco entre 1130 e 1135. Vale ainda ressaltar que a função diaconal propiciou a *Bolotinus* uma relação com assuntos seculares que marcaram a escritura do poema: primeiro por seu papel sacerdotal que o aproximava dos fiéis por meio da

⁵LECLERCQ, J. “Le poème...” p. 60-63. De resto, uma carta de confirmação de direitos do moinho de Jouy ao mosteiro de Josaphat traz como testemunha um *Paganus Belotinus* e outro *Paganus archidiaconus*. MÉTAIS, Ch., *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*, T. I, Chartres, Hotel de la Societé Archéologique d’Eure-et-Loire, 1911. p. 121.

pregação oral litúrgica; segundo por sua interferência direta nos assuntos administrativos da catedral⁶.

Sabemos que, embora *Bolotinus* tenha alcançado um alto grau na hierarquia eclesiástica chartrense, seus escritos (exceto nosso poema) não tiveram grande brilho além do claustro catedralesco. Não foi um grande pensador da época. Nem mesmo um dos maiores mestres da escola capitular. Sua influência se resume a um texto, o que dificulta uma visão mais profunda de seu pensamento e do impacto desse sobre seus pares. Os dados sociológicos podem nos informar melhor sobre esse cônego? Na verdade, não muito. Poucas são as informações que nos chegaram nesse campo. *Mongervilla*, um antigo vilarejo da comunidade de Santeuil no cantão de Auneau, parece ter sido fundada em meados do século XI⁷. Pouco sabemos sobre as riquezas e os poderes daqueles que lá habitavam. Temos a notícia de que, no final do século XIX, algumas ruínas de casas e, até mesmo, de um castelo eram visíveis sobre a pequena colina. Infelizmente, não se sabe precisar ao certo de quando eram essas construções⁸. Entretanto, há um forte indício de que a família *Bolotinus* tinha alguma riqueza. No primeiro terço do século XII, encontramos a menção a um *Paganus de Mongeri Villa* (provavelmente pai de nosso cônego) em um documento de doação de terras da família ao mosteiro de Saint-Père-en-

⁶ O ofício canonical passava por um processo de afirmação de seu caráter regular. Encontramos, na historiografia, o estabelecimento dos cônegos regulares associado à *regula beati Augustini*. Fato que foi criticado pela primeira vez em 1946 por Dereine e que parece não ter sido bastante desenvolvido pelos pesquisadores. DEREINE, Ch., “Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle” In : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 41, 1946. O autor destaca que a expressão *regula beati Augustini* não necessariamente remete à regra de Santo Agostinho. Isso porque no século XII o termo *regula* não indicava somente um texto escrito, mas também uma realidade concreta, uma maneira de viver, diríamos hoje, um hábito. As expressões *instituta beati Augustini* e *secundum regulam beati Augustini* revelariam que os cônegos viveriam segundo preceitos agostinianos, mesmo quando não tivessem em suas bibliotecas manuscritos de Santo Agostinho que dissessem respeito à vida em comum. Em suma, tratava-se mais de um costume, uma tradição oral difundida entre os cônegos do que um texto canônico. A eleição de um bispo passou a merecer grande importância. Buscou-se o distanciamento do poder secular por meio do fechamento e especialização de parte do corpo clerical. A afirmação episcopal e a canonical andavam juntas no século XII. Em 1130, Inocêncio II, ex-clérigo regular, precisou do apoio de seus colegas de Latrão contra o antipapa Anacleto II. Abriu-se, naquele momento, um período de grande florescência dos cônegos regulares que duraria por volta de 20 anos (período da redação de nosso poema). MACCARRONE, M., “I Papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero”. In: *La Vita Comune del Clero nei secoli XI-XII*, Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1961, vol 1. p. 367 e 381. Ver também PROSDOCIMI, L. “A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicati nei secoli XI e XII”. In: *La vita comune...* vol 2; e EGGER, C. “Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII” In: *La vita comune...*, vol 2.

⁷ MERLET, M. L. *Dictionnaire topographique du département d'Eure-et-Loir*. Paris : Imprimerie Impériale, 1861. p. 121.

⁸ LEFEVRE, Ed. “Santeuil”. In: *Documents historiques et statistiques sur les communes du Canton d'Auneau arrondissement de Chartres (Eure-et-Loir)*, T. II, Chartres, Garnier, 1869. p. 272.

Vallée⁹. Embora percebamos pela carta de doação que a terra doada pelos senhores *Mongervilla* tinha como senhor superior o visconde Hugo de Dune (*Dunensi*), isso não significa que a família de nosso autor era desprovida de poderes. Isso porque a relação entre o visconde e os parentes de *Bolotinus* parece ser mais a de vassalagem que a de servidão. Some-se a isso o fato de a mesma carta abrir as portas do mosteiro para seu pai (seja para receber seu corpo já morto, seja para fazer-se monge)¹⁰ e podemos supor que o poeta pertenceu à baixa aristocracia da região de Chartres. Sua entrada no capítulo da catedral teria sido facilitada não só pelas relações de sua família com importantes casas monásticas da região, mas, principalmente, por meio das relações de vassalagem que ligavam *Mongervilla* à Santeuil e essa, por sua vez, ao bispo chartrense¹¹.

Poucas são as informações de ordem biográfica disponíveis acerca do poema e de seu autor. Contudo, os versos podem nos dizer bastante sobre sua inserção no ambiente chartrense, na cultura e sociedade local e proporcionar novas perspectivas para a compreensão do eremitismo medieval.

Retórica e História

A partir do final dos anos 1960, os historiadores passaram a apontar para a fragmentação da abordagem nas ciências humanas, decorrente do relativismo sociológico e cultural em voga. Começou-se a buscar o ponto de vista dos excluídos, dos marginais, dos vencidos, em suma, dos grupos sociais e culturais que se diferenciam em maior ou menor grau da ordem hegemônica, a fim de enterrar definitivamente a história dos grandes eventos e personagens¹².

⁹ GUERARD, M. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*. T.II, Paris, L'Imprimerie de Crapelet, 1840. p. 425.

¹⁰ “*Accepit a nobis suffragia orationum et alia monasterii beneficia, et sepulturam, quando moreretur, si vellet ad nos se adportari; et, si in sanitate sua vellet ad nos venire et monachus fieri, eum recipiremus.*” GUERARD, M. *Cartulaire...* p. 425.

¹¹ MERLET, M. L. *Dictionnaire...* p. 121 *Mongervilla* era vassala de Santeuil. LEFÈVRE, Ed., “Santeuil”. 262. Santeuil, por sua vez, era uma vila episcopal.

¹² Para um balanço claro e direto da dinâmica diacrônica dos estudos culturalistas nas ciências humanas ver: CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

A preocupação com a chamada “história vista de baixo” muitas vezes atentou para o resgate de grupos oprimidos, assumindo gradativamente o aspecto de elogio à pluralidade cultural por intermédio da quebra do paradigma da verdade absoluta em função da afirmação das verdades grupais e, até mesmo, individuais. Segundo Stone, o ressurgimento da narrativa histórica estava ligado a certa descrença na ação política como motor da história decorrente das decepções políticas pós-1968 quando a preocupação com o público/coletivo deu lugar à busca por enfoques mais personalizados do objeto histórico¹³. A fragmentação do conhecimento científico social estabelece assim uma relação tensiva com sua manifestação metodológico-estilística, levando à dúvida ontológica acerca do valor desse conhecimento, especialmente a respeito da escrita da história.

A constatação dessa fragilidade do discurso historiográfico não significa sua derrocada como instrumento de conhecimento. Pelo contrário, tal constatação serve para produzir nova dinâmica à História. Dinâmica essa consciente de seus limites discursivos, ou melhor, das formas discursivas a que todo e qualquer texto está inevitável e intrinsecamente ligado. Isso significa dizer que, ao tomar consciência de sua própria narrativa como construção histórica, o historiador passa a buscar os artifícios produtores e produtivos da documentação com a qual trabalha. E mais! Não se prende apenas a essa forma construída como se ela fosse a explicação única do sentido do texto estudado. De tal modo que, a análise da forma textual dinamizada no discurso documental serve de instrumento para que o pesquisador possa alcançar os sentidos do material sobre o qual se debruça. Ou seja: as formas discursivas são históricas, o que torna necessário observar a historicidade de suas convenções.

Assim, ficção e historiografia não se confundem. Essa é a decorrência da tese defendida por Ginzburg há poucos anos¹⁴. Contrariamente àqueles que acreditam

¹³ STONE, L. “The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History.” In: *Past and Present*, 1979, N. 85, p. 14-15.

¹⁴ “A redução, hoje em voga, da história à retórica não pode ser repelida sustentando-se que a relação entre uma e outra sempre foi fraca ou pouco relevante. Na (sic) minha opinião, essa redução pode e deve ser rechaçada pela reavaliação da riqueza intelectual da tradição que remonta a Aristóteles e à sua tese central: as provas, longe de serem incompatíveis com a retórica, constituem o seu núcleo fundamental.” GINZBURG, C. “Sobre Aristóteles e a história, mais uma vez.” In: Id. *Relações de força: história, retórica, prova*. (Trad.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p.63. Resgata-se, assim, simultaneamente o valor positivo tanto do texto historiográfico como de Retórica em si.

encontrar no texto historiográfico apenas um modelo literário com formas tradicionalmente estabelecidas, o famoso historiador italiano aponta um diferencial importante. Situando o discurso historiográfico no âmbito da retórica, seus preceitos e técnicas, principalmente sua preocupação de convencer o destinatário, Ginzburg destaca a importância da prova para o trabalho do historiador bem como para a elaboração da argumentação retórica. De certo modo, Ginzburg retoma seu artigo sobre o caráter indiciário da pesquisa histórica identificando agora uma semelhança desse caráter com o tipo de escrita do historiador¹⁵. Esse traslado de referencial se deve ao já mencionado fortalecimento do pensamento que aproxima história e narrativa a partir de fins dos anos 1960 e, sobretudo, da década seguinte¹⁶.

Tal percepção permite que o historiador, ao exercer seu ofício, adquira cada vez mais consciência da particularidade de seu discurso. Para se auto-legitimar, busca conforto em portos quase éticos, muitos deles vinculados à opção metodológica como questão de princípios. Esse parece ser o caso de Ginzburg, que, ao localizar a relação entre retórica e historiografia na própria metodologia do discurso, estabelece bases de princípios que não devem ser rompidos pelo historiador a fim de não ultrapassar as “normas” de seu ofício e colocar em risco toda a corporação. A busca pelas provas é vista como o princípio ético do trabalho do historiador que assim distingue seu discurso dos ficcionistas.

Contudo, a relação entre os dois tipos de escrita (ficcional e historiográfica) não é marcada somente pela distância existente entre ambas. Uma vez ultrapassadas as circunstâncias de sua produção, uma e outra servem de indícios para o conhecimento do passado. Ambas podem ser objeto de estudo do historiador. Ambas são parciais, evanescentes por estarem ligadas diretamente ao autor e seu tempo (como vimos no capítulo 1). Daí a crítica ao estatuto científico do conhecimento historiográfico.

As considerações acima ganham sentido na presente dissertação uma vez que o poema objeto de nossa reflexão foi cristalizado pela historiografia como um discurso no qual a compreensão da forma bastaria para a apreensão de seus significados: ele teria sido

¹⁵ GINZBURG, C. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário.” In: Id. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. (Trad.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

¹⁶ STONE, L. “The Revival of Narrative...” E sobretudo, WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 2001[1978].

escrito segundo uma fórmula retórico-satírica como uma espécie de exercício para o aprendizado das artes clássicas de escrita e nada mais¹⁷. No entanto, as considerações feitas até aqui nos incitam a buscar o sentido dessa forma adquirida pelo texto para além de sua explicação imediatista que prescinde de reflexão mais aprofundada dos sentidos impregnados e, por que não, gerados pelo poema em questão. Mas comecemos pelo princípio, e no princípio era a Retórica.

Percebemos, na forma poética escolhida por *Bolotinus*, um indício de que o texto teria sido escrito com a finalidade de exposição. Corrobora para essa hipótese, a sua função combativa, evidenciada pela preocupação em convencer o público alvo, de que aqueles a quem ele atacava eram, de fato, falsos religiosos que iludiam os mais simples por meio de artes malignas¹⁸. Censura-se a falsidade religiosa de alguns para que esses sejam punidos por seus atos e para que sejam esclarecidas as mentes daqueles que os seguem. Exposição e meios de persuasão: esses elementos eram, desde a Antiguidade Clássica, constitutivos da Retórica. No ensino do *Trivium*, as obras de Aristóteles só foram largamente difundidas a partir do século XIII e mesmo sua Retórica foi pouco utilizada¹⁹. Todavia, temos uma série de tratados e manuais que retomam, de diferentes maneiras, o texto aristotélico. Merecem destaque os clássicos *Institutio Oratoria* de Quintiliano, autor um tanto controverso, uma vez que filólogos e historiadores discordam sobre o alcance dos escritos desse autor na Idade Média e o *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de *Martianus Capella*²⁰. Há ainda alguns tratados medievais como o *Metalogicon* de João de Salisbury, o *Heptateuchon* de Thierry de Chartres, além de uma série de escritos menores sobre as artes *dictaminis*, *retorica*, *praedicandi* etc. A importância da instituição retórica antiga para a conformação do poema ganha força ao lembrarmos do neoplatonismo da chamada Escola de Chartres. A esse respeito, é importante salientar o fato de os estudos atuais mostrarem que esse centro educacional parece ter sido mais um conceito criado pelos historiadores do que uma realidade

¹⁷ LECLERCQ, J. “Le poème...”

¹⁸ “*Arte maligna decipiendo simpliciores*” (v. 51).

¹⁹ CURTIUS, E. C. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1996. p.103.

²⁰ CURTIUS, E. R. *Literatura Européia...* p. 207, diz, de maneira generalizadora, que nos séculos XII e XIII, as obras de Quintiliano permaneciam ao alcance dos leitores. Por sua vez, Le Goff indica que, apesar de a Retórica antiga renascer nos séculos XII e XIII, a *Institutio Oratoria* do mesmo Quintiliano era praticamente ignorada. LE GOFF, J. “Memória” In. *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1: *Memória-História*. Lisboa: Casa da Moeda/ Imprensa Nacional, 1984. p. 23 e 30.

institucional²¹. Infelizmente, uma parte considerável da documentação que poderia auxiliar as pesquisas sobre essa questão foi destruída em um bombardeio que atingiu os arquivos municipais da cidade na Segunda Guerra Mundial. Mesmo assim, não se nega que a escola do capítulo catedralesco chartrense tenha vivido certo desenvolvimento do estudo das artes liberais e de autores clássicos desde o século XI com o bispo Fulbert.

Dentre os diversos manuais de Retórica que circulavam no período, um merece destaque: a *Rethorica ad Herennium*, uma das artes sobre a oratória mais difundidas no Ocidente medieval. Sua origem é ainda motivo de debates entre pesquisadores. Uns a atribuem a Cícero, outros a Cornifício, outros ainda preferem uma posição mais prudente e a definem como obra anônima. Sabe-se com certeza que é o mais antigo manual sobre retórica em língua latina (cerca de 80 a.C.), o que lhe confere grande importância no estudo da instituição retórica romano-helenística.

Somente em meados do século XV, a crença na autoria ciceroniana de *ad Herennium* começou a ser questionada. Os medievais atribuíam sua autoria a Cícero, chamando-a de Retórica Segunda por acreditarem que ela teria sido escrita após o seu *De inventione*, outro manual de grande difusão no período. Sem dúvida, o peso dessa *auctoritas* colaborou para o grande sucesso do texto, o que não significa que ele seja desprovido de qualidades intrínsecas²²: é o primeiro a apresentar, em latim, quase todos os termos técnicos da Retórica referentes às figuras da elocução (ornamentos)²³.

Nessa Retórica, trata-se dos três gêneros de causas: o demonstrativo (epidítico), o deliberativo e o judiciário. Trata em especial das cinco divisões que o orador deve conhecer para alcançar eficazmente seu objetivo, ou seja, convencer o outro daquilo que ele defende. São elas: invenção, disposição, elocução, memória e pronúnciação. As três

²¹ A idéia de uma escola em Chartres foi formulada em CLERVAL, A. *Les Ecoles des Chartres au Moyen Age: du Ve au XVIe Siècle*. Chartres: Librairie R. Salleret, 1895 ; e rebatida a partir de SOUTHERN, R. W. "Humanism and the School of Chartres". In: *Medieval Humanism and other studies*. Oxford, 1970. O balanço final de Verger parece-nos o mais prudente: "il n'est plus possible de parler en termes aussi tranchés qu'on le faisait jadis de l' 'école de Chartres' et de ses rapports avec celle de Paris ; il apparaît à tout le moins que, de l'une à l'autre, les hommes et sans doute les idées circulaient aisément." VERGER, J. *La renaissance du XIIIe siècle*. Paris: du Cerf, 1999. p. 29.

²² Para comentários acerca do sucesso desse manual no período, bem como sua organização e intertextualidades ver: CAPLAN, H. "Introduction to the *Rhetorica ad Herennium*" e "A mediaeval commentary on the *Rhetorica ad Herennium*". In: Id. *Of Eloquence: Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1970. p. 1-25 e 247-270 respectivamente.

²³ CHELINI, A. *Rhetorica ad Herennium – IV o Livro: tradução, notas e comentários sobre termos técnicos da Retórica*. Dissertação de Mestrado – FFLCH/USP, 1987. p. I.

primeiras são propriamente verbais - invenção, momento em que o orador acha os lugares-comuns para inventar o que vai falar; disposição, ordem seqüencial que dá aos lugares-comuns; elocução, em que ornamenta o discurso com tropos e figuras de estilo. As outras duas, memória e pronúncia, correspondem à memorização do discurso e à sua dramatização oral e gestual. O autor estabelece ainda as seguintes partes do discurso: exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e conclusão. Essas são, *grosso modo*, as condições gerais sob as quais determinado texto ou exposição pública deve se organizar.

Teria *Bolotinus* utilizado o texto dedicado a Herênio para compor seu poema? Teria ele apenas seguido um modelo retórico? Apesar da grande difusão dessa Retórica, a simples disponibilidade do manuscrito não significa que ele seja conhecido, mesmo por aqueles que o possuem. Evidências do uso de tal texto podem ser encontradas nas muitas glosas e comentários feitos a ele ao longo da Idade Média²⁴. Um primeiro passo para afirmarmos, em bases sólidas, o uso efetivo do acervo retórico antigo por parte de determinada congregação religiosa seria adentrarmos sua biblioteca e *scriptorium*. Infelizmente, não temos notícias dos manuscritos existentes na cidade de Chartres no período²⁵. Lacuna, importante, sem dúvida, mas de modo algum irreparável. De fato, existem outras formas de comunicação que, utilizando outros suportes e técnicas, permitem-nos inferir, com satisfatória segurança, as referências culturais de uma dada comunidade. Se nos falta a biblioteca, temos a catedral inteira. Se nos faltam os livros, temos as paredes e vitrais de uma das mais impressionantes obras arquitetônicas e imagéticas do período. Assim, encontramos no portal Sul do Pórtico Real (fachada ocidental), construído entre 1145-1150, a representação das artes liberais circundando a

²⁴ WARD, J. O. "From antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica*" In: MURPHY, J. J. (ed.). *Medieval Eloquence: Studies in the theory and Practice of Medieval Rhetoric*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1978. p. 33.

²⁵ GIACONE, R. "Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartulaires of Notre-Dame and Saint-Père" In: *Vivarium*, XII, I, 1974. p. 30-51, insere-se na discussão a respeito da existência ou não de uma escola chartrense por meio do estudo de seus possíveis professores, deixando quase nenhum espaço para bibliotecas e livros propriamente ditos. Não pudemos consultar as seguintes obras: *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la ville de Chartres*. Chartres, 1840; *Inventaire des manuscrits des Bibliothèques de France*. Paris 1881, p. 248-250; "*Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae civitatis Carnotensis*". In: *Analecta Bollandiana*, VIII. Bruxelas, 1889; LANGLOIS, Ch. V. *Les fonds d'Etat de la Bibliothèque de Chartres : formation restitution et aliénation d'après les papiers de la Bibliothèque*. Paris, 1904; JUSSELIN, M. *Petite histoire de la Bibliothèque municipale de Chartres*. Chartres, 1962.

matrona da catedral. Ali encontramos, do lado direito de Maria, em segundo lugar a partir do ápice do arco para baixo, a alegoria da Retórica encarnada na figura de Cícero²⁶. Dado importante, não só pela constatação da associação direta daquela arte com o famoso orador romano, como também pela localização privilegiada dada a ela pelo capítulo catedralesco. Isso significa que os textos de Cícero ou atribuídos a ele sobre a Retórica desfrutavam de um amplo reconhecimento entre os cônegos chartrenses no mesmo período em que *Bolotinus* escreveu seu poema. Nesse contexto, causaria grande surpresa nosso autor desconhecer a *Rhetorica ad Herennium*. Vejamos, então, alguns pontos de possível congruência entre o manual e o poema.

Logo no início do trato da causa judiciária, somos instruídos sobre como conquistar os ouvintes (ou leitores). Diz o autor para aqueles que pretendem atrair a benevolência da platéia contra seu adversário que é preciso levá-la “ao ódio, à indignação e ao desprezo” do outro por meio da baixeza, perfídia, crueldade, impudência, malícia, depravação, riqueza, intemperança, inércia, ociosidade e luxúria dos adversários²⁷. Ou seja: para constituir a causa judiciária em que incrimina o adversário, o orador deve aplicar lugares-comuns de pessoa (*loci a persona*) próprios do gênero demonstrativo, que é, como dizem os latinos, *ars laudandi ac vituperandi*, arte de louvar e de vituperar. Este parece ter sido mote essencial para a redação do poema, que, ao atacar a falsidade de certos eremitas, buscou provocar no leitor afetos de repulsa, constituindo a inferioridade dos tipos vituperados por meio da sua caracterização como tipos viciosos: “Nenhum [deles] honra a nobreza nem a probidade, / Nenhuma glória dos costumes [lhe] confere utilidade”²⁸. Ainda no campo da causa judiciária, se uma parte quer acusar a outra de buscar obter vantagens, “o acusado evidenciará a cupidez do réu”²⁹. Parece-nos clara a vontade de *Bolotinus* de demonstrar o anseio por vantagens entre seus acusados. Anseio

²⁶ A atribuição da imagem a Cícero se baseia no *Heptateuco* de Thierry de Chartres, chanceler do capítulo catedralesco (ofício responsável pelo ensino aos cônegos) entre 1142 e 1150. JEAUNEAU, E. “Les Maîtres Chartrains” In. *Monde médiéval et société chartraine*. Atas do colóquio. Paris: Picard, 1997. p. 102-103.

²⁷ “*Ab adversariorum persona benivolentia captabitur si eos in odium, in invidiam, in contemtionem adducemus.*” Livro I, V, 8. ACHARD, G. *Rhétorique à Herennius*. Paris : Belles Lettres, 1989 e CAPLAN, H. *De ratione dicendi*. The Loeb Classical Library. Londres : William Heinemann, 1954. As traduções citadas são de SEABRA, A. *Ethos e Pathos na Retórica a Herênio*. Dissertação de Mestrado – FFLCH/USP, 2003. A tradução foi realizada em conjunto com Ana Paula Celestino Faria.

²⁸ “*Nobilitatem nullus honorat nec probitatem, / Nullaque morum gloria confert utilitatem.*” (v. 27-28). Cf. também v. 4-6; 16; 30; 31; 70 etc.

²⁹ “*Hic accusator in spe commodi cupiditatem ostendet adversarii*” Livro II, III, 4.

esse que sempre vem ilustrado por traços de cupidez, como na passagem em que o falso eremita aparece tão glutton quanto avaro: “Assim como o grande acervo de riquezas aflige o avaro, / Comer das delícias aflige esses”³⁰.

O discurso deliberativo, que propõe o que se deve fazer no futuro, parece ser o menos adequado a nosso poema. Apesar disso, merece destaque a importância da modéstia, parte da matéria honesta de que trata a deliberação. Diz a Retórica: “usaremos as partes da modéstia se vituperamos os desejos excessivos de honrarias, dinheiro e similares; e se mantivermos cada coisa no seu limite definido por natureza; se mostrando o quanto é suficiente em cada caso, dissuadirmos de buscar o que é excessivo e estabelecermos a medida de cada coisa”³¹. Ora, o poema trata justamente da medida das coisas. Da medida do eremita, de quando um religioso deixa de o ser por ultrapassar o limite da ordem (natural, divina), buscando satisfazer desejos incompatíveis com o que deveria ser sua função neste mundo. A modéstia retórica encontra eco na humildade cristã e sua prima, a constância monástica, defendida desde a abertura do poema: “Falto de ordem, ordem nefanda, quando vestido com pele de carneiro, / Quer ser reconhecido como religioso”³².

Finalmente, é o gênero demonstrativo que mais se adapta à invenção de nosso poema. Este é, como dissemos, o gênero do louvor e do vitupério. Visa expor para seu público, os perigos de certas práticas, destacando os atos injustos, imodestos, covardes e imprudentes do acusado. Segundo o preceito aristotélico e latino, a vituperação compõe tipos inferiores, caracterizando-os como tipos deformados aos quais falta a virtude. De modo geral, na variante vituperadora do gênero demonstrativo: se o acusado possui qualidades, o acusador deve defender que o acusado não exerceu de maneira satisfatória aquilo que lhe era possível por natureza exercer; se possui vícios, esses devem ser destacados por meio da ampliação que os exagera e deforma. Afirma-se ainda que, nesse gênero, a utilidade das outras duas causas (judiciária e deliberativa) é grande, por isso a

³⁰ “*Sicut auaros grandis aceruus diuiciarum, / Haut secus istos afficit esus deliciarum.*” (v. 227-228). Cf. também v. 53; 125; 224; 259 etc.

³¹ “*Modestiae partibus utemur si nimias libidines honoris, pecuniae, similium rerum vituperabimus; si unam quamque rem certo naturae termino definiemus; si quoad cuique satis sit ostendemus, nimium progredi dissuadebimus, modum uni cuique rei statuemus.*” Livro III, III, 5.

³² “*Ordinis expers, ordo nefandus, pellibus agni / Cum sit amictus, uult reputari religiosus*” (v. 1-2). Cf. também v. 53; 57; 58; 111; 137; 194; 265 (visto do ponto de vista do bom eremita) etc.

brevidade no trato por parte do autor da Retórica a Herênio nesse ponto de seu manual³³. Afinal, a vituperação implica a deliberação: ataca-se o mal para propor o bem como modelo da ação futura (o que pressupõe um juízo). Em seu poema, *Bolotinus* se posiciona contra boa parte da população chartrense mostrando-lhe os erros dos falsos eremitas e daqueles que os têm em alta estima. Visa mostrar, aos ouvintes ou leitores, os perigos de se aceitar as hipocrisias vestidas com roupas brancas e capuz. De certo modo, tem grande sucesso, pois alcança até mesmo aqueles que não habitam naquela cidade, mas que compreendem os perigos de imprudentes falsos humildes, como é o caso de Orderic de Vital (como veremos mais à frente). Assim como aqueles que possuem qualidades devem ser recriminados por não exercê-las, da mesma maneira, os acusados pelo cônego chartrense, tendo optado por um tipo de vida de grande valor, não souberam exercê-la, pois “Tendo lido as escrituras, não imitam (colocam em prática) o que aprenderam; / Tendo ensinado as coisas corretas, não realizam o que ensinaram”³⁴.

Deixamos por último o aspecto que mais qualifica nossa aproximação entre a estrutura do poema e as diretrizes do rétor romano. Lemos no livro segundo sobre o gênero judiciário: “se o réu goza de forte reputação de pureza e integridade, dirá o acusador que os fatos, não a fama, devem ser levados em conta, pois o réu antes ocultara seus defeitos”³⁵. Ora, esse é o próprio núcleo do texto de *Bolotinus*: desconstruir a fama dos eremitas por intermédio da acusação de hipocrisia. A passagem a seguir demonstra bem a implosão pretendida pelo autor: “Condena os avaros, sendo um avaro. Diz coisas doces, / Sendo amargo: lobo pelo coração, cordeiro pelas vestes. / Assim simula a religião, pois se veste com túnica. / Assemelha-se a um religioso pelas vestes pretas”³⁶.

Ditas essas palavras sobre a provável filiação de nosso poema, é preciso ainda dizer que essa relação de débito existe também para com outros manuais retóricos ou

³³ Livro III, VI, 10 à VIII, 15.

³⁴ “*Scripta legentes, que didicerunt non imitantur; / Recta docentes, que docuerunt non operantur.*” (v. 333-334). Cf. também v. 307-310; 313-314; etc.

³⁵ “*Si vehementer castus et integer existimabitur adversarius, dicet facta, non famam spectari oportere; illum ante occultasse sua flagitia.*” Livro II, III, 5.

³⁶ “*Da<m>pnat avaros, cum sit avarus. Dulcia fatur / Cum sit amarus: corde lupinus, uestibus agnus. / Sic simulator religionis, dum tunicatur. / Religioso uestibus atris assimilatur.*” v. 10-13. É correto dizer que toda vituperação dos eremitas realizada por *Bolotinus* segue a lógica da proposição acima, ou seja, a fama oculta a verdadeira face viciosa dos acusados. Sendo assim, indicaremos aqui apenas as passagens em que a hipocrisia é manifestada explicitamente. Cf. v.; 40-41; 47-48; 51; 53; 83-86; 94-96; 107; 131-134; 153-154; 163; 190; 255; 309-310; 327-332.

afins. É o caso da presença da figura de Epicuro. Hugo de São Vitor em seu *Didascálicon* – *Da Arte de Ler* (c. 1127), ao introduzir a *Lógica* cita uma passagem de Boécio na qual diz que Epicuro “equivoca-se ao considerar a volúpia como sendo algo honesto”³⁷. No verso 82 de nosso poema, lemos: “tendo carnes e vinhos aquele que os consome é Epicuro”³⁸. É evidente que essas não são as únicas referências ao filósofo grego em circulação nos manuscritos da época. Contudo, as coincidências aqui não devem ser menosprezadas. Em primeiro lugar, as datas de confecção do poema e do tratado de Hugo de São Vitor são bastante próximas, sendo que o último antecedeu em menos de dez anos o escrito chartrense. Depois, o local em que o personagem aparece no *Didascálicon* é justamente na seção que trata da Retórica. E, finalmente, a circulação desse manual. Sabe-se que o manuscrito teve grande circulação, fato esse que pode ter sido facilitado em relação ao capítulo catedralesco de Chartres, uma vez que tanto *Bolotinus* quanto Hugo eram cônegos membros de centros renomados de estudo.

Estando de acordo com os elementos constituintes da Retórica, é perceptível também em nosso poema a importância dada pelo autor à dinâmica dos vícios e das virtudes, matérias da sátira. Ainda que se possa argumentar que o poema não siga o modelo satírico clássico de Horácio, segundo o qual as Sátiras (tal como as Epístolas) estão inscritas no gênero deliberativo – portanto, estruturado na dinâmica de aconselhamentos (Epístolas) e desaconselhamentos (Sátiras) elaborados como estrutura dialógica³⁹, nem por isso deixamos de perceber elementos satíricos em nosso poema⁴⁰. Quando falamos em sátira, temos em mente a emulação ferina de Juvenal. Embora não possamos precisar em que medida se deu a interferência desse autor antigo na estruturação do poema de *Bolotinus*, isso não significa que ela não tenha existido. De

³⁷ “*honestum voluptatem mentitur*” HUGO DE SÃO VITOR. “*De ortu logicae*.” In: MARCHIONNI, A. (Ed. e Trad.). *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001. p.74-75.

³⁸ “*Carnibus utens uinaque sarbens est Epicurus*” (v. 82).

³⁹ Horacio. *Epistles, book II and Epistle to the Pisones* (*Ars Poetica*). Editado por N. Rudd. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Horácio. *Obras completas* (*Odes, Épodos, Carme Secular, Sátiras e Epístolas*). Traduções de E. Duriense, J. A. de Macedo, A. L. de Seabra e F. A. Picot. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

⁴⁰ Desde o primeiro comentário literário em 1869 até a última edição preparada por Leclercq, o poema foi sempre identificado como uma sátira devido ao processo de saturação negativa utilizado para compor o falso eremita. *Histoire Littéraire de la France*, XI, 1869, p. 1-5. MANITIUS, M., “*Paganus Bolotinus*”, In: *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*. München, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1931, p. 868-869. COLKER, M. L., “Two notes: Latin poems from Paris codex B.N. Lat. 8433”, In: *Medievalia et Humanistica*, XII, 1958. p. 3-10.

fato, sabe-se que as sátiras de Juvenal circularam nos meios educacionais no Ocidente medieval entre os séculos IX e XIII. Sabe-se também que esse autor se tornou famoso por seu tipo de sátira, isto é, um poderoso instrumento para desnudar os vícios, expondo seus praticantes à execração pública⁴¹.

Além dos três gêneros (epidítico, deliberativo e judiciário), encontramos também na *Rhetorica ad Herennium*, respaldo para algumas figuras satíricas presentes no poema. Segundo o rétor, são três os grandes tipos de ornamentação: símiles, exemplos e amplificações⁴². Hipérboles, metáforas e alegorias são alguns dos artifícios ensinados àquele que pretende denunciar o crime alheio⁴³. Vale aqui atentarmos para as modalidades utilizadas por *Bolotinus* a fim de tentarmos apurar mais nossa identificação das estruturas discursivas do poema. Esses tropos e figuras ressaltam o caráter satírico de nosso poema. Os falsos eremitas são transformados em cizânia, rãs e outras chagas para intensificar o perigo que eles representam à saúde do mundo, pois “Essa é vista por nós como uma péssima praga acima de todas [as outras]”⁴⁴.

Bolotinus promove uma amplificação dos vícios daqueles que pretende recriminar, mediante ornamentos que exageram o fato suposto, vituperando o caráter e as ações do acusado. Algumas das principais figuras hiperbólicas aparecem quando trata de vícios alimentares: “em todos esses, a voracidade de alimentos é tanta / que claramente o deus é o próprio ventre deles”⁴⁵ e “tendo comido o peixe e não satisfeito sugou as espinhas”⁴⁶. A imagem do hipócrita oscila entre a de um monge caricaturado – “Tonsurado até o alto das orelhas e na testa saliente / onde brilha, tal neve, a branca cabeça com a boca vermelha, / vestido por tão sinuosa e redonda veste; / cada um calçado de coturnos revirados na boca”⁴⁷ – e a de um belo cavaleiro: “já ornado, sentado em cavalos magnânimos / tendo o pé tenso, corre percorrendo as planícies dos campos”⁴⁸. Entramos, assim, no campo do estilo satírico, não em sua vertente que aborda o ridículo

⁴¹ CURTIUS, E. C. *Literatura Européia...* p. 85-87.

⁴² Livro II, XXIX, 46.

⁴³ Livro IV, XXXIII, 44 – XXXIV, 46.

⁴⁴ “*Hec super omnes pessima nobis plaga uidetur*” (v. 161). Cf. v. 156; 160; 163 etc.

⁴⁵ “*Omnibus istis ingluuius est tanta ciborum, / Vt manifeste sit deus ipsis uenter eorum.*” (v. 225-226).

⁴⁶ “*Pisce comesto non saturatus suxit aristas.*” (v. 244).

⁴⁷ “*Tonsus ad aures usque supremas fronte patenti, / Cui nitet, ut nix, candida ceruix ore rubenti, / Tam sinuosa tamque rotunda ueste togatus; / Quique coturnis ore repandis est honeratus.*” (v. 43-46).

⁴⁸ “*Magnanimorum iam faleratus sessor equorum / Iam pede tenso plana perherrans currit agrorum.*” (v. 151-152).

(*ridiculum*, o pequeno riso), mas sim por seu viés agressivo, a maledicência (*maledicentia*), que visa atacar vícios e crimes danosos à comunidade, ou melhor, a *ecclesia*: “Pois o final dos tempos já se aproxima, não duvidemos, / quando vemos surgir inúmeros prodígios (monstruosos) de religiões”⁴⁹. O documento faz parte do gênero poético conhecido por denunciar a desordem social, que, na Idade Média, comumente assumia um caráter apocalíptico⁵⁰, conhecido por “sátira dos estados”⁵¹.

