

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

CLÁUDIA REGINA BOVO

**Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na
correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração História Cultural.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Néri de Barros Almeida

**CAMPINAS
2012**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

B669b Bovo, Cláudia Regina, 1979-
Em busca da Renovatio Cristã: simonia e
institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro
Damiano (1041-1072) / Cláudia Regina Bovo. --
Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: Néri de Barros Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Damiano, Pedro, 1007-1072 - Correspondência.
2. Fonte Avellana (Mosteiro : Serra Sant'Abbondio, Itália)
3. Reforma. 4. Simonia. 5. Vida eremita. 6. História
eclesiástica. I. Almeida, Néri de Barros, 1965-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The search for Christian renewal: simony and eremitic
institutionality in correspondence of Peter Damian (1041-1072)

Palavras-chave em inglês:

Pedro Damiano – Correspondance
Fonte Avellana (Monastery : Serra Sant'Abbondio, Italy)
Reform
Simony
Eremitic life
Church history

Área de concentração: História Cultural

Título: Doutor em História

Banca examinadora:

Néri de Barros Almeida [Orientador]
Leandro Duarte Rust
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
Marcelo Cândido da Silva
Eliana Moura da Silva

Data da defesa: 21-06-2012

Programa de Pós-Graduação: História

CLÁUDIA REGINA BOVO

Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Néri de Barros Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 21/06/2012:



Profa. Dra. Néri de Barros Almeida – Orientadora
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas



Prof. Dr. Leandro Duarte Rust
UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso



Profa. Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
UNB – Universidade de Brasília



Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva
USP – Universidade de São Paulo



Profa. Dra. Eliane Moura da Silva
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

SUPLENTES

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello – UFMG

Prof. Dr. José Alves de Freitas – UNICAMP

Prof. Dr. Leandro Karnal – UNICAMP

CAMPINÁS

2012

2012.12.74

Aos meus pais, Heloise Bovo e
Cláudio Bovo (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são o principal testemunho de que raramente um trabalho acadêmico é feito sozinho. Em vista disso, gostaria de agradecer à CAPES, cujo apoio financeiro possibilitou o acesso ao material necessário para a elaboração desta tese.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Néri de Barros Almeida, cuja referência intelectual foi imprescindível para a condução segura deste trabalho. Suas orientações e, sobretudo, seus questionamentos sempre me mantiveram firme quando a mente divagava.

Aos professores que, de maneiras distintas, me auxiliaram com valiosas indicações sobre a condução da pesquisa: Dominique Iogna-Prat, José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, Marcelo Cândido da Silva, Marcus Silva da Cruz, Maria Filomena Coelho, Michel Lauwers e Renata Cristina de Souza Nascimento.

Aos amigos e parceiros intelectuais Leandro Duarte Rust e Rossana Alves Baptista Pinheiro; quando me parecia impossível avançar, ambos tinham sempre uma preciosa sugestão a fazer. Muito do trabalho que aqui apresento foi inspirado nos resultados de suas pesquisas, nas trocas constantes de bibliografia e nas discussões teóricas a respeito da epistemologia da História.

Aos amigos Anne Adelle Aguiar, Angela Coradini, Andrea Vetorassi, Eveline Konageski, Flávio Conche, Maria Renata da Cruz Duran, Lorena Zuniga, Renilson Ribeiro, Tatiana Noronha e Thalita Araújo agradeço tanto o “suporte técnico”, quanto o apaziguamento das angústias.

À minha família, que ora represento em meus pais, Cláudio Bovo (*in memoriam*) e Heloise Dutra Bovo: obrigada por conceberem o estudo como essencial.

Por fim, gostaria de agradecer ao Marcos Sorrilha Pinheiro que, além de ser o companheiro e cúmplice de uma vida, foi um incentivador fundamental para a conclusão desta pesquisa. Suas leituras sempre atentas e, sobretudo, seu apoio incondicional deram-me a segurança necessária para transpor as dificuldades. Sua presença foi sempre essencial.

“Quem me diz da estrada que não cabe onde termina, da luz que cega quando te ilumina, da pergunta que emudece um coração. Quantas são as dores e alegrias de uma vida, jogadas na explosão de tantas vidas, vezes tudo que não cabe no querer? Vai saber se olhando bem no rosto do impossível, o véu, o vento, o alvo invisível se desvenda o que nos une. Ainda assim, a gente é feito pra acabar!”

Marcelo Jeneci

RESUMO

Pedro Damiano (1007-1072), eremita e cardeal-bispo, foi por muito tempo valorizado como fonte indispensável para a compreensão da “Reforma Gregoriana”. Importante autoridade espiritual de Fonte Avellana e da Sé de Ravena, ele envolveu-se nos debates sobre as ações de renovação nos meios monástico e episcopal, tornando-se cardeal-bispo de Óstia e legado papal. Em sua correspondência, as iniciativas de renovação cristã concentraram-se no processo de identificação, denúncia e castigo da corrupção eclesiástica, no qual o combate à simonia, a experiência eremítica e a sacralização patrimonial adquiriram influência decisiva. Dessa maneira, é nosso objetivo investigar se o apelo de renovação cristã construído por Damiano teve como foco a transformação da Sé romana ou era apenas um movimento localizado em defesa das imunidades e isenções conquistadas por mosteiros e ermidas submetidos à sua autoridade. Além disso, pretendemos dimensionar o lugar dos referenciais monásticos, especialmente aqueles de origem cenobítico-eremítica, para fundamentação de suas ações “reformadoras”. Numa clara articulação entre a definição dos lugares sociais e o uso político dessa identificação, as perspectivas de renovação cristã construídas por Pedro Damiano inseriram-se no debate a respeito da estruturação do poder eclesiástico no seio da sociedade feudal.

