



História da Historiografia: International
Journal of Theory and History of
Historiography

E-ISSN: 1983-9928

historiadahistoriografia@hotmail.com

Sociedade Brasileira de Teoria e História
da Historiografia

Godoy Castanho, Gabriel de Carvalho

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: gênese historiográfica do
eremitismo medieval

História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography,
vol. 2, núm. 2, março, 2009, pp. 220-232

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597769322011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: **gênese historiográfica do eremitismo medieval***

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: genesis of the historiography of medieval eremitism

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

Doutorando em História Social

Universidade de São Paulo (USP)

gabrielcgc@terra.com.br

Av. Professor Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária

São Paulo - SP

05508-900

Caixa Postal 8105

Resumo

O presente texto visa apontar a construção dos contornos do eremitismo medieval pela tradição historiográfica do século XX. Para tanto, não realizaremos balanço geral, nem reflexões teóricas desvinculadas do contexto histórico que as engendrou; em seu lugar abordaremos a problemática fundamental do eremitismo medieval, ou seja o isolamento, por meio dos alicerces de sua criação historiográfica: a polêmica entre modelos eclesiásticos e laicos. Tentaremos evidenciar como certos aspectos de uma categoria sócio-cultural ganharam destaque em função dos pressupostos de seus autores. Não se trata de um estudo a cerca do temido anacronismo histórico, mas sim da inevitável parcialidade do conhecimento historiográfico. Visamos com nosso artigo: 1) alimentar a convicção de que trabalhos de teoria da história devem abordar a construção das idéias sempre em paralelo com o contexto sócio-intelectual que as engendrou; 2) indicar a necessidade de uma revisão dos estudos sobre o eremitismo medieval que amplie seu conceito-objeto a partir de uma concepção construcionista e, conseqüentemente, relativista.

Palavras-chave

Idade Média; Construcionismo Sócio-Cultural; Eclesiologia.

Abstract

The following text aims to indicate the outline of the medieval heremitism through the historiographical tradition of the twentieth century. We do not intend to deal with general consideration, nor theoretical reflections not linked to the historical context that has produced it. We intend to approach the main problem of the heremitism, which is the isolation, by means of the foundations of its historiographical creation: the polemic between ecclesiastics and laymen. We will try to point how some aspects of a social and cultural category were emphasized by the authors' assumptions. It is not a study of the fearful historical anachronism, it deals with the inevitable partiality the historiographical knowledge. Our purposes with this work are: 1) to encourage the idea that the works about theory of History should take into account the process of building ideas in connection with the social and intellectual context responsible for its production; 2) to indicate the necessity of a review of the studies about medieval heremitism that amplify its concept and object considering a constructionist and, as a result, a relativist approach.

Keyword

Middle Age; Sociocultural Constructionism; Ecclesiology.

Enviado em: 10/12/2008

Aprovado em: 07/02/2009

* O presente texto faz parte de dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo no ano de 2007 sob a orientação sempre atenciosa do professor Dr. Flavio de Campos.

O eremitismo assumiu importância singular entre os séculos XI e XII no Ocidente e em particular 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. Por muito tempo os estudiosos se valeram de critérios normativos para a compreensão desses personagens. Baseando-se na tradição regulamentar beneditina, muitos pesquisadores contemporâneos concentraram seus estudos no eremitismo eclesiástico, obliterando assim grande parcela desse fenômeno histórico: aqueles que a documentação nomeava como eremitas falsos ou torpes eram deixados a margem das reflexões, pois não pertenceriam ao mundo anacorético. Contudo, recentemente os historiadores começaram a perceber a necessidade de ampliação do conceito a fim responder à complexidade histórica do eremitismo medieval. Passou-se a perceber que a quantidade e a variedade de eremitas no período eram tão amplas quanto a tipologia documental a partir da qual podemos conhecê-los: cartulários, necrológios, diplomas, atas conciliares, gestas, romances (novelas) de cavalaria, poemas líricos e burlescos, etc.

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 (1903-1906) sobre os pregadores itinerantes franceses. Ali, a especificidade do movimento eremítico praticado na região foi anunciada: trata-se da combinação entre zelo apostólico e peregrinação evangélica. 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 (NIDERST 1948) no final daquela década. 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 XII (BECQUET 1965). Apesar do título do artigo evocar uma prática religiosa realizada por leigos, Becquet praticamente nada diz 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, clerical (BECQUET 1965, p. 188). 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 Foulon (FOULON 2003). Em seu artigo, o especialista da 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. No entanto, as conclusões e os pressupostos do autor não escapam completamente dos limites traçados pela tradição historiográfica. Nesse sentido, encontramos a insistência na constatação (agora corroborada por novas fontes) de que os eremitas da região raramente se acham isolados fisicamente (FOULON 2003, p. 96-7). Deparamo-nos também a retomada da importância atribuída à reforma gregoriana (defendida por Becquet) para a compreensão da explosão eremítica existente naquela região. A inovação de Foulon se encontra no destaque dado ao imbricamento desses elementos, tido como razão fundamental para explicar a força e a especificidade do movimento eremítico da região.¹