Trabalhos sobre a Sátira medieval são ainda muito raros e a identificação dessa forma de escrita é ainda bastante genérica. Talvez isso se explique devido à baixa (virtualmente nula) produção e circulação de *artes* medievais que tratam desse tema, quando comparadas a outros manuais de eloquência (poética, retórica, oratória etc.). De todo modo, alguns traços são recorrentemente utilizados no discurso satírico: além das já mencionadas hipérboles, temos em mente os jogos de palavras aplicados à reprovação e a tentativa de correção de hábitos e práticas⁵². Nesse sentido duas palavras utilizadas pelo poeta merecem destaque: *Gyezita* e *manutus*. A primeira, uma referência bíblica bastante presente nos textos satíricos⁵³; a segunda, uma espécie de neologismo poético inventado pelo autor para nomear, de maneira exagerada e perspicaz, o ser vicioso que delineia. Nos dois casos percebemos a substituição do termo “eremita” por palavras que denigrem o acusado, prática recorrente nos versos de *Bolotinus* e, segundo Pepin, uma das principais marcas da sátira⁵⁴. Assim, retórica e sátira se unem no poema para, de um lado, instruir o autor sobre como tornar sua exposição eficaz e, assim convencer seu público e, de outro,

⁴⁹ “*Tam quia finis temporis instet, ne dubitemus, / Cum tot oriri religionum monstra uidemus.*” (v. 33-34).

⁵⁰ Uma boa teorização sobre a visão da realidade e suas representações na Idade Média temos em AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2002. Nas páginas 500 e 501 ele diz: “um acontecimento terreno significa, sem prejuízo da sua força real concreta aqui e agora, não somente a si próprio, mas também um outro acontecimento, que repete preanunciadora ou confirmativamente; e a conexão entre os acontecimentos não é vista preponderantemente como desenvolvimento temporal ou causal, mas como unidade dentro do plano divino, cujos membros e reflexos são todos os acontecimentos;”

⁵¹ Cf. “Satire contre les différents états” In. DU MERIL, E. *Poésies Inédites du Moyen Age*. Paris: Franck, 1854. pp. 313-326.

⁵² PEPIN, R. E. *Literature of Satire in the Twelfth Century: a neglected mediaeval genre*. Nova Iorque: Edwin Mellen Press, 1988. em especial páginas 8, 15 e 22.

⁵³ PEPIN, R. E. *Literature of Satire*... p. 5.

⁵⁴ PEPIN, R. E. *Literature of Satire*... p. 15. O autor usa a expressão “shocking wordplay” para caracterizar esse tipo de prática.

compor um estilo de discurso direto e incisivo baseado em figuras aplicadas à lógica do ataque mordaz aos vícios e da defesa veemente das virtudes⁵⁵.

Finalmente, uma última apreciação formal do texto diz respeito a sua própria estruturação poética. “Belo poema em métrica adônica”: assim Orderic de Vital escreve a primeira crítica formal ao poema⁵⁶. Tal percepção sugere que se trate de um texto agradável, pois retoricamente decoroso e, portanto, eficaz (quanto ao convencimento do outro) em sua versificação dividida em três partes iguais. Contudo, esse julgamento foi contestado pela crítica do século XX. Quanto à eficácia de sua formulação, Meyer diz estar prejudicada por não se tratar de um poema notável. Para ele a deficiência poética da versificação chegaria a prejudicar a boa compreensão da composição. Porém, está de acordo com Orderic quanto à formulação adônica, apontando ainda sua inserção em hexâmetros e a interpolação de rimas leoninas (versos cujos hemistíquios rimam entre si) e caudatas (versos em que só as palavras finais formam rimas)⁵⁷. Ou seja, a instabilidade métrica e rímica prejudicaria a boa compreensão da mensagem do poema. Manitus, seguindo Meyer, destaca que as rimas caudatas ocorrem em grupos maiores de três ou até mesmo quatro versos. Todavia, argumenta que a utilização da fórmula adônica auxiliaria na compreensão do poema⁵⁸. Finalmente, Leclercq, identificando os versos como majoritariamente rimas dissílabas (sendo algumas delas falsas), posiciona-se mais favorável à forma poética utilizada, apesar de indicar excesso no uso do *que*⁵⁹.

Como vemos, há considerável polêmica cercando as qualidades poéticas do relato de *Bolotinus*: uma mistura de ritmos e rimas que, para alguns comentaristas, auxilia a compreensão do texto e que, para outros, dificulta. Quanto a nós, podemos dizer, juntamente com Meyer, que “essa procura e hesitação na arte da rima [e da métrica] tem pouco de notável na primeira metade do século XII”⁶⁰. *Bolotinus*, assim como outros

⁵⁵ Para outro exemplo de poema satírico contra membros do corpo eclesiástico ver os versos de Hugo Primates (ao qual retornaremos mais adiante) publicado em DUBY, G. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 18-19.

⁵⁶ Ver nota 2 acima.

⁵⁷ MEYER, W. “Zwei Gedichte zur...” p. 377-378.

⁵⁸ MANITIUS, M. “*Paganus Bolotinus*.” In: *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1931. p.868

⁵⁹ LECLERCQ, J. “Le poème...” p. 77. Adicionamos a essa abundância, o excesso de *hic*, que, em alguns casos, torna difícil a compreensão do poema.

⁶⁰ “Dieses Suchen und Schwanken in der Reimkunst hat in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wenig Auffallendes.” MEYER, W. “Zwei Gedichte zur...” p. 378.

escritores de seu tempo, não possuía a mesma necessidade sistematizadora das formas estético-estilísticas que hoje possuímos. Não é por acaso que temos dificuldades em encontrar textos que tentavam sistematizar a arte poética antes do final do século XII⁶¹. O que nos faz retomar a opinião de Orderic (por apresentar seu julgamento em função de parâmetros da época): “*Paganus* cônego de Chartres de sobrenome *Bolotinus* publicou recentemente um belo poema em métrica adônica, pelo qual a hipocrisia dessas superstições disfarçadas será finalmente e eloqüentemente revelada”⁶². Forma e matéria em perfeita conjunção. O elogio remete à eficácia objetiva à qual o poema se destina: desmascarar a hipocrisia e os erros de determinadas práticas religiosas.

A preocupação com a eficácia do discurso, o desnudamento da hipocrisia e a questão eremítica circunscrevem o caráter de gênero do poema, sugerindo uma explicação para a sua inserção no códice 8433 da série latina da Biblioteca Nacional francesa. O texto de *Bolotinus* não está sozinho e a análise do conteúdo encadernado pode reforçar o sentido genérico de suas partes. O conjunto de manuscritos nos permite vislumbrar o ambiente cultural no qual o poema foi inserido quando da montagem do códice. Ali também encontramos, em grafia gótica francesa de c. 1240, sermões de Geoffroy de Babion (clérigo famoso por sua pregação em defesa da reforma eclesiástica), um texto de Hugo Primates (clérigo exímio na arte poética da sátira), uma vida incompleta de *Sancta Maria Aegyptiaca* (pecadora famosa por sua remissão graças a sua conversão eremítica) de Hildeberto de Lavardin, além de peças de autores anônimos como um longo *Liber de contemptu mundi* e poemas satíricos menores⁶³. É justamente entre o *Liber* e as sátiras que se encontra nosso poema. Posição emblemática, uma vez que *Bolotinus* se utiliza do estilo satírico para desenvolver a tópica da *fuga mundi*. Além disso, o poema está em consonância com a temática de pregação, central em Babion, de

⁶¹ A mais antiga e renomada obra desse gênero constituída na Idade Média foi a *Ars Versificatoria* de Mateus de Vendome escrita por volta de 1175, posterior portanto a nosso poema. FARAL, E. *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Paris : Honoré Champion, 1924.

⁶² Ver nota 2 acima.

⁶³ Nem todos os comentaristas estão de acordo sobre o conteúdo exato do Mss Lat. 8433. Cf. COLKER, M. L. “Two notes on Latin poems from Paris codex B.N. Lat. 8433”. In: *Medievalia et Humanistica*. t. XII, 1958. p 3 e 4 principalmente. Cf. a entrada 8433 do quarto tomo do *Catalogus Mss Bibl. Reg.* A atribuição de autoria de alguns dos manuscritos altera-se de uma publicação para outra, mas não a identificação do assunto de cada texto.

ataque à hipocrisia religiosa realizada por Primates, bem como de destaque à vida eremítica como a de Maria Egípcíaca.

A junção desses textos, copiados/escritos originalmente no mesmo momento – primeira metade do século XII – e na mesma região (Geoffroy de Babion morto em 1158 viveu em Angers e Bordeaux, Hugo Primates entre 1095-1160 em Orleães e Hildeberto de Lavardin entre 1056-1133 em Tours e Le Mans), informa-nos bastante acerca do ambiente cultural no qual o poema de *Bolotinus* se inseria. Espacialmente, Chartres se encontra no centro de um círculo do qual a parte Norte atravessa a Normandia de Orderic de Vital e a parte Sul corta as principais cidades centros de ensino e de propagação das reformas religiosas da época (em especial Tours e Orleães). Semicírculo que evidencia uma configuração cultural específica: a ênfase na formulação erudita – segundo os ensinamentos antigos da arte oratória, poética e satírica – visando a atacar duramente as práticas sócio-religiosas contrárias às diretrizes básicas da reforma gregoriana, mas também às liberalidades espirituais que ela engendra.

A forma retórica, satírica e poética do texto de *Bolotinus*, bem como o conjunto documental criado por sua encadernação, permitem-nos conhecer a inserção geral do poema na sociedade que o produziu, distribuiu, consumiu e reproduziu, facilitando assim a compreensão do seu sentido. Contudo, nem de longe tais análises bastam para atingirmos nosso objetivo. Que o texto tenha sido organizado segundo preceitos retóricos, com dispositivos da maledicência satírica, buscando com métrica e rima agradar e convencer aquele que o lê ou o escuta (a fim de facilitar a compreensão e potencializar a difusão da mensagem por meio da sua fruição) parece-nos um aviso para que, justamente, não sejamos levados a acreditar que sua explicação se resume à sua forma. Entretanto, não é o que encontramos ao ler os comentadores contemporâneos do poema. A historiografia, ainda hoje, restringe seus comentários à constatação da forma, confundindo, assim, o objetivo do autor (convencer o outro) com aquilo que motiva e sustenta a existência do poema com tal forma. Confundem-se os ornatos com a matéria, com as motivações do discurso retórico. Os traços exacerbados são importantes na constituição do texto, mas, se não os analisarmos minuciosamente, perderemos a explicação do todo.

Por exemplo: o texto satírico pode revestir os desaconselhamentos que tece com as cores vivas da mais ácida vituperação. É essa configuração que encontramos nos versos de *Bolotinus*, o qual (como já sugerimos) nem de longe busca produzir nos leitores ou ouvintes aquele tipo de riso pequeno, ridículo, que desestimula determinadas práticas, mas sim a mais completa repulsa diante do que vê e que lhe torna tão difícil não escrever sátira⁶⁴. Encontra-se, aqui, a distinção aristotélica, repetida nas retóricas latinas, de que há vícios fracos e não-nocivos, que causam riso, e vícios fortes e nocivos, que produzem horror. Para *Bolotinus*, os vícios que vitupera são horrorosos e nocivos, daí a saturação satírica impressa no poema. Assim, a sátira é por definição – em especial no caso de Juvenal e daqueles que o emulam – um gênero discursivo que produz seus significados em função de determinado contexto histórico bastante preciso. Tal mecenas, tal político, esse ou aquele agente social é alvo da vituperação satírica devido às relações sociais e culturais que existem entre eles e o poeta. Para se compreender a sociedade, é preciso compreender a sátira nela produzida, ou seja, suas figuras e as relações que lhe dão sentido.

A interiorização religiosa era ambígua, como ambígua também era a fronteira entre a boa e a má religiosidade. O grande desapego às coisas do mundo, o retorno à vida evangélica e apostólica e aos ideais da Igreja primitiva descrita nas Sagradas Escrituras encantavam alguns membros dos quadros eclesiásticos, mas causavam repulsa a outros, devido ao risco que acarretavam para a autoridade hierárquica da Igreja. Nessa posição limítrofe, encontramos o eremita, como personagem amplamente aceito por leigos, clérigos seculares ou regulares, desde que se enquadrasse em determinados parâmetros de vida religiosa. Via de regra, os clérigos, quando faziam alguma censura às práticas eremíticas, seguiam o que pregava a Regra de São Bento⁶⁵, defendendo que tal modo de vida só deveria ser praticado após uma longa estada em um mosteiro junto com outros monges, pois, uma vez isolado, o pretenso religioso não teria ninguém para o recriminar em alguns atos e, assim, indicar-lhe o bom caminho⁶⁶.

⁶⁴ “*Difficile est saturam non scribere*” Juvenal, Sátira I, 30. In : RAMSAY, G. G. (Trad.) *Juvenal and Persius*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 4.

⁶⁵ Ver nota 44 do primeiro capítulo dessa dissertação.

⁶⁶ Ivo de Chartres, em uma carta-resposta destinada aos monges de Columba, que lhe haviam questionado se deveriam abandonar a vida cenobítica e partir para o eremitismo, lhes responde que deveriam

Sendo assim, partindo das sugestões dadas àqueles que pretendem atacar quem goza de boa reputação, o cônego se utilizou de regras de eloquência para efetivar seu discurso e defender seus interesses. Porque é construído segundo preceitos discursivos, não devemos tratar o poema como mero exercício retórico realizado em um *scriptorium* e, por isso, sem relações com o mundo exterior. É preciso buscar as provas, os índices e dar sentido à retórica, como reivindicou Ginzburg, a fim de evitarmos a reprodução do discurso arquitetado nos versos de *Bolotinus*. É preciso assumir o caráter polêmico do poema decorrente de sua inserção no grande círculo espaço-temporal e temático mencionado há pouco, somando nele (no poema) seu aspecto discursivo formal e sua substância significativa sócio-cultural (ao invés de considerar um ou outro em separado como duas totalidades explicativas independentes). Nesse sentido, perguntamo-nos: se a função da Retórica e da Sátira era dar instrumentos discursivos para aqueles que disputavam causas públicas, qual o interesse de *Bolotinus* em atacar eremitas benquistos por boa parte da sociedade local? Afinal de contas, por que e dentro de quais quadros *Bolotinus* escreveu seu poema? Como define o falso e o verdadeiro eremita? Quem são eles?

Capítulo 4 – *Topoi*: lugares e sentidos não tão comuns

Encontramos, em boa parte da documentação sobre o tema, o exagero como perigoso à prática eremítica. Uma iluminura do *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg aponta como grande perigo à salvação do eremita o excesso de zelo deste por algo que é tido como característico de seu modo de vida, por constituir sua principal forma de ascese (alimentos e trabalhos manuais), vale dizer, o seu jardim¹. Diferentemente, as críticas feitas por *Bolotinus* atentam para questões que parecem, segundo o próprio autor, não fazer parte da vida de um eremita, tais como a busca pela multidão e pregação, visto que “desse modo enganosamente permanece fora [do ermo] na demanda do foro”².

A escolha do poema de *Paganus Bolotinus* para nossa pesquisa sobre o eremitismo medieval não foi, de maneira alguma, obra do acaso. Seja em textos eclesiásticos, seja na “literatura” laica, a figura do eremita aparece de forma positiva na quase totalidade dos documentos, cabendo ao mau, ao falso eremita apenas uma luz oblíqua. Embora o poema seja relativamente breve, seus versos apresentam alto grau de complexidade por tratar de maneira única de um personagem amplamente conhecido. O poema em questão apresenta uma rara oportunidade para conhecermos melhor os limites dentro dos quais um religioso poderia e deveria agir. Essa singularidade não reduz, contudo, a sua importância para o conhecimento amplo do tema. Pelo contrário, ela nos permite observar o eremitismo medieval com novos olhos, alterando nossa percepção desse fenômeno histórico.

Sendo assim, interessa-nos em que termos o falso eremita é descrito no poema³. Para tanto, é necessário primeiro destacarmos as cores apocalípticas com as quais o poema é traçado. Depois, apontaremos a ênfase dada às hipocrisias dos acusados como artifício dinamizador do discurso. No próximo capítulo, explicitaremos o modo como o

¹ Cf. a Escada das Virtudes do *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg. Apud BYNUM, C. W. *Jesus as mother: studies in the spirituality of the high middle ages*. Califórnia: University of California Press, 1984. Contracapa.

² “*Hunc modo frustra detinet extra causa forensis.*” (v. 20).

³ Optamos por utilizar os termos “falso eremita”, “hipócrito”, “acusado”, “inimigo”, “oponente” e outros que podem parecer juízos, para designar aqueles a quem *Bolotinus* se contrapõe para facilitar a compreensão de nossa argumentação em um texto polemico e polissêmico. Gostaríamos de frisar: isso não significa que atribuímos valores pejorativos a eles.

poema opera a partir de duas contraposições básicas de elementos positivos e negativos atribuídos aos eremitas. Esses elementos, por sua vez, são movimentados por dois pontos axiais que, explicitados vez ou outra, correm subjacentes a toda a exposição, direcionando o texto: “constância/inconstância” e “isolamento/contato” com outras pessoas. Finalmente, será preciso demonstrar a articulação desses eixos com a questão da itinerância⁴ e da pregação, respectivamente.

Lentes apocalípticas

“O final dos tempos já se aproxima, não duvidemos”⁵. Assim os olhos de *Bolotinus* observam o mundo e nele percebem indícios repletos de sentido apocalíptico. Ao chamar seu acusado de “grande falso profeta” e criticar seus seguidores, o poeta introduz sua exposição sobre os quatro cavalos profetizados por João ao mesmo tempo em que sugere a imagem da Besta, que, mimetizando a imagem do Cordeiro, prega como o dragão⁶. A própria identificação do quarto cavaleiro aos hipócritas (v.173) não deixa dúvidas de que se trata da menção ao rompimento dos selos profetizados em Apocalipse 6:7-8⁷. A temática da colheita também é comum aos dois textos, embora, diferentemente da vindima bíblica, em que as uvas são ceifadas somente quando maduras (*Apoc.* 14:18), aqui “a uva não é vindimada em vermelho vivo”, ou seja, os seguidores dos falsos eremitas não estão aptos a entrar no reino de Deus⁸.

⁴ Embora o substantivo “itinerância” não exista nos dicionários de língua portuguesa, optamos por utilizá-la por dois motivos: 1) o seu uso coloquial é comum 2) a alternativa “vagância” teria o grande prejuízo de sugerir um sentido negativo (vagabundagem, vazio) ao termo e que atrapalha a análise histórica do poema (sentido esse que deve ser compreendido em função do caráter polemista do poema, como veremos ao longo de nossa reflexão). Utilizaremos também “errância”, evidentemente, desde que desprovido de qualquer falso cognato com o verbo “errar” (no sentido de engano, falha, injúria, ofensa etc.).

⁵ “*Iam quia finis temporis instet, ne dubitemus*” (v. 33). Afim de não tornarmos as notas de rodapé demasiado extensas, apresentaremos aqui, exceto quando o contrário for estritamente necessário, somente as passagens do poema que citamos no corpo do texto. Quanto às demais indicações ao poema, remetemos à edição no segundo capítulo da presente dissertação.

⁶ “*Militat isto tempore magnus pseudopropheta, / Atque suorum discipulorum falsa moneta.*” (v. 163-164). Por sua vez lemos na vulgata *Apoc.* 13: 11 “*Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo sicut Agni, et loquebatur sicut draco.*” *Biblia Sacra. Iuxta vulgatam clementinam.* A. Colunga et L.Turrado (eds.). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

⁷ “*Et cum aperuisset sigillum quartum, audiui vocem quarti animalis dicentis: Veni, et vide. Et ecce equus pallidus.*” *Biblia Sacra...*

⁸ “*Non in acutis uua rubentis uindemiatur,*” (v. 321). Na vulgata: “*Mitte falcem tuam acutam, et vindemia botros vineae terrae: quondam maturae sunt uvae eius.*” *Biblia Sacra...*

A figuração do mundo sendo infestado por animais encontra eco na temática das pragas. As rãs que saíram das bocas das bestas (*Apoc.* 16:13) reaparecem entre os versos 158 e 160 invadindo lugares ermos e habitados, significando que os erros da alma se manifestam fisicamente (no caso, a transmutação do corpo humano em rã)⁹. As feridas (v.277, 324), máculas (v.22) e a proliferação do joio (v.156), também são vistas como pragas (v. 196-198) previstas no livro das revelações (*Apoc.* 15: 6 e *Apoc.* 16)¹⁰. A insistência nas marcas físicas (principalmente cores e chagas como nos versos 179-182) revela a ênfase, dada pelo autor, à morte das almas dos hipócritas (v. 174; 181-4), demonstrando assim a futura punição (v. 182) “no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte” (*Apoc.* 21: 8), ou, como diz o poema: “resta que o inferno ardente os persiga com justiça. / Inferno ardente e pena perpétua os acompanham.(v. 176-177)¹¹”.

As marcas físicas causadas pela transformação de erros espirituais em feridas corporais acontece por intermédio do falso eremita, pois, como diz o poeta, “o arbusto espinhento já nos feriu”¹². Metáforas como esta indicam a intrincada relação entre o mundo, digamos material, e suas significações espirituais. *Bolotinus* não vê diferença entre esses dois aspectos que hoje separamos por necessidade analítica. Pelo contrário, para ele, o significado das coisas só pode vir de sua inserção na lógica espiritual da história cristã bíblica, mais especificamente, pela óptica do livro das revelações. É nesse sentido que devemos compreender as diversas reincidências do termo “crime” (v. 54, 108, 153, 201, 203, 204), típicas da linguagem jurídica, mas que se revestem de um sentido espiritual. Ao “esconder os crimes de suas imundícies”, o acusado oculta “dentro

⁹ “*Et vidi de ore draconis, et de ore bestiae, et de ore pseudoprophetae spiritus tres immundos in modum ranarum.*” *Biblia Sacra*....

¹⁰ “*Et exierunt septem angeli habentes septem plagas de templo.*” *Biblia Sacra*.... O restante da passagem indicada é demasiado longa para a reproduzirmos aqui. Em seu lugar, optamos por colocar uma passagem do poema que claramente remete ao largamente conhecido livro das revelações:

“*Hec mala radix ex Phariseis orta uidetur,
Germine cuius centuplicato terra repletur.
Primitus illi nulla nocendi causa patebat.
Nam sub abisso tempore prisco tecta latebat;
Sed modo uires illa resumens tota reuixit,
Sicque futurum Christus in isto tempore dixit.*” (v. 187-192).

¹¹ “*In stagno ardenti igne et sulphure: quod est mors futura.*” (*Apoc.* 21: 8). *Biblia Sacra*... “*Restat ut ardens inferus illos iure sequatur. / Inferus ardens penaque perpes hos comitatur.*” (v. 176-177).

¹² “*Iam rubus ad se cuncta trahendo nos lacerauit.*”(v. 324).

[de si] a vontade depravada de cometer o crime”¹³. As imundícies escondidas dentro de si são as marcas espirituais da vontade de cometer o crime. Não se trata de pequenas faltas, mas sim de graves máculas que atingem o âmago do ser, sua alma, tornando-a viciosa. A gravidade do erro justifica a emulação do gênero retórico demonstrativo influenciado pelo judiciário e a referência ao “debate no foro” para tentar revelar o crime espiritual cometido pela falsidade dos eremitas no tempo presente¹⁴.

Como viemos apontando até aqui, enxergar no presente os sinais do final dos tempos é característica do olhar apocalíptico. No poema, termos como “mancha”, “ruína”, “arbusto” são índices que revelam a corrupção do mundo: “nossos tempos se maculam com tal mancha, / e para as ruínas das igrejas deram tão maldito / e tão nocivo arbusto”¹⁵. Tal constatação é articulada em função de uma comparação fundamental que contrapõe os velhos aos novos costumes: “tendo arrastado todas as coisas para si, o arbusto espinhento já nos feriu. / Toda vida dos primeiros é afastada, enquanto a nova surge”¹⁶. A configuração atual do século é tida como corrompida e inferior às organizações anteriores. Enxerga-se um mundo em decadência, pois ninguém “honra a nobreza nem a probidade, / e nenhuma glória dos costumes confere utilidade (...) quando vemos surgir tantos prodígios de religiões”¹⁷.

A última citação nos apresenta um elemento de grande importância. Note-se a utilização do substantivo *monstra* que torna a imagem pretendida por *Bolotinus* ainda mais negativa por remeter às anomalias contrárias à natureza que surgem quando o Juízo Final se aproxima¹⁸. Mas quais seriam essas anomalias? Os versos 193-200 nos esclarecem essa dúvida:

¹³ “*Vtque suarum crimina celet spurciciarum*” v. 153 e “*Sed latet intus praua uoluntas crimen agendi*” (v. 108).

¹⁴ “*Causa forensis*” (v. 20).

¹⁵ “*Nostraque tali commaculantur tempora neuo, / Inque ruinas ecclesiarum tam maledictum / Tamque nociuum nostra dederunt secula ramnum.*” (v. 22-24).

¹⁶ “*Iam rubus ad se cuncta trahendo nos lacerauit. / Spernitur omnis uita priorum, dum noua surgit.*” v. (324-325).

¹⁷ “*Nobilitatem nullus honorat nec probitatem, / Nullaque morum gloria confert utilitatem.*” (v. 27-28); “*Cum tot oriri religionum monstra uidemus*” (v. 34).

¹⁸ Optamos pela tradução de *monstra* por “prodígios” uma vez que os dicionários especializados trazem a noção de “mostrar”, “evidenciar” como sendo o grande campo semântico do termo na Idade Média. Contudo, é inegável a permeabilidade com o sentido de *monstruose* (estranhamente) ou *monstruositas* (absurdidade). Tendo essas questões em mente, a busca por uma palavra que ao mesmo tempo remeta à evidência do fenômeno narrado e a seu aspecto fora do comum nos levou até “prodígios”. NIERMEYER, J.

Enquanto o tempo moderno viciou as próprias mentes,
 Degenerou a ordem de nobre religião.
 Todos conhecemos essa novidade da religião:
 Veio pela primeira vez há trinta e dois anos.
 A ordem dos monges negros já é tida [como] vil
 E a santa vida do claustro parece desleixada para alguns
 De forma que a regra de São Bento não seja considerada,
 Enquanto o alimento e a forma dessa veste é tida como diferente¹⁹.

Anomalias, chagas, pragas, frutos não maduros, arbustos e seus espinhos bem como outros elementos apocalípticos adquirem materialidade ao serem relacionados aos novos grupos monásticos que surgem na época (decorrência e causa do que se habitou chamar de “crise do cenobitismo”)²⁰. O poema aponta diferenças entre práticas religiosas

F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: E. J. Brill, 1997. BLAISE, A. *Lexicon latinitatis Medii Aevi. Corpus christianorum – continuatio Medievalis*. Turnhout: Brepols, 1975.

¹⁹ “*Ipsa moderno tempore mentes dum uiciauit
 Nobilis ordo religionis degenerauit.
 Nouimus omnes hanc nouitatem religionis:
 Prima duobus terque decenis uenit ab annis
 Ordo nigrorum iam monachorum uilis habetur
 Sanctaque claustru uita quibusdam laxa uidetur
 Vt Benedicti regula sancti non reputetur,
 Dum cibus istis formaque uestis dispar habetur.*” (v. 193-200).

²⁰ No que diz respeito aos estudos sobre o século XII, a origem da noção de crise do cenobitismo se encontra em um artigo de 1928. Morin foi o fundador de uma linha historiográfica que contrapõe o recém-fortalecido anseio pela vida solitária em pobreza evangélica ao cenobitismo tradicional e que enxerga, na primeira, a grande novidade espiritual do período. MORIN, D. G. “Rainaud l’ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XIe-XIIe siècle”, In: *Revue Bénédictine*, XL, 1928. Esse viés interpretativo assumiu grande relevo. Praticamente toda a historiografia do pós-guerra compartilhou de seus pressupostos. Só aproximadamente 60 anos após sua publicação, a tese de Morin passou a ser criticada. Van Engen escreveu um artigo no qual tentou reconsiderar a postura até então hegemônica de que o monasticismo beneditino teria entrado em crise entre os anos 1050 e 1150. VAN ENGEL, J. “The ‘crisis of cenobitism’ reconsidered: Benedictine monasticism in the years 1050-1150.” In: *Speculum*. LXI/2, 1986. p. 269-304. Os problemas identificados pelo autor no trato do tema dizem respeito fundamentalmente ao fato de as fontes não trazerem o termo “crise”, ou algo do gênero, que identifique esse tipo de sensação nos sujeitos; de se abordar a questão partindo de uma generalização do impulso eremítico; de se dar ênfase excessiva aos discursos dos críticos, esquecendo-se das motivações que influem em sua organização; e de se basear na noção orgânica cíclica de apogeu e crise das ordens religiosas. Para operar sua crítica, o autor inverte o ponto de vista analítico usual partindo da visão interna dos beneditinos em relação aos fatos tratados (entenda-se “beneditinos” como os grupos monásticos oriundos da reforma carolíngia influenciada pela legislação imperial e por Bento de Aniano, sendo Cluny o principal expoente). Tal inversão não é de pouca importância, pois a hipótese de Morin ganhou força entre pesquisadores que, ao que tudo indica, tinham uma religiosidade bastante próxima aos anseios renovadores do Concílio Vaticano II. Anseios esses que, de certa forma, são encontrados também no diagnóstico dos movimentos reformadores do século XII

no período e as compreende segundo uma valoração apocalíptica. As conturbações sócio-religiosas são entendidas não como uma dinâmica histórica de reconfiguração de poderes e atitudes mentais, mas sim como uma etapa da história bíblica da cristandade a caminho do grande julgamento crístico. *Bolotinus* enxerga (como muitos clérigos medievais) as críticas à Igreja constituída e à sua hierarquia estabelecida como um elemento transgressor e caótico. A especificidade de sua lente apocalíptica reside no fato de não se contrapor a “anarquistas heréticos”, mas sim a formas aceitas canonicamente pelo alto corpo eclesiástico (e por boa parte do restante da *ecclesia*) e mesmo assim imputar-lhes crime tão grave. Ele ataca uma parte do corpo eclesiástico: os religiosos seguidores de uma nova espiritualidade contrária aos monges negros (cluniacenses) por se contraporem à leitura tradicional da Regra de São Bento. Seu ataque é peculiarmente marcante ao atribuir falsidade a uma parcela de religiosos aceitos por boa parte da população, incluindo poderosos laicos e eclesiásticos. Vejamos então como é construída a hipocrisia dos acusados.

Hipocrisia

“Lobo pelo coração, cordeiro pelas vestes”²¹. A expressão surge logo no início do poema e pode sintetizar de maneira eficaz o que se segue. São diversos os aspectos de falsidade e dissimulação imputados aos acusados. Tais ardis só se tornam possíveis porque o horizonte cultural daquela sociedade valorizava amplamente a figura do eremita. *Bolotinus* dinamiza esse horizonte ao afirmar que, “pelo mundo, tendo multiplicado a colheita dos bons, / o inimigo espalhou essas sementes de joio” (v. 155-156)²². Ou seja, uma vez que diversas pessoas pelo mundo atenderam à vocação divina que clamava do deserto (adubando os campos do Senhor), o demônio aproveitou a fertilidade para ali plantar suas ervas daninhas. Dito de outra maneira, tendo o ideal

como tendo sido um século de abertura da Igreja em relação à religiosidade dos fiéis. As conclusões de Van Engen, no entanto, não são tão renovadoras quanto podíamos esperar. Ele termina seu artigo defendendo que a crise existiu sim, mas com uma aceleração menor e em um tempo diferente, a partir do século XIII. A principal contribuição do autor é destacar a grande vitalidade de ordens como Cluny mesmo em meio às críticas do século XII, pois o fortalecimento de uma nova ordem não implica necessariamente o enfraquecimento das demais; é possível dois ou mais modelos de perfeição religiosa florescerem simultaneamente.

²¹ “*Corde lupinus, uestibus agnus.*” (v. 11).

²² “*Ecce per orbem, multiplicata messe bonorum, / Hec inimicus semina sparsit zizaniorum,*” (v. 155-156).

eremítico se espalhado pelo mundo por meio de bons exemplos, certos “desonestos” se aproveitaram desse modelo de vida para aplicar seus golpes. Esses aproveitadores, por fora, apresentam práticas religiosas simuladas, enquanto, por dentro, seus corações ardem como fornalha alimentada pela ambição (v. 241-242). A hipocrisia funciona como uma rede de ilusões que recobre os acusados sugerindo uma falsa honestidade interior (v.39-42), pois não existem “neles mentes honestas o quanto se julga”²³.

Todavia, a hipocrisia não está somente na falsa imagem que os acusados dão de si. Está também na dissimulação desses ao imputar a outros os crimes que eles próprios cometem, pois, como diz o poeta, “o clérigo é para ele [para o acusado] um sórdido, e o próprio condena e odeia.” (v. 59)²⁴. O grande erro desses dissimulados é querer “o elogio para si a partir do crime alheio” (v.204)²⁵. A indignação do poeta decorre do fato de os acusados se tornarem acusadores (v.61-66; 81-82) fazendo com que “aquele que sua péssima vida condena” (v.69) julgue o clero²⁶.

Essas são algumas das figuras retóricas utilizadas por *Bolotinus* para afirmar a hipocrisia de seus opositores. Embora os elementos mencionados dêem conta da estrutura fundamental na qual a falsidade e dissimulação se encaixam, existem ainda diferentes aspectos que ajudam a compreender o campo de significados construído pelo autor. É preciso, antes, ressaltar que todos esses traços discursivos que apresentamos de maneira estanque por praticidade analítica, na verdade, aparecem ligados uns aos outros na redação do poema. Encontramos um exemplo dessa trama de hipocrisias nos versos 130-132, onde características negativas atribuídas aos acusados são figuradas alegoricamente: “A coruja diurna colore o coração tenebroso com a veste. / Recusando os vinhos, raramente se alimenta, raramente saboreia. / Inundando em lágrimas, estendido pelo pavimento adora”²⁷.

²³ “*Non erit illis mentis honestas quanta putatur.*” (v. 330).

²⁴ “*Clericus illi sordet, et ipsum dampnat et odit.*” (v. 59).

²⁵ “*Ex alieno crimine laudem.*” (v. 204).

²⁶ “*Iudicat in nos quem sua dampnat pessima uita.*” (v. 69).

²⁷ “*Bubo diurnus cor tenebrosum ueste colorat, / Vina refutans, raro cibatur, raro saporat. / Fletibus undans, per pauimentum stratus adorat.*” (v. 130-132).

1. *Avareza*

A primeira dessas características repulsivas é aquela pela qual se demonstra apego excessivo às riquezas materiais. Afeição que aparece de maneira carregada (satírica) na figura de um ser horrendo, renegado por seu pai devido ao aspecto monstruoso de suas cinquenta cabeças e cem mãos. “Mãozudo” diz o poeta, não só pelo aspecto físico desse ser, mas, sobretudo, pela voracidade com que agita seus membros em busca de lucros torpes (v. 139). Tal agitação, ainda que escamoteada (v. 8), é de tal modo eficaz que “enchem-se os celeiros, as dispensas e as arcas; as coisas acumuladas / se multiplicam; não estão satisfeitos com as coisas multiplicadas / e, em uma palavra, nenhuma abundância do ganho cotidiano / tempera os calores imoderados de seu peito.” (v. 4-7)²⁸. Os acusados nunca estão satisfeitos. Quanto mais têm, mais querem. Avidez incompatível com a vida de um eremita, mas não com a de um parasita (v. 48).

Não é apenas a busca pelo acúmulo de bens ou riquezas que causa asco. Mais grave é a procura por honras e favores que alimentam os torpes lucros públicos dos acusados (v. 30 e 259-260). Mas qual é o objeto de tamanha ambição por honras levada a cabo “por meio de favores externos” (v.52)²⁹? Segundo *Bolotinus* o que se deseja são “favores dos poderosos” dados pela Cúria da cidade (v. 89), de tal modo que, “enquanto a cúria o favorece, enquanto assim é considerado caro, / parece agradavelmente deixar as florestas, ir pelas cidades” (v. 125-126)³⁰. A devoção para com o acusado faz com que seja adorado como um santo (v. 129).

Embora não saibamos claramente se (e em que) os hipócritas colaboram com os poderosos, podemos inferir que o prestígio dos primeiros de algum modo colabora para a manutenção da autoridade dos últimos. Por outro lado, podemos perceber melhor o que seriam as honras e favores externos angariados. “Mas, ainda que a turba dos poderosos assim venerasse esses, / Raramente o fruto de toda essa honra é considerado. / De fato, como a fumaça passa, [passa também] a glória dessa vida; / A qual esses vestidos com

²⁸ “*Horrea, penus, archa replentur; res cumulate / Multiplicantur; multiplicatis nec saturantur, / Nullaque prorsus cotidiani copia questus / Immoderatos pectoris eius temperat estus.*” (v.4-7).

²⁹ “*Perque fauores exteriores ambit honores.*” (v. 52).

³⁰ “*Dum fauet illi curia, dum sic carus habetur, / Linqere siluas, ire per urbes dulce uidetur.*” (v. 125-126).

túnica, e não eremitas, buscam excessivamente.” (v. 255-258)³¹. Trata-se, portanto, do “prazer que flui, louvor do povo, grandes dons,” (v.335), vanidades temporais, glórias mundanas que afastam a busca pela salvação das almas³². Poder-se-ia tratar de bens fundiários? judiciários? eclesiásticos? tributários? Provavelmente sim, e de todos juntos, uma vez que, como já dissemos anteriormente, não se trata de identificar no poema essa ou aquela substancialidade material que aponta, grupos, instituições, normas ou representações claramente definidas, mas sim de percepções de traços genéricos, mais ou menos correspondentes às coisas em si.

Seja como for, é certo que estreita associação entre os falsos eremitas e os poderosos citadinos, principalmente a Cúria, é criada pelo poeta. Relação que, antes de inserir o eremita onde, segundo a visão do autor, ele não deveria estar, ou seja, buscando assuntos mundanos, pressupõe o reconhecimento desse campo de ação como proibido. Mais do que entre os laicos, é entre os eclesiásticos e os acusados que a crítica despenca. O erro não está simplesmente em ambicionar honras e favores seculares. Está, sobretudo, em desejar ardentemente que esses sejam dados pelo clero. A crítica é violenta contra uma modalidade específica de relação entre o mundo eremítico e o mundo episcopal. “Assim o ladrão que se insinua nas honras eclesiais” (v. 137) a tal ponto inverte a lógica de *Bolotinus* que “o cuidado da dignidade episcopal é tido por meio dos vestidos com túnicas,” (v. 251)³³. Aqueles que deveriam obedecer mandam e os que deveriam mandar obedecem (semelhante à tópica retórica do “mundo às avessas”).

2. Alimentação

Embora a violência da inversão levada a cabo pela hipocrisia embrulhe o estômago daqueles que concordam com o poeta, é necessário agora degustarmos as amargas delícias que nos apresenta em mais um ingrediente de seu prato de hipocrisias.

“Não são saciados por gordas ou preciosas comidas”, “nem são detidos pelas experiências das delícias” (v.216 e 219)³⁴. A gula aparece nos versos como outra forma

³¹ “*Sed licet istos turba potentum sic ueneretur, / Tocius huius fructus honoris raro habetur. / Nam quasi fumus preterit huius gloria uite, / Quam male querunt hi tunicati, non heremite.*” (v. 255-258).

³² “*Fluxa uoluptas, laus popularis, grandia dona,*” (v.335).

³³ “*Sicque subintrans fur in honores ecclesiarum*” e “*Per tunicatos pontificatus cura tenetur,*” (v. 137 e 251 respectivamente).

³⁴ “*Pinguibus escis aut preciosis non saciantur,*” e “*Experimentis nec retinentur deliciarum,*” (v.216 e 219).

de avareza. Tal como os avaros, os glutões nunca estão satisfeitos com o que possuem entesourado, acumulando em suas barrigas, como arcas, os frutos materiais de seus desejos. *Bolotinus* acusa seus inimigos declarando que, embora ocultem seus desejos alimentares, facilmente são encontrados em banquetes (v. 283-290). Não se trata, portanto, apenas de hipocrisia, mas sobretudo de descompasso alimentar. Para o autor, os eremitas deveriam extrair seus alimentos de seu *habitat* natural, as florestas, mas de tal modo esse espaço permanece intocado que “javali, urso, cabra, cervo não são expelidos de lá, / enquanto nem as florestas que cultivaram são encontradas.” (v. 247-248)³⁵. A menção aos animais não significa que façam parte do cardápio dos ascetas, pelo contrário. São índices extremos de possibilidades remotas de consumo em ambiente florestal. Uma vez que as carnes estão vetadas aos ascetas, além de serem controladas pelo poder senhorial que detém o monopólio sobre a caça, a menção aos animais se explica como figura-limite que reforça a acusação de que os falsos eremitas não extraem seus alimentos de onde deveriam. O efeito da passagem, então, é indagar: se os acusados habitam as florestas e não retiram de lá seu sustento alimentar, como sobrevivem? Subentende-se a resposta nos versos que antecedem: é nas cidades que o falso eremita busca sustento, onde, “tendo comido o peixe e não satisfeito sugou as espinhas” de modo que “agora a mesa episcopal se enche com eremitas.” (v. 244 e 249)³⁶.

Ou seja, apesar de declararem viver somente com água e cebolas e estarem satisfeitos (v. 77-78), na verdade seguiram os odores das cozinhas urbanas e buscaram os melhores vinhos (v. 124 e 276). Tais excessos ocorrem quando se negligenciam as causas e os efeitos de tantos desejos (v.217-220). Esse é um dos motivos pelo qual o autor reconhece ser a boca de seus acusados a causa de seus erros mais graves (v.315). A boca dos acusados é de tal modo torpe, que os leva cotidianamente à ebriedade (v.56). De fato, “Em todos esses a voracidade de alimentos é tanta / Que claramente deus é, neles mesmos, o ventre deles.” (v.225-226)³⁷.

³⁵ “*Hunc aper, ursus, caprea, ceruus non agitantur, / Cum neque silue quas coluerunt inueniantur.*” (v. 247-248).

³⁶ “*Pisce comesto non saturatus suxit aristas*” e “*Nunc heremitis pontificalis mensa repletur.*” (v. 244 e 249). A mesa episcopal atendendo ao pedido dos acusados que fogem das florestas “*Curia, credo, dat mihi cenas uberiores / Atque falerni nobilioris mille colores; / Dona potentum curia confert atque fauores; / Nec sibi tales prebuit unquam silua saporis*” (v.87-90).

³⁷ “*Omnibus istis ingluuius est tanta ciborum, / Vt manifeste sit deus ipsis uenter eorum.*” (v. 225-226).

Bolotinus tem plena consciência do efeito negativo com que a acusação de prática alimentar descontrolada atinge o acusado e, por isso, instrumentaliza tal artifício quando o coloca na boca do falso eremita se referindo aos clérigos: “Rico em carnes e vinho aquele que os consome é Epicuro.” (v.82)³⁸. Tem consciência também da imagem inversa, ou seja, do efeito que a negação de alimentos tem na população. A recusa explícita por parte dos acusados é vista como mais uma artimanha do avaro hipócrita em busca de vantagens: “recusando os vinhos, raramente se alimenta, raramente saboreia” e “vendo essas coisas os tolos são enganados / os quais são levados precipitadamente pelo louvor das novidades.” (v. 131 e 133-134)³⁹. Por isso o destaque aos bons monges que, dispondo de ricos alimentos, recusam-nos por livre e espontânea vontade, dando testemunho da verdadeira fé e da prática alimentar salutar à alma (v. 221-222).

3. Vestes

Tal como os alimentos, as roupas marcam as diferenças entre os religiosos (v. 200). Esse tipo de posicionamento se torna possível, porque o texto associa, ainda que negativamente em dados momentos, o tipo de manto (forma, cor e matéria) à religião. O poema se abre com a contraposição básica daquele que, “embora vestido com pele de carneiro / Quer ser reconhecido como religioso” (v. 1-2)⁴⁰. Oposição que primeiramente coloca de um lado as vestes e de outros os atos e que, mais adiante, confrontará atos exteriores à piedade interior. Ainda que a coloração mude, o reconhecimento da relação entre vestes e religiosidade e o uso malicioso dessa combinação por parte dos acusados ficam evidentes em outras duas passagens: “Assim simula a religião, enquanto se veste com túnica. / Assemelha-se a um religioso pelas vestes pretas. / Mas a página sagrada parece-nos ser o testemunho / De que a vida pia dá a felicidade, não a veste negra.” (v. 12-15) e “Quer ser tido como religioso sob a veste alva. / Assim o manto de tal religião é conveniente,” (v. 114-115)⁴¹. Tal analogia é de fato admitida positivamente pelo autor quando nos relata que “Enquanto a santa vida dos primeiros monges vigorava, / Nenhum

³⁸ “*Carnibus utens uinaque sorbens est Epicurus*” (v.82).

³⁹ “*Vina refutans, raro cibatur, raro saporat.*,” (v. 131) e “*Ista uidentes, insipientes decipiuntur, / Qui nouitatum precipitanter laude feruntur.*”(v. 133-134).

⁴⁰ “*Pellibus agni / Cum sit amictus, uult reputari religiosus*” (v. 1-2).

⁴¹ “*Sic simulator religionis, dum tunicatur. / Religioso uestibus atris assimilatur. / Sed sacra nobis esse uidetur pagina testis / Quod pia reddit vita beatum, non nigra uestis.*” (v. 12-15) e “*Veste sub alba religiosus querit haberi: / Sic decet istum talis amictus religionis,*” (v. 114-115).

único capuz se constituía de mentiras. / Para todos o mesmo, nenhum de cor diferente foi usado, / Nem trouxe os fios tecidos com o toão malhado.” (v. 261-264)⁴². Ou seja, a tradição legitima a analogia entre uniformidade e constância de hábitos e costumes (o jogo de palavras revela, ainda hoje, os diferentes usos dessas palavras).

O problema para *Bolotinus* é o uso das vestes visando encobrir as mentiras (v.262), o uso como simulacro que transforma um lobo em cordeiro (v. 11-12), “para que julguemos que tais são honestos por dentro, / Os quais vemos assim vis pela veste exterior.” (v. 41-42)⁴³. O próprio autor revela as intenções do acusado explicitando a pretendida estrutura de sentido produzida na versificação:

“Diga [o hipócrita] também isso: por qual razão sob a veste alva
Cinge a cabeça com a forma de tão espaçosa coroa.
Entretanto, mesmo nós manifestamente confessamos saber isso:
Sem dúvida, a saber, que os mais simples eram enganados,
E que ao ver a simplicidade exterior,
E não temessem a impiedade interior” (v. 91-96)⁴⁴.

É verdade que há aqui uma forte atenção ao aspecto corporal do acusado, manifestamente à vasta tonsura que porta, e não somente a suas vestes. Contudo, vale lembrar primeiro que o capuz cobre a cabeça, ocultando os cabelos. Reforça-se, assim, a importância das vestes, precisamente identificada na passagem (note-se ainda o grifo aplicado pelo leitor-copista na expressão *ueste sub alba*), para o ataque proferido pelo poeta. Em segundo lugar, a tonsura vem reforçar o aspecto visual da figura do falso eremita, colaborando para a intenção primordial do autor, vale dizer, destacar a contradição entre o aspecto físico simplório e os fervores voluptuosos que ardem no âmago do acusado.

⁴² “*Dum monachorum sancta uigebat uita priorum, / Nulla cuculle sola fiebat mentitorum. / Omnibus idem, non fuit ulli discolor usus, / Nec uariato uellere traxit stamina fusus.*” (v. 261-264).

⁴³ “*Ut quasi tales intus honestos esse putemus, / Quos ita uiles exteriori ueste uidemus.*” (v. 41-42).

⁴⁴ “*Dicat et istud ueste sub alba qua ratione
Tam spaciose tempora cingit forma corone.
Hoc tamen ipsum nos manifeste scire fatemur,
Scilicet ut sic, simpliciores deciperentur,
Vtque uidentes exteriorem simplicitatem,
Interiorem non pauitare impietatem.*” (v. 91-96)

No simulacro denunciado por *Bolotinus*, a cor e o material das roupas ganham atenção, uma vez que o falso eremita “revela-se pelo capuz e pelas vestes alvas.” (v. 112)⁴⁵. De fato, a contraposição entre as cores é tanta que “Branca pelas negras, a vestimenta negra se faz inimiga para a alva” (v. 35), o que não evita fazer surgir uma síntese que congregue os valores ainda louváveis das vestes negras e as novidades (tidas como positivas pelo acusado, mas não pelo acusador) trazidas pelas roupas brancas, criando assim “um terceiro tecido, mais santo que esses” (v. 36)⁴⁶. O tipo de material utilizado também é tido como índice de religião. Os panos grosseiros e ásperos encontrados sobre a pele dos Pais do Deserto dão lugar a tecidos agradáveis como o linho. Analogamente, o autor acusa o falso eremita de não seguir os ensinamentos do estilo de vida dos primeiros eremitas, optando pelas novidades de seus irmãos (v. 143-144). Assim, fica claro o argumento fundamental do poeta: o “pano confere religião nenhuma” (v.37)⁴⁷.

4. Humildade

A humildade aparece de forma marcante em cada um dos três aspectos analisados anteriormente. As críticas à avareza, aos hábitos alimentares e às vestes utilizadas pelo falso eremita são estruturadas em função da não-adequação desses elementos à simplicidade reivindicada pelo autor para aqueles que pretendem levar uma vida de

⁴⁵ “*Seque tuetur uestibus albis atque cucullo.*” (v. 112). A cor branca das vestes já foi motivo de disputa historiográfica pela definição dos acusados de *Bolotinus*. Meyer acreditava que a cor era uma referência direta à ordem cisterciense. MEYER, W. “Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistecienser Ordens” In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft de Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*. Berlim, 1908. Leclercq, por sua vez, acreditava se tratar de mais um artifício retórico generalista que não identificava esse ou aquele grupo religioso, mas sim todas as novas organizações que então surgiam. LECLERCQ, J. “Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites”. In: *Revue Bénédictine*, 68, 1958. Por nossa vez gostaríamos de destacar a presença do capuz sempre associado aos acusados. Essa parte da roupa monástica servia para aquecer os religiosos nos dias mais frios. É típico de uma doutrina ascética mais estrita, como a dos monges brancos de Cister, que o corpo seja mortificado pelo frio, o que tornaria desnecessária e até mesmo inconveniente a presença do capuz. Não se trata, portanto, de identificar concretamente os grupos, mas sim de uma construção de sentido: o de reafirmar a incompatibilidade de um estilo de vida tão árduo quanto o eremítico e a presença do capuz. O capuz surge assim como mais um elemento que vem indicar a dissimulação do acusado. É esse o sentido dos versos 259-260 “*Sic et honores preripientes atque fauores, / Vndique gaudent ferre cucullas multicolores*”.

⁴⁶ “*Candida nigris, nigra fit albis emula uestis, / Tercia mixtim texta uidetur, sanctor istis:*” (v. 35-36). Note-se mais uma vez o grifo do leitor-copista dado à dinâmica das cores das vestimentas. Marca de ênfase oratória-oral oriunda do próprio autor? Difícil afirmar, mas possível.

⁴⁷ “*Et quasi pannus religionem conferat ullam*” (v.37).

desprendimento mundano. Tal reincidência faz com que nos concentremos aqui apenas nos aspectos ainda não tratados da humildade.

Primeiramente, é preciso ressaltar que os acusados reconhecem o valor positivo da simplicidade. Isso fica evidente quando lemos a descrição que *Bolotinus* os faz tecer acerca de sua moradia: “As camas são preparadas com fragmento de colmo ou de palhas; / As conhecidas e solitárias tocas das feras foram feitas para nós.” (v. 79-80)⁴⁸. Os falsos eremitas declaram, segundo o autor, viver como feras em *habitat* onde seria difícil imaginar um grau maior de simplicidade, até mesmo nos alimentos (v. 77-78). Contudo, como bons hipócritas que são, os inimigos de *Paganus* professam apenas uma humildade vazia: “Recusando os vinhos, raramente se alimenta, raramente saboreia. / Inundando em lágrimas, estendido pelo pavimento adora. / Vendo essas coisas os tolos são enganados / Os quais são levados precipitadamente pelo louvor das novidades.” (v.131-134)⁴⁹. A falsidade é tanta que o faz desdenhar dos “pobres e nem reparte suas coisas para alguém, / Já que se diz muito mais pobre do que eles.” (v. 57-58)⁵⁰.

O abandono e mesmo a negação de um estilo de vida despojado devem-se, segundo o poeta, à busca do acusado pelos poderes mundanos (v.117-119), de tal modo que “muitas vezes aparece chorando junto com outros atribulados / Mas faz isso pela graça do lucro, não da piedade” (v. 331-332)⁵¹. A pobreza cede lugar às riquezas de tal maneira que o autor nos pinta seu acusado não como “aquele que curvado pressionava o lombo do pobre asno,” e que “do mesmo modo com dificuldade dirigia as plantas dos pés com a corda, tendo o jarrete dobrado;”, mas sim como aquele que “Já ornado, sentado em cavalos magnânimos / Tendo já o pé tenso, percorre errante as planícies dos campos” (v. 149-152)⁵². Os acusados são criticados por abandonarem a montaria e a postura que condiria tradicionalmente com seus votos monásticos, trocando-as pela voluptuosa soberba da mais pomposa cavalaria.

⁴⁸ “*Strata parantur fragmine culmi uel palearum, / Solaque nobis cognita fiunt lustra ferarum*” (v. 79-80).

⁴⁹ “*Vina refutans, raro cibatur, raro saporat. / Fletibus undans, per pauimentum stratus adorat. / Ista uidentes, insipientes decipiuntur, / Qui nouitatum precipitanter laude feruntur.*” (v.131-134).

⁵⁰ “*Spernit egentes nec sua cuiquam par<ti>cipatur, / Cum satis illis pauperiorem se fateatur.*” (v. 57-58).

⁵¹ “*Sepe uidentur conlacrimari contribulatis; / Sed facit istud gracia lucri, non pietatis*” (v. 331-332).

⁵² “*Quique miselli curuus aselli terga premebat, / Vix quoque plantas poplite flexo fune regebat, / Magnanimorum iam faleratus sessor equorum / Iam pede tenso plana perherrans currit agrorum*” (v. 149-152).

5. Poder

Uma vez exposto o caminho através do qual *Bolotinus* constrói a falsa simplicidade do acusado, devemos agora indicar o que o poeta acredita ser o objetivo da hipocrisia de seu opositor: o acúmulo de favores e honras, ou seja, o desejo desenfreado por poder oposto a humildade. “Enquanto a cúria o favorece, enquanto assim é considerado caro, / Parece agradavelmente deixar as florestas, ir pelas cidades” (v.125-126), assim expõe-nos o motivo do crime⁵³. “Enquanto qualquer bispo honra aquele como a um santo,” não é por acaso que “somente nossos eremitas estão sempre na nave da igreja” (v. 129 e 269)⁵⁴. Ali proferem palavras como se fossem prelados, visando com isso a adquirir honras eclesiais e riquezas (v. 136-138). Aproxima-se da casa episcopal para se sentar com as autoridades e usufruir de suas prebendas. Por meio de tal proximidade, estabelece-se, entre o falso eremita e o alto clero local, uma espécie de simbiose, a partir da qual as duas partes incrementam seu prestígio diante da população – ainda que nosso poeta não participe de tal valorização (v. 249-253). O hipócrita vaga pela cidade à procura da turba dos poderosos (v. 86) como se farejasse o tempo de concílios. De fato, ou ele próprio comparece ou procura saber o que foi tratado na ocasião (v. 127-128). Desse modo, o autor critica duramente a ânsia, supostamente manifestada por seus acusados, pelo poder episcopal, a ponto de fazer “decair a condição das igrejas” (v. 254)⁵⁵.

Tal é a vontade de se misturar com os poderosos que o crime não se restringe aos laços com o círculo clerical. O acusado se faz “conselheiro colateral dos poderosos / E tratando da justiça é quase príncipe e dominador” (v. 119-120)⁵⁶. Ele figura não só como pai, como seria normal se pensarmos no aspecto cenobítico da relação, mas também como duque de seu “entourage” (v. 154-155). *Bolotinus* pretende assim atribuir um caráter laicizado a seu oponente; o que é ao mesmo tempo o indício de uma possível identificação social do acusado, bem como um forte argumento desqualificador da pretensa prática religiosa. É preciso destacar que o autor reconhece a eficácia da hipocrisia, uma vez que “tudo e o mundo tem corrido atrás dos eremitas. / Municipais e

⁵³ “*Dum fauet illi curia, dum sic carus habetur, / Linquere silvas, ire per urbes dulce uidetur*” (v. 125-126).

⁵⁴ “*Dum quasi sanctum quilibet illum presul honorat,*” (v. 129) e “*Nostri semper in aula sunt heremite*” (v.269).

⁵⁵ “*Vnde uidetur precipitari status earum*” (v. 254).

⁵⁶ “*Iste potentum collateralis consiliator / Iuraque tractans fit quase princeps et dominator*” (v. 119-120).

poderosos os veneram, / O vulgo [os] adora, já são celebrados quase como santos” (v. 326-328)⁵⁷. Poder persuasivo, do qual somente nosso poeta parece escapar ileso para poder desnudar os erros de seu adversário. Para tanto, defende que, diferentemente dos primeiros eremitas, seu inimigo ama as “honras da cidade e os dons dos poderosos” (v. 265) e que o fruto de tal amor se desfaz tal qual fumaça ao vento, posto que é mundano (v. 255-258)⁵⁸.

“Prazer que flui, louvor do povo, grandes dons, / Essa será para eles a última coroa e mercê: / Não hão de ter o que conheceram (pensavam ser) alegrias de santo, / [Pois] enquanto estão para morrer buscam as alegrias da recompensa (lucro).” (v. 335-338)⁵⁹. Que haja valorização negativa do apego ao mundo material não é surpresa em uma sociedade como a medieval (especialmente entre os membros do corpo eclesiástico), na qual encontramos a dinâmica entre corpo e alma posta de maneira tensa, pendendo para a exaltação da última. Da tal forma, devemos compreender os versos 87-90, onde encontramos o eremita (a única vez que ele explicitamente se auto-prejudica) reivindicando favores aos poderosos e alimentos finos à Cúria. Ali, as palavras atribuídas ao acusado mais fazem reforçar a dinâmica tensiva estabelecida entre corporal e espiritual do que servir como uma espécie de declaração inconsequente.

Em suma, os hipócritas são o que são, isto é, falsos religiosos, pois visam poder e lucro mundanos. Embora a crítica seja assim organizada no poema, ela pressupõe uma outra articulação mais profunda, que aflora aqui e ali nos versos e que dá sentido ao todo. O que se critica é, antes de tudo, o contato dos eremitas com os outros. Esse contato se manifesta, sobretudo, nas relações dos clérigos uns com os outros, desses com os leigos e de todos com o acusado.

Religiosos / Leigos

Ao iniciarmos a presente seção, é preciso apontar que nem sempre a relação entre os religiosos seculares e regulares é criticada no poema. Há, entre os versos 293 e 306,

⁵⁷ “*Totus et orbis post heremitas esse cucurrit, / Municipales atque potentes hos uenerantur, / Vulgus adorat, iam quasi sancti concelebrantur*” (v. 326-328).

⁵⁸ “*Dum monachorum sancta uigebat uita priorum*”; “*Vrbis honores, dona potentum nullus amabat*” e “*Sed licet istos turba potentum sic ueneretur, / Tocius huius fructus honoris raro habetur. / Nam quasi fumus preterit huius gloria uite, / Quam male querunt hi tunicati, non heremite*” (v. 261; 265 e 255-258).

⁵⁹ “*Fluxa uoluptas, laus popularis, grandia dona, / Hec erit illis ultima merces atque corona: / Non habituri que sicierunt gaudia sancti, / Dum perituri gaudia querunt emolumentum*.” (v. 335-338).

uma passagem exemplar por congregar em um personagem concreto a boa conjunção desses dois aspectos do mundo religioso. “Hugo de Nevers, aprovado pelo louvor da religião, / De eremita assumiu a honra episcopal” (v. 293-294)⁶⁰. Esse bispo não só acolhia eremitas, recebendo-os com o decoro que *Bolotinus* tanto exalta, como é, ele próprio, um ex-eremita (o que demonstra, em escala pessoal particularizada, a possibilidade de boa convivência entre esses pretensos extremos). Assim, o contato dos eremitas com outras pessoas, nomeadamente com religiosos de diferentes vocações, não é criticado em si, mas sim em função de um determinado conjunto de conformações relacionais, que tentaremos evidenciar no próximo capítulo. Antes, é necessário expor como esses grupos aparecem no poema.

Primeiramente, o clero secular. Pouco se fala desse grupo no poema; no entanto uma das cinco falas do acusado é proferida contra esse tipo de religiosos.

“De que maneira, diz ele, um religioso poderia viver
Fazendo uso de facilidades, abundante nas coisas, voluptuoso?
Para esses este poder das almas é traído pela carne;
Os quais em quase nenhum momento o cuidado de suas [almas] preocupa.
Além disso, entretanto, o quanto viverem bem, no fim é aprovado,
Quando estiverem para morrer, confessem, fazendo-se, então, monge.” (v. 61-66)⁶¹.

E ainda: “O clérigo, todavia, não haverá de ter os prêmios da vida; / Rico em carnes e vinho aquele que os consome é Epicuro.” (v. 81-82)⁶².

Acusado e acusador se denunciam mutuamente como autores dos mesmos crimes. É difícil nessas passagens identificar a fronteira entre a opinião do acusado e do acusador. Afirmar simplesmente que tais palavras refletem o ponto de vista do falso eremita seria ingenuidade de nossa parte, por outro lado, defini-las apenas como artifício discursivo do

⁶⁰ “*Vgo Niuernis, religionis laude probatus, / Ex heremita sumpsit honorem pontificatus*”(v. 293-294).

⁶¹ “*Qualiter, inquit, uiuere possit religiosus
Mollibus utens, rebus habundans, deliciosus?
Carne potestas traditur istis hec animarum,
Quos prope nullo tempore tangit cura suarum?
Insuper autem, quam bene uiuant, fine probatur,
Cum morituri se monacando tunc fateantur.*” (v. 61-66).

⁶² “*Clericus autem premia uite non habiturus / Carnibus utens uinaque sorbens est Epicurus.*” (v.81-82)

autor seria negligenciar completamente a dinâmica de recepção da mensagem. No primeiro caso, é evidente que a voz do acusado só é ouvida, porque o poeta permite, ou melhor, adequa-a de alguma forma, a seu objetivo retórico. Quanto à segunda instância, não podemos esquecer que a meta de *Bolotinus* é convencer sua audiência; audiência essa que notoriamente (segundo o próprio poema) conhece e convive com o falso eremita e que, portanto, facilmente reconheceria como inverossímil um argumento que não encontrasse algum lastro em opiniões generalizadas a respeito do acusado.

O autor, sabendo que a acusação de, digamos, secularização de religiosos seria compreendida e aceita como difamadora por seu público, utiliza-se de argumentos amplamente reconhecidos pela sociedade que hoje poderíamos chamar gregoriana⁶³. A ambigüidade da reforma dita as contradições dialéticas do poema ao permitir que um mesmo discurso seja utilizado por partes antagônicas em disputa⁶⁴. Sendo assim,

⁶³ O movimento gregoriano deve ser visto pelo historiador não como um fenômeno *ex nihilo* desenvolvido de forma programática, mas sim como um processo histórico que tem suas bases ancoradas nas dinâmicas pelas quais passou a sociedade ao longo daqueles séculos. Ele é reflexo e agente de mudanças profundas, tais como o fortalecimento de uma preocupação crescente com a *vita apostolica*. Não é por acaso que encontramos nele um anseio em resgatar a *primitiva ecclesia*. É nesse tempo primevo que se buscou a origem do poder pleno da Igreja centrado na figura do papa em Roma. “*Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*”(Mt. 16,18). A máxima bíblica, fundamental para a defesa da primazia do poder do bispo de Roma sobre todos os cristãos, passou a tornar intercambiáveis os termos “Igreja romana” e “Igreja apostólica”. OLSEN, G. “The idea of the *Ecclesia Primitiva* in the writings of the twelfth century canonists” In: *Traditio* 25, 1969. p. 75. Ver também página 77 onde se lê: “In sum, the idea of the primitive Church was also used during the twelfth century as a means by which to discuss the place and powers of the papacy in the history of the Church.”

⁶⁴ O processo dinâmico da reforma explicitou de maneira forte o seu próprio paradoxo. O movimento reformador “Tout en instaurant une nette séparation entre clercs et laïcs à l’intérieur de l’Eglise, [a reforma gregoriana] se servit des fidèles pour faire pression sur les clercs hostiles à ses idéaux. Les laïcs furent à la fois *exclus* et *inclus*.” LAUWERS, M. “*Praedicatio – Exhortatio*. L’Eglise, la réforme et les laïcs (XIe-XIIe siècles).” In: DESSÍ, R. M. et LAUWERS, M. (Dirs.). *La parole du prédicateur*. Nice: Universidade de Nice, 1997. p. 199-200. O autor diz ser tributário de texto de Miccoli ao qual infelizmente não tivemos acesso. MICCOLI, G. “Per la storia della Pattaria milanese.” In: *B.I.S.I.M.E.* t. 70, 1958. Reimpresso em Id. *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*. Florença, 1966. p. 1126 e 159. O movimento que buscava o fechamento do clero mediante a especialização de seu ofício e o rompimento dos vínculos com os leigos mostra, assim, o seu paradoxo. Paradoxo esse que “carried within itself the germs of conflict between authority and criticism”; assim, “the demands of the *vita apostolica* charted the path of both reform and rebellion.” McDONNELL, E., W. “The *vita apostolica*: diversity or dissent.” In: *Church History*. XXIV, 1959. p. 17 e 28 respectivamente. Se insistimos no paradoxo do movimento reformador é porque, de um lado, a questão é fundamental para nossas hipóteses, e, de outro, porque ela nos parece menosprezada pela historiografia. É verdade que o primeiro estudo que percebia, entre heresia e ortodoxia, um substrato cultural comum paradoxal no movimento reformador foi editado em 1935. GRUNDMANN, H. *Religious Movements in the Middle Ages*. (Trad.). S.I.: University of Notre Dame, 2002, em especial p.7-9. Contudo, o livro recebeu muito pouca atenção até meados do século passado quando foi reeditado e, de fato, passou a ser difundido, não por sua atenção ao paradoxo, mas por seu destaque original ao aspecto apostólico do movimento reformador e à religiosidade feminina medieval. A distinção entre diversidade e dissidência só irá ficar razoavelmente homogênea no século XIII, sob o papado de Inocêncio III,

acreditamos que essas passagens se baseiam em um campo comum de compreensão do mundo que nunca é dado, mas sempre (re)construído na própria dinâmica histórica. Ou seja, as declarações proferidas nas sobreditas passagens estão ancoradas em elementos culturais comuns e, de certa maneira, intermediários entre os grupos em contenda, que não existem por si sós, mas produzem sentidos no próprio momento de apreensão da mensagem. Assim, por um lado, podemos depreender dessas passagens a presença dos cinco elementos argumentativos tratados até aqui e sua vinculação com a dinâmica espiritual/corporal, tão importante para o cristianismo medieval (especialmente para um clérigo como nosso autor que busca reforçar o caráter negativo dos desejos e prazeres mundanos). Por outro lado, não é de estranhar que esses argumentos apareçam na boca do acusado como instrumentos, não de ataque à ordem clerical (como à primeira vista poderia parecer), mas como um exemplo da própria vilania do acusado, que ataca sem ter direito a tal.

Cria-se, então, um sentido específico para a dinâmica de acusações baseadas em argumentos generalistas e que, em certos aspectos, supera-a ao reordenar tais argumentos. *Bolotinus* inscreve assim um novo campo comum de significados entre os grupos em contenda em seu discurso. O que começa a aparecer mais claramente em nossa análise é a oposição entre clero e falso eremita. “O clérigo é para ele um sórdido, e o próprio condena e odeia. / Mas, enquanto menos ousa abertamente, [mais] rói às escondidas.” (v. 59-60), pois “o que não se duvida [ser] honesto e digno de louvor, / Aquilo suprime, pois as boas coisas do clero ninguém fala” (v. 71-72)⁶⁵. Não é por acaso que essas passagens precedem em pouco as falas citadas acima. Elas auxiliam o fortalecimento da mensagem

principalmente no concílio de 1215. Uma última palavra sobre os movimentos de reforma no período ainda se faz necessária. “The reform was originally religious and theological in nature, but its historical significance was due less to religious doctrine than to the social forces which translated it into fact.” McDONNELL, E. W. “The *vita apostolica*...” p. 17. A afirmação de McDonnell chama-nos a atenção por seu poder analítico sociológico. É evidente que o movimento reformador possuía um verdadeiro sentido religioso e espiritual. Porém, esse sentimento estava inevitavelmente ligado, ainda que inconscientemente, a fatores sociais que acarretaram reconfigurações da hierarquia eclesiástica e da cristandade como um todo. O movimento reformador aproxima-se, assim, do movimento comunal urbano. A cidade aparece cada vez mais como lugar privilegiado do diálogo tensivo entre fuga do mundo e pregação apostólica. Os eremitas não passaram ilesos a essas reconfigurações profundas da sociedade do Ocidente medieval. Por mais paradoxal que possa parecer, é no contexto de crescimento urbano que os eremitas medievais encontram seu lugar.

⁶⁵ “*Clericus illi sordet, et ipsum dampnat et odit. / Sed, manifeste dum minus audet, clanculo rodit.*” (v. 59-60) e “*Sed quod honestum laudeque dignum non dubitatur, / Subprimit illud, quod bona cleri nemo loquatur*” (v. 71-72).

do poema ao anunciarem primeiro a oposição e a covardia dos acusados e depois explicarem que motivos para se elogiar o clero existem, mas que os acusados optaram deliberadamente por omitir tais informações. Assim, fica gritante aos ouvidos a parcialidade e a torpeza com que o falso eremita proferia suas palavras escolhidas a dedo para atingir o público onde seria mais sensível. É curiosa a falta de uma defesa simétrica das acusações proferidas pelo hipócrita na construção argumentativa do poeta. Poderíamos esperar que *Bolotinus* desconstruísse a argumentação de seu opositor negando que o clero praticasse esse ou aquele ato ímpio. No entanto, como vimos, o autor opta por desqualificar não as acusações em si, mas a autoridade do acusador, como de resto fica claro na seguinte passagem “Assim brada contra nós não Eliseu, mas Giesita. / Julga contra nós aquele que sua péssima vida condena. / Na verdade é revelado ou adúltero ou sodomita às escondidas” (v. 68-70)⁶⁶.

A contraposição entre o clero e o falso eremita é inegável e podemos ainda dar alguns passos na tentativa de melhor definir esse corpo eclesiástico. Nesse sentido, encontramos um indício na insistência do pronome pessoal *nobis* (v. 14, 39, 157, 161, 185) como designador razoavelmente preciso de uma coletividade com a qual *Bolotinus* se identifica. Saber que o autor foi cônego nos ajuda bastante aqui, pois podemos pressupor que se trata então de uma coletividade catedralesca em geral e, mais precisamente, da cidade mencionada nos versos. Contudo, uma diferenciação interna a esse corpo aparece aqui e ali no poema. Há uma oposição entre, de um lado, as relações conflituosas do clero com o acusado e vice-versa e, de outro, entre o hipócrita e a Cúria, materializada na figura do bispo. O falso eremita pede dons e ricos alimentos à Cúria e esta os entrega (v. 87-90), sendo responsável por atrair os erros para a cidade (v. 125-126), de tal modo que as partes se aproximam demasiadamente (v. 129, 136, 249, 251). De fato, *Bolotinus* parece pertencer a certa coletividade episcopal não singularizada na figura do bispo, mas, mesmo assim, vinculada ao assento diocesano (v. 237).