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 1965, a historiografia especializada identificava 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” (LECLERCQ 1965, p. 31). 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, 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 fontes “literárias”² 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

¹ Aproveitamos aqui para fazer uma ressalva no que se refere à reforma gregoriana e ao eremitismo. Apesar de as expressões 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 ferramenta analítica utilizada pelos pesquisadores para aproximar pessoas que compartilham ideais semelhantes.

² 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 personalidade e 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 2001, principalmente páginas 276-286.

gregoriana. A proposição tem seu ponto fraco na dependência da classificação textual, o que nem sempre é tarefa fácil. Paradoxalmente, é justamente nessa vinculação 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 atenção (LECLERCQ 1965, p. 31-34).³ 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 à segunda modalidade um papel marginal. Tais localizações (aproximações e distanciamentos em relação à Igreja e a partes de seu corpo) não resolveram as controvérsias históricas (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 dos limites do pensamento de Leclercq e para seu impacto sobre estudos do 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 tipo de religiosidade que praticava andavam juntos, haja vista algumas de suas obras (LECLERCQ 1990).⁴ Vejamos agora alguns exemplos desse imbricamento.

³ Em 1920, Gougaud estabeleceu aquela que veio a ser a divisão primordial do eremitismo: de um lado os clericais, de outro os leigos.

⁴ Traduzido para o em inglês com subtítulo sugestivo : **The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture.**

Leclercq não era apenas um leitor da Regra de São Bento, era também seguidor de seus ensinamentos. 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”.⁵ Dito de outra maneira, lemos no 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”.⁶ Leclercq parece tomar essa regra como sendo a definidora da própria noção de eremitismo, demonstrando no mínimo um menosprezo por outras práticas eremíticas. 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”.⁷ 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...”.⁸ Ou seja, para Leclercq 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 eremitismo.⁹ Tais enunciados, embora possam se aproximar da definição canônica atual para os ofícios divinos, prescindem de análise histórica que leve em consideração não apenas a diferença entre as concepções vocacionais medievais e contemporâneas, mas principalmente que atente para as relações sociais que engendram os modos de vida.

⁵ “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 cenobites, elles sont cependant le fruit, elles étaient alors la fierté, de l’institution cenobitique où elles avaient mûri.” In: LECLERCQ 1961b, p. 393-394.

⁶ “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 de San Benito** 1979. Capítulo 1, p. 72.

⁷ “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 1965, p. 36

⁸ “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 1965 p. 43.

⁹ 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. Cf. LECLERCQ 1965, p. 35-36.

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 circunstâncias (LECLERCQ 1957, p. 5). A tensão existente nesse momento de mudança demonstra, na verdade, uma cultura monástica homogênea e característica, bastante diferente de outros meios culturais na Idade Média (LECLERCQ 1957, p. 6). 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 pobreza e o desapego às coisas do mundo (LECLERCQ 1958. p. 31 e 36). A crise já traz em si um sentido de solução. Ela é fecunda, pois reafirma fundamentos da espiritualidade cristã demonstrando a vitalidade do monasticismo. Essa é a lição que Leclercq pretende tirar da crise (LECLERCQ 1958. p. 41). 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 eremítica (LECLERCQ 1961a, p. 47).

Faciamus heremitam ad imaginem et similitudinem nostram. A alteração da famosa expressão genésica bíblica poderia ser aplicada a Leclercq que, sendo um monge, 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.

O posicionamento de Leclercq, pressuposto e organizador de toda sua reflexão acerca do eremitismo, influenciou diretamente no modo como os pesquisadores desenvolveram seus trabalhos 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 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 eremitas.¹⁰

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. Naquele momento foram estabelecidas as bases que deram sustentação às 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 o impacto restrito desses levantamentos. 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 Europa.¹¹

226

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. Meersseman (MEERSSEMAN 1965), Becquet (BECUQUET 1965) e Delaruelle (DELARUELLE 1965) 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 Grundmann.¹² 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 importância.¹³ 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”.¹⁴

¹⁰ 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.

¹¹ Trata-se da obra **L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII**: Atti della settimana di Studio: Mendola, Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

¹² A obra só recentemente foi traduzida para outra língua. GRUNDMANN, H. (2002).

¹³ Reeditado com o título “The evangelical awakening.”, em CHENU, M.-D. (1997).