É importante destacar que a busca pela identificação de um grupo não exclui a possibilidade de identidade cultural que transpasse essa mesma coletividade. Nesse sentido, as relações culturais com certos aspectos do monasticismo são bastante

⁶⁶“*Sic fremit in nos non Heliseus, sed Gyezita; / Iudicat in nos quem sua dampnat pessima uita. / Nam uel adulter clam reperitur uel Sodomita;*” (v. 68-70)

relevantes a ponto de o autor tentar atingir o acusado por meio de uma paródia dos hábitos monásticos. Na descrição física do falso eremita, as referências aos costumes dos monges ficam patentes, ainda que essas apareçam de maneira deturpada (em grande medida em decorrência dos preceitos do gênero satírico). “Tonsurado do alto das orelhas até a testa descoberta,/ Para quem brilha, como neve, a branca nuca até a boca vermelha,/ Vestido por tão sinuosa e tão redonda veste; / Aquele que calçado com coturnos revirados na boca.” (v. 43-46)⁶⁷. A tonsura, um elemento tipicamente eclesiástico, aparece aqui de maneira exorbitante, transgredindo os limites do decoro, abrindo as portas para liberdades vistas como exógenas. A roupa deixa de ser simples, dando lugar a drapejados que recobrem um corpo não martirizado pela alimentação pobre, como conviria ao religioso que professou votos cenobíticos. E, sob tudo isso, um calçado, não mais a *caliga* da Regra de São Bento, mas o *cothurnus*. Mudança terminológica não sem importância, uma vez que ambos os termos ainda eram utilizados no período. *Grosso modo*, a palavra da Regra está associada aos calçados usados pelo exército romano, enquanto a outra está associada aos calçados usados pelos atores teatrais⁶⁸. Daí o recrudescimento pejorativo na imagem do acusado que usa um tipo de calçado não previsto na Regra. Poder-se-ia argumentar que a alteração das palavras se deve à alteração dos calçados em si. Não se usariam mais as botas de cano alto à moda militar, passando-se a utilizar em seu lugar as botas de cano médio. De fato, é difícil precisar o uso comum de calçados para a região estudada. Em todo caso, a menção à boca virada intensifica a imagem, arditamente retorcida, tecida por nosso autor. O falso eremita, nesse sentido, surge como um negativo monástico.

⁶⁷ “*Tonsus ad aures usque supremas fronte patenti, / Cui nitet, ut nix, candida ceruix ore rubenti, / Tam sinuosa tamque rotunda ueste togatus; / Quique coturnis ore repandis est honeratus*” (v. 43-46).

⁶⁸ NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis...* BLAISE, A. *Lexicon latinitatis...* FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: MEC, 1967. TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*. Porto: Marânus, 1945. Todo o capítulo 55 da Regra de São Bento é dedicado às vestes e aos calçados dos monges. É interessante aqui lembrarmos a atenção dada por *Bolotinus* a três características vestimentais: o capuz, o tipo de tecido e a cor. Quanto aos dois últimos a Regra é bem clara: eles não devem preocupar os monges (“*de quarum rerum omnium colore aut grossitudine non causentur monachi*”). Quanto ao capuz, a questão parece mais complicada, uma vez que ele não só está prescrito, como deve variar de acordo com o clima, a fim de melhor proteger os religiosos (“*nos tamem mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam – cucullam in hieme villosam, in aestate puram et vetustam*”). Note-se a presença dos termos *cuculla* e *tunica*, os mesmo que aparecem em nosso poema, diferentemente de *cothurnus* (poema) e *caliga* (Regra). *La Regla de San Benito*, ed. G. M. COLOMBÉS e I. ARANGUREN, Madri: BAC, 1979.

Em um momento de grandes debates entre modelos monásticos diferentes, referir-se a um modelo monástico unívoco seria, no mínimo, parcial. Portanto, a questão se impõe: de que monges *Bolotinus* se aproxima? Não foi por acaso que trouxemos à tona há pouco a Regra Beneditina. Trata-se, portanto, de monges que buscam seguir a Regra de São Bento, o que já diz algo se nos lembramos das outras possibilidades monásticas e da reforma encabeçada pela abadia de Fleury-sur-Loire (a qual influenciou diretamente Saint-Père-en-Vallé, comunidade com a qual nosso poeta possuía relações bastante próximas – ver capítulos 1 e 3). Some-se a isso a ênfase dada às cores das roupas que contrapõe as louvadas negras às perigosas brancas (v. 15, 35, 84, 91, 112, 114) e daremos mais um passo em nossa busca. A associação do texto beneditino às roupas negras aparece de maneira clara em uma passagem que trata diretamente das aproximações e dos distanciamentos monásticos vividos pelo poeta, confirmando o que foi dito anteriormente e apresentando novos elementos.

“A ordem dos monges negros já é tida [como] vil
E a santa vida do claustro parece desleixada para alguns
De forma que a regra de São Bento não seja considerada,
Enquanto o alimento e a forma dessa veste é tida como diferente.
Os eremitas torpemente ousam imputar crime
Os ócios do claustro, comer peixes e banha” (v. 197-202)⁶⁹.

Os claustros se transformam em trincheiras a partir das quais se atacam as linhas inimigas. O falso eremita aparece acusando os monges negros de ter abandonado a retidão da clausura ao se alimentarem de maneira incompatível com seus votos, ao mesmo tempo em que se deixam levar pela preguiça. A resposta do autor vem logo em seguida. “Daqui claramente podemos conhecer o crime desses, / Enquanto querem o elogio para si a partir do crime alheio.” (v. 203-204)⁷⁰. Mais uma vez, não o vemos

⁶⁹ “*Ordo nigrorum iam monachorum uilis habetur
Sanctaque claustris uita quibusdam laxa uidetur
Vt Benedicti regula sancti non reputetur,
Dum cibus istis formaque uestis dispar habetur.
His heremite turpiter audent ponere crimen
Ocia claustris, mandere pisces atque sagimen.*” (v. 197-202)

⁷⁰ “*Hinc manifeste possumus horum noscere crimen, / Dum sibi querunt ex alieno crimine laudem*” (v. 203-204)

desmentir os ataques de seu opositor. Observamos novamente o deslocamento da questão a fim de reforçar a hipocrisia, a falta de autoridade, a astúcia, em suma, os erros de seu opositor. Erros esses que são, logo em seguida, expostos segundo o ponto de vista monástico de *Bolotinus*:

“Mas, porque [os acusados] não suportam serem fechados no
[cárcere do claustro,
Tampouco experimentam asperezas duradouras,
Que bem conheceram os que seguem aplicadamente os claustros.
Nenhum ócio é permitido aos claustros religiosos;
De fato, ou oram, ou são lidas as sagradas escrituras dos Pais.
Isso, enquanto aquecem e alimentam o coração por meio do amor,
Dão de beber a eles os méis doces de sumo néctar.
Tais ócios afastam da mente os cuidados frouxos” (v. 206-213)⁷¹.

Passagem fundamental para a compreensão da forma monástica positivada no poema. Primeiramente, aparece o destaque ao caráter fixo da clausura, por meio da analogia com a idéia de cativo, prisão e a afirmação da incapacidade do acusado de permanecer em tal regime (por um lado, afirma-se o valor dos religiosos que ali perseveraram e, por outro, retira-se a autoridade do opositor). Em seguida, claramente se defende o *ora et labora* beneditino, excluindo toda e qualquer vinculação desse último ao trabalho manual pesado (da agricultura, por exemplo). Desse modo, o autor nega a existência do ócio nos claustros negros ao mesmo tempo em que define os trabalhos monásticos como alimentos da alma que enchem o coração com amor e méis de preciosidade superior. Assim, a boa prática monástica exaltada e defendida por *Bolotinus* apresenta dois elementos fundamentais: a fixação no interior do espaço monástico e a grande atividade intelectual voltada à salvação das almas dos monges.

⁷¹ “*Sed quia claudi carcere claustris non paciuntur,
Nec diuturnas asperitates experiuntur,
Quas bene norunt qui studiose claustra secuntur.
Religiosis ocia claustris nulla sinuntur,
Namque uel orant, uel sacra patrum scripta leguntur.
Hec, per amorem dum cor adurunt atque saginant,
Dulcia summi nectaris illis mella propinant.
Talia fluxas ocia curas mente repellunt.*” (v. 206-213)

Começa a ficar clara a existência de dois modelos monásticos. De um lado, temos o que o poeta identifica como sendo o dos primeiros monges vivendo sem mentiras, sem poderes, em vigílias, em lágrimas, no cárcere florestal, trabalhando, cantando hinos e bebendo só água⁷²:

“Enquanto a santa vida dos primeiros monges vigorava,
 Nenhum único capuz se constituía de mentiras.
 Para todos o mesmo, nenhum de cor diferente foi usado,
 Nem trouxe os fios tecidos com o toção malhado.
 Nenhum amava as honras da cidade e os dons dos poderosos.
 Cada um passava a noite em vigília com trabalho, com lágrimas e com hinos.
 Cada um se encerrava recluso no cárcere da floresta,
 Cada um nas vésperas bebia muito somente da fonte” (v. 261-268)⁷³.

⁷² A projeção do modelo monástico empreendido por *Bolotinus* é um aspecto do ideal e de construção da noção de *ecclesia primitiva*. Cassiano (século IV) é tido por alguns pesquisadores como o fundador da busca por esse ideal. OLSEN, G. “The idea of the *Ecclesia Primitiva* in the writings of the twelfth century canonists” In. *Traditio* 25, 1969. p. 67. Ele é visto também como um dos pais do monasticismo ocidental, uma vez que é perceptível sua influência na Regra de São Bento. COLOMBÉS, et ARANGUREN, I. (eds.) *La Regla...* p. 42. Os monges foram associados aos apóstolos. A partir daí a vida claustral foi vista como uma maneira de resgate da *vita apostolica* e, conseqüentemente, da *ecclesia primitiva*. Tal associação se deve ao fato de se encontrar no texto bíblico uma identificação entre uma pequena comunidade distanciada do restante da sociedade por suas crenças e práticas religiosas específicas e a organização da *ecclesia* cristã. Vale a pena lembrar que “o termo semítico traduzido por *ekklesia* significa ‘assembléia’ e ocorre freqüentemente no Antigo Testamento para designar a comunidade do povo eleito, sobretudo no deserto (cf. Dt. 4,10; etc.; At. 7,38).” *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2000. p. 1869, nota n. Temos aqui uma explicitação da ligação intrínseca entre a noção de *ecclesia* e uma pequena comunidade isolada do restante da sociedade. Nesse sentido, percebe-se, entre grandes expoentes eclesiásticos das mudanças na espiritualidade, a opinião de que “the primitive Church was the Church of the Apostles, living in evangelical poverty, and of the martyrs, refusing to be associated with the powers of this world.” OLSEN, G. “The idea of...” p. 82-83. De fato, a religiosidade dos séculos XI e XII passou a sofrer grande influência da pobreza evangélica e da vida comum dos primeiros e, na mentalidade da época, verdadeiros cristãos, presentes no relato bíblico – ao utilizarmos a expressão “vida comum” pretendemos nomear principalmente uma forma de vida levada em comunidade (pequeno grupo de pessoas unidas por ideais em comum), mas também, em alguns casos, um estilo de vida simples, sem riquezas ou luxo.

⁷³ “*Dum monachorum sancta uigebat uita priorum,
 Nulla cuculle sola fiebat mentitiorum.
 Omnibus idem, non fuit ulli discolor usus,
 Nec uariato uellere traxit stamina fusus.
 Urbis honores, dona potentum nullus amabat.
 Quisque labori, fletibus, imnis inuigilabat.
 Carcere silue quisque reclusum se coibebat,
 Nec nisi fontem uespere tantum quisque bibebat.*” (v. 261-268)

De outro lado, encontramos o mau eremita vivendo em ócios vãos, enchendo o ventre e na errância inconstante:

“Mas somente nossos eremitas estão sempre na nave da igreja,
Seguindo desocupadamente os ócios vãos da vida.
Conhecemos esses amigos do ventre e das comidas,
Irrequietos, que vagam com costumes de acéfalos,
Vemos cada um ir vagando pelas regiões” (v. 269-273)⁷⁴.

Percebemos aqui o primeiro afloramento de estruturas axiais do poema: “isolamento/contato” com outros e “constância/inconstância”, eixos aos quais retornaremos oportunamente.

Além da disputa entre clero e falso eremita, dinamizada por concepções monásticas diferenciadas (ainda que não completamente apartadas), encontramos a desvalorização dos laicos na construção do tecido social “bolotiniano”. Dois termos indicam a associação dos acusados a esse grupo social: o adjetivo *laicalis* (v.236) e formas substantivas e adjetivas de *rusticus* (v. 113 e 238). A despeito da dificuldade de se precisar o conteúdo social dessas palavras, é possível afirmar sua contraposição ao grupo dos religiosos. É o que depreendemos da seguinte passagem: “Todo rústico pelo que possa cuidar de salvar a sua [alma], / Quer ser tido como religioso sob a veste alva. / Assim o manto de tal religião é conveniente, / Desse modo tal como um asno, se cobrisse com pele de leão.” (v. 113-116)⁷⁵. Há, no poema, uma clara separação e impermeabilidade entre *rusticus* e *religiosus* que torna vedado ao primeiro o cuidado apropriado com a salvação de sua alma. A utilização de um determinado tipo de roupa deixa de ser apenas um ardil elaborado pelo hipócrita para alcançar lucros mundanos e passa a ser um erro cometido na busca pela salvação espiritual. Mudança significativa que nos situa diante da polêmica histórica e historiográfica em torno da possibilidade ou

⁷⁴ “*Sed modo nostri semper in aula sunt heremite,
Desidiose uana sequentes ocia uite.
Nouimus istos uentris amicos atque ciborum,
Inrequietos, more uagantes achefalorum
Quosque uagando per regiones ire uidemus.*” (v. 269-273).

⁷⁵ “*Rusticus omnis, quo sua possit salua tueri, / Veste sub alba religiosus querit haberi: Sic decet istum talis amictus religionis, / Sicut asellum cum tegetur pelle leonis*” (v. 113-116).

não da remissão das almas daqueles que não fazem parte da hierarquia eclesiástica⁷⁶. Tal divisão é drástica e instaura uma dualidade na arquitetura social exposta por *Bolotinus*. Ela se manifesta nas metáforas do asno (*rusticus*) e do leão (*religiosus*), da pecha do primeiro contraposta à perfeição simbólica do segundo.

É a partir dessa visão estanque da possibilidade de acesso à salvação da alma e, portanto, da especialização do controle sobre o sagrado ligada à reforma gregoriana, que o poeta dá voz ao acusado entre os versos 235-238: “Nossa ordem, como dizem, não é de nenhuma perdição, / Mas parece com uma forma de condição laica, / Os quais somente se certa turba episcopal favorecesse, / A ordem rústica nunca moveria tais combates”⁷⁷. O pronunciamento assume um sentido negativo que vem depreciar ainda mais o prestígio dos acusados. Sendo a organização social tão dicotômica como pretende *Bolotinus*, a manifestação de uma tentativa de permeabilização do exercício religioso só pode ser vista como mais um erro cometido pelo acusado.

A identificação do inimigo com um grupo laico que se pretende religioso assume assim a função retórica de intensificar a desqualificação. Entretanto, a passagem constrói também outro significado: a existência de algum tipo de conflito entre os rústicos que se sentem desfavorecidos e certa multidão episcopal amorfa que deveria beneficiá-los. Neste sentido, explica-se o fato de a “ordem de condição laica” (subentendidas suas influências na cidade) ser identificada, ela própria, aos combates levados a cabo pelos rústicos contra o clero diocesano. Duas são as decorrências desta constatação. Em primeiro lugar, a passagem deixa perceber que há uma disputa anterior à pretensão religiosa do acusado e o seu favorecimento ou não pelo alto clero local. Ou seja, parece claro o fato de que as disputas entre rústicos/laicos e clero diocesano não se restringem a uma polêmica em torno de questões meramente eremíticas. Em segundo lugar, o mesmo caráter genérico atribuído ao clero nos parece um tanto estranho, uma vez que (como vimos acima) o autor não hesita em identificar o bispo e seu erro de favorecer o falso eremita. Aqui, no entanto, o favorecimento vem de “certa turba episcopal”, o que nos sugere não a figura do próprio chefe diocesano, mas sim seu capítulo catedralesco. Em suma, devemos reter em mente a possibilidade de o poema apresentar, em nível analítico mais profundo,

⁷⁶ Ver nota 32 de nosso capítulo conclusivo.

⁷⁷ “*Noster, ut aiunt, nullius ordo perdicionis, / Sed laicalis forma uidetur condicionis, / Quos nisi quedam pontificalis turba foueret, / Rusticus ordo talia nunquam bella moueret*” (v. 235-238).

disputas entre o canonicato chartrense e grupos rústicos/laicos (não religiosos ou, ao menos, não reconhecidos como tal) em torno de questões que, hoje, percebemos como distanciadas do âmbito espiritual.

Ainda que hoje possamos recortar as realidades históricas estudadas por meio de análises que separam e tipificam uniformemente diferentes aspectos da experiência humana (economia, política, religiosidade etc.), os homens e mulheres medievais não reconheciam tais fronteiras, sejam elas, para nós, internas (níveis e posicionamentos religiosos, por exemplo) ou externas (relações entre política e religião, para citar uma possibilidade). Sendo assim, ao nos questionarmos acerca dos limites internos da experiência religiosa mencionada entre os versos 235-238, a reivindicação, por parte do acusado, de reconhecimento de sua congregação como ordem religiosa torna-se compreensível. Ou seja, fica claro nessa passagem o anseio que o acusado tem de ser tido como religioso, o que, de resto, ganha força se destituirmos o substantivo “hipócrita” de suas marcas negativas de falsidade, lendo nele a junção de pelo menos duas posições sociais adversárias. Neste sentido, o termo indica tanto os valores do acusador como os da vontade, talvez verdadeira, do acusado, de participar de determinado grupo religioso. Trata-se, portanto, de uma questão de ponto de vista.

Algumas palavras ainda podem ser ditas a respeito da aproximação do acusado com grupos religiosos não eclesiásticos (note-se bem, trata-se aqui de proximidade e não identidade). Além da identificação direta do falso eremita com rústico/laico, o poeta o coloca próximo ao vulgo citadino, aos potentes e aos municipais, revelando o amplo leque de relações estabelecidas pelo hipócrita (v. 326-330). Apesar da menção à camada mais baixa da sociedade, não nos parece que o foco de *Bolotinus* sobre os laicos esteja centrado nessa figura (de resto, menções satíricas a pessoas simples não nos permitem inferir que essas sejam laicas ou religiosas, permite apenas compreendê-las como tolas v. 51 e 94). O contrário podemos dizer a respeito das autoridades seculares locais. Se, no verso 280, encontramos o substantivo sociologicamente pouco definido *cives* designando uma coletividade urbana de maneira a não tomar em conta o estatuto jurídico ou social das pessoas, o mesmo não acontece no verso 327 e com o termo *municipales*. Nesse caso, embora seja impossível darmos uma definição precisa, podemos com certeza definir o campo sociológico a que a palavra se refere: castelões, condes, viscondes, vinculados a

cidades. Trata-se, portanto, da alta aristocracia e de autoridades citadinas. Mas, qual mundo de altos poderes seculares o poeta tinha em mente quando escreveu seus versos?

Acreditamos ser possível delimitar ainda um pouco mais o círculo de influências do acusado. De fato, não há no texto uma só menção a alguma dignidade citadina vinculada estritamente ao mundo urbano. Todavia, o mesmo não podemos dizer das potências aristocráticas, que, embora habitem a cidade, estão profundamente ligadas ao mundo rural. É nesse sentido que a imagem cavalheiresca parodiada nos versos 151-152 e 154 transcende sua função retórica de mera tópica, fazendo do acusado “duque de outros hipócritas”⁷⁸. A imagem do cavaleiro ricamente ornamentado que domina magnanimamente a arte de seu ofício indica o grupo laico contra o qual *Bolotinus* se opõe. Da mesma maneira, a menção à honra ducal em função de sua associação ao hipócrita vem reforçar a hipótese de que o poeta, por algum motivo, o qual ainda não nos é possível perceber claramente, contrapõe-se à aristocracia laica local ao constatar a proximidade desta com o falso eremita.

Esses foram os elementos mais evidentes, típicos de uma forma de discurso (re)afirmador de um modelo eremítico. A alimentação, as vestimentas e a relação com bens materiais são tomados segundo a lógica monástica de abandono do mundo baseada nos graus de humildade beneditina. A partir daí, a crítica à ânsia por poder surge como negação dos princípios basilares do cônego. Eis o senso comum delineado por *Bolotinus*. O risco de rompimento com as normas que garantem o equilíbrio sócio-cultural do mundo é apresentado por meio das lentes apocalípticas do poeta. Contudo, é preciso lembrar que essa comunidade de sentido, apesar de se colocar como regra geral, tende obviamente à parcialidade, pois está associada intrinsecamente a determinada concepção de mundo que contrapõe membros do corpo eclesiástico entre si e aos leigos. É preciso agora seguir nossa análise em níveis mais profundos a fim de encontrar a estrutura de funcionamento do poema e, assim, vislumbrar o posicionamento do autor em relação a formas eremíticas específicas. Deste modo, poderemos romper com as engenhosas

⁷⁸ “*Hic aliorum fit pater et dux ypocritarum*” (v. 154).

amarras tecidas no discurso, observando sua parcialidade a despeito de sua proposição generalista.

Capítulo 5 – Fazendo significados

Avareza, alimentação, vestuário, humildade e, seu oposto, poder, compõem o aspecto mais evidente da estrutura argumentativa (produtora de sentidos) organizada por *Bolotinus*. Esses elementos remetem, em maior ou menor grau, é verdade, às relações entre religiosos e leigos que, por sua vez, abrem as portas para temas mais profundos da argumentação do poema. O texto se constrói então por meio da tensão entre as faces de uma mesma moeda, moeda essa cunhada nas forjas das tradições. Tentamos, no capítulo 1, evidenciar como o monasticismo ocidental, e o eremitismo que dele decorreu, basearam-se em, pelo menos, dois grandes modelos (um de isolamento radical outro não; um de itinerância outro não e, finalmente, um de pregação outro não), um ou outro sempre tendendo à hegemonia. *Bolotinus* não escapa dessa ambigüidade e se posiciona claramente em relação a ela.

A polêmica está, antes de tudo, posta em termos normativos institucionais que opõem ordem e desordem ou tipos diferentes de ordem (v. 1, 73, 111, 235-238, 252). Antigas e novas ordens religiosas são contrapostas, dando testemunho do que a historiografia chama de “crise do cenobitismo” (capítulo 4, nota 20), mas com um ponto de vista diferente. Enquanto os historiadores, via de regra, pensam esse tipo de disputa em função de uma lógica biológica de superação de certo corpo monástico decrépito por uma nova forma vigorosa, nosso poeta atribui ao tempo moderno a degeneração da vida monástica (v. 28, 33-34, 325).

“Enquanto o tempo moderno viciou as próprias mentes,
 Degenerou a ordem de nobre religião.
 Todos conhecemos essa novidade da religião:
 Veio pela primeira vez há trinta e dois anos.
 A ordem dos monges negros já é tida [como] vil
 E a santa vida do claustro parece desleixada para alguns
 De forma que a regra de São Bento não seja considerada,
 Enquanto o alimento e a forma dessa veste é tida como diferente.
 Os eremitas torpemente ousam imputar crime

Os ócios do claustro, comer peixes e banha.
 Daqui claramente podemos conhecer o crime desses,
 Enquanto querem o elogio para si a partir do crime alheio.
 Entretanto ao objetar essas coisas a eles, enganam-se,
 Mas, porque não suportam serem fechados no cárcere do claustro,
 Tampouco experimentam asperezas duradouras,
 Que bem conheceram os que seguem aplicadamente os claustros.
 Nenhum ócio é permitido aos claustros religiosos;
 De fato, ou oram, ou são lidas as sagradas escrituras dos Pais.
 Isso, enquanto aquecem e alimentam o coração por meio do amor,
 Dão de beber a eles os méis doces de sumo néctar.
 Tais ócios afastam da mente os cuidados frouxos.” (v.193-213)

¹.

Seria melhor, então, pensar juntamente com Van Engen em uma convivência tensa (e frutífera, de um ponto de vista dialético) entre modelos monásticos ao invés de propor a superação total e instantânea de um modelo por outro. De resto, a contraposição entre antigos e novos hábitos deve nos chamar a atenção, se lembrarmos de um dos traços fundamentais da mentalidade da época: o ideal da igreja primitiva (v.117-120) (capítulo

¹ “*Ipsa moderno tempore mentes dum uiciauit
 Nobilis ordo religionis degenerauit.
 Nouimus omnes hanc nouitatem religionis:
 Prima duobus terque decenis uenit ab annis
 Ordo nigrorum iam monachorum uilis habetur
 Sanctaque claustris uita quibusdam laxa uidetur
 Vt Benedicti regula sancti non reputetur,
 Dum cibus istis formaque uestis dispar habetur.
 His heremite turpiter audent ponere crimen
 Ocia claustris, mandere pisces atque sagimen.
 Hinc manifeste possumus horum noscere crimen,
 Dum sibi querunt ex alieno crimine laudem.
 Hec tamem illis obicientes decipiuntur,
 Sed quia claudi carcere claustris non paciuntur,
 Nec diuturnas asperitates experiuntur,
 Quas bene norunt qui studiose claustra secuntur.
 Religiosis ocia claustris nulla sinuntur,
 Namque uel orant, uel sacra patrum scripta leguntur.
 Hec, per amorem dum cor adurunt atque saginant,
 Dulcia summi nectaris illis mella propinant.
 Talia fluxas ocia curas mente repellunt.” (v.193-213).*

4, nota 63 e 72). Devemos especificar os significados com os quais tal traço foi preenchido. Primeiramente, a evidente defesa do monasticismo beneditino por meio de sua norma alimentar e, sobretudo, sua prática laboriosa (reforçadas ainda pelas seguintes passagens, onde roupas e práticas religiosas também remetem à contraposição entre antigos e novos costumes: 141-148, 262-264, 275-276 e 287). A disputa se dá em torno do ócio e dos tipos de alimentos que devem ou não fazer parte do ambiente claustral. Tanto acusado como acusador compartilhariam o senso comum de que ócio vago e alimentação gorda e carnívora não são bem-vindos. A partir daí, *Bolotinus* constrói sua argumentação em referência à projeção espelhada que possui do falso eremita. Em defesa de sua concepção, o autor se apóia na noção de leitura e oração como trabalho tipicamente claustral responsável pela repulsão dos ócios perigosos. Distanciamo-nos, assim, da concepção que vê trabalho manual como instrumento salutar aos religiosos (proposição presente na regra beneditina mas motivo de debates entre cistercienses e cluniacenses). Quanto aos alimentos, o poeta não nega sua riqueza, entretanto, transforma seu sentido: não se trata mais de alimentos materiais, mas sim de “méis de sumo néctar” que nutrem o “coração por meio do amor.”

Os claustros são apresentados por *Bolotinus* como o espaço de contato entre este mundo e Deus. Nele o trabalho consiste em estabelecer comunicação entre os níveis de existência de tal modo que nem mesmo a alimentação material importa, pois os corpos se sustentam com o fortalecimento da alma. Reforça-se, digamos assim, a leitura da regra beneditina que prescreve o claustro, a fixação e a separação espacial monástica, como a boa via para a salvação. Observamos aqui o segundo elemento chave do trecho citado: a oposição entre novas e antigas formas de vida monástica se dá em função da polêmica sobre o encarceramento monástico. Segundo o texto, o acusado comete erro banal ao imputar crime aos bons monges simplesmente por desconhecer as asperezas decorrentes da perseverança necessária à vida claustral. O falso eremita é adverso à fixidez, de tal modo que a contraposição entre práticas monásticas antigas e novas é paralela à correta fixação dos eremitas nas florestas e ao erro destes de buscar as cidades (v. 117-120). O rompimento com o que *Bolotinus* acredita ser a única leitura da tradição monástica significa o abandono da vida pautada pelo distanciamento em relação aos assuntos

mundanos e pela fixidez e a vitória da vida religiosa inconstante que busca o contato com outras pessoas (v. 265-270).

Como já apontamos em capítulos anteriores, os séculos XI e XII escancararam ambigüidades latentes na mentalidade medieval. Recentemente, J. Baschet demonstrou com propriedade a importância do “rigor ambivalente do sistema eclesial” medieval, entendido como “conjunção, que assume cada pólo em sua mais viva intensidade e cria entre eles a mais forte tensão possível”, de tal modo que “a cristandade medieval aparece assim como um quadro intangível, rigorosamente definido pela Igreja, mas no interior do qual o jogo de suas tensões constitutivas abre um espaço em que coexistem sempre várias posições possíveis”². Em nosso poema, mais do que ambivalência (digamos a potencialidade dúbia do senso comum que estrutura o argumento retórico), o que nos interessa é a ambigüidade, ou seja, a confrontação exercida a partir de posicionamentos firmemente ancorados no contexto sócio-cultural produtor de significados.

O percurso da tradição monástica nos permite perceber que, se, nos séculos XI e XII, o tipo beneditino se tornou hegemônico, nem por isso ele excluiu a possibilidade de aceitação do outro modelo. De fato, paralelamente à ênfase dada ao modelo beneditino e participando do senso comum coetâneo preocupado com o cuidado evangélico das almas, o poeta vê na Bíblia o texto fundamental dos cristãos. A mesma ênfase dada à “página sagrada” como sendo testemunho maior de religiosidade (v. 14-15, 185, 192) é percebida pelo acusado, que, ao que tudo indica, teria tentado se utilizar dos ensinamentos bíblicos para reger sua vida (v. 333). O isolamento relativo, tendo como objetivo último a pregação, é prática comum no relato bíblico, sendo reivindicado por religiosos como Bernardo de Tiron, famoso eremita pregador da região de Chartres. Nos parágrafos 52 a 54, o hagiógrafo de Bernardo, Godofredo o Gordo, relata o encontro do solitário com clérigos, seus filhos e esposas na cidade de Coutances e a disputa estabelecida naquele instante acerca do direito à pregação. Baseando-se nas Escrituras, principalmente nos Evangelhos, Bernardo defende que é o modo de vida que autoriza a pregação, é o

² BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006. Em especial página 528. Embora não acompanhem os desdobramentos levados a cabo pelo autor, nomeadamente a profundidade e aplicabilidade de tal conceito a diferentes momentos e regiões, estamos de acordo com a afirmação da Idade Média Central como momento em que tal dinâmica atingiu seu ápice antes de tender a ser controlada.

exemplo que torna correta a tomada de palavra³. Ou seja, o isolamento ou a constância perdem força no ideal eremítico quando contrapostos ao imperativo evangélico⁴.

Entramos assim no fundamento operativo do poema. Ele articula dinamicamente duas contraposições básicas de elementos religiosos positivos e negativos atribuídos aos falsos eremitas. Como mencionamos anteriormente, esses elementos são articulados por dois pontos axiais que, explicitados vez ou outra, correm subjacentes a toda a exposição, direcionando o texto: “constância/inconstância” e “isolamento/contato” com outras pessoas. Por último, para que toda a engrenagem funcione, esses dois eixos são unidos pela pregação.

Isolamento e contato

“Esse amante da cidade, não eremita, age contra nós” (v. 67)⁵. A contraposição “isolamento/contato” humano e a ofensa que dela decorre são pressupostos da argumentação do poeta. Para ele, o eremitismo possui seu lugar específico, a floresta; fora deste cárcere, essa prática não é apenas uma afronta aos bons religiosos; mais do que isso, ela tem negado seu próprio direito à existência. A argumentação se baseia, à primeira vista, nas diferenças alimentares atribuídas a cada espaço. De um lado, “a floresta deserta negou peixes a eles, / Nem a cela preparou preciosos vinhos saborosos” (v. 229-230)⁶. De outro, rejeitando legumes e ervas, o “odor da cozinha do mestre [os] arrastou para a cidade” e “Tendo comido o peixe e não satisfeito sugou as espinhas”(v. 275-276 e 244)⁷. Comilança e cidades são, assim, intrinsecamente associadas, pois,

³ *Vita Bernardi Tironensis Abbatis* In: BECK, B. *Saint Bernard de Tiron, l'ermite, le moine et le monde*. Cormelles-le-Royal: Madragore, 1998. p. 366-370.

⁴ Lauwers defende que o período precisou fortalecer a distinção entre pregação (ofício clerical) e exortação (prática que todo fiel piedoso deve exercer a fim de auxiliar na salvação do próximo). A exortação era moral, individual, voltada à edificação dos outros e deveria ser praticada após se ter escutado um pregador eclesialístico. LAUWERS, M. “*Praedicatio – Exhortatio*. L’Eglise, la réforme et les laïcs (XIe-XIIe siècles).” In : DESSÍ, R. M. et LAUWERS, M. (Dirs.). *La parole du prédicateur*. Nice: Universidade de Nice, 1997. p. 198-203. A distinção é antes de tudo de ordem canônica, deixando a fronteira prática ofuscada. Contudo, apesar de nebulosa, a diferenciação foi fundamental para levar à legalidade, ou à ilegalidade, diferentes movimentos religiosos.

⁵ “*Hec agit in nos urbis amator, non heremita;*” (v.67).

⁶ “*Si tamen illis arida pisces silva negavit, / Nec preciosa uina saporis cella paravit,*” (v. 229-230).

⁷ “*Hos prius herbas reicientes atque legumen, / Iste culine nidor herilis traxit ad urbem*” e “*Pisce comesto non saturatus suxit aristas*” (v. 275-276 e 244 respectivamente).

“devorando quando transita por essas cidades,” “[essa] nova gente se deu a conhecer aos habitantes da cidade” (v. 243 e 232)⁸.

Entretanto, mais do que a gula atribuída ao acusado, o que causa repulsa e revela a torpe falsidade desses eremitas é a busca que empreendem em meio urbano. A febre por alimentos ricamente preparados leva inevitavelmente ao contato com outras pessoas. Assim, o acusado se revela “por que ama a fumaça da cidade,” e gosta “de se intrometer na turba dos poderosos” (v. 85-86)⁹. O falso eremita deixa a floresta e vai para as cidades não só atrás de deliciosos pratos, mas também e, principalmente, em busca de contato com outras pessoas. “Enquanto a cúria o favorece, enquanto assim é considerado caro, / Parece agradavelmente deixar as florestas, ir pelas cidades” (v. 125-126)¹⁰. Não pretendemos retomar a crítica ao desejo por alimentos e favores. Interessa-nos perceber que, em nossos versos, a consumação desse anseio pressupõe o contato com outras pessoas.

O contato existe e é intenso, sobretudo com a alta hierarquia eclesiástica da diocese que trata o acusado como se trata um santo (v. 129). Ambos dividem o mesmo espaço, levando à confusão de seus ofícios:

“Agora a mesa episcopal se enche com eremitas.

Acompanhado por esses o religioso é considerado chefe.

O cuidado da dignidade episcopal é tido por meio dos vestidos com túnicas,

Qualquer um parece digno de ordem mesmo devendo ser reprovado.

Pelos vestidos com túnicas se distribuem as honras eclesiásticas;

De onde parece decair a condição delas.” (v. 249-254)¹¹

⁸ “*Iste uorando quando per urbes transiit istas*” e “*Gens noua sese ciuibus urbis notificauit*” (v. 243 e 232 respectivamente).

⁹ “*Sed fateatur cur ita fumum diligit urbis, / Sed que potentum gaudeat interponere turbis.*” (v. 85-86).

¹⁰ “*Dum fauet illi curia, dum sic carus habetur, / Linqere siluas, ire per urbes dulce uidetur.*” (v. 125-126).

¹¹ “*Nunc heremitis pontificalis mensa repletur.*

His comitatus religiosus presul habetur.

Per tunicatos pontificatus cura tenetur,

Ordine dignus uel reprobatus quisque uidetur.

Per tunicatos dantur honores ecclesiarum;

Vnde uidetur precipitari status earum.” (v. 249-254)

O trecho apresenta certa dificuldade de tradução. O termo *mensa* apresenta entre suas acepções, três sentidos gerais que podem bem se aplicar aqui: 1) mesa na qual se fazem refeições; 2) bens que sustentam a autoridade de um senhor (no caso, a parte dos tributos episcopais de uso exclusivo do bispo); 3) altar. Acreditamos poder excluir a segunda e terceira acepções, uma vez que a passagem sucede trecho que censura a alimentação (e não a avareza do acusado), bem como o adjetivo *pontificalis* tornaria por demais redundante a indicação do altar. Em todo caso, todas as possibilidades apontam para um mesmo aspecto censurável da presença do acusado junto ao bispo (seja por meio da alimentação, dos lucros e honras adquiridas, bem como pela liturgia – nesse último caso ver v. 136 e mais adiante). Ou seja, mais do que explicitar essa ou aquela crítica, a passagem repreende todas ao atacar seu pressuposto, o contato entre eremitas e o bispo.

Outro elemento complicador é a extrema proximidade entre os dois agentes a ponto de dificultar a clara identificação de um e outro. O uso do singular e do plural nos sugere a diferenciação dos personagens (o primeiro para designar o chefe da igreja e o segundo, o grupo do acusado). Entretanto, o plural pode também indicar a congregação estabelecida entre ambos. De fato, essa dupla possibilidade semântica reforça o sentido produzido pela relação estabelecida entre as personagens: eremitas e bispo alimentam mutuamente suas autoridades. As honras de um servem os outros. Assim, a desaprovação do domínio eremítico da cúria se torna evidente levando à reprovação do alto clero. Se os acusados vão às cidades, é porque ali encontram apoio e reconhecimento de suas práticas. Se o bispo lhes dá honras e favores, é porque acredita que eles os merecem. Finalmente, se, apesar das reprovações tecidas pelo poeta, mesmo assim os falsos eremitas são tidos como dignos de ordem, não são somente os últimos que erram. Em suma, *Bolotinus*, ao atribuir falha às práticas de seus inimigos, enxerga-as também em seu superior episcopal.

Os dois últimos versos da citação completam as ambigüidades da passagem. Ali, encontramos de maneira explícita a proibição à utilização da alcunha “eremita” vinculada às conseqüências do encontro entre os dois ofícios. Contudo, à luz do que foi dito anteriormente, é possível pensar também em um ataque àquele que financia a vinda dos falsos eremitas à cidade. Uma vez que a simbiose entre os acusados e o bispo é de tal envergadura, levando ao sucesso mútuo, poderíamos também assumir que o declínio do *status* de um leva à ruína do outro. Outra passagem pouco adiante se articula com este

sentido: “o hospedeiro que não ofereça as travessas ao eremita para quem, / se a carne quer ser luxuriante, pecará um e outro” (v. 291-292)¹². Embora os versos se refiram aqui aos cidadãos e seu hóspede hipócrita (v.280-281), eles se relacionam com o modelo episcopal de Hugo de Nevers (v. 293-306), de modo a destacar a associação inevitável entre os erros daqueles que são servidos e dos que servem os dons e delícias.

Os comentários feitos até aqui nos permitem afirmar que o acusado nunca está completamente isolado fisicamente. Mesmo se deixarmos de lado os habitantes da cidade, não podemos nos esquecer do “inimigo duplicado” que anda sempre junto à sua consorte (v. 239-240). O poeta chega mesmo a denunciar a formação de um séquito que “vive vagando em volta de ordem nenhuma” (v.111)¹³. Para todos esses, o acusado é pai e duque (v. 154). Duplo parentesco, baseado em vínculos biológico-religiosos e político-seculares. Paternidade biológica ilustrada pelos frutos que brotam do tronco principal (v. 317-318; 320 e 323) e religiosa, com o uso metafórico de frutos e moedas para significar os discípulos que o acusado traz junto a si (v. 105 e 164). Seus seguidores formam uma corte de tamanho e importância significativa uma vez que o poeta o identifica como “duque” e não com qualquer outro dos muitos títulos aristocráticos inferiores. Some-se a isso a ambigüidade do verso 250, que pode sugerir o acusado como chefe da congregação episcopal e perceberemos que, em todos os casos, o falso eremita é apresentado como o responsável pelas vidas e almas de diferentes pessoas.

Não se trata apenas de contatos esporádicos e banais, mas sim de vinculações profundas que instituem o acusado no seio das dinâmicas de poder e autoridade locais, conferindo-lhe direito de intervenção nelas. De fato, “esse se faz conselheiro colateral dos poderosos” (v. 119)¹⁴. O autor quer deixar claro que a ânsia em participar das decisões mais importantes da diocese toca fundo seu opositor e, para tanto, afirma peremptoriamente que “O inimigo fareja previamente o tempo de concílios, / E trabalha para que possa aparecer ou saber as novas” (v. 127-128)¹⁵. Não basta exercer sua influência junto aos habitantes da cidade, aos munícipes, aos poderosos e ao bispo em

¹² “*Non heremite prebeat hospes fercula per que, / Si caro querit luxuriari, peccet uterque.*” (v.291-292).

¹³ “*His comitatus uiuit oberrans ordine nullo,*” (v. 111)

¹⁴ “*Iste potentum collateralis consiliator*” (v. 119).

¹⁵ “*Conciliorum preuius hospes tempus odorat, / Vtque uideri uel noua possit scire laborat*” (v 127-128). Note-se a importância dessa passagem pela marca de leitura e/ou retórica indicada pelo único grifo que abarca um verso inteiro nesse poema.

particular; o falso eremita e seu séquito buscam os tempos e locais das reuniões de dignitários eclesiásticos para ali se mostrarem.

Todavia, não se trata apenas de presença passiva, uma vez que, além de (e talvez até mais do que) procurar saber as novas, o acusado pretende se fazer presente nessas reuniões. Sua presença possibilitaria que ele exercesse aquilo que o motiva a ir às cidades em busca de lucros, honras e favores e que, finalmente, explica a influência que exerce junto à autoridade episcopal. “Com efeito, vagabundo circunda todas as cidades e regiões, / Transmitindo as tradições das novas religiões. / Iludindo os mais simples pela arte maligna” (v. 49-51)¹⁶. Não devemos entender o termo *simpliciores* como designativo socioeconômico, mas sim como qualificativo daqueles que o poeta acredita possuírem intelecto fraco, suscetível às armadilhas da oratória.

Aquele que abandonou a constância do claustro florestal trocando-a pela cidade toma tal atitude visando a entrar em contato com outras pessoas para influenciar os poderosos com seu discurso novo. A passagem se torna, assim, bastante significativa para a compreensão do ponto de viragem que distingue o acusado. A questão é de suma importância e por isso será abordada detalhadamente mais à frente. Por enquanto, devemos ressaltar que tudo se direciona para o conteúdo da oratória e para o erro atribuído a ele por *Bolotinus* (v. 232-234).

Se retornarmos aos elementos constitutivos da tradição monástico-eremítica ocidental tratados no capítulo 1, perceberemos que o isolamento absoluto foi sempre um ideal, mas sua prática estrita nunca foi regra na Cristandade medieval (até onde a documentação escrita nos permite conhecer). Contudo, *Bolotinus* estabelece sua leitura da tradição em outros parâmetros e nisto se aproxima de considerável parcela de seus coetâneos, que enxergam a igreja primitiva de maneira idealizada. É por este motivo, que o constante deslocamento em direção ao meio urbano veda o reconhecimento da prática religiosa do acusado. Não se trata simplesmente de um bom ou mau eremita, mas sim daquilo que define o próprio ser eremítico.

¹⁶ “*Nam uagus omnes circuit urbes et regiones, / Dando nouarum reli<gi>onum traditiones. / Arte maligna decipiendo simpliciores*”(v. 49-51)

Constância e inconstância

Paralelamente à polêmica do isolamento físico e em decorrência dele, encontramos o segundo dos eixos estruturais do poema. Ao abandonar o claustro ou o gênero de vida que ele representa, o acusado comete ofensa grave contra aqueles que seguem os ensinamentos de São Bento.

“Deixando os claustros, muitas vezes vagando circunda a cidade;”(v. 17)¹⁷. Logo no início do poema, o autor introduz a tríade fundamental da inconstância: abandono claustral, errância e busca do meio urbano. Esse processo de realocização da prática religiosa é, à primeira vista, motivado pela simplicidade alimentar do cárcere florestal que nega peixes e vinhos e que exige árduo trabalho manual (v. 229-232). Todavia, tais dificuldades testam os votos dos religiosos por meio da perseverança na estabilidade da habitação. Mesmo com as deficiências do local e, exatamente por elas, o eremita deve permanecer no sítio que escolheu, a fim de cumprir seus votos. Diferentemente da tradição dos Pais do Deserto, que mantinham contatos com outras pessoas por meio de visitas que recebiam, o acusado abandona o ermo rumo às aglomerações humanas. Estabelece-se, assim, no poema, um distanciamento entre cidade e floresta que torna os dois meios diametralmente opostos no que se refere às práticas religiosas realizadas em cada um deles.

A errância física é intensa: “Com efeito, vagabundo circunda todas as cidades e regiões,” (v. 49)¹⁸. Ela leva à inconstância dos costumes e da mente: “Irrequietos, que vagam com costumes de acéfalos, / Vemos cada um ir vagando pelas regiões.” (v. 272-273)¹⁹. Dupla crítica desenvolvida a partir dos enunciados de São Bento sobre os tipos de monges existentes. No primeiro capítulo da Regra, encontramos dura censura aos sarabaítas e giróvagos, além da exaltação do cenobitismo e de seu desdobramento seletivo no eremitismo²⁰. Giróvagos são identificados como monges itinerantes que vivem de maneira instável, vagando por diferentes terras. Os sarabaítas, por sua vez, são definidos como aqueles que levam uma vida disciplinarmente inconstante, pois não possuem regras nem pastor para os guiar e instruir nas boas práticas do claustro. O poeta

¹⁷ “*Quosque uagando per regiones ire uidemus.*” (v. 17).

¹⁸ “*Nam uagus omnes circuit urbes et regiones,*” (v. 49).

¹⁹ “*Inrequietos, more uagantes achefalorum, / Quosque uagando per regiones ire uidemus.*” (v.272-273)

²⁰ Ver notas 43 à 46 do capítulo 1 desta dissertação.

congrega aspectos dos dois gêneros de erro para reforçar sua argumentação de tal modo que instabilidade espacial e religiosa andam *pari passu* no texto sob a forma da inconstância. Em suma, a errância dos falsos eremitas significa o abandono do claustro florestal e de suas asperezas uma vez que “não suportam serem fechados no cárcere do claustro, / Tampouco experimentam asperezas duradouras, / Que bem conheceram os que seguem aplicadamente os claustros”(v. 206-208)²¹.

A longa perseverança necessária à vida claustral aparece também como crítica à oblação na juventude. Os acusados são desqualificados por aceitarem jovens entre seus discípulos. “Nisso, todavia, uma questão suprema: por que fâmulos, / O qual a mais jovem idade deferi para si, fica assim grato? / Com efeito, isso já causa suspeita geral, / Já que com veemência possa violar a religião” (v. 97-100)²². *Bolotinus* assim se posiciona em mais uma das polêmicas de sua época. Seu ponto de vista é o daqueles que acreditam que a conversão monástica deve ser efetuada em idade mais avançada. Curiosamente, esse posicionamento o colocaria mais próximo de Cister, enquanto seus opositores estariam associados ao monasticismo tradicional de Cluny²³.

Passagem significativa que coloca em xeque a interpretação de W. Meyer e torna mais complexa a identificação do poeta com os partidários do monasticismo negro. De fato, é de esperar que abordagens sintéticas (como a de Lawrence) busquem diminuir o impacto das contradições presentes nos discursos históricos. Contudo, tal abordagem peca em seus pressupostos por considerar cistercienses e cluniacenses como dois grupos antagônicos que absolutamente não se misturam e que se sucedem segundo lógica biológica de morte e vida. Já tratamos anteriormente da fraqueza de tal pressuposto. Naquele momento, indicamos o posicionamento de Van Engen e sua proposta de simultânea valorização de modelos religiosos diferentes. Sendo assim, não seria de estranhar que haja certa permeabilidade entre concepções eremíticas que, apesar disso,

²¹ “*Sed quia claudi carcere claustrum non paciuntur, / Nec diuturnas asperitates experiuntur, / Quas bene norunt qui studiose claustra secuntur*” (v. 206-208).

²² “*Hoc tamen unum quero supremum: cur famulus, / Quae sibi defert iunior etas, est ita gratus? / Nam generalem iam mouet istud suspitionem, / Cum vehementer ledere possit religionem.*”(v. 97-100)

²³ Segundo C. H. Lawrence, os monges de Cister se colocam contra o hábito da oblação infantil que levava crianças a entrar na vida monástica. Para eles a escolha pelo voto monástico só deveria acontecer em idade mais avançada. LAWRENCE, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London, 1984. p. 35.

diferenciam-se. Isso ocorria, pois, como a disposição argumentativa do poema nos permite observar, a estrutura social de então era mais fluida do que se costuma imaginar. A questão da religiosidade juvenil aparece no poema como um substrato comum às partes em disputa que a dinamizam segundo critérios diferentes. É o que algumas palavras colocadas na boca do acusado nos confirmam:

“O mais jovem, diz, o qual a idade entrega mais leviano,
Quer nos imitando pôr fim à leviandade.
Juventude relaxada, desconhece o dom espiritual,
Com esses exemplos a aspereza passa à religião;
E instruído no viver santo em nosso discipulado,
Depois persiste fervorosamente sob o famulato de Cristo” (v. 101-106)²⁴.

Não fossem a forma verbal *inquit*, o pronome pessoal *nos* e o possessivo *nostro*, tudo levaria a entender a passagem com um enunciado direto do autor, dado o senso comum da argumentação. Assim, *Bolotinus* e seu opositor concordam quanto à maior leviandade da juventude e ao constante risco de perdição a que, por esse mesmo motivo, está exposta. Assemelham-se também em pressupor a necessidade de acompanhamento cuidadoso dos jovens a fim de evitar que cedam às leviandades que tanto os oprimem. Contudo, diferenciam-se em como efetuar tal controle. O falso eremita defende que a condução da vida dos jovens deve ser norteadada pelos ensinamentos de Cristo para que, uma vez passado o período de ensino, eles possam seguir os passos do filho de Deus. Essa é a marca do acusado escolhida e construída pelo poeta para se diferenciar dele, pois, distintamente de seu inimigo, o autor vê na Regra de São Bento o melhor manual prático da vida cenobítica e eremítica (v. 199).

Existe, contudo, um complicador a respeito da importância do texto normativo para o acusado. Observamos, em certo momento, o reconhecimento, por parte do falso eremita, da necessidade de uma prática ordenada: “Somente, diz ele, a regra de nossa

²⁴ “*Iunior, inquit, quem leuiorem reddidit etas
Nos imitando uult leuitati ponere metas.
Laxa iuuentus, spiritualis nescia doni,
His documentis mancipat artus religioni;
Doctaque nostro uiuere sancte discipulatu
Postea, Christi f<er>uida perstat sub famulatu.*” (v.101-106)

ordem se mantém, / Só ela merece os prêmios da vida beata. / Nenhuma aparece mais alta, mais santa do que ela. / Quem, portanto, quiser ser salvo nos imite” (v. 73-76)²⁵. Tal necessidade aparece como tentativa de legitimar as práticas realizadas pelo acusado e seu grupo diante das práticas de outros grupos. Todavia, para melhor compreender a passagem, é preciso destacar o fato de ser mais um dos momentos em que o autor dá voz a seu opositor. Recurso retórico que, nesse caso, produz um campo de significação comum e insere nele seu opositor para, a partir daí, obter dois efeitos: 1) reafirmação do ponto de vista do autor e sua colocação como senso comum e verdade teológico-ecclesiológica; 2) e, uma vez estabelecida esta noção como a correta leitura da doutrina e declarada pelo próprio acusado, a indicação de que ele não a executa ortodoxamente reforça o grau de torpeza do falso eremita.

Sendo assim, a passagem antes intensifica a afirmação do mérito de uma vida regrada na forma de uma ordem, do que relata fidedignamente a posição do acusado. Não queremos dizer com isso que este último despreze completamente o valor de uma vida ordenada. De fato, acreditamos que o reconhecimento de que, para se ter uma vida religiosa digna, é preciso viver sob uma ordem, encontrava-se difundido em imensa parcela da população, se não pela totalidade da sociedade (é o que as mudanças na religiosidade na Idade Média Central e as trajetórias da tradição monástico-eremiticas nos permitem entrever). O pomo da discórdia se localizaria, então, no que deveria ser essa ordenação. “Nossa ordem, como dizem, não é de nenhuma perdição, / Mas parece com uma forma de condição laica” (v. 235-236)²⁶. É sintomática a alteração do termo *ordo* para a palavra *forma*. Neste sentido, embora o autor reconheça as pretensões de seus opositores ao *status* de grupo ordenado, ele não pode conceber que esses se nomeiem como tal, optando por um sinônimo que, ao mesmo tempo em que remete à noção de regramento, imediatamente se diferencia dele por sua morfologia. Tal construção argumentativa, além de evidentemente afirmar a importância da ordenação religiosa, fornece-nos um primeiro indício de seu conteúdo significativo: a oposição aos laicos poderia estar ligada a certa rivalidade com o mundo secular.

²⁵ “*Ordinis, inquit, regula nostri sola tenetur; / Ipsa beate premia uite sola meretur; / Altior ista, sanctor ista nulla uidetur. / Qui uolet ergo saluificari nos imitetur.*” (v. 73-76).

²⁶ “*Noster, ut aiunt, nullius ordo perdicionis, / Sed laicalis forma uidetur condicionis,*” (v. 235-236).

Duas passagens podem nos auxiliar aqui. A primeira é mais evidente e já foi mencionada acima. A identificação entre forma laica e ausência de ordem é reforçada quando o autor declara sua convicção de que “o séquito desses [dos acusados] vive vagando em volta de ordem nenhuma” (v. 111)²⁷. Ou seja, o poeta ataca seu oponente declarando-o desordenado após construir, afirmar e pronunciar pela boca do falso eremita a impossibilidade de se levar uma vida eremítica desvinculada de alguma norma, de modo a construir a nulidade de suas práticas religiosas levadas de forma laica.

Paralelamente a essa argumentação, encontramos a exaltação de uma vida regrada por princípios beneditinos. Para além dos traços de humildade tratados no capítulo anterior (postos em relação com os alimentos, as vestes, as posses e o poder de religiosos), devemos evidenciar um elemento normativo que rege a vida em um de seus aspectos mais essenciais e significativos, o tempo. “Aquele que à véspera evitava beber o líquido da fonte, / De noite pela terceira vez pede o já bem conhecido Falerno. / Aquele que vigiava já perto da nona hora da noite, / Agora bêbado aparece para os hinos na luz brilhante.” (v. 145-148)²⁸. A passagem consiste fundamentalmente em denúncia da deturpação das horas canônicas que regem a vida de um monge beneditino. A primeira evidência do crime é a ebriedade do acusado contrária à moderação alcoólica estabelecida por São Bento no capítulo quarenta de sua regra (*De mensura potus*). Mas, por trás de tal imputação, encontramos erro de gravidade maior. Se a vida do monge é uma vida de oração, se suas orações são regradas pelas horas canônicas, a subversão de tais procedimentos atinge o âmago do monasticismo beneditino. Assim, mais escandaloso é o fato de contrapor o jejum líquido a partir das vésperas (última refeição do dia) ao compulsivo embebedar-se praticado pelo falso eremita, quando esse deveria estar em horário de atender aos ofícios litúrgicos ou às necessidades fisiológicas.

Do mesmo modo, opõe-se aquele que perseverava na vigília àquele que passa a noite servindo seu estômago. Este é o sentido do controverso verso 147. Encontramos nessa passagem a única interpolação feita por Leclercq em sua edição do documento. Foi inserida a preposição *sub* entre os termos *nona* e *noctis*, corrompendo a métrica do poema. A explicação para essa intervenção, a princípio tão surpreendente, pode estar na

²⁷ “*His comitatus uiuit oberrans ordine nullo*,” (v. 111).

²⁸ “*Quique cauebat uespere fontis sumere potum / Nocte Falernum tercio poscit iam bene notum. / Qui uigilabat iam prope nona noctis ab hora / Nunc temulentus surgit ad himnos luce decora*.” (v. 145-148).

própria passagem e na intenção do editor. Diante da impossibilidade de se pensar em uma vigília noturna na plena claridade da nona (entre 15 e 17 horas dependendo da época do ano e da região), Leclercq introduziu a mencionada preposição a fim de direcionar o leitor àquele que acreditava ser o sentido pretendido pelo autor. Ao destacar que se tratava de um momento “sob a nona hora da noite” poeta e editor se refeririam ao momento entre a oitava hora, quando os monges deveriam se levantar para as vigílias e, antes dos primeiros ofícios com o raiar do dia, nas *laudes*. No período mais frio do ano, quando a espera até as matinas é maior, os monges deveriam, após a vigília, ler os textos bíblicos ou dos Pais da Igreja. Já nos períodos mais quentes, só haveria tempo para as necessidades fisiológicas²⁹. Deste modo, o sentido dos versos 147 e 148 fica mais claro. Enquanto, em certo momento mitológico (pois se refere a um passado idealizado e ritualizado segundo a regra beneditina) e utópico (pois lançado para o futuro como tentativa de restabelecimento de um passado glorioso, mas perdido), o bom monge/eremita perseverava em sua vigília ao longo da madrugada, o acusado surge para o primeiro ofício do dia embriagado, após uma noite de prazeres degustativos e/ou soníferos (ociosos); tanto um quanto o outro às custas das santas vigílias³⁰.

Continuando nosso percurso entre inconstância espacial e mental, encontramos uma afirmação que nos auxilia na compreensão do significado dessa negativa. “Rompendo os pactos o inconstante é como Proteu” (v. 140)³¹. A negação da constância apresenta-se como expressão do rompimento de um pacto que transforma seu agente em uma figura monstruosa. Parece-nos clara a analogia com os rompimentos de votos que pretendem transformar as vocações. Embora a mudança de ordem religiosa seja comum no período, ela é vista por muitos como sinal de fraqueza e erro espiritual³². A relação

²⁹ “*Hiemis tempore, id est, a Kalendis novembris usque in Pascha, iuxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur et iam digesti surgant. Quod vero restat post vigílias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviat. A Pascha autem usque ad supradictas novembres, sic temperetur hora ut vigiliarum agenda, parvissimo intervallo quo fratres ad necessaria naturae exeant, mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.*” *La Regla de San Benito*, ed. G. M. COLOMBÉS e I. ARANGUREN, Madri: BAC, 1979.

p. 100-101 capítulo oitavo *De officiis divinis in nocturnis*.

³⁰ Os pontos tratados aqui nos permitem concluir que Leclercq teria inserido a preposição *sub* no verso 147 a fim de reforçar a lógica beneditina tão cara à argumentação do poema. Acreditamos que esse seja um indício modal de seu, já mencionado, comprometimento historiográfico.

³¹ “*Pactaque frangens nec bene constans est quasi Protheus*” (v. 140).

³². “D’abord chanoine régulier, puis ermite de désir, Odon adopte vers 1094 des coutumes d’inspiration déjà cistercienne que seules des influences étrangères lui feront abandonner pour les usages de l’ancien

entre os dois aspectos desse rompimento fica ainda mais clara quando retornamos aos versos 16 e 17 e lemos que “já, desprendido e com a mente, [o acusado] precipita-se para a inconstância, / Deixando os claustros, muitas vezes vagando circunda a cidade”³³. São marcantes a simultaneidade e o laço estreito com que um elemento se liga a outro: o abandono do cárcere, a errância e a busca pelo contato humano nas cidades são índices da falta intencional de compromisso interior (mental, espiritual), evidenciando, ao mesmo tempo, a vontade e o ato inconstante.

Aproximamos-nos, assim, da última engrenagem que movimenta a argumentação de *Bolotinus*. Como viemos tentando demonstrar até aqui, inconstância e contato com outras pessoas estão intrinsecamente ligados. Ambos se articulam visando um fim último: ensinar pela palavra e pelos atos as “doutrinas das novas religiões.” O caráter oratório do documento já foi bastante indicado. Contudo, há ainda mais um ponto a destacar, uma vez que ele relaciona a questão da fala aos dois eixos principais do poema. Nos versos 18 a 20, lemos: “Aquele que, lendo ou ensinando as palavras da salvação, / Dentro estava convenientemente com irmãos religiosos. / Esse agora enganosamente permanece fora no debate do foro”³⁴. Ao correto contato humano voltado à instrução mútua e realizado na constância do claustro (exortação), opõe-se a vã demanda de outros interlocutores em um local não condizente com sua vocação (pregação). A contraposição é violenta a ponto de o adjetivo “falso” vetar o uso do substantivo que ele qualifica. O poeta, em diferentes momentos, nega o uso do próprio termo “eremita” para nomear seu opositor (v. 48, 67, 258, 274, 290), o que nos coloca diante não apenas da correção ou deficiência dessa prática, mas de sua própria (re)definição. É interessante destacar ainda, que todas essas menções remetem, em última escala, aos supostos anseios do acusado de romper com os ideais beneditinos de constância e isolamento, em detrimento do que lhes é oposto, pois realizado por meio da pregação³⁵.

monachisme.” DEREINE, CH. “Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle”, *Revue du Moyen Age Latin*, IV, 1948. p. 138. A mudança de votos é tão normal quanto a reafirmação da necessidade de perseverança na primeira profissão.

³³ “*Iamque, solutus menteque preceps ad leuitatem, / Claustra relinquens, sepe uagando circuit urbem;*” (v. 16-17)

³⁴ “*Quique legendo siue docendo uerba salutis / Fratribus intus commodus esset religiosus, / Hunc modo frustra detinet extra causa forensis.*” (v. 18-20).

³⁵ O poeta chama assim seu acusado: *parasitum res* (v. 48); *urbis amator* (v. 67); *tunicati* (v. 258); *tunicatos* (v.274); *deliciosus* (v. 290).

Pregação itinerante

Finalmente, os dois eixos evidenciados acima são ligados um ao outro por meio da pregação. Ela aparece em todo o poema como meta última e veículo para as ações do acusado, bem como para as críticas elaboradas pelo autor. De fato, muito já foi dito ou sugerido sobre a pregação. Trataremos aqui apenas de seus elementos mais marcantes. O primeiro aspecto da atividade pregadora do acusado se enquadra na moldura geral apontada no início do capítulo quatro desta dissertação. Trata-se, para *Bolotinus*, de um profeta, ou melhor, do falso profeta que prenuncia o Juízo. “Agora claramente vislumbremos o que profetizam sobre eles / As sagradas palavras do Apocalipse de João, / Enquanto os mistérios fechados do quarto selo são revelados. / Os falsos profetas desse tempo são indicados” (v. 165-168)³⁶. A figura profética pressupõe, portanto, a ação verbal do acusado. Ação que é garantida e amplificada pelo uso do verbo *fremit* em outra passagem: “Assim *brada* contra nós não Eliseu, mas Giesita” (v. 68)³⁷. A caracterização pela acústica de uma voz forte ouvida ao longe com terror, como se fosse o rugido de alguma fera, ao mesmo tempo em que dá destaque a importância dessa sonoridade, atribui extremo valor pejorativo à fala do acusado. A escolha de Eliseu e Giesita para ilustrar o trecho reforça e delimita ainda mais o modelo e o anti-modelo profético que o autor tem em mente. Trata-se de mestre e discípulo: o primeiro, iluminado por Deus, traz em seus atos e palavras a marca divina, enquanto o segundo vive como um parasita às escondidas em busca dos lucros que sua posição lhe pode propiciar. As marcas de tão famigerado discipulado retomam as passagens do poema onde aparece a estreita ligação entre as chagas físicas e os erros espirituais do acusado (ver capítulo 4) e sugerem a vanidade dos ensinamentos proferidos por ele. “O grande falso profeta milita nesse tempo, / E também a falsa moeda de seus discípulos.” (v. 163-164)³⁸. A visão militante do acusado e sua associação ao ato profético, mais uma vez, nos remetem à intensa preocupação com a temática da pregação. *Bolotinus* nos faz acreditar que as palavras proferidas pelos falsos eremitas se revelam ineficientes quanto ao conteúdo, mas

³⁶ “Nunc manifeste prospiciamus quid super ipsis / Sacra Iohannis uerba prophetent Apocalipsis, / Mistica quarti claustra sigilli dum reserantur. / Temporis huius pseudoprophete significantur.” (v. 165-168).

³⁷ “Sic fremit in nos non Heliseus, sed Gyezita,” (v. 68).

³⁸ “Militat isto tempore magnus pseudopropheta, / Atque suorum discipulorum falsa moneta.” (v. 163-164).

formalmente eficazes, uma vez que conseguem arrastar seguidores. Diferentemente do modelo Eliseu-Giesita, a desqualificação do discípulo revela aqui o esvaziamento do valor positivo do conteúdo verbalizado pelo próprio mestre, fazendo a crítica a certa modalidade de pregação.

Tal censura encontra lugar privilegiado na tentativa de apropriação eremítica do espaço clerical. “Vociferam algo digno da ordem episcopal” (v.136)³⁹. O verbo escolhido escancara o duplo valor da oralidade (da pregação) para o poeta. Por um lado, é a partir dela que o acusado se revela; por outro, é por ela que expõe seus erros. A pretensão de ocupar a nave da igreja e ali agir como prelado é uma das responsáveis por transformar novamente a voz do falso eremita em som desagradável aos ouvidos. Pela invasão do espaço catedralesco e pela deturpação do ofício clerical (em sua forma hierárquica e conteúdo doutrinário), o acusado afasta da salvação aqueles que o escutam. A transposição de espaços, concepções e práticas religiosas se tornam ultrajantes. Os versos 127-128 proclamam essa violência estruturante da acusação tecida por *Bolotinus* e reconhecida pela extensão única da marca gráfica do leitor/orador⁴⁰. Para o poeta, as pretensões oratórias de seu oponente poderiam ali alcançar seu ápice ao serem praticadas junto às autoridades deste mundo e, assim, “Esse se faz conselheiro colateral dos poderosos” (v. 119)⁴¹. Contudo, como veremos mais adiante, a cidade de Chartres já havia conhecido a visita de eremitas benquistos em reuniões decisórias de potentados regionais.

Por cinco vezes, o poeta dá voz a seu oponente, dando a impressão de imparcialidade ao leitor moderno mais desatento. De fato, apenas a terceira e a quinta intervenções parecem claramente um desserviço à causa do acusado, deixando para as demais a sensação de que o falso eremita ataca os clérigos e se defende com propriedade. Entretanto, há uma constante em cada uma das intervenções que sugere certa crítica aos ensinamentos e opiniões do acusado. Na primeira passagem, o poeta nos apresenta o acusado incriminando a conduta do clero. Mais do que rebater o conteúdo da exposição, o autor parece reconhecer as falhas clericais e prever a crítica, optando por expô-la de modo a satisfazer o senso comum para depois desviar o foco ao declarar que “Esse

³⁹ “*Ordine dignum pontificali uociferantur.*” (v. 136).

⁴⁰ Ver passagem citada na nota 15 acima.

⁴¹ “*Iste potentum collateralis consiliator*” (v. 119)

amante da cidade, não eremita, age contra nós” (v. 67)⁴². Assim, a ação torpe instrui erroneamente as pessoas, o que transforma o eremita em mero amante das cidades. O segundo momento de verbalização do oponente não foge muito à dinâmica do primeiro, apenas acrescentando certo elogio sarcástico ao estilo de vida proclamado pelo falso profeta que “Nos desonra ensinando essas coisas” (v. 83)⁴³.

Após a reiteração do senso comum levada a cabo pelas falas anteriores, observamos surpresas, entre os versos 87 e 90, a confissão de glotonaria. Primeiro momento em que vemos aparente deslize por parte do inimigo, que proclama práticas recrimináveis para a mentalidade da época e, onde, pela primeira vez (o que só se repetirá novamente na última interferência, que do mesmo modo revela certo deslize cometido pelo acusado), não encontramos referência à torpeza dos ensinamentos emitidos pelo acusado, apenas uma provocação a respeito da suposta humildade exterior (v. 91-92). A penúltima menção ao pensamento do oponente, de certo modo, acareia novamente clérigos e falsos eremitas ao confrontar suas convicções acerca da instrução, correção e formação religiosas dos jovens. A resposta do poeta retoma também a máxima do erro educacional presente nas duas primeiras oportunidades (agora evidenciando a perícia oral do acusado): “Assim o desonesto engana os honestos pela arte da fala” (v. 107)⁴⁴. Finalmente, entre os versos 235-238, encontramos a já mencionada passagem acerca da suposta ordem laica. Ponto culminante da trajetória ventríloqua empreendida pelo autor, o trecho sucede clara alusão ao erro contido na doutrina proferida e é seguido pela constatação das conseqüências empíricas de tal desvio (v. 233-234 e 239-240). Ele consoma a lógica “pregação-ensino”, estabelecida por *Bolotinus*, ao afirmar a constituição de um grupo cujos componentes desfrutavam das mesmas opiniões. Em suma, a possibilidade de expressão dada ao acusado no poema se explica pela própria lógica estruturante do texto, nomeadamente a pregação. A tentativa de controle praticada pelo autor sobre essas expressões orais se situa no domínio dos ensinamentos, de tal modo que as falas do acusado são trançadas como redes estendidas para iludir sua platéia.

⁴² “*Hec agit in nos urbis amator, non heremita;*” (v. 67)

⁴³ “*Ista docendo nos inhonorat pseudopropheta;*” (v. 83)

⁴⁴ “*Sic inhonestus fallit honestos arte loquendi;*” (v. 107)

“Com efeito, vagabundo circunda todas as cidades e regiões, / Transmitindo as tradições das novas religiões. / Iludindo os mais simples pela arte maligna;” (v. 49-51)⁴⁵. Aquele que transgride a concepção ordenada dos espaços e práticas que lhe dizem respeito, o faz para ensinar novidades degeneradas por meio de artimanhas mundanas (referência que, como vimos, tornar-se-á mais clara no verso 107 sob o nome *arte loquendi*). Forma e conteúdo (retoricamente, palavras – *verba* – e matérias – *res*) atingem perfeita harmonia no discurso, tornando-se inseparáveis. Do mesmo modo que os erros causam marcas físicas (feridas, cores, vestes etc.), a corrupção doutrinária marca a retórica do acusado preocupado em instruir a população da cidade e seu entorno. Somente o poeta, por ser ele também conhecedor de sutilezas engenhosas, judiciosamente é capaz de perceber, escondidas, as faltas do falso eremita e denunciá-las. De fato, o poema nos dá a impressão de existirem apenas duas figuras perspicazes em toda a região capazes de perceber e manipular as convicções de membros de diferentes camadas da população. Com tendência esperada à vitória do autor, acusado e acusador disputam os louros da vitória intelectual e espiritual.

O nível em que se dá a disputa permite a *Bolotinus* traçar uma curtíssima biografia de seu oponente:

“E já, desprendido e com a mente, precipita-se para a inconstância,
Deixando os claustros, muitas vezes vagando circunda a cidade;
Aquele que, lendo ou ensinando as palavras da salvação,
Dentro estava convenientemente com irmãos religiosos.
Esse agora enganosamente permanece fora no debate do foro” (v. 16-20)⁴⁶.