¹⁴ Em especial MORIN, D. G. (1928) ; LECLERCQ, J. (1958) ; CANTOR, N. F. (1960); VAN ENGEL, J. (1986).

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 leigos (*Le choix de la solitude*, 1995 ; VAUCHEZ, 2003). 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, 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, praticamente ainda não estudado, 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 (simultaneamente contemporânea e medieval) levou os historiadores a acreditarem que o percurso religioso realizado pelos eremitas medievais tendia, via de regra, à normatização de sua vida e à entrada nos quadros eclesiásticos.¹⁵

¹⁵ É o que encontramos em diversos artigos reunidos por Vauchez (VAUCHEZ 2003). Destacamos aqui aqueles que apresentam de maneira mais clara a tendência eremítica à regularização. Helvétius 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; Caby 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, se teria procurado a estabilidade da prática monástica, tornando o eremitismo solitário e autônomo, um ideal; Benvenuti, partindo do pressuposto de que o deserto eremítico é mais espiritual do que físico, 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; Gagliardi, ao tratar de uma ordem religiosa entre os séculos XIV e XV, defende que legitimação jurídica e definição institucional excluem a prática eremítica, mas não o seu modelo vivido por meio da interiorização da solidão.

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 mosteiro.¹⁶ Mesmo o clero secular teria relações de parentesco próximas com os eremitas. L. Milis, em um artigo importante, defende a tese de que o surgimento dos cônegos estava, na verdade, ligado à regularização da vida eremítica (MILIS, 1979).¹⁷ A conseqüência última dessa senda analítica é a impossibilidade de encontrarmos relatos eremíticos fora do controle eclesiástico.

No entanto, é preciso 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 poderia legar as terras que habitava a seus filhos espirituais) e, finalmente, um guia espiritual que direcionaria a congregação para a direção pretendida.

Ainda hoje os pesquisadores 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 clericais e aqueles apontados na "literatura" laica.¹⁸

¹⁶ Esse é o enredo apresentado em uma série de *vitae* de eremitas. Cf por exemplo a **Vita Bernardi Tironensis Abbatis** In: BECK 1998.

¹⁷ Temos aqui uma interpretação historiográfica 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.

¹⁸ Nossa proposta de separação da historiografia que trata do eremitismo medieval em função do *corpus* documental utilizado por cada parte não significa que estamos de acordo com a idéia de incomunicabilidade entre laicos e eclesiásticos. De fato, acreditamos existir trocas culturais que os aproximam. O distanciamento aqui diz respeito à: 1) reconhecimento dos distanciamentos culturais

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 social (BRETEL 1995).¹⁹ Esse distanciamento se torna evidente, segundo M. Combarieu, ao constatarmos 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 marginais (COMBARIEU 1983). 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 nu (Cf. LE GOFF 1983; LE GOFF e VIDAL-NAQUET 1994; LECOQ 2000).

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. Apesar de ter diferentes origens sociais e modais, os dois grupos de fontes estão inseridos na mesma dinâmica histórica. É preciso objetar a historiografia que estabelece a cisão entre esse dois mundos, uma vez que se trata de diferenciação tipológica documental exógena ao período estudado. É

manifestados na documentação; 2) indicação de existência de certa abordagem que privilegia a falta de comunicação entre os modelos eclesiásticos e laicos ou que, na maior parte das vezes, afirma a preponderância de certo modelo monástico, tido como canônico, sobre as manifestações laicas do eremitismo no século XII.

¹⁹ É preciso ressaltar 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.” (BRETEL 1995, p. 221). O paradoxo do posicionamento do autor é explicitado na conclusão da primeira parte de seu livro (Cf. BRETEL 1995, p. 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” (BRETEL 1995, 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. Não sendo aqui o local para o desenvolvimento de tais discussões, 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 apresentada no presente artigo. 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.

claro que a separação drástica entre leigos e religiosos possui bases históricas. Elas correspondem à representação criada pelos agentes sociais, que se pretendem diferentes uns dos outros. No entanto, o historiador de nossos dias deve perceber nessa divisão a existência de exercícios culturais cotidianos envolvendo 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 sociológicas medievais, não devemos tomá-las como configurações concretas do mundo, mas sim, como uma maneira específica de ver, compreender, construir e agir nesse mundo (DUBY 1982).

Por último, 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 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 urbanas (LÖSETH 1903, v. 1180-1186). 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 etc., 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 humano/isolamento e de constância/inconstância (sujeição ou não a uma regra e um abade).

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 por meio 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 uma prática eremítica não autorizada pela Igreja, mas, sem dúvida, bastante difundida entre a população leiga e assim (re)criar um personagem social ainda desconhecido da historiografia medievalística.