A passagem impõe limites ao proceder laico reivindicado pelo acusado ao sugerir origem monástica para ele. Podemos também pensá-la como uma história despersonalizada que afirma o percurso beneditino entre monasticismo e eremitismo. Todavia, se há dificuldade em confirmar um ou outro sentido, podemos pensar na

⁴⁵ “*Nam uagus omnes circuit urbes et regiones, / Dando nouarum reli<gi>onum traditiones. / Arte maligna decipiendo simpliciores,*” (v. 49-51)

⁴⁶ “*Iamque, solutus menteque preceps ad leuitatem,
Claustra relinquens, sepe uagando circuit urbem;
Quique legendo siue docendo uerba salutis
Fratribus intus commodus esset religiosis,
Hunc modo frustra detinet extra causa forensis.*” (v. 16-20)

existência de simbiose entre eles, de modo a projetar uma trajetória ideal sobre o acusado. Assim, o aspecto relevante se situa na contraposição entre atividades claustrais e inconstância. A atividade de leitura e ensinamento praticada pelos religiosos que atenderam à vocação do cárcere não é criticada em si, mas sim quando seu exercício levanta âncora e é exercido fora, em público. O convívio entre irmãos e as palavras de exortação expressas nessa relação, longe de serem um empecilho à prática religiosa, auxiliam na busca pela salvação, pois, como anuncia a regra beneditina, o convívio entre irmãos é salutar para a correção das almas⁴⁷. Aí reside um dos perigos do eremitismo que levou São Bento a restringir o exercício dessa vocação apenas àqueles que já foram bem instruídos em longos anos de perseverança claustral.

Impossibilitado de pensar o eremitismo fora dos quadros emoldurados de certa tradição, sobretudo beneditina, *Bolotinus* termina seu poema insistindo na origem claustral dos falsos eremitas que, após supostamente terem vivido encarcerados, “Tendo lido as escrituras, não imitam o que aprenderam; / Tendo ensinado as coisas corretas, não realizam o que ensinaram.” (v.333-334)⁴⁸. Mesmo tendo aprendido e sabendo como deveriam proceder, os acusados optaram por não seguir ou ensinar os preceitos tradicionais. O erro, portanto, não se encontra na negligência, desconhecimento ou ignorância, mas sim na prática intencional exercida por meio de diferentes formas de instrução ou ensino, dentre elas, principalmente, a pregação itinerante. A partir daí, os versos 315 e 316 podem ser melhor compreendidos. “Falto (excetuado) como os difamamos pela boca insolente (indisciplinada), / Os quais não duvidamos [serem] honestos e como [se fossem] santos”⁴⁹. Não é só devido à glotonaria que a boca se torna indisciplinada, é também e, sobretudo, por sua corrupção doutrinária e educativa que ela comete seu erro maior: proferir palavras insolentes. Do mesmo modo, o reconhecimento

⁴⁷ O cuidado com a correção dos irmãos é uma preocupação recorrente na regra, sobretudo entre os capítulos 23 e 28. O texto mais incisivo a esse respeito diz: “*Si quis frater contumax aut inoboediens aut superbus aut murmurans vel in aliquo contrarius existens sanctae regulae et praeceptis seniorum contemptor repertus fuerit, hic secundum Domini nostri praeceptum admoneatur semel et secundo secrete a senioribus suis. Si non emendaverit, obiurgetur publice coram omnibus. Si vero neque sic correxerit, si intellegit qualis sit, excommunicationi subiaceat; sin autem improbus est, vindictae corporali subdatur*” *La Regla...* Capítulo 23, p. 117-118.

⁴⁸ “*Scripta legentes, que didicerunt non imitantur; / Recta docentes, que docuerunt non operantur.*” (v. 333-334)

⁴⁹ “*Absit ut illos ore procaci dedecoremus, / Quos et honestos et quasi sanctos non dubitamus*” (v. 315-316).

de certa santidade ao acusado não deve causar estranheza, uma vez que, excluída a pregação (ponto nodal que articula os dois eixos principais – constância/inconstância e isolamento/contato com outras pessoas – que ordena a argumentação do poema e, portanto, carrega junto a si a imensa cadeia de erros e críticas por nós analisada), a enormidade de outros vícios que dela decorrem não teria oportunidade de existir, restando apenas a louvável experiência claustral original.

Antes de encerrarmos nossa análise da dinâmica produtora de sentidos do poema, devemos retornar ao caso de Hugo de Nevers e à afirmação (feita no capítulo anterior) de que o contato com o outro não parece ter sido rechaçado em si.

“Hugo de Nevers, aprovado pelo louvor da religião,
De eremita assumiu a honra episcopal.
Muitos eremitas costumavam muitas vezes ir vê-lo,
Se algo tinham de depositar nos ouvidos dele.
Sempre os tinha bem fechados no claustro,
A não ser pela porta [que] estava aberta aos religiosos solitários.
A esses completava os copos de vinho e de água,
Não queria [fazer] cada um se abster do precioso peixe,
Para que depois tal comida não provocasse;
Enquanto (contanto que) preparasse para si, pela floresta, caules e legume,
Para que depois nada de nocivo ali pudessem pronunciar
O que além disso teriam aprendido no uso cotidiano.
Esse agia corretamente como honesto, não como avaro,
Com efeito, progredia assim para a salvação das almas” (v. 293-306)⁵⁰.

⁵⁰“ *Vgo Niuernis, religionis laude probatus
Ex heremita sumpsit honorem pontificatus.
Hunc heremite uisere multi sepe solebant
Auribus eius deposituri si quid habebant.
Hos bene clausos in penetrali semper habebat
Nec nisi solis religiosus porta patebat.
His adequati pocula uini conficiebat,
Nec precioso parcere quemquam pisce uolebat,
Ne cibus ullum postea talis sollicitaret,
Dum sibi caules atque legumen silua pararet,*

Para além do fato de se tratar de um eremita que assume a honra episcopal (situação bastante normal, ao menos desde Pedro Damiano e Romualdo de Ravena – ver capítulo 1), a relação entre bispo e os eremitas que o visitam é marcante nessa passagem. Esse modelo relacional não parece ameaçar a constância eremítica tão defendida pelo poeta; pelo contrário, é a partir dele que ambas as partes são exaltadas. Isso se torna possível, porque a relação se dá de maneira inversa quando comparada à estabelecida pelos acusados. Com Hugo, há o controle episcopal sobre os eremitas. O bispo age como autoridade e referência espiritual a ser seguidas e acatadas, de modo que a visita ocorre para que o chefe da diocese corrija as práticas de seus irmãos, quase como um abade, seguidor fiel da regra beneditina, instrui seus monges por meio da obediência. Há, portanto, uma afirmação da hierarquia que coloca o bispo no ápice da estrutura de poder religioso. A diferença está na intervenção “política” praticada pelo acusado, enquanto os eremitas de Hugo só entram em contato com o bispo para pedir-lhe conselhos e aprenderem com seu exemplo. Em suma, há, pressuposta na passagem, além do contato com altas autoridades clericais seculares, certa inconstância por parte dos bons eremitas (na forma do abandono físico dos claustros). Todavia, aqui, diferentemente dos acusados, os religiosos que procuram Hugo não estão voltados à pregação eremítica, mas sim à audição das exortações de seu guia; não pretendem ensinar, mas sim ser ensinados.

*Vt nichil illic post nociturum dicere possent
 Preter id usu cotidiano quod didicissent.
 Hec ut honestus, non ut avarus, prorsus agebat,
 Namque saluti sic animarum proficiebat.” (v. 293-306)*

Capítulo Conclusivo – Solitários sociáveis e suas dinâmicas culturais

Eremitismo social

A documentação e a historiografia nos induzem a analisar a questão eremítica segundo o viés da autorização eclesiástica. Em uma obra de caráter geral comentando traços do eremitismo no período, Barthélemy diz: “o falso eremita, é, portanto, inicialmente o puro impostor; mas a expressão designa também, segundo um propósito normativo, o eremita não autorizado”

¹. Há dois tipos de falso eremita: o impostor e o não autorizado; identificar seus limites está no núcleo da definição do bom e do mau eremita, ou mais, está no cerne da própria definição de eremita. Parece clara, aos olhos da Igreja, a necessidade de uma licença para que o solitário seja benquisto. Porém, a perda de prestígio, no que se refere à atividade pastoral do clero secular refratário à reforma gregoriana, levou os eremitas à pregação itinerante e os aproximou da população leiga (aristocrática ou não).

Alguns eremitas abandonaram seu relativo isolamento para buscar, em aldeias, vilas e cidades, as ovelhas perdidas em meio à turbulência religiosa do período. Levaram consigo muitos seguidores que colaboraram para a crescente fama desses novos pregadores. O abandono do ermo não se deu sem polêmicas entre aqueles que apoiaram e aqueles que criticaram o surgimento desse novo tipo de pregação. A oratória assumiu, nesse contexto, uma importância diferente da existente na Alta Idade Média. Naquele período, o debate se deu, fundamentalmente, no exercício de conversão dos pagãos. Agora, no século XII, a discussão se dá em função da correção de erros, desvios e heresias. Debatem-se doutrinas tão próximas, que compartilham os mesmos ideais e acusações de erro. As mesmas imagens são utilizadas pelos dois lados em disputa para atacar a falsidade religiosa do outro: o adúltero, o ambicioso, o avaro, o beerrão, o celerado, o concubino, o desocupado, o desonrado, o ébrio, o glutão, o imoderado, o ímpio, o ímprobo, o inconstante, o inculto, o irregrado, o nicolaísta, o opulento, o orador sedutor, o orgulhoso, o parasita, o pseudo-profeta, o sodomita, o sórdido, o vaidoso, o voluptuoso, em suma, o mentiroso. Afirmar que, de fato, os acusados sejam tudo isso

¹ BARTHÉLEMY, D. *L'Ordre Seigneurial: XIe – XIIIe siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p.167.

seria simplesmente reproduzir retórica, o que serviria muito pouco para o conhecimento histórico daquele momento. Leclercq, na edição do documento, parece assumir a mesma postura do cônego autor do poema, sem criticá-lo, buscando identificar o falso eremita somente entre grupos monásticos por entender que o eremita verdadeiro, o bom eremita, é o monástico. Acreditamos ser necessário expandir o conceito de “eremitismo” visando a também alcançar pessoas de outros grupos sociais e culturais que não exclusivamente o monástico-clerical beneditino e que constroem outro tipo de representação eremítica. Para tanto, é preciso analisar as formas desse discurso e as evidências históricas para que possamos nos aproximar do sentido que determinado texto polemista apresenta.

Neste sentido, a despeito de suas valorizações positivas ou negativas, o poema de *Bolotinus* nos apresenta dois tipos de eremitismos: ambos valorizam a constância e o isolamento, embora preencham esses preceitos com conteúdos diferentes. No primeiro caso, imperam os graus de humildade beneditina bem como o espírito de vocação anunciado na Regra; no segundo, o isolamento passa a se tornar circunstancial (não se trata mais de “ser”, mas de “estar” eremita; ver capítulo 1) devido à importância da pregação e correção das almas que levam ao contato com outras pessoas. Para o poeta, esses dois modelos de vida eremítica se misturavam negativamente naquele momento. A forma pela qual se configurava a relação com o poder eclesiástico era duramente criticada. Percebemos, assim, indícios de que o poema não foi composto simplesmente como exercício “literário” contra aproveitadores e oportunistas hipócritas, escondidos atrás da bela aura de eremita, que visavam a usufruir honras e privilégios não merecidos e nem mesmo condizentes com a virtude pretendida.

Deste modo, acreditamos estar diante da disputa de poder entre dois grupos aristocráticos: um conservador, visto aqui segundo a Regra de São Bento e o monasticismo tido como tradicional; o outro acusado de laico pelo primeiro, por levar uma vida religiosa relativamente mais autônoma baseada na vida apostólica de pregação evangélica. Disputas religiosas pela correção de modelos ascéticos e salvação das almas, manifestadas em um panfleto polemista, que não devem ser autonomizadas do contexto social em que seus agentes estavam inseridos.

Disputas, críticas e acusações internas ao clero não são novidades nos estudos sobre o período. Contudo, é necessário alterar o foco e pensar tais disputas em relação ao

eremitismo. Deste modo, teremos que (re)definir categorias sócio-religiosas (eremita) articulando-as a questões (disputas) sociais. Tal alteração de enfoque pode nos permitir romper com as barreiras há muito cristalizadas pela historiografia e recentemente anunciadas por Vauchez: “os verdadeiros solitários, que eram sem dúvida os mais numerosos, retiveram menos a atenção desses últimos [autoridades eclesiásticas] do que aqueles que estiveram na origem de casas ou congregações religiosas, o que há muito tempo contribuiu para o falseamento das perspectivas nesse domínio”². Apesar de concordarmos parcialmente com Vauchez³, preferimos pensar que boa parcela dos eremitas medievais ainda não foi alcançada pelo olhar dos pesquisadores devido, não somente às dificuldades documentais, mas também, ao tipo de abordagem empreendida pelos mesmos. Esperamos que nossa leitura do poema de *Bolotinus* possibilite (re)conhecer ao menos uma parcela desses eremitas, até então, ilustres desconhecidos.

O estudo do poema de *Bolotinus* nos abre as portas para a compreensão da sociedade e do eremitismo dos séculos XI e XII. Momento de forte ebulição tradicionalmente entendido pela historiografia como sendo o da reforma gregoriana, da busca idealizada pela igreja primitiva e pela vida apostólica, da reforma canonical, da

² “Les véritables solitaires, qui étaient sans doute les plus nombreux, ont moins retenu l’attention de ces dernières que ceux qui furent à l’origine de maisons ou de congrégations religieuses, ce qui a longtemps contribué à fausser les perspectives dans ce domaine.” VAUCHEZ, A. “Avant-propos” In : Idem (dir.) *Ermîtes de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma : Escola Francesa de Roma, 2003. p. VIII.

³ Nossa discordância quanto à noção de “verdadeiros solitários” merece aqui uma breve explicação. Quanto ao primeiro qualificativo, acreditamos já ter deixado nosso posicionamento razoavelmente claro quando destacamos que o julgamento acerca da falsidade ou não de determinada prática deve ser sempre entendida dentro de um quadro específico de valores representacionais ligados a um contexto polemista preciso. Já o termo “solitário” exige aqui uma atenção um pouco maior. Solitário é aquele que está isolado de qualquer contato humano ou diz respeito a um sentimento interior que independe da proximidade com outras pessoas? Desde pelo menos Colombano (e mesmo antes em muitos aspectos) o monasticismo ocidental pendeu cada vez mais para a solidão, abrindo caminho para que muitos religiosos defendessem a função pastoral como parte de seu ofício. A necessidade de isolamento já caiu quase que completamente em desuso no século XII. Em seu sermão de número 40 sobre o Cântico dos Cânticos, Bernardo de Claraval (1090-1153) defendeu a vida monástica de maneira bastante interessante, pois escancarou o paradoxo de um modo de vida extremo como o eremítico. Diz o santo: “*Secede ergo, sed mente, non corpore; sed intentione, sed devotione, sed spiritu. ‘Spiritus’ enim ‘ante faciem tuam Christus Dominus’, spiritusque et corpore non otiose te separas, cum opportune potes, praesertim in tempore orationis*” BERNARDO DE CLARAVAL. *Quod solitudo turturis sit appetenda et quando praecipue, vel quid hanc solitudinem faciat. Item de non iudicando*. Sermão 40, III. In: LECLERCQ, J. et al. (Ed.). VERDEYEN P. et FASSETTA, R. (Trad.). *Sermons sur le Cantique (sermons 33-50)*. Tomo 3. Paris: du Cerf, 2000. p. 180-182 (a passagem já havia sido citada na nota 3 de nossa introdução). O isolamento cede lugar à solidão. A solidão espiritual basta para a vida monástica (embora ainda se defendam as oportunidades de isolamento físico como especialmente salutares às almas). Tal disposição colaborou para o surgimento, por um lado, das ordens mendicantes e, por outro, dos eremitas pregadores, famosos fundadores de casas monásticas e recorrentes nos romances de cavalaria.

crise cenobítica que levaram ao fortalecimento da pregação e à percepção de uma religiosidade laica. Trabalhos que analisam essas questões muitas vezes permanecem nos limites dos enunciados. Circunscrevendo tais mudanças ao domínio clerical, pressupõem a conseqüente impossibilidade de acesso às concepções de outras parcelas da população e suas maneiras de interpretar a experiência coetânea. Assim, muitas vezes, fica-se apenas no aspecto discursivo mais superficial e evidente, projetando a suposta unicidade da forma sobre a multiplicidade de conteúdos significativos engendrados na documentação. Nossa análise do poema buscou perceber, delinear e ultrapassar essas fronteiras formais a fim de tentar compreender qual é o campo semântico geral dos significados articulados no texto. Uma vez delineado, tal campo se mostrou ambíguo, pois apropriado de maneiras diferentes por grupos opostos. A partir de um universo cultural comum que é delineado pelo poeta, contrapõem-se duas linhas de sentidos diferentes. De forma resumida, o percurso é mais ou menos o seguinte: o eremita, figura amplamente aceita e positivamente valorizada pela sociedade medieval, é tido como possuidor de uma única forma, seja lá qual for, em diferentes discursos; na mentalidade do período, há uma imagem de eremita que *Bolotinus* define e avalia, a partir de parâmetros, conceitos e categorias como avareza, alimentação, vestimentas, humildade e, principalmente, dos eixos constância/inconstância e isolamento/contato articulados por meio da pregação itinerante; todos esses elementos, por sua vez, são manejados pelo poeta de modo a confeccionar o pano de fundo geral, o campo cultural comum sobre o qual os diferentes modelos de eremita são dramatizados; surgem, assim, o verdadeiro eremita (aquele que não cobiça alimentos ou bens, que age e se veste humilde e decorosamente, que evita as esferas de poder pois vive em constância e isolado) e o falso eremita, que é o seu exato oposto. Terminado esse percurso, observamos como se dá a construção do ser eremítico mediante a exclusão de outras possibilidades. Uma vez patente a criação dessa denegação, somos levados a refletir sobre a possibilidade de entender a prática dos acusados como uma forma legítima de eremitismo. Neste sentido, o fato de não encontrarmos veto algum além do proferido pelo poeta (pelo contrário, os louvores ao acusado são regra para os personagens do poema), permite-nos pensar em outros conteúdos para a forma de vida eremítica.

A busca por outras possibilidades eremíticas nos remete justamente àquelas figuras representadas na “literatura” laica e que são tidas pelos pesquisadores como, em grande medida, diferentes do modelo clerical. Tal cisão leva ao já mencionado abismo conceitual entre essas duas formas de representação. Nossa análise vai em sentido oposto. Sendo essa distinção um dos significados pretendidos pela documentação e reproduzidos como fato pelos historiadores, devemos compreendê-la como índice de uma polêmica que faz dialogar textos diferentes e que também pode aparecer em um único relato. Tal campo de conversação não se estabeleceu devido ao afloramento rompante de uma religiosidade laica (vulgar) entre os séculos XI e XII, como geralmente pretende a historiografia, mas sim pela aceitação e absorção desse tipo de manifestação pelo clero⁴. A religiosidade vulgarizada não é a novidade do período; a novidade é o reconhecimento, a apropriação e a voz que o clero dá a esse tipo de espiritualidade. Esta (e não a anterior) nos parece a melhor explicação para o caráter ambíguo da reforma no período.

Chartres: eremitismo e poder

Sendo assim, é preciso nos aproximarmos da possibilidade laica manifestada no poema. Como já mencionamos, as críticas feitas aos falsos eremitas não recaem, à primeira vista, sobre a falta de autorização normativa vinda da cúria diocesana: “enquanto a cúria o favorece, enquanto assim é considerado caro” o eremita é visto sair da floresta e ir pela cidade⁵. Pelo contrário, as relações próximas entre eremitas e a cúria são duramente atacadas pelo cônego⁶. As artimanhas dos primeiros, buscando obter

⁴ A historiografia que identifica uma explosão popular na religiosidade do período até hoje é devedora do trabalho de WERNER, E. *Pauperes Christi. Studien zu Sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig, 1955-6. Embora boa parte do crédito tenha que ser dado ao trabalho original de H. Grundmann publicado em 1935. GRUNDMANN, H. *Religious Movements in the Middle Ages*. (Trad.). S.I.: University of Notre Dame, 2002. Já sistematizada, a proposição foi apresentada na coletânea de ensaios de CHENU, M.-D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: essays on new theological perspectives in the Latin west*. (Trad.) Toronto: Medieval Academy of America, 1997 [1957 edição original]. Atualmente a principal referência sobre o assunto é o livro de VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. (Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 [original de 1975]. De nossa parte, não discordamos da noção de aparecimento de novos personagens no jogo religioso. Acreditamos, entretanto, que esse surgimento se explica mais por uma mudança na percepção eclesial que passa a tolerar e aceitar certas conformações dessa visão espiritualista evangélica, do que pela novidade do sentimento religioso entre parcelas leigas da população.

⁵ “*Dum fauet illi curia, dum sic carus habetur*” (v. 125).

⁶ “*Curia, credo, dat mihi cenas uberiores / “Atque falerni nobilioris mille colores; / “Dona potentum curia confert atque fauores; / “Nec sibi tales prebuit unquam silua saporis.*” (v. 87-90).

favores e dons, seduzem os membros da segunda⁷. Vemos a cúria erroneamente autorizar esses eremitas, que, por sua vez, segundo o poeta, deveriam observar certas práticas normativas para serem autorizados. “Essa congregação vive vagando em volta de ordem nenhuma” e, mesmo assim, “honras eclesiais são dadas pelos vestidos com túnicas”⁸. Porém, “enquanto a santa vida dos primeiros monges vigorava,” “Nenhum amava as honras da cidade e os dons dos poderosos. / Cada um passava a noite em vigília com trabalho, com lágrimas e com hinos. / Cada um se encerrava com outros, recluso, no cárcere da floresta. / Cada um nas vésperas bebia muito somente da fonte”⁹. Por que um cônego se indisporia com aqueles que não foram imputados como impostores, hipócritas e que eram amplamente venerados¹⁰? O autor tinha convicção de suas opiniões e encontrava respaldo junto a outras pessoas, por isso atacava seus inimigos.

A partir de 1070, a cidade de Chartres começou a crescer rapidamente, processo que durou mais de um século, quando as muralhas que circundavam a aglomeração tiveram de ser ampliadas¹¹. Os ofícios têxteis constituíam a grande força produtiva chartrense. Eles aparecem mencionados ao longo de todo o século XII às margens do Eure, região que já concentrava boa parte da população. De fato, toda a parte sudeste da cidade aproveitava as águas para movimentar moinhos e tingir tecidos. A essas profissões, juntaram-se outras como vidreiros, curtidores, taberneiros, peleiteiros e forjadores, que se organizaram em corporações a fim de garantir seus interesses. Porém, essas congregações de ofícios mostraram-se fracas diante do poder condal que nomeava seus mestres.

A burguesia de Chartres, diferentemente da de Flandres ou da italiana, era mais administrativa do que comercial. O comando da cidade estava nas mãos do conde, por intermédio de seu preboste, do qual estavam imunes apenas a área da catedral e os burgos

⁷ “*Sepe uidentur conlacrimari contribulatis; / Sed facit istud gracia lucri, non pietatis.*” (v. 331-332).

⁸ “*His comitatus uiuit oberrans ordine nullo*” (v. 111) e “*Per tunicatos dantur honores ecclesiarum*”. (v. 253).

⁹ “*Dum monachorum sancta uigebat uita priorum*” (v. 261) e “*Vrbis honores, dona potentum nullus amabat. / Quisque labori, fletibus, imnis inuigilabat. / Carcere silue quisque reclusum se coibebat, / Nec nisi fontem uespere tantum quisque bibebat.*” (v. 265-268).

¹⁰ “*Municipales atque potentes hos uenerantur, / Vulgus adorat, iam quasi sancti concelebrantur. / Sed tamen horum uita uel actus discutiatur: / Non erit illis mentis honestas quanta putatur.*” v. 327-330.

¹¹ Devemos as informações aqui expostas a respeito de Chartres ao livro de Chédeville. CHEDEVILLE, A. *Chartres et ses campagnes XIe-XIIIe siècles*. Chartres: Garnier, 1991. p.411-504.

de Saint-Père e Muret. Apesar disso, o século XII viu surgir uma série de cartas de franquias que davam certa liberdade à população urbana; nada mais do que o direito a uma voz consultiva. O clero, por sua vez, permanecia hostil ao movimento urbano. Essa indisposição devia muito à relação próxima que os condes de Chartres buscavam ter, até por volta de 1150, com a burguesia. A tensão entre, de um lado, o capítulo catedralesco e, de outro, o poder secular de nobres e seus associados citadinos é um fato de grande importância na dinâmica urbana chartrense da primeira metade do século XII.

Nas regiões central e norte da cidade (claustro catedralesco), concentraram-se as habitações dos cônegos e do bispo, dirigentes do clero secular que também tinham bastante influência junto ao clero regular da diocese. O local, além de ser contíguo à torre condal, também albergava outras autoridades eclesiásticas, quando de passagem pela cidade. Sítio privilegiado que oferece assento a práticas religiosas, ao menos desde a época galo-romana, não por acaso é a área mais elevada do relevo nas imediações. De lá se podem ver todas as terras que circundam a cidade. Vêem-se os campos, a casa nobre, o distrito tecelão e o comercial. Observam-se as demais igrejas paroquiais, bem como os mosteiros situados nas franjas urbanas. Posição que, ao mesmo tempo, proporciona facilidade de controle e de defesa diante das forças que, por mais de uma vez, ameaçaram o patrimônio da igreja chartrense.

É verdade que ainda há muita controvérsia acerca da preponderância do poder episcopal sobre o condal na região; entretanto, não há dúvida de que, nas primeiras décadas do século XII, o bispo concentrava um poderio considerável, enquanto a dinastia de Teobaldo IV, conde de Blois e Chartres, buscava afirmar-se na região¹². Havia clara disputa entre as duas maiores potências da diocese. A tensão crescia em proporção ao alcançar duas esferas diferentes: por um lado, o bispo chartrense, possuidor de menos prebendas do que seu capítulo, passou gradativamente a enfrentar resistência em seu canonicato no que se referia aos assuntos administrativos da diocese; por outro lado, as disputas entre os poderes aristocráticos laicos e a alta hierarquia eclesiástica da diocese se inseria num conjunto mais amplo de disputas que contrapunham a dinastia capetiana (ligada à catedral) aos anseios dos condes locais. Se, em 1129, o bispo Godofredo de

¹² CHÉDEVILLE, A. *Chartres et...* p.261-263.

Lèves (1116-1149) sagrou Felipe, filho do Rei Luis VI, o Gordo e casou o delfim Luis VII com Eleonora de Aquitânia em 1137, evidenciando a estreita ligação entre o bispado chartrense o poder régio em franca luta de fortalecimento, esse mesmo poderio se mostrou pouco afeito às ações da família condal de Chartres associada aos reis ingleses¹³. Em meio a toda essa confluência de autoridades, o bispado ganhou destaque quando, em 1132, durante a visita do papa à região (no contexto do cisma de Anacleto¹⁴), o pontífice romano nomeou Godofredo de Lèves seu nuncio.

Todo esse quadro explica o fato de um ano depois da morte de Ivo de Chartres, em 1115, os bens episcopais terem sido ameaçados pela pilhagem empreendida por Teobaldo IV. Com o trono diocesano vacante, conde e cônegos travaram dura disputa pela eleição do sucessor de Ivo. O acordo só veio depois da intercessão de dois eremitas itinerantes e pregadores famosos na região: Bernardo de Thiron e Roberto de Arbrissel, cabendo, a esse último, papel preponderante no apaziguamento dos dissidentes canonicais. Impossível saber com precisão qual era o posicionamento de *Bolotinus* nessa contenda. Contudo, ao lembrarmos que seu poema polemiza com eremitas que interferem em decisões episcopais e buscam acompanhar concílios, somos levados a considerar a possibilidade de que o poeta se refira a casos como o mencionado.

Tal possibilidade, ligada ao fato de uma das poucas informações a respeito da vida familiar do cônego (capítulo 3) nos apresentar seu pai efetuando doação para Saint-Père-en-Vallée (mosteiro beneditino reformado por Fleury – ver capítulo 1) permite fortalecer a hipótese de que, apesar de ser um membro do canonicato, *Bolotinus* se distanciava da catedral ao se aproximar do mosteiro¹⁵. Poder-se-ia argumentar contrariamente à nossa interpretação que o dito grupo monástico gozava de grande prestígio, uma vez que, na primeira metade do século XII, a casa era o maior senhor de terras da região e que,

¹³ LÉPINOIS, E. de et MERLET, Lucien. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*. Chartres: Garnier, 1862. v. 1 p. XXXVI e XXXVII. Ver a vida de Luis, VI escrita por Suger, em especial capítulos XIX – primeira guerra contra Teobaldo de Chartres (1111-1112); XXVI – quando Luis retém seu ataque à cidade por intermédio da intervenção do clero (c. 1120); e XXXIII – as últimas disputas entre os dois potentados (1132-1135). Suger *Vita Ludovico Grossi regis*. In. WAQUET, H. (ed./trad.) *Vie de Louis VI le Gros*. Paris : Honoré Champion, 1929.

¹⁴ CHELINI, J. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris: Hachette, 1991. p. 294-295. E nota 6 do capítulo 3.

¹⁵ GUERARD, M. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*. T.II, Paris, L'Imprimerie de Crapelet, 1840. p. 425

portanto, tal doação era usual, de praxe, quase necessária. Contra esse argumento, é preciso refinar as relações entre as partes. Como já mencionado anteriormente, a entrega das terras estava vinculada à salvação espiritual do doador, o que evidentemente pressupõe algum grau de reconhecimento e valorização espiritual positiva daquela congregação por parte dos senhores de *Mongervilla*¹⁶. Valorização essa potencializada ainda mais quando percebemos que o poema se constrói a partir da defesa do modelo monástico beneditino como o mais indicado para aqueles que buscam a salvação espiritual. Assim, chegamos a uma reflexão fundamental para a compreensão do poema: não é difícil pensarmos que seu autor estaria entre os cônegos contrários à eleição de Godofredo de Lèves ao bispado, o que explica a forte crítica contra seu imediato superior na hierarquia eclesiástica, por meio do ataque ácido àqueles que o ajudaram a assumir o trono diocesano, vale dizer, contra eremitas itinerantes e pregadores como Bernardo e Roberto¹⁷.

As relações entre eremitas, cenobitas e o poder episcopal eram, há algum tempo, motivo de disputas em Chartres. Temos relatos de um diálogo epistolar estabelecido pelo renomado bispo e canonista Ivo de Chartres com a comunidade cenobítica de Columba e com Reinaldo, eremita conhecido apenas por esse epistolário. A primeira dessas cartas (c. 1109), Ivo escreve aos monges do mosteiro de Columba¹⁸. Os monges o haviam consultado acerca da vontade que tinham de alterar sua profissão cenobítica, transformando-se em eremitas. O bispo claramente se declara contrário a tal vacilação, que interpreta como sinal de fraqueza espiritual. Defendendo a necessidade da manutenção do voto religioso inicial e receoso dos perigos que a vida em isolamento pode acarretar para as almas, o canonista reafirma a importância da manutenção da ordem

¹⁶ Mesmo quando houve disputa entre a família de *Paganus* e Saint-Père, como no caso da contenda levantada por seu irmão Jocelin (primeiro terço do século XII), a solução foi arranjada pelo cônego que assina o termo de capitulação do irmão e a manutenção dos privilégios do mosteiro beneditino. GUERARD, M. *Cartulaire de l'abbaye...* p. 453.

¹⁷ A tensão entre os membros canonicato catedralesco perdura até, pelo menos, 1127-1136 (lembramos que esse é o momento de autoria do poema) quando uma substancial alteração nos quadros internos aparece na documentação produzida na catedral. Nesse instante, “le chapitre et l’évêque Geoffroy étaient en grande contestation sur le droit de nommer le doyen.” MÉTAIS, Ch., *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*, T. I, Chartres, Hôtel de la Société Archéologique d’Eure-et-Loir, 1911. p. 78 (ver também 29-30 e 121-122). Entre esses anos, os cônegos conquistaram o direito à eleição e receberam a companhia de novos religiosos, levando à forte reestruturação hierárquica do capítulo.

¹⁸ Ivo de Chartres, Epistola 192, *PL*. Vol. 162, col. 196-202.

eclesiástica tal como a entende, vale dizer, estruturada em função dos membros (ou ordens) que constituem o corpo¹⁹.

Leclercq, em sua edição do poema de *Bolotinus* reconheceu a influência dessa carta nos versos do cônego. Na mesma seara crítica ao trabalho do grande pesquisador, devemos chamar atenção para o fato dele fazer suas as palavras de Ivo, bem como para o fato de atribuir louvor a “essa carta cheia de sabedoria”²⁰. Com efeito, os comentários feitos a essa carta se resumiram à exposição da argumentação do bispo, tomando-a como exortação salutar aos monges. Tal abordagem menosprezou dois elementos, a nosso ver, fundamentais. O primeiro diz respeito à identidade das tópicas utilizadas pelo poeta e pelo canonista: ambos discorrem sobre a gula, a avareza, e a hipocrisia daqueles que se pretendem mestres sem terem sido discípulos. A ênfase que põe a boca como origem dos males praticados por esse tipo de eremita, a metáfora da pele de carneiro, a errância e até mesmo a presença de Giesita reforçam a idéia de que *Bolotinus* teria tido acesso às idéias de seu antigo superior, tentado mimetizá-las²¹. Esta leitura que propõe a proximidade entre os textos alimenta a versão de que o poema teria sido um exercício de *scriptorium* que visava seguir as boas normas da eloquência na época. Contudo, a mesma consideração retórica deve (ou deveria) indicar que a imitação não é reprodução, mas variação elocutiva que usa as mesmas tópicas do discurso imitado para dar-lhes sentido que pode ser inclusive oposto ao discurso imitado. Desse modo, as diferenças entre os textos também podem nos ajudar a compreender o poema. Assim, entramos no segundo item a que gostaríamos de dar destaque.

Em sua carta, Ivo declara abertamente que algo da prática desses eremitas perniciosos atinge diretamente o bispado: eles seriam responsáveis por “desviar” o

¹⁹ “*Hos nec eremitas computandos inteligo, nec coenobitas, sed gyrovagos aut Sarabaitas, qui corpus Christi quod est Ecclesia tanquam ad unum membrum redigunt; non attendentes quia unusquisque proprium donum habet a Deo, et quia in domo Dei alius ambulat sic, alius sic, et quia omnia membra non eundem actum habent, et in eodem Christi corpore non dicit ultimum membrum: Non sum de corpore, quia ultimum sum, nec gloriatur supremum est. Universitatem ergo cosporis Christi, quantum in se est, destruunt, qui ad paucos solitarios solummodo Ecclesiam Dei pertinere contendunt.*” Ivo de Chartres, Epistola 192, PL. Vol. 162, col. 201.

²⁰ “Cette lettre pleine de sagesse”, LECLERCQ, J. “Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites”. In. *Revue Bénédictine*, 68, 1958. p. 68.

²¹ “*Approbatio mali operis, quae procedit de ore*”; “*verum cum quidam ex haec professione in melotis suis vicos, castella, civitates girando perlustrent, humilitate vestium, vilitate ciborum, merita sua populis ostentant*”; “*Neque enim hoc eos excusare videtur quod manu sua pecunias non accipiunt, sed Giezitas suos aut secum habent, aut post se mittunt qui collectionem accipiant, et in quorum voluerint usus expendant.*” Ivo de Chartres, Epistola 192, PL. 162, col. 200 e 201.

dízimo e as oblações, usurpando um direito canônico do bispo²². O eremita que abandona seus votos cenobíticos e passa a viver sem relações com a casa monástica em que vivia, procurando auxílio para sua subsistência incorre em duplo erro: a quebra da profissão à qual se havia entregado e a rapina de bens, autoridades e direitos eclesiásticos. A falta de licença implica, assim, perdas financeiras, além do já exposto prejuízo da alma. Esse aspecto da polêmica não deve ter escapado a *Bolotinus*, ainda que ele não esteja explicitamente tratado no poema. Se nos lembrarmos das honras e favores tão mencionados nos versos, poderemos ver neles uma forma de referência a esse tipo de insinuação econômica já mencionada por Ivo.

Não há dúvida de que a questão eremítica era tida como polêmica nos corredores da catedral chartrense na primeira metade do século XII. Outro sinal disso é a troca epistolar entre Ivo e Reinaldo, certo monge beneditino que pretendia se tornar eremita (c. 1113-1114)²³. Em sua carta de número 256, o bispo reafirma o isolamento como algo perigoso e a necessidade da ordenação eclesiológica dos membros da Igreja. Além de criticar o abandono dos votos, o autor afirma também que o eremitismo é inferior ao cenobitismo devido à constante ameaça do ócio e à negatividade intrínseca às concepções religiosas radicais²⁴. A repetição abreviada de muitos dos elementos já abordados na epístola 192 faz com que nossas atenções se voltem para o outro agente desse diálogo. A resposta dada por Reinaldo nos possibilita algumas considerações. Primeiramente, encontramos o delineamento de um campo comum: o ideal da Igreja primitiva, as necessidades de pobreza e de rigor alimentar fazem parte dos argumentos do eremita,

²² “*Haec et his similia praecones hujusmodi (non intelligentes aut non legentes) suadent monachis ut monasteria sua deserant propter abbates suos et procuratores monasterium suorum, qui aliquas decimas, quae jure pertinent ad dispensationem episcoporum, monasteriis suis acquisierunt. Dicat mihi subtiles divinatorum judiciorum scrutatores, quid salubrius sit monachis, utrum permanere coenobitas sub praepositorum quorum obedientia quae melior est quam victimae, et ibi vivere de decimis et fidelium oblationibus, quas Ecclesia lege charitatis communicare potest non tantum monasteriis, sed etiam xenodochiis, infirmi set peregrinis: an fieri Sarabaitas, ut in privatis locis proprio jure vivant et victum sibi de substantia pauperum per manum raptorum, et de foenore negotiorum accipiant.*” Ivo de Chartres, Epístola 192, PL. Vol. 162, col. 199-200.

²³ MORIN, D. G., “Rainaud l’ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobisme au XIe-XII siècle”, In: *Revue Bénédictine*, XL, 1928.

²⁴ “*Quod si feceris [trocar o voto cenobítico pelo eremítico], a voto tuo, a professiones tua ex parte cecidisti*”; “*Vita vero solitaria ideo inferior est, quia voluntaria et importunis cogitationibus plena, quae tanquam muscae minutissimae de limo surgentes volant in oculos cordis et interrumpunt sabbatum mentis.*”; “*Haec dicens non te doceo, sed commonefacio uti bonum tuum ita dispenses, ut cum perfectioni intendis, ne fias scandalum infirmis, quia satius est aliquando infirma tollerare quam summa cum schiumate facere.*” Ivo de Chartres, Epístola 256, PL. 162, col. 261.

contudo, com contornos diferentes dos propostos por Ivo. As marcas apostólicas e evangélicas se impõem, fazendo com que o cenobitismo seja tido como relaxado e, portanto, impróprio para a salvação, o que justifica a mudança de profissão²⁵. De fato, a vida cenobítica é vista como contrária aos ensinamentos evangélicos e apostólicos²⁶. Reinaldo defende a alteração de votos quando necessário, isto é, sempre que o cenobita se vir em uma comunidade religiosa tida como cheia de vícios. Ele defende, assim, a autonomia e liberdade dos religiosos. Para se defender das acusações de “sarabaitismo” impetradas pelo bispo chartrense, o eremita evoca o livre-arbítrio: é melhor servir espontaneamente do que o fazer de forma coercitiva. Esse seria o exemplo das primeiras imagens humanas criadas por Deus²⁷.

Reinaldo busca, assim, fundamentar sua argumentação em preceitos doutrinários canônicos. Para tanto, recorre aos Evangelhos, bem como a textos de Pais do Cristianismo como Jerônimo e Agostinho. É verdade que nem todas as suas citações primam pela correção canônica. Muitas passagens não se encontram nos textos indicados, mas sim em outros de mesma autoria (como no caso da troca do *De sermone Domini in monte* por *De cura pro mortuis agenda*, ambos de Agostinho), ou simplesmente não são encontradas, ainda que o conteúdo da citação se aproxime muito do autor indicado²⁸. Essa imprecisão, embora possa parecer mera imperícia do autor, pressupõe o reconhecimento das autoridades indicadas e a necessidade de recorrer a elas para a legitimação dos argumentos. Mais do que isso, revela que mesmo aqueles que não dominam com maestria decorosa os textos canônicos e as fórmulas retóricas são capazes de buscar a compreensão das figuras religiosas que os atraem. Dito de outra forma, relatos como a resposta a Ivo nos permitem observar que o eremitismo não era apenas um

²⁵ “*Primitivae ecclesiae forma nihil aliud esse quam apostolorum discipulorumque Christi vitam evangelicis praeceptionibus plene informatam.*”; “*Hanc autem perfectionis formam te ipso teste coenobitalia claustra aut raro aut nunquam includunt; quod ut reor contingit, quia paupertatem, quam christus pauper praedicavit, quantum possunt excludunt.*” Há ainda uma passagem longa na qual Reinaldo aponta aquilo que acredita ter sido o real motivo para que João Batista se alimentasse de gafanhotos: “*continentiae, inquit, non delectationi*”. Deleite esse, que aos olhos do eremita, tornou os cenobitas “*pingues et rubicundos.*” MORIN, D. G., “Rainaud l’ermite...” p. 101 e 103

²⁶ “*Nosti quia evangelicis apostolicisque sanctionibus obedire necessarium est; hoc autem aut vix aut nunquam in coenobiis urbe vel oppido constitutis fieri potest.*” MORIN, D. G., “Rainaud l’ermite...” p. 103

²⁷ “*Immo, ut aperte quod verum est fateamur, non tam servitute coacta gaudet Deus, quam spontanea; quod et ipse docuit, cum primum plasma arbitrii libertate ditavit.*” MORIN, D. G., “Rainaud l’ermite...” p. 102.

²⁸ Ver MORIN, D. G., “Rainaud l’ermite...” p. 102, notas 5 e 9.

assunto visto pelo prisma eclesiástico canônico; era, de fato, algo sujeito a reinterpretações, mesmo dentro dos quadros da Igreja. Mesmo alguém sem muita importância para a época pôde argumentar e contrariar um canonista e bispo de renome como Ivo. A resposta de Reinaldo demonstra que nem toda proposição canônica de uma grande autoridade eclesiástica era amplamente aceita na região e período em questão, ao menos no que se refere ao eremitismo. Os ecos de uma voz como a de Reinaldo nos fazem ponderar sobre a concepção de certos historiadores que vêem no poder opressor da Igreja uma barreira intransponível e coesa. O relato nos permite vislumbrar outras possibilidades que ampliam nossos horizontes conceituais em busca de outras representações eremíticas.

Eremitismo leigo

Do alto do platô, podia-se acompanhar todo o desenvolvimento urbano pelo qual a cidade passava ao longo do século XII; a chegada de peregrinos e transeuntes, as movimentações da aristocracia laica e religiosa, a multiplicação de ofícios de artífices e comerciantes e também das novas práticas religiosas levadas a cabo por novas ordens. A catedral acompanhava atentamente as mudanças do período. Pregação, hipocrisia religiosa e eremitismo. Nosso autor se utiliza desta tríade imprimindo-lhe um sentido bastante claro: *falsis heremitis qui vagando discurrunt*. O falso eremita é aquele que, tendo abandonado o ermo, vaga pelas terras dedicando-se ao discurso predicante. O exercício da pregação itinerante separa o falso do verdadeiro eremita. Se a pregação monástica sofreu veto papal em 1123²⁹, o próprio papa deu autorização à ação evangelizadora de eremitas como Roberto de Arbrissel³⁰.

A proximidade de religiosos como os acusados por *Bolotinus* com diferentes grupos sociais é uma constante, fazendo com que reflitamos a respeito da penetração do

²⁹ LAWRENCE, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London, 1984. p. 31

³⁰ Quando da passagem de Urbano II pela região, Roberto recebeu autorização papal para a pregação que já exercia. FOULON, J.-H. “Les ermites dans l’Ouest de la France: les sources, bilan et perspectives.” In. : VAUCHEZ, A. *Ermites de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma : Escola Francesa de Roma, 2003. p. 91, nota 32.

ideal eremítico entre os leigos³¹. A perda de prestígio da atividade pastoral do clero secular refratário à reforma gregoriana levou os eremitas à pregação itinerante e aproximou-os da população laica (aristocrática ou não), ocasionando a pluralização dessa prática religiosa³². A percepção de certa religiosidade laica por parte da Igreja teria levado a atos como o poema de *Bolotinus*. Tal dinâmica auxiliou na uniformização da prática religiosa, levando a uma especialização litúrgica de monges e cônegos³³. Daí, vemos surgir a posição radical do poeta contra os eremitas desregrados. Ele comungava, com boa parte do Ocidente medieval, de opiniões que vão além de sua diocese.

A aproximação entre grupos eclesiásticos e leigos evidentemente deve respeitar a fronteira que os separa. Neste sentido, não pretendemos defender que os acusados de *Bolotinus* se encontram entre as fileiras de laicos em busca de certa prática religiosa. Pelo contrário, algumas passagens nos indicam características eclesiásticas do falso eremita. Os versos 18 e 333 nos mostram que o acusado leu as Escrituras³⁴. Ora, é bem conhecido o limite social imposto pela escrita na Idade Média. Por muito tempo monopólio do corpo eclesiástico, a arte gráfica começa a partir do século XII a penetrar o mundo leigo.

³¹ Limitar-nos-emos aqui a apenas propor algumas possibilidades. Há ainda uma longa pesquisa a ser feita nesse campo de intersecção do eremitismo clerical e do laico. Esperamos que a admissão de tal possibilidade e um delineamento de seus contornos possa, de alguma maneira, auxiliar pesquisas futuras.

³² Os debates a esse respeito nos levarão à reflexão acerca das relações entre monges de um lado, e eremitas, cônegos e leigos, de outro. Questões polêmicas para as quais Milis e Grandjean têm respostas bastante próximas e que podem ser resumidas da seguinte maneira: o ideal de salvação monástico diz respeito apenas a esse grupo social, não havendo permeabilidade com os demais. Ou seja, quando os monges cuidam da salvação de *outras* pessoas, esse *outro* deve ser entendido pelos historiadores como designativo de monge ou clérigo, quando muito, aristocrata leigo, mas nunca *laborator*. MILIS, L. *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Age*. Paris : Belin, 2002. GRANDJEAN, M. *Laïcs dans l'Eglise : regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry et Yves de Chartres*. Paris : Beauchesne, 1994. Não concordamos inteiramente com Milis e Grandjean, por acreditarmos que seu posicionamento se estrutura em generalizações ou estudos de casos que deixam de lado as vias de contatos religiosos entre os grupos. Nesse sentido, ver: 1) acerca da caridade MOLLAT, M. "Les moines et les pauvres." In : *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della IV Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1971; 2) A respeito da prática sacerdotal entre os monges CONGAR, Yves, "Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)." In: *Études de civilisation médiévale (IXe – XIIe siècles): mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers : Université de Poitiers/C.E.S.C.M., 1973. E, finalmente, PACAUT, M. "Structures monastiques, société et Église en Occident aux XIe et XIIe siècles", In. *Aspects de la vie conventuelle aux XIe – XIIe siècles*. Lyon, 1975. p. 124-127 a respeito da *cura animarum* entre os monges de Cluny. Acreditamos que as duas posições historiográficas não se excluem necessariamente. Há polêmica no próprio século XII sobre esse ponto, quando diferentes grupos, em diferentes momentos e locais, defendem essa ou aquela posição segundo seus interesses e convicções.

³³ CHENU, M.-D. *Nature, Man, and Society...* p. 228-229.

³⁴ "Quique legendo siue docendo uerba salutis" (v. 18) e "Scripta legentes, que didicerunt non imitantur;" (v. 333).

Aumentou a circulação da Bíblia (ou de trechos dela) entre grupos que não pertenciam ao corpo hierárquico da Igreja, alimentando os anseios religiosos dessa parcela da população. Contudo, há, ainda, outro elemento que a exclui dos ataques poéticos. Em torno da primeira menção à leitura, entre os versos 16 e 20, somos levados a crer que se trata de pessoas oriundas do ambiente monástico³⁵. É difícil afirmar se essas menções à leitura e, mais especificamente, à vida claustral dizem respeito apenas à estrutura argumentativa ou se correspondem à identificação precisa de um grupo social. Em todo caso, acreditamos ser possível pensar em uma interseção semântica que indicaria um grupo de religiosos regulares com fortes ligações com o mundo secular. Ou seja, os acusados teriam recebido alguma formação ou influência monástica, mas a realização da vocação exigia maior proximidade com diferentes grupos sociais. Aproximamo-nos, assim, novamente dos chamados eremitas pregadores itinerantes, tão famosos na região de Chartres no período, com a diferença de que aqui poderia se tratar de personagens ainda desconhecidos pela historiografia.

O estudo acerca da permeabilidade das representações eremíticas entre os grupos laicos tem merecido atenção dos pesquisadores. Dentre eles, Paul Bretel se destaca pela primazia, extensão e detalhamento com que trata os eremitas presentes na “literatura” francesa entre os séculos XII e XIII³⁶. Tratando de uma quantidade relevante de escritos, o autor aponta a normalidade da função oratória e exemplar dos eremitas em romances e gestas. Contudo, defende que, devido à forte relação de dependência desses documentos em relação aos pilares da cultura monástica (separação do mundo e contemplação), a estabilidade “é um dos marcos permanentes do eremitismo literário” fazendo com que não seja “entre os pregadores itinerantes que se deva buscar os modelos de eremitas literários”³⁷. A afirmação merece nossa atenção. A nosso ver, o autor acertadamente constata a baixíssima incidência desse tipo de eremitismo vagante no *corpus* analisado.

³⁵ “*Iamque, solutus menteque preceps ad leuitatem,
Claustra relinquens, sepe uagando circuit urbem;
Quique legendo siue docendo uerba salutis
Fratribus intus commodus esset religiosus,
Hunc modo frustra detinet extra causa forensis.*” (v. 16-20).

³⁶ BRETEL, P. *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150-1250)*. Paris: Honoré Champion, 1995.

³⁷ “La stabilité est un des traits permanents de l’érémisme littéraire.” e “ce n’est donc pas chez les prédicateurs itinérants qu’il faut chercher les modèles des ermites littéraires.” BRETEL, P. *Les ermites et les moines...* p.78 Ver também p. 82, 85, 89 e 92 à 94.

Mas, concluir que essa ausência se explica pela introjeção, a nosso ver tirânica, dos ideais monásticos, é um passo que hesitamos em dar. Constatar, como faz o pesquisador, que a errância é mal vista pela Regra de São Bento não basta para indicar as possibilidades que explicam tal desaparecimento. Em uma sociedade em que a vinculação de homem a homem se dá em função da localização desses mesmos homens, não é de estranhar que os estrangeiros sejam vistos com maus olhos. A marginalidade medieval anda quase sempre junto da dissociação entre o homem e o local a que pertence. Nosso poeta é um exemplo dessa identificação geográfica das pessoas. *Paganus* era conhecido também pelo nome *Mongervilla* que identificava sua toponímia (origem familiar e espacial). Sendo assim, não devemos buscar somente em uma suposta tradição monástica os elementos que explicam o eremitismo encontrado em documentações de diferentes origens, consumidores, conteúdos, naturezas etc...

Devemos ler com cautela a primeira parte da obra de Bretel. A busca tipológica empreendida ali é de grande valia se compartilhamos dos pressupostos dicotômicos e unidirecionais do pesquisador. Contudo, se buscarmos diminuir as distâncias entre os significados de documentos eclesiásticos e “literários” escritos em língua vulgar em função da aceitação de uma dinâmica complexa de produção de significados, passaremos a ver com ressalvas a maneira com que a busca terminológica foi empreendida. Isso porque, como bem o constata Bretel, há “ausência de rigor terminológico” na documentação que estuda³⁸. Ora, tentando transpor essa barreira, o estudioso busca referenciais fora do ambiente que produziu a grande maioria, se não a totalidade, dos textos com que trabalha. Busca entender e classificar o eremitismo estudado em função de definições que não existem e/ou são alheias a seu *corpus* documental. Corre-se, assim, o risco de anacronismo ao buscar certo rigor que confessadamente não encontra em sua documentação. Em suma, discordamos de Bretel quando este analisa sua documentação a partir de critérios que, acreditamos, em muitos casos, são-lhe alheios ou muito distantes. Distanciamo-nos também da crença, pressuposta na obra, de que as definições canônicas de eremitismo norteiem todos os autores dos textos em língua vulgar. Seria melhor, acreditamos, que a ausência de rigor fosse vista justamente como consequência da não participação em um pensamento canônico. Uma vez constatada essa imprecisão e

³⁸ BRETEL, P. *Les ermites et les moines...* p. 207.

distanciamento em relação ao pensamento eclesiológico normatizador, poderíamos traçar as diferenças (e continuidades) entre as formas de eremitismos.

A preocupação de Bretel em apontar as passagens que ligam aquilo que entende como realidade institucional monástica ao eremitismo das fontes “literárias” faz com que outras possibilidades de diálogo entre os dois grandes grupos documentais sejam obliteradas. Por isso, não encontramos menções a Roberto, o Diabo, quando do trato da relação entre loucos e eremitas. Tendo em mente a entrada da “ideologia e espiritualidade” monástica na “literatura”, o pesquisador pode ter negligenciado o caso da loucura de Roberto, por não conseguir explicá-la em função de seus pressupostos analíticos³⁹. Todavia, ao buscarmos por relações mais fluidas e polidirecionais, poderemos chegar às hipóteses que apontaremos a seguir para explicar a mencionada insanidade como uma possível manifestação eremítica permeada por elementos culturais leigos.

A vida de Roberto, o Diabo, foi redigida no final do século XII. Nela encontramos as peripécias por que passou o filho dos duques da Normandia. O texto se inicia dizendo que, após anos de casamento pedindo um filho a Deus, a duquesa, desolada, pede ajuda ao demônio, e este a atende. A criança é má e cresce cometendo violências atrozes, até que um dia, em um lampejo de bondade, Roberto busca penitência junto ao Papa. Este não sabendo como corrigir a alma clamante, envia Roberto a certo eremita, o mais santo de que se tem conhecimento. Na ermida a penitência é enviada pelo Todo-Poderoso: viver como louco, em silêncio, alimentar-se com os cães na mais dura abstinência e negação do corpo. Roberto prontamente se dirige a Roma para cumprir seu destino. Ali vive sob proteção do Imperador que o trata com carinho, como seu bobo preferido. Tudo muda quando turcos começam a atacar. Por três vezes a cidade cristã é ameaçada e por três vezes um maravilhoso cavaleiro branco aparece para salvar os exércitos imperiais. Roberto é o salvador misterioso. Só se revela à corte no final da narrativa, quando nega todos os seus direitos feudais, além de rejeitar enfaticamente casamento com formosa dama. Faz isso para afirmar seu abandono do mundo e poder viver o resto de sua existência como eremita.

³⁹ BRETEL, P. *Les ermites et les moines* ...p. 107.

Nominalmente, a figura eremítica aparece em poucos, mas fundamentais momentos. Sua importância se dá justamente pelos conselhos que profere, no que ultrapassa o próprio papa em iluminação divina. O eremita que recebe Roberto é tão procurado por aqueles que buscam palavras de exortação, que pendura na porta de sua habitação um martelo para o chamarem⁴⁰. Reencontraremos o santo homem no final do relato quando, atendendo ao chamado do Imperador, segue para Roma para rezar e indicar o grande salvador da cidade, exortando-o a revelar-se diante da corte maravilhada⁴¹. Proferir palavras eficazes, esta é a função primordial do eremita nesse e em muitos outros relatos do gênero⁴². A identificação oratória é tão grande, que vemos o Imperador relacionar contos fabulosos entre os ofícios de reclusos e eremitas⁴³.

O eremita que ajudou o penitente surge, assim, como a figura mais santa do mundo, nas palavras do próprio anjo enviado por Deus para armar Roberto⁴⁴. Contudo, acreditamos haver ainda outras marcas de representações eremíticas no relato, mesmo que essas não sejam nomeadas como tal. Temos em mente o estado ao qual Roberto foi submetido em sua penitência. A loucura praticada funciona segundo uma lógica guerreira de humilhação do orgulho diabólico, tão famoso inimigo dos heróis de cavalaria⁴⁵. A maneira encontrada para a realização das tolices se baseava no ideal monástico e eremítico do abandono do mundo e negação da carne. O herói por diversas vezes é

⁴⁰ “Car un maillet a a la porte, / qui petite est, ne gueres forte. / Trois cos et nient plus i ferras / au postichet, lors te serras” (v. 649-652). A edição de Löseth é até hoje a mais consagrada. LÖSETH, E. *Robert le diable*. Paris: Firmin Didot, 1903.

⁴¹ “ ‘Amis’, che dist li sains hermites, / ‘De par Dieu vous pri que me dites / Qui vous estes, jel voilg savoir, / Por cou que vous voelliés avoir ma grasse et ma beneichon.’ ” (v. 4835-4839). LÖSETH, E. *Robert...* Eremita em uma reunião urbana, chamado pelo clero (aqui ninguém menos que o papa) para indicar a solução de uma questão aparentemente insolúvel, esse enredo se aproxima muito da visita de outro Roberto a Chartres quando da eleição do sucessor de Ivo no assento catedralesco. Além de um uma função retórica, esse tipo de encontro faz parte das práticas eremíticas na região e época de *Bolotinus*.

⁴² A importante questão da palavra eficaz já foi abordada por HENRIET, P., *La parole et la priere au Moyen Age. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*. Bruxelas: De Boeck, 2000. Em especial, “Prière érémitique et perfectionnement individuel” e “Discours d’ermite: parole, désert et réforme” Embora o pesquisador dirija sua atenção para uma forma específica de palavra, merecem grande destaque suas sugestões de que o(s) eremitismo(s), sobre tudo o(s) situado(s) a Oeste de Paris, deve(m) ser entendidos em função com o contado do mundo mediante o exercício da palavra. Cf. p. 144, 159, 239, 243, 245.

⁴³ “De quel enclus, de quel hermite / Nous conte si bele raisson?” (v. 3908-3909). LÖSETH, E. *Robert...*

⁴⁴ “Plus saint home de la terra” (v. 1812). São as palavras exatas encontradas em LÖSETH, E. *Robert...*

⁴⁵ No final da Idade Média tradicional o orgulho irá se personificar no grande inimigo do cavaleiro. Exemplo disso podemos perceber no texto alegórico de René d’Anjou redigido no século XV. Articulação idealizada que projeta a lógica cavaleiresca, o texto traz o cavaleiro Orgulho como alegoria do maior opositor aos anseios do cavaleiro Amor. RENE D’ANJOU *El libro del corazón de amor prendido*. J. R. M. CASTELLOTE (Trad.). Palma de Malorca : Olañeta, 1999.

agredido fisicamente como um religioso que se submete ao flagelo do corpo. Por vezes, também procura os alimentos mais simples disputando-os com animais (com os quais vive em harmonia) tal como encontramos nas *vitae* de eremitas.

A relação próxima entre essas duas formas religiosas é explicitada no final do texto. Ali Roberto proclama não mais viver no século. Diante de ofertas de poder e riquezas, além de casamento com uma linda e nobre donzela, o protagonista rechaça os regalos como se fossem artifícios do Diabo para tentá-lo. Diz ainda que pretende continuar com seu modo de vida fora do mundo, vivendo junto, seguindo os ensinamentos do eremita que o auxiliou e atendendo àqueles que os procurem⁴⁶. Temos aqui dois tipos de eremitismo: 1) próximo à reclusão⁴⁷; 2) vida eremítica levada nas profundezas da floresta. De todo modo, o importante é ressaltar que em nenhum dos casos o isolamento e a constância são regra. Pelo contrário, são apenas momentos que precedem o contato e a inconstância gerados pela necessidade do exercício da palavra. Estamos distantes do modelo monástico defendido por Leclercq e Bretel para os eremitas medievais

Os estudiosos preocupados com a inserção eclesiástica dos eremitas parecem buscar uma suposta realidade concreta definidora da prática, esquecendo que esta é sempre construída a partir de um conjunto de representações constantemente postas à prova pela dinâmica histórica. Eremitas laicos ou eclesiásticos são duas faces da mesma moeda, postas a conviver e dialogar de alguma maneira. As vozes desse diálogo nos chegam fracas, abafadas pela sobreposição de diversas camadas culturais. É preciso escavá-las atentando aos sentidos criadores da cultura comum e, a partir daí, recriar os diferentes campos de significados. Separá-los *a priori* ou erguer uma ponte de mão única

⁴⁶ A renúncia ao século :

“Que je suis chil qui ja mais n’iere
 Au siecle un jor tant com je vive,
 Ains garderai m’arme chaitive,
 C’anemis ne la puist sosprendre
 Ne faire a vanité entendre ;

Ne voilg pas perdre paradis” (v. 4934-4939). LÖSETH, E. *Robert...*

A ida para a floresta : “Ains m’en irai avoec l’ermite / Qui en la forest grant abite. / Ja mais ne quier de lui partir ;” (v. 4963-4965). E, finalmente, o indício das visitas que recebia no ermo : “Si que chil qui a lui venoient / Par saint hermite le tenoient” (v. 5045-5046) LÖSETH, E. *Robert...*

⁴⁷ A. Micha nos indica que a vida sob uma escada levada por Roberto lembra a reclusão da vida de Santo Alexis. *Robert le diable. Roman du XIIIe siècle*. A. MICHA (trad.). Paris: Flammarion, 1996. p. 11.

é um equívoco analítico que, apesar de servir aos princípios didáticos, pouco auxilia na compreensão da dinâmica histórica estudada.

Senso comum: o lugar do debate

O eremitismo nos parece ser um elemento de convergência cultural privilegiado para o estudo da sociedade medieval. Por ele passam temas já consagrados pela historiografia como tempo, espaço, indivíduo, religiosidades eclesiástica e vulgarizada, bem como outros ainda pouco estudados como solidão e o próprio eremitismo leigo. Todos contribuem para a formação de traços comuns compartilhados por um número de pessoas que pode variar de acordo com o local e o momento analisados. Comunidades essas que pouco têm de homogêneas e que permitem o surgimento de diversas identidades: o monge eremita, o eremita itinerante, o eremita pregador, o eremita clerical, o eremita leigo, o eremita urbano, o eremita rural etc.. Nenhuma dessas identidades necessariamente exclui as outras, podendo coexistir mediante as mais diferentes articulações. Trata-se, então, do reconhecimento do caráter dinâmico e constantemente mutante do substrato cultural comum.

Como vimos, a própria construção desse campo compartilhado é uma necessidade que foi realizada, no caso de *Bolotinus*, ao longo da redação do poema. A retórica constrói o senso comum. O cônego parte da assunção de que existe uma figura eremítica positiva e passa a delineá-la contrapondo-a a seu anti-modelo. Como resultado, temos a (re)afirmação de sentidos comuns sob a forma de *topoi*, os quais não acreditamos ser apenas elementos técnicos da escrita, mas sim noções construtoras de aspectos organizadores de determinada concepção de mundo. Como obra particular, as palavras manifestam o ponto de vista de seus autores e dos grupos a que pertencem; socialmente são responsáveis por interferências que podem confirmar ou alterar convicções coletivas⁴⁸. Encontramos no poema um exemplo da dinâmica estabelecida entre modelos culturais e suas atualizações.

⁴⁸ Estamos muito próximos ao que propõe Guerreau de forma genérica quando diz que as palavras constituem a base de um sistema de representações que produz e faz parte da realidade social. GUERREAU, A. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle*. Paris : du Seuil, 2001, p. 207.

Há, deste modo, todo um conjunto de representações eremíticas encontrado na religiosidade popular, desde que a entendamos como “aquela que nas suas manifestações popularizou [tornou comum, diríamos nós] elementos de diversas procedências”⁴⁹. O termo “popular” (ou “vulgar”) indica para nós não uma camada social, mas sim algo que é compartilhado (portanto comum) por diferentes agrupamentos humanos. Franco Júnior chamou esse mínimo denominador comum de “Cultura Intermediária”. Parece-nos que o estudioso localiza seu conceito bastante próximo ao “substrato profundo da psicologia coletiva, a mentalidade.” Deste modo, em um encontro entre culturas distanciadas espacial e historicamente, existiriam semelhanças entre as “Culturas Intermediárias” específicas⁵⁰. Assim, o processo de assimilação cultural se explicaria em função da existência de traços comuns entre a cultura assimilada e a assimiladora. Em nossa pesquisa, optamos por dar ênfase à idéia de que se há assimilação, é porque uma cultura entende, dentro de seus próprios limites, a outra e se apropria dessa outra a partir do ponto de vista da primeira. Assim, invertendo a ordem dos fatores para imprimir sentido retórico oposto a uma sentença do medievalista, diríamos: da mesma forma que não se pode deixar de considerar o núcleo cultural comum, não se pode permitir que esse desvie nossa atenção das particularidades de cada expressão⁵¹.

Uma vez que o conceito de intermediário nos parece baseado na constatação de que os elementos culturais comuns são tidos como dados⁵² e não como resultado de processos construtivos, a inversão se fez necessária para a análise do poema de *Bolotinus*. Ao lermos o poema, observamos os caminhos de delineamento do campo cultural comum

⁴⁹ FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros*. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 41.

⁵⁰ FRANCO JÚNIOR, H. “Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de Cultura Intermediária.” In. Id. *A eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 34 e principalmente 35, onde se encontra o trecho citado anteriormente.

⁵¹ A frase original é: “Da mesma maneira que não se pode deixar de considerar as particularidades de cada expressão cultural, não se pode permitir que estas desviem nossa atenção do núcleo comum.” FRANCO JÚNIOR, H. “Meu, teu, nosso...” p. 36.

⁵² Acerca das trocas culturais entre grupos próximos: “No seio de um mesmo grande conjunto histórico-geográfico, os processos de aculturação tendem a ser facilitados pela presença de várias similitudes entre suas culturas intermediárias.” Sobre os contatos culturais entre bizantinos e mulçumanos com os ocidentais, lemos: “o contraste na intensidade de absorção daquele material por parte dos vários grupos sociais deveu-se mais à presença de instrumentos diferenciados do que a valores, interesses ou expectativas divergentes.” Quando do comentário aos “anfíbios” culturais: “Existiam ‘anfíbios’ porque havia uma área cultural comum, e não o inverso”. Acerca da evangelização do campesinato medieval: “Se o clero acolheu dados culturais pré-cristãos, difundidos no seio daquela categoria social, não foi apenas como estratégia de conversão, mas porque esses dados estavam presentes também no próprio ambiente cultural eclesiástico.” FRANCO JÚNIOR, H. “Meu, teu, nosso...” p. 35-37, grifos nossos.

no qual o autor deseja desenvolver sua argumentação. A partir daí, o texto se torna inteligível não apenas para aqueles que compartilham das opiniões ali defendidas, como também para aqueles que são criticados. Isso se torna possível, pois, o autor define um mínimo denominador comum entre as partes. Há que se notar que essa conformação é parcial, uma vez que privilegia os valores de um dos grupos em contenda, transformando o outro em seu negativo. O embate não é travado em campo neutro, nem intermediário. Ele se dá, sim, em uma área que é compartilhada por ambos os exércitos. Mas, no momento exato em que a batalha começa, uma armada tenta invadir os domínios do outra, tomando-lhe seu espaço. Para terminar nossa metáfora militar, resta dizer que quem escolhe o campo de batalha o faz porque sabe que ali pode dispor da melhor maneira o seu corpo armado.

O mínimo denominador cultural comum, como bem evidenciou Franco Júnior, é atravessado por uma via de mão dupla na qual se dão as trocas entre grupos diferentes⁵³. Grupos estes que se diferenciam não apenas em função de critérios classistas, mas também de organizações sociais extremamente voláteis (ou duradouras, dependendo do recorte efetuado pelo analista), mas que são sempre construídas em função de uma afinidade, algo que dê sentido à aproximação entre as pessoas e sirva de cimento social. Assim, a afinidade pode ser obedecer a leis, servir a Deus, estruturar famílias e topolinhas, realizar trabalhos, peregrinar, pregar etc.. Conclui-se, assim, que a noção de grupo permite as mais diferentes sobreposições de associações, gerando, ao mesmo tempo, fragmentações e comunidades culturais. Essas comunidades são apropriadas pelos grupos em jogo em função de seus interesses mais ou menos conscientes, excluindo de seu interior aquilo que percebem como fragmentador. Tal dinâmica faz com que surja uma oposição a partir do substrato comum, levando a organização do discurso a se aproximar mais de um pólo ou de outro (no caso temos em mente os pólos clerical e vulgar apontados pelo estudioso). Assim, a construção, a organização e a manifestação da cultura comum se dão juntamente com a forma da enunciação imprimida nela pelo autor numa situação específica, segundo uma posição particular e um sentido muitas vezes polêmico, como é o caso do poema de *Bolotinus*.

⁵³ FRANCO JÚNIOR, H. “Meu, teu, nosso...” p. 35-36.

Os versos de *Paganus Bolotinus* contra os falsos eremitas que vão à sua cidade em busca do exercício da palavra nos permitiram ir muito além das muralhas chartrenses. A análise da estruturação do discurso poético nos permitiu, primeiramente, dar sentido ao documento e apurar a identificação daqueles a quem se direcionam as palavras do cônego. Uma vez compreendidas as figuras em jogo na narrativa, pudemos fazer considerações a respeito do eremitismo medieval, demonstrando a necessidade de pensá-lo no plural a fim de sempre deixar aberta a possibilidade de que práticas e representações não-ortodoxas tenham existido entre aqueles que se sentiram atraídos a algum dos muitos aspectos desse tipo de vida religiosa. Finalmente, pudemos tecer alguns comentários de caráter teórico acerca do trabalho do historiador posto a refletir sobre níveis e dinâmicas culturais, tendo sempre em mente suas relações com a sociedade e a forma retórica articulada no relato textual objeto de estudo. Há, no entanto, muito a fazer para entendermos esses seres socialmente solitários, os eremitas medievais.

Referências Bibliográficas

Fontes:

ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão.” In: *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. Patrística 18.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Quod solitudo turturis sit appetenda et quando praecipue, vel quid hanc solitudinem faciat. Item de non iudicando*. Sermão 40, III. In: LECLERCQ, J. et al. (Ed.). VERDEYEN P. et FASSETTA, R. (Trad.). *Sermons sur le Cantique (sermons 33-50)*. Tomo 3. Paris: du Cerf, 2000.

Biblia Sacra. Iuxta vulgatam clementiniam. Colunga, A. et Turrado, L. (eds.). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

BRUNEL, G. et LALOU, E. *Sources d’histoire Médiévale : IXe- milieu du XIVe siècle*. Paris : Larousse, 1992.

CHRETIEN DE TROYES. “Le chevalier au lion (Yvain).” In: HULT, D. F. et. al. (Ed. et Org.). *Chrétien de Troyes. Romans*. Paris: Librairie Générale Française, 1994.

FARAL, E. (Ed.) *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Paris : Honoré Champion, 1924.

GUÉRARD, M. *Cartulaire de l’abbaye de Saint-Père de Chartres*. Paris: L’Imprimerie de Crapelet, 1840. 2 vols.

HIERONYMYS, Vita Pauli. In: HUNINK, V. *Hieronymys, Vita Pauli*. Leuven: Uitgeverij, 2002.

HORACIO. *Epistles, book II and Epistle to the Pisones (‘Ars Poetica’)*. Editado por N. Rudd. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

HORACIO. *Obras completas (Odes, Épodos, Carme Secular, Sátiras e Epístolas)*. Duriense, E., Macedo, J. A. de, Seabra A. L. de et Picot, F. A. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

HUGO PRIMATES. *Contra os padres e os bispos*. IN: DUBY, G. (Ed.) *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

HUGO DE SÃO VITOR. “*De ortu logicae*.” In: MARCHIONNI, A. (Ed. e Trad.). *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

IVO DE CHARTRES. Epistola 192, In: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latinas*. Migne, J.-P. (ed.). Paris: Garnier, 1844-1868. Vol. 162.

IVO DE CHARTRES. Epistola 256, In: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latinas*. Migne, J.-P. (ed.). Paris: Garnier, 1844-1868, Vol. 162.