Referências Bibliográficas

Le choix de la solitude, Médiévales, 28, 1995

BECQUET, Jean. L'érémisme clérical et laïque dans l'ouest de la France. In. : **L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII**: Atti della settimana di Studio: Mendola. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

BENVENUTI, Anna. Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani. In. VAUCHEZ, André. **Ermite de France et d'Italie** (XIe-XVe siècle). Roma : Escola Francesa de Roma, 2003.

BRETEL, Paul. **Les Ermites et les Moines dans la Littérature Française du Moyen Age** (1150-1250). Paris: Honoré Champion, 1995.

CABY, Cécile *Finis eremitarum?* Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval, In. VAUCHEZ, A. **Ermite de France et d'Italie** (XIe-XVe siècle). Roma : Escola Francesa de Roma, 2003.

CANTOR, Norman F. The crisis of western monasticism, 1050-1130, In: The American Historical Review, LXVI/1, 1960.

COLOMBÉS, G. M. e ARANGUREN, I. (eds.). **La Regla de San Benito**. Madrid: BAC, 1979.

COMBARIEU, M. 'Ermitages' Épiques (de Guillaume et de quelques autres)", In. Ph. MÉNARD, Philippe & PAYEN, Jean-Charles. **Les Chansons de Geste du Cycle de Guillaume d'Orange**. Vol 3 - Les Moniages-Guibourg. Hommage à Jean Frappier. Paris: SEDES, 1983.

CHENU, Marie-Dominique. **Nature, Man, and Society in the Twelfth Century**: essays on new theological perspectives in the Latin west. Toronto: Medieval Academy of America, 1997.

DELARUELLE, Etienne. Les ermites et la spiritualité et la spiritualité populaire. In: **L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII**: Atti della settimana di Studio: Mendola, Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

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

VAN ENGEL, John. The 'crisis of cenobitism' reconsidered: Benedictine monasticism in the years 1050-1150. In: *Speculum*. LXI/2, 1986.

GAGLIARDI, Isabella. L'eremo nell'anima: i gesuati nel Quattrocento. In. VAUCHEZ, André. **Ermite de France et d'Italie** (XIe-XVe siècle). Roma : Escola Francesa de Roma, 2003.

- LE GOFF, Jacques. O deserto-floresta no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- LE GOFF, Jacques. e VIDAL-NAQUET, Pierre. Lévi-Strauss na Broceliândia: esboço para a análise de um romance cortês. In: LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- GOUGAUD, Louis. La vie érémitique au Moyen Age. **Revue d'ascétique et de mystique**, Vol. 1, No. 3-4, 1920.
- GRUNDMANN, Herbert. **Religious Movements in the Middle Ages**. S.l.: University of Notre Dame, 2002.
- HELVÉTIUS, Anne-Marie. Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du Ve au Xe siècle (principalement en Gaule du Nord). In: VAUCHEZ, André. **Ermites de France et d'Italie** (XIe-XVe siècle). Roma : Escola Francesa de Roma, 2003.
- LECLERCQ, Jean. **L'amour des lettres et le désir de Dieu**: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. Paris: Du Cerf, 1990.
- _____. La crise du monachisme aux XI e et XII e siècles. **Bullettino dell'Instituto storico italiano per il médio evo**, LXX, 1958.
- _____. L'érémisme en occident jusqu'à l'an mil. In : **L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII**: Atti della settimana di Studio: Mendola,, 1962. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.
- _____. Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle. **Studia Monastica**, 3/1, 1961a.
- _____. Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge. **Studia Anselmiana**, XLI, 1957.
- _____. Sur le statut des ermites monastiques. **Supplément de la Vie Spirituelle**, LVIII/3, 1961b.
- LECOQ, D. Place et fonction du désert dans la représentation du monde au moyen âge. **Revue des Sciences Humaines**, 158: v. 2, 2000.
- LÖSETH, Eliert. **Robert le diable**. Paris: Firmin Didot, 1903.
- MEERSSEMAN, Gilles Gérard. Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII. **L'eremitismo in occidente nei secoli XIe XII**: Atti della settimana di Studio: Mendola, Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.
- MILIS, Ludo. Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe siècle. **Cahiers de Civilisation Médiévale**, 85, 1979.
- MORIN, D. G. Rainaud l'ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XIe-XIe siècle. **Revue Bénédictine**, XL, 1928.
- 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.
- VAUCHEZ, André. **Ermites de France et d'Italie** (XIe-XVe siècle). Roma : Escola Francesa de Roma, 2003.
- VON WALTER, Johannes. **Die ersten Wanderprediger Frankreichs**. (Studien zur Geschichte der Theologie und der kirche, t.IX, Cahier3) 2 vol. Leipzig, 1903-1906.
- ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.