LÉPINOIS, E. de et MERLET, Lucien. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*. Chartres: Garnier, 1862. 2 vols.

De LESPINASSE, R. *Cartulaire de Saint-Cyr de Nevers*. Paris: Champion, 1916.
Manuscrito BNF Lat. 8433 f° 112 à 114v.

MARTIANUS CAPELLA. *Rethorica*. In. STAHL, W. H. et JOHNSON, R. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts. Colume II – The Marriage of Philology and Mercury, Book V*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1974.

“Le Moniage Guillaume” In. *Le Cycle de Guillaume d’Orange*. Boutet, D. (org.). Paris: Le Livre de Poche, 1996.

MÉTAIS, Ch., *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*. T. I. Chartres : Hotel de la Societé Archéologique d’Eure-et-Loire, 1911.

MORIN, D. G. “Rainaud l’ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XIe-XIIe siècle”, In. *Revue Bénédictine*, XL, 1928.

ORDERIC DE VITAL, *Historia Ecclesiastica*, livro VIII. In: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latinas*. Migne, J.-P. (ed.). Paris: Garnier, 1844-1868, vol. 188.

RAMSAY, G. G. (Ed.) *Juvenal and Persius*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

La Regla de San Benito, COLOMBÉS, G. M., et ARANGUREN, I. (eds.). Madri: BAC, 1979.

Rhetorica ad Herennium. In. ACHARD, G. *Rhétorique à Herennius*. Paris : Belles Lettres, 1989.

Rhetorica ad Herennium. In. CAPLAN, H. *De ratione dicendi*. The Loeb Classical Library. Londres : William Heinemann, 1954.

Rhetorica ad Herennium. In. SEABRA, A. *Ethos e Pathos na Retórica a Herênio*. Dissertação de Mestrado – FFLCH/USP, 2003.

Robert le diable: Roman du XII siècle. Micha, A. (trad.). Paris: Flammarion, 1996.

Robert le Diable. LÖSETH, E. (ed.). Paris, Librairie de Firmin Didot et Cie, 1903.

Sancti Columbani Opera (Scriptores Latini Hiberniae Vol. II). WALKER, G.S.M. (ed.) Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 [repr. 1970]. (Versão digital)

“Satire contre les différents états” In. DUMERIL, E. *Poésies Inédites du Moyen Age*. Paris: Franck, 1854.

SUGER. *Vita Ludovico Grossi regis*. In. WAQUET, H. (ed./trad.) *Vie de Louis VI le Gros*. Paris : Honoré Champion, 1929.

Vita Antonii IN. BERTRAND, P. *Die Evagriusübersetzung de Vita Antonii. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum – Tradition*. Utrecht: versão digital sem editora, 2005.

Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis. In. WAITZ, G. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, XV-I*. Hanover: *Impensis Bibliopolii Hahniani*, 1887.

Vita Bernardi Tironensis Abbatis In. BECK, B. *Saint Bernard de Tiron, l’ermite, le moine et le monde*. Cormelles-le-Royal: Madragore, 1998.

Versus Pagani Bolotini de falsis heremitis qui vagando discurrunt. In. LECLERCQ, J. “Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites”. In. *Revue Bénédictine*, 68, 1958.

Versus Pagani Bolotini de falsis heremitis qui vagando discurrunt. In. MEYER, W. “Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistecienser Ordens” In. *Nachrichten Von der Königlischen Gesellschaft de Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Berlim, 1908.

WOLFF, E. (trad.) *Carmina Burana*. Paris : Imprimerie nationale, 1995.

Obras de Referência

BEAUNIER, D. *Récueil historique, chronologique et topographique des archêvêes, evêchés, abbaye et prieurés de France*. Paris, 1726, 2 vol. Província de Sens, tomo VI, 1989. [1913].

Di BERARDINI, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Perópolis: Vozes, 2002.

BERGIER. *Dictionnaire de Théologie par l'Abbé Bergier*. Lille : L. Lefort Libraire, 1852. 3v.

BESSE, D. *Abbayes et prieurés de l'Ancienne France, recueil historique des archevêques, abbayes et prieurés de France*. T. VI – Província de Sens, 1913.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2000.

BLAISE, A. *Lexicon latinitatis Medii Aevi. Corpus christianorum – continuatio Medievalis*. Turnhout: Brepols, 1975.

DU CANGE, C. F. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Reedição : FAVRE, L. Paris: Librairie des Sciences et des Arts, 1938. [1678].

The Catholic Encyclopedia. HERBERMANN, Ch. G. (org.) Nova Iorque: Encyclopedia Press, 1910-1913.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. 2001.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, T. 15, Paris : Letouzey, 1963.

DUCHET-SUCHAUX, G. et M. *Les ordres religieux : guide historique*. Paris : Flammarion, 1993.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: MEC, 1967.

FARMER, D. H. *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 1978.

FISICHELLA, R. et LATOURELLE, R. (orgs.). *Dicionário teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida : Vozes/Santuário, 1994.

FISQUET, H. *La France pontificale (Gallia christiana), histoire chronologique et biographique des archevêques et des évêques de tous les diocèses de France*. Paris, 1864-1873, 20 vols.in-8. Chartres 1873.

GERHARDS, A. *Dictionnaire historique des ordres religieux*. Paris : Fayard, 1998.

Histoire Littéraire de la France, XI, 1869.

LEFÈVRE, E. “Santeuil”. In. *Documents historiques et statistiques sur les communes du Canton d'Auneau arrondissement de Chartres (Eure-et-Loire)*, T. II. Chartres : Garnier, 1869.

LE GOFF, J. et SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (Trad.) Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.

MANITIUS, M. "Paganus Bolotinus", In: *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.

MERLET, M. L. *Dictionnaire topographique du département d'Eure-et-Loire*. Paris : Imprimerie Imperiale, 1861.

The New Catholic Encyclopedia. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1967.

NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Oxford advanced learner's dictionary. Oxford: University Press, 2005.

ROBERT, P. *Le Petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1997.

STRAYER, J. R. (org.). *Dictionary of the Middle Ages*. Nova Iorque: Charles Scribner, 1985.

TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*. Porto: Marânus, 1945.

ZINK, M., de LIBERA, A. et GAUVARD, C. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: PUF, 2002.

Bibliografia Específica sobre Eremitismo:

BAKER, D. " 'The whole world a hermitage' : ascetic renewal and the crisis of western monasticism." In. MEYER, M. A. (Ed.). *The culture of Christendom. Essays in medieval history in commemoration of Denis L. T. Bethell*. Londres-Rio Grande, 1993. p. 207-224.

BECK, B. *Saint Bernard de Tiron, l'ermite, le moine et le monde*. Comelles-le-Royal: La Mandragore, 1998.

BECQUET, J. "Bulletin d'histoire de la spiritualité : chanoines réguliers et éremitisme local". In. *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972.

BIENVENU, J. M. "Aux origines d'un ordre religieux: Robert D'Arbrissel et la fondation de Fontevraud (1101)." In. *Aspects de la vie conventuelle aux XIe – XIIe siècles*. Lyon : Association des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 1975.

BLIGNY, B. « Les chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle ». In. *Aspects de la vie conventuelle aux XIe – XII e siècles*. Lyon : Association des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 1975.

BRETEL, P. *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150-1250)*. Paris: Honoré Champion, 1995.

CABY, C. "De l'abbaye à l'ordre : Ecriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XIe-XIIe siècles." In. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome – Moyen Age*. Roma : Ecole Française de Rome, 2003.

CABY, C. "La mémoire des origines dans les institutions médiévales: présentation d'un projet collectif." In. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome – Moyen Age*. Roma : Ecole Française de Rome, 2003.

"La choix de la solitude", In. *Médiévales: langue, texte et histoire*, 28, 1995.

CLAYTON, M. "Hermits and the contemplative life in Anglo Saxon England" In. SZARMACH, P. E. (ed.) *Holy men and women: Old English Prose Saints' Lives in their Contexts*. Albany: State University of New York Press, 1996.

COMBARIEU, M. " 'Ermitages' Épiques (de Guillaume et de quelques autres)", In. MÉNARD, Ph. et PAYEN, J.-Ch. *Les Chansons de Geste du Cycle de Guillaume d'Orange. Vol 3 - Les Moniages-Guibourg. Hommage à Jean Frappier*. Paris: SEDES, 1983.

CONSTABLE, G. "Eremitical forms of monastic life." In. : *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente, 1123-1215*. Atti della VIIe Settimana int. di studio (Mendola, 1977). Milão, 1980.

CONSTABLE, G. "The ideal of inner solitude in the twelfth century." In. DUBOIS, H., HOCQUET, J.-C. et VAUCHEZ, A. (Orgs.). *Horizons marins. Itinéraires spirituels (Ve-XVIIe siècles. Mentalités et sociétés)*. Paris, 1987.

DALARUN, J. *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*. Paris : Albin Michel, 1986.

DEMBOWSKI, Peter F. *'La vie de sainte Marie l'Égyptienne' versions en ancien et en moyen français*. Genebra : Droz, 1977.

DEREINE, Ch. "Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Heine (1075-1125)". In. *Revue Bénédictine*, XCVII, 1987.

L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII, Atti della settimana di Studio: Mendola, 1962. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

FLORI, J. *Pierre l'ermire et la première croisade*. Paris : Fayard, 1999.

FLORI, J. "Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermite? (une réévaluation des sources de la première croisade)". In. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1995, v. 37, n. 1.

GOLDING, Brian, "The hermit and the hunter", In. BLAIR, J. et GOLDING, B. (ed.). *The cloister and the world: essays in medieval history in honour of Barbara Harvy*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GOUGAUD, L. "La vie érémitique au Moyen Age." In. *Revue d'ascétique et de mystique*, v.1, n. 3, 1920.

IOGNA-PRAT, D. "L'érémisme clunisien", In. Id. *Ordonner et exclure: Cluny et la société face à l'hérésie au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Paris: Aubier, 1998.

HENRIET, P. "Prière érémitique et perfectionnement individuel" e "Discours d'ermite: parole, désert et réforme." In. Idem, *La parole et la prière au Moyen Age. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*. Bruxelles: De Boeck Université, 2000.

HENRIET, P. "*Verbum dei disseminando*. La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XI e – XIIe siècles)". In. DESSÍ, R. M. et LAUWERS, M. *La Parole du prédicateur*. Nice: Centre d'études Médiévales de Nice, 1997.

KAEUPER, R. W. "Knights and hermits", In. Idem, *Chivalry and violence in medieval europe*, Oxford, University Press, 2001.

HEUCLIN, J. "Erémisme et évangélisation: recherche sur l'influence de la vie d'Abraham de Quiduna dans les courants érémitiques de la Gaule du Nord." In : *Revue du Nord*, 269, 1969.

HEUCLIN, J. "L'ermite et la mort durant le haut moyen age", In. *Revue du Nord*, 268, 1986.

HOLDSWORTH, C. "Hermits and the Powers of the Frontier." In: *Saints and Saints Lives: Essays in Honor of D.H. Farmer. Reading Medieval Studies*, XVI, 1990.

HUCHET, J.-Ch. "Les déserts du roman médiéval: le personnage de l'ermite dans les romans des XIIe et XIIIe siècles." In. *Littérature*, Vol. 60, 1985.

HOGGAN, D. G. "Le péché de Perceval. Pour l'authenticité de l'épisode de l'ermite dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes." In. *Romania*, 93, 1972.

KENNEDY, A. J, "The hermit's role in French Arthurian Romance." *Romania*, 95, 1974.

LECLERCQ, J. "*Eremus et eremita*". In. *Collectaneae Ordinis cisterciensium Reformatorem*, (Roma), 25, 1963.

LECLERCQ, J. "Problèmes de l'érémisme". In. *Studia Monastica*, 5, 1963.

LECLERCQ, J. "Une lettre inédite de Saint Pierre Damien sur la vie érémitique." In. *Studia Anselmiana*, XVIII-XIX, 1947.

LECLERCQ, D. Jean, "Pierre le vénérable et l'érémisme clunisien" In. *Studia Anselmiana*, XL, 1956.

LECLERCQ, D. Jean, "Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale." In. *Studia Anselmiana*, 38, 1956.

LECLERCQ, J. "Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église." In. *Uomini e dottrine*, 8, Rome, 1960.

LEMOING, F. *Ermite et reclus du diocèse de Bordeaux*. Bordeaux, 1953.

LOBRICHON, G. "Érémitisme et solitude". In. *Montelupo e i monti sacri*. Atti dell'incontro de studio. Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995.

MATHES, F. "The poverty movement and the Augustinian Hermits." In. *Analecta Augustiniana*, 31, 1968.

MILIS, L. "Ermite et Chanoines Réguliers au XIIe siècle". In *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 85, 1979.

MORÁN SUÁREZ, I. "La influencia de Oriente en el eremitismo cristiano" In. *Lecturas de historia del arte*, 2, 1990.

MORRIS, C. and BLAKE, E. O., "A hermit goes to war: Peter and the origins of the first crusade." In. *Studies in Church History*, 22, 1985.

NIDERST, R. Et RAISON, L. "Le mouvement érémitique dans l'ouest de la France a la fin du XIe siècle", In. *Annales de Bretagne*, LV, 1948.

Van MOOLENBROEK, J. *Vital l'Ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*. Assen-Maastricht: Van Gorcum, 1990.

LOUDART, H. "L'ermite et le prince: Les débuts de la vie monastique à Conques (fin du VIIIe-début IXe siècle)", In. *Revue Historique*, CCXCVII/1, 1997.

PENCO, G. “L’eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII.” In. *Benedictina*, 32, 1985.

PHIPPS, C. “Romuald – model hermit: eremitical theory in saint Peter Damien’s *vita beati Romualdi*, chapters 16-27.” In. *Studies in Church History*, 22, 1985.

RUSSO, D, “Etre ermite au Moyen âge – Exercices de solitude et spiritualité érémitique dans l’occident médiéval” In. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 36.

SAINSOT, A, “Ermites et ermitages.” In. *La voix de Notre-Dame de Chartres*, 1924.

SANSTERRE, J.-M. “Attitudes à l’égard de l’errance monastique en Occident du Vie au XIe siècle.” In. DIERKENS, A., KUPPER, J.-L. et SANSTERRE, J.-M. (Eds.). *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du Vie au XIe siècle. Actes du colloque international de Bruxelles-liège (5-7) mai 1994*. Liège, 2000.

TABACCO, G. “Eremo e Cenobio.” In. *Spiritualità cluniacense*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 2, 12-15 ott. 1958. Todi, 1960.

VAUCHEZ, A. (Dir.). *Ermites de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*. [Collection de l’Ecole française de Rome, Vol. 313.] Roma: Ecole française de Rome. 2003.

WEILL, I., “ Le clerc et ‘l’hermit preudome’ dans le Lancelot-Graal” In. *Le clerc au Moyen Age (Sénéfiance, 37)* Aix- en Provence: CUERMA, 1995.

VIDIER, A., “Ermitages orléanais au XII siècle: le Gué de l’Orme et Chappes.” In. *Le Moyen Âge*, XIX, 1906.

Bibliografia Geral:

ARNOUX, M. “Perception et exploration d’un espace forestier: la forêt de Breteuil (XIe-XVe siècles).” In: *Espaces du Moyen Age – Médiévales*, 18, 1990.

AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

AVRIL, J. “La participation du chapitre cathédral au gouvernement du diocèse”, In. *Cahiers de Fanjeaux*, 24, 1989.

BANY, J., “L’Église et le ‘mépris du monde’.” In. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1965, 20, n.5.

BARTHÉLEMY, Dominique. *L’Ordre Seigneurial: XIe – XIIe siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo : Ática, 2001.

BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

BATANY, J. “Les ‘Moniages’ et la Satire des Moines aux XIe et XIIe siècles.” In. *Les Chansons de Geste du Cycle de Guillaume d’Orange – III: Les Moniages-Guibourc*. Paris: SEDES, 1983.

BIRRELL, J. “Common rights in the medieval forest: disputes and conflicts in the thirteenth century” In. *Past and Present*, 1987, v. 117, n. 1.

BECQUET, J. “Les chanoines réguliers en Limousin aux XIe et XIIe siècles” In. *Analecta Praemonstratensia*, 36, 1960.

BECQUET, J. “Les institutions de l’Ordre de Grandmont au moyen âge.” *Revue Mabillon*, XLII, 1952.

BECQUET, J. “L’évolution des chapitres cathédraux: régularisations et sécularisations”. In. *Cahiers de Fanjeaux*, 24, 1989.

BECQUET, J. “La règle de Grandmont”. In. *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin*, 1957, v . 87.

BETHELL, D. “English Black Monks and Episcopal Elections in the 1120’s”. In. *English Historical Review*, 84, 1969.

BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. (Trad.), São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BLOCH, M. *La société féodale*. Paris: Édition Albin Michel, 1994.

BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média: século XII*. (Trad.) Lisboa: Edições 70, 1986.

BOUTER, N. (ed.). *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du Troisième Colloque International du C.E.R.C.O.R. en collaboration avec le Centre International d' Etudes Romanes, Tours, 17-20 Juin, 1992. Saint-Etienne, université de Saint-Etienne, 1996.

Le BRAS, G., "Note sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques." In: *La Vita Comune del Clero nei secoli XI-XII*, Atti della Settimana di Studio (Mendola). Milano: Societa Editrice Vita e Pensiero, 1961. vol. 1.

BRISCOE, M. G. et JAYE, B. "*Artes praedicandi*" and "*Artes orandi*". Turnhout : Brepols, 1992.

BRITAIN BOUCHARD, C., *Sword, Miter and Cloister, Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*. Londres: Cornell University Press, 1987.

BROOKE, C. N. L., *The monastic word 1000-1300*. Londres: Elek, 1974.

BROOKE, C. N. L. "Monk and canon: some patterns in the religious life of the twelfth century." In: SHEILS, W. J.(ed.). *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1985. (Studies in Church History, XXII).

BULTOT, R., "*Dialogus de mundi contemptu vel amore*" attribué à Conrad d'Hirsau." In: *Analecta mediaevalia namurcensia*, 1966, v. 19.

BYNUM, C.W. *Jesus as mother: studies in the spirituality of the high middle ages*: California: University of California Press, 1984.

CAPLAN, H. "Introduction to the *Rhetorica ad Herennium*" e "A mediaeval commentary on the *Rhetorica ad Herennium*". In: Id. *Of Eloquence: Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1970.

CAPLAN, H. *Medieval Artes praedicandi. A Hand list*. Nova Iorque: Ithaca, 1934.

CAPLAN, H. *A Supplementary hand List*. Nova Iorque: Ithaca, 1963.

CANTOR, N. F. "The crisis of western monasticism, 1050-1130". In: *The American Historical Review*, LXVI/1, 1960.

CANTOR, N. F. "Medieval Historiography as Modern Political and Social Thought." In: *Journal of Contemporary History*. 1968, v. 3, n. 2.

CHAMPIER, L., “Cîteaux, ultime étape dans l’aménagement agraire de l’occident”. In : *Mélanges Saint Bernard*. Dijon : Association des amis de Saint Bernard, 1954.

CHALLINE, Ch. *Recherches sur Chartres*. Chartres: Société Archéologique d’Eure-et-Loire, 1918.

CHARLAND, Th. M. *Artes praedicandi. Contribution à l’histoire de la rhétorique au Moyen Age*. Paris-Ottawa : Institut d’études médiévales d’Ottawa, 1936.

CHÉDEVILLE, A. *Chartres et ses campagnes XIe-XIIe siècles*. Chartres: Garnier, 1991.

CHELINI, A. *Rhetorica ad Herennium – IV º Livro: tradução, notas e comentários sobre termos técnicos da Retórica*. Dissertação de Mestrado – FFLCH/USP, 1987.

CHÉLINI, J. *L’histoire religieuse de l’Occident médiéval*. Paris: Hachette, 1997.

CHENU, M.-D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: essays on new theological perspectives in the Latin west*. (Trad.) Toronto: Medieval Academy of America, 1997. [1957].

CLERVAL, A. *Les Ecoles des Chartres au Moyen Age: du Ve au XVIe Siècle*. Chartres: Librairie R. Salleret, 1895.

CLOUZOT, M. “Um intermediário cultural no século XIII: o jogral.” In. *Signum*, 2005.

COCHELIN, Isabelle, “Sainteté laïque: l’exemple de Juette de Huy (1158-1228)”, In. *Le Moyen Age*, 1989, v.95, n. 3-4.

COLKER, M. L. “Two notes Latin poems from Paris codex B.N. Lat. 8433”. In: *Medievalia et Humanistica*, t. XII, 1958.

CONGAR, Y, “Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occidente de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)”, In. *Études de civilisation médiévale (IXe – XIIe siècles): mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers : C.E.S.C.M 1973.

CONSTABLE, G. “Monastic possession of churches and ‘spiritualia’ in the age of reform.” In. *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della IV

Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Vita e Pensiero, 1971.

CONSTABLE, G. *Monastic tithes: from their origins to the twelfth century*. Cambridge: University Press, 1964.

CONSTABLE, G. *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. (Trad.) São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

CYGLER, F. "Règles, coutumiers, statuts (Ve-XIII): brèves considérations typologiques". In. *L'a vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes*, actes du premier colloque international du L.A.R.H.C.O.R., Wroclaw-Ksiaz, 30 novembre-4décembre 1994, sous la dir. de Marek Derwich. Wroclaw : Publications de l'Institut d'histoire de l'Université de Wroclaw t. I, 1995.

DELARUELLE, E. "La culture religieuse des laïcs en France aux XIe et XIIe siècles." In. *I Laici nella 'Societas Christiana' dei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di Studio, Mendola. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, s/d.

DELARUELLE, E. "La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XIIe siècles." In. *La Vita Comune del Clero nei secoli XI-XII*, Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1961, vol 1.

DEREINE, Ch. "L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II". In. *Revue d'histoire ecclésiastique*. XLVI, 1951.

DEREINE, Ch. "Odon de Tournai et la crise du cénobitisme ai XIe siècle." In. *Revue du Moyen Age Latin*. IV, 1948.

DEREINE, Ch. "Les origines de Prémontré." In. *Revue d' Histoire Ecclésiastique*, XLII, 1947.

DEREINE, Ch. "Le problème de la 'cura animarum' chez Gratien." In. *Studia Gratiana*, 2, 1954.

DEREINE, Ch. "Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle" In. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 41, 1946.

DEREINE, Ch. "La 'vita apostolica' dans l'ordre canonial du IXe au XIe siècle." In. *Revue Mabillon*, 51, 1961.

DONNAT, L. “Les coutumiers du Moyen Age et la Règle de Saint Benoît” In, : *Regula Benedicti Studia*. T. 16, 1987.

DOSSE, F. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. (trad.). São Paulo: UNESP, 2001.

DUBOIS, J. “L’institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs.” In. *I Laici nella ‘Societas Christiana dei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di Studio, Mendola. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, s/d.

DUBOIS, J. “Les moines dans la société du moyen age (950-1350).” In. *Revue d’Histoire de l’Église de France*, LX, 164, 1974.

DUBOIS, J. “Les moines dans la société du moyen age (950-1350)”, In. *Revue d’Histoire de l’Eglise de France*, T. LX, No. 164, 1974.

DUBOIS, J. “Les ordres religieux au XIIe siècle selon la curie romaine.” In. *Revue Bénédictine*, LXXVIII, 1968.

DUBY, G., “Les chanoines réguliers et la vie économique des XIe et XIIe siècles”. In: *La Vita Comune del Clero nei secoli XI-XII*, Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1961.

DUBY, G. *L’économie rurale et la vie des campagnes dans l’Occident médiéval*. Paris: Flammarion, 1977. Vol 1.

DUBY, G. *Guerreiros e Camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu – séculos VII – XII*. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1993.

DUBY, G. “Le monachisme et l’économie rurale.” In. *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della IV Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Vita e Pensiero, 1971.

DUBY, G. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DUBY, G. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

EGGER, C. “Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII.” In. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1962, vol 2.

ELDER, E. R. *The Joy of Learning & the Love of God: essays in honor of Jean Leclercq*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995.

Van ENGEL, J. "The 'crisis of cenobitism' reconsidered: Benedictine monasticism in the years 1050-1150". In. *Speculum*. LXI/2, 1986.

Van ENGEL, J. "Christian Middle Ages as an Historical Problem." In. *The American Historical Review*. 1986, v. 91, n. 3.

FEUCHÈRE, P., "Essai sur l'évolution territoriale des principautés françaises (X-XIIIe siècles)." *Le Moyen Age*, Tome, LVIII, No. 2, 1952.

FRANCO JUNIOR, H. *A eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.

FRAPPIER, J. *Les Chansons de Geste du Cycle de Guillaume d'Orange – III: Les Moniages-Guibourc*. Paris: S.E.D.E.S., 1983.

GALLICK, S. "Artes praedicandi". Early printed Editions". In. *Medieval Studies*, 39, 1977.

GIACONE, R. "Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartulaires of Notre-Dame and Saint-Père." In. *Vivarium*, XII, I, 1974.

GINZBURG, C. "Sinais: Raízes de um paradigma indiciário." In: Id. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. (Trad.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GINZBURG, C. "Sobre Aristóteles e a história, mais uma vez." In: Id. *Relações de força: história, retórica, prova*. (Trad.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002

Le GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1995. Vol. 1

Le GOFF, J. "Memória" In. *Enciclopédia Einaudi, vol. 1: Memória-História*. (Trad.). Lisboa: Casa da Moeda/ Imprensa Nacional, 1984.

Le GOFF, J. *O Imaginário Medieval*. (Trad.).Lisboa: Estampa, 1994.

Le GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1989.

Le GOFF, J. *Pour un autre Moyen Age - Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*. Paris : Gallimard, 1977.

GRANDJEAN, M. *Laïcs dans l'église: regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry et Yves de Chartres*. Paris. Beauchesne, 1994.

GRÉGOIRE, R. "La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine." In : *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-*

1122). Atti della IV Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Vita e Pensiero, 1971.

GUILLEMAIN, Bernard, “Les moines sur les sièges épiscopaux du sud-ouest de la France aux XI^e et XII^e siècles.” In. *Études de civilisation médiévale (IX^e – XII^e siècles): mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers : C.E.S.C.M 1973.

GUERREAU, A. *L’avenir d’un passe incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI^e siècle*. Paris : du Seuil, 2001.

GUREVITCH, A. I. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

GRUNDMANN, H. *Religious Movements in the Middle Ages*. (Trad.). Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2002.

L’HERMITE-LECLERCQ, P. “Les reclus du Moyen Age et l’information” In. *Zeitgeschichte und seine Darstellung im Mittelalter*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995.

L’HERMITE-LECLERCQ, P. “La réclusion volontaire au Moyen Age: aspects topographiques et archéologiques.” In. *Histoire médiévale et archéologie*, 1, 1988.

HOBSBAWM, E. et RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HOWE, J. M. “The Conversion of the Physical world: the creation of a Christian landscape.” In. MULDOON, J. *Varities of religious conversion in the Middle Ages*, Flórida: University Press of Florida, 1997.

JEAUNEAU, E. “Les Maîtres Chartrains” In. *Monde médiéval et société chartraine*. Atas do colóquio. Paris: Picard, 1997.

IOGNA-PRAT, D. “Evrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120).” In. LAUWERS, M. (Org.) *Guerriers et moines : conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident Médiéval (IX^e-XII^e siècle)*. Antibes : APDCA, 2002.

IOGNA-PRAT, D. “L’impossible silence. Pierre le Vénérable, neuvième abbé de Cluny (1122-1156) et la pastorale du livre.” In. DESSÍ, R. M. et LAUWERS, M. (Orgs.). *La Parole du prédicateur*. Nice : Centre d’et. Médiév., Univers. de Nice, 1997

HART, B. P. *Survival or Prophecy : the letters of Thomas Merton and Jean Leclercq*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: du Cerf, 1990.

LECLERCQ, J. *L'amour vu par les moines au XIIIe siècle*. Paris : du Cerf, 1983.

LECLERCQ, J. "Aspects littéraires de l'oeuvre de saint Bernard." In. *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 1/4, 1958.

LECLERCQ, H. "Lettres de vocation à la vie monastique". In. *Analecta monastica*, 3a. série. Roma. 1955.

LECLERCQ, J. "Comment vivaient les frères convers" In. *I Laici nella 'Societas Christiana' dei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di Studio, Mendola. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, s/d.

LECLERCQ, J. "La crise du monachisme aux XI e et XII e siècles." In. *Bullettino dell'Institutio storico italiano per il medio evo*, LXX, 1958

LECLERCQ, J. "Documents pour l'histoire des chanoines réguliers", In. *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIV, 1949.

LECLERCQ, J. "L'idéal monastique." In. Id. *Pierre le venerable*. Paris : Editions de Fontenelle, 1946.

LECLERCQ, J. *Memoirs from Grace to Grace*. Petersham: St. Bede's Publications, 2000.

LECLERCQ, J. "Monachus." In. *Studia Anselmiana*, XLVIII, 1961.

LECLERCQ, J. "Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge". In. *Studia Anselmiana*, XLI, 1957.

LECLERCQ, J. "La spiritualité des chanoines réguliers." In. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1962, vol. 1.

LECLERCQ, J. "Un témoignage de l'influence de Grégoire VII sur la réforme canoniale", In. *Studi Gregoriani* 6, Rome, 1959.

LECLERCQ, J. "Le Magistère du Prédicateur au XIIIe siècle", In. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 15, 1946.

LECLERCQ, J. "Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle", In. *Studia Monastica*, Vol. 3, No. 1, 1961.

LECLERCQ, J. “La vie monastique est-elle une vie contemplative? La réponse de la tradition médiévale” In. *Collectanea Cisterciensia*, 1965. t. 27.

LECLERCQ, J. “Western Christianity.” In. MCGINN, B. et MEYENDORFF, J. (eds.). *Christian Spirituality. Origins to the twelfth century*. Nova Iorque: Crossroad, 1985.

LECOQ, D. “Place et fonction du désert dans la représentation du monde au moyen âge” In. *Revue des Sciences Humaines*, 158:v. 2, 2000.

LITTLE, L. K. et ROSENWEIN, B. H. “Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities”. In. *Past & Present*. LXIII, 1974.

LITTLE, L. K. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. Londres: Paul Elek, 1978.

LAUWERS, M. “*Praedicatio – Exhortatio*. L’Eglise, la reforme et les laïcs (XIe-XIIe siècles).” In. DESSÍ, R. M. et LAUWERS, M. (Dirs.). *La parole du prédicateur*. Nice: Universidade de Nice, 1997.

LÓBRICHON, G. *La religion des laïcs en Occident: XIe – XVe siècles*. Paris: Hachette, 1994.

LAWRENCE, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Londres: Longman, 2000.

MACCARRONE, M., “I Papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero”. In. *La Vita Comune del Clero nei secoli XI-XII*, Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1961, vol 1.

MEERSSEMAN, G. “ ‘Teologia monastica’ e riforma ecclesiastica de Leone IX a Callisto II (1124).” In. *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della IV Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Vita e Pensiero, 1971.

McDONNELL, E., W. “The *vita apostolica*: diversity or dissent.” In. *Church History*. XXIV, 1959.

MIKHAÏLOVA, M. “Le clerc: personnage de la fiction/ personnage-fiction. Le clerc écrivant dans la littérature arthurienne” In. *Le clerc au Moyen Age (Sénéfiance, 37)* Aix-en-Provence: CUERMA, 1995.

MILIS, L. *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen âge*. Paris: Belin, 2002.

MILIS, L. "The regular canons and some socio-religious aspects about the year 1100." In: *Études de civilisation médiévale (IXe – XIIe siècles): mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers : C.E.S.C.M 1973.

MIRAMON, Ch. *Les 'donnés' au moyen age. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-1500)*. Paris, 1999.

MIRAMON, Ch. "Embrasser l'état monastique a l'age adulte (1050-1200): Étude sur la conversion tardive." In: *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, LIV/4, 1999.

MOLLAT, M. "Les moines et les pauvres." In: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della IV Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1971.

MUNK OLSEN, B. *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècle*. T. 3/1. *Les classiques dans les bibliothèques*. Paris: C.N.R.S., 1987; et t.3/2 *Addenda et corrigenda*. Paris : C.N.R.S., 1989.

MURPHY, J. J. *Medieval Rhetoric: a Select bibliography*. Toronto: Univesity of Toronto Press, 1971.

MURPHY, J. J. "Ars praedicandi : The Art of Preaching" In: Id. *Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Los Angeles: University of California Press, 1974.

OLSEN, G. "The idea of the *Ecclesia Primitiva* in the writings of the twelfth century canonists." In: *Traditio*, 25, 1969.

PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au moyen age*. Paris: Editions Nathan, 1993.

PACAUT, M. "Structures monastiques, société et Église en Occident aux XIe et XIIe siècles." In: *Aspects de la vie conventuelle aux XIe – XII e siècles*. Lyon : Association des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 1975.

PASTOUREAU, M. "Introduction – A la symbolique médiévale du bois." In: Id. (Org.). *L'arbre: histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois e du fruit au Moyen Age*. Cahiers du Léopard d'or 2. Paris, Le Léopard d'or, 1993.

PENCO, G. "Il capitolo *de geniribus monachorum* nella tradizione medievale." In. *Studia Monastica*, v. 3, n. 2, 1961.

PEPIN, R. E. *Literature of Satire in the Twelfth Century: a neglected mediaeval Genre*. Nova Iorque: Edwin Mellen Press, 1988.

PERRAT, Charles, "Paléographie médiévale." In. SAMARAN, C. *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961.

PETIT, Fr. *La spiritualité des prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

PEUCHMAURD, M. "Le prêtre ministre de la parole dans la théologie du XIIe siècle (canonistes, moines et chanoines)" In. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXIX, 1962.

PROSDOCIMI, L. "A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicati nei secoli XI e XII". In. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di Studio: Mendola, settembre 1959. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1962, vol 2.

PROSDOCIMI, L. "Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII." In. *I Laici nella 'Societas Christiana' dei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di Studio, Mendola. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, s/d.

RICHE, P. "L'instruction des laïcs au XIIe siècle." In. *Mélanges Saint Bernard*. Dijon: Association des amis de Saint Bernard, 1954.

TOUBERT, P. "La vie commune des clercs aux XIe-XIIe siècles: un questionnaire." In. *Revue Historique*, 231, 1964.

SAUNDERS, C. J. "The origins of the romance forest" e "The forest of courtly romance: the twelfth century." In. Id. *The forest of Medieval Romance. Avernus, Broceliande, Arden*. Cambridge: D. S. Brewer, 1993.

SOUTHERN, R. W. "Humanism and the School of Chartres". In. *Medieval Humanism and other studies*.

SOUTHERN, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1970.

STONE, L. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History." In: *Past and Present*, 1979, N. 85.

TELLENBACH, G. “Il monachesimo riformato ed I laici nei secoli XI e XII.” In: *I Laici nella ‘Societas Christiana’ dei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di Studio: Mendola: Società Editrice Vita e Pensiero, s/d.

VANDERNBROUCKE, F. “La morale monastique du XIe au XVIe siècle.” In : *Analecta Mediaevalia namurcensia*. Louvain: Editions nauwelaerts & Librairie Giard, 1966.

VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. (Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma : Ecole française de Rome, 1988.

VERDON, J. “Les moniales dans la France de l’Ouest aux XIe et XIIe siècles: Étude d’histoire sociale.” In: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1976, v. 19.

VERGER, J. *La renaissance du XIIIe siècle*. Paris: du Cerf, 1999.

WARD, J. O. “From antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero’s *Rhetorica*” In: MURPHY, J. J (ed.). *Medieval Eloquence: Studies in the theory and Practice of Medieval Rhetoric*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1978

WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 2001[1978].

WILMART, D. A., “Une lettre inédite de S. Anselme à une moniale inconstante.” In: *Revue Bénédictine*, 1928, v. 40.

WOLLASCH, J. “Parenté noble et monachisme réformateur: observations sur les ‘conversions’ à la vie monastique aux XIe et XII siècles.” In: *Revue Historique*, CCLXIV, 1980.

ZINK, M. *Introduction à la littérature française du Moyen Age*. Nancy/ Paris : Presses Universitaires de Nancy/ Librairie Générale Française, 1993.

ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.