Palavras-chave: Reforma, Simonia, Vida Eremita, Pedro Damiano, Fonte Avellana.

ABSTRACT

Peter Damian (1007-1072), hermit and cardinal-bishop, is recognized as an important reference of “Gregorian Reform”. Spiritual authority of Fonte Avellana and Ravenna’s See, he was involved in discussions about the actions of renewal in monastic and episcopal circles and became cardinal-bishop of Ostia and papal legacy. In Peter Damian’s letters, the development of Christian renewal had been concentrated in the process of identification, denunciation and punishment of the ecclesiastical corruption, in which the fight against simony, the eremitical experience and the sacralization of patrimony decisively influenced. Thus, our objective is to investigate if the appeal of Christian renewal built by Damian was focused on the transformation of the Roman See, or was just a defense of the immunities and exemptions conquered by monasteries and hermitages submitted to his authority. Additionally, we intend to measure the importance of the monastic references, especially those grounds cenobitical-eremitic references, in the Damian’s reforming actions. Coordinating the definition of social places and political use of this identification, the prospects for Christian renewal built by Peter Damian were inserted in the debate about the structure of ecclesiastical power in feudal society.

Keywords: Reform, simony, eremitic life, Peter Damian, Fonte Avellana.

SUMÁRIO

Introdução	p. 21
Capítulo 1: A construção historiográfica de um reformador	p. 37
1.1 Um homem santo: o Pedro Damiano de Alfonso Capecelatro	p. 37
1.2 Pedro Damiano e a “Reforma Gregoriana” de Augustin Fliche	p. 50
Capítulo 2: A reforma eclesiástica segundo Pedro Damiano	p. 61
2.1 Os agentes da renovação em Fonte Avellana (1043-1057)	p. 61
2.2 A centralidade da Sé Romana durante o cardinalato em Óstia (1057- 1066)	p. 79
Capítulo 3: Os procedimentos de combate à simonia	p. 97
3.1 Fonte Avellana e a institucionalização da luta contra a simonia	p. 98
3.2 Uma crise do cenobitismo?	p. 131
Capítulo 4: A institucionalização da vida eremítica	p. 141
4.1 A sacralização dos espaços de vida eremítica	p. 145
4.3 A sacralização da vida eremítica e os bens eclesiásticos	p. 157
Considerações Finais	p. 175
Referências Bibliográficas	p. 181

Índice de Mapas e Tabelas

Tabela 1: divisão tipológico-temporal da correspondência de Pedro Damiano.....	p. 29
Mapa da Itália de 1050	p. 75
Mapa das principais comunidades monásticas do século XI	p. 99
Mapa da localização de Fonte Avellana	p. 100
Mapa das igrejas dependentes de Fonte Avellana	p. 164

Lista de Abreviações

HEFELE-LECLERCQ	HEFELE, Charles Joseph & LECLERCQ, Henry. <i>Histoire des conciles après les documents originaux</i> . Paris: Letouzey et Ané, 1912-1915.
<i>Liber Pontificalis</i>	DUCHESNE, Louis (Ed.). <i>Liber Pontificalis</i> . Paris: Éditions du Broccard, 1955-1957.
MANSI	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> . Graz: Akademische Druck, 1961.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
Briefe d. dt. Kaisezeit	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit
LDL	Libelli de Lite imperatorum et pontificum
SS	Scriptores (in Folio)
SS rer. Germ.	Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi
P L	MIGNE, Jean Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> . Paris: 1844-1880.

INTRODUÇÃO

Pedro Damiano (1007-1072), eremita e cardeal-bispo, foi por muito tempo valorizado pela historiografia medieval como fonte indispensável na compreensão do movimento sócio-político que ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”. A maioria dos estudos sobre a vida e obra desse religioso reconheceu que sua participação nos entraves diplomáticos entre o papado e o império no século XI, bem como sua reflexão teológico-doutrinal sobre a vida eremítica contribuíram para o desenvolvimento institucional da Igreja Romana e do seu contínuo movimento de purificação¹.

Para essa historiografia da “Reforma Gregoriana”, devido a sua inserção num contexto de disputas políticas entre o poder imperial, o poder senhorial dos condes de Túsulo e a autoridade pontifícia, Pedro Damiano teria expressado durante toda a sua atividade pastoral e eclesiológica as características de um projeto coeso e institucionalizado de reforma, encabeçado pela Sé Romana e seus representantes diretos, cujo maior objetivo era a exclusão das lideranças senhoriais laicas da interferência na condução dos assuntos eclesiásticos². Como a maioria dos papas desse período era nomeada pelos potentados

¹ FLICHE, Augustin. Le mouvement prégregorien: Pierre Damien. In: _____. *La Reforme Grégorienne*. V. 1. Paris: Librairie ancienne honoré Champion, 1924. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 6, 9 e 16. 1924-1937). BLUM, J. Owen. *St. Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Washington D.C.: The Catholic university of America Press, 1947 (“Studies in Mediaeval History”, new series, vol. X). IDEM. The monitor of the popes. *Studi Gregoriani*, V. 2, 1947, p. 459-476. PRETE, Serafino. San Pier Damiani, le chiesa marchigiana, la riforma del secolo XI. *Studi Picena*, n. 19, 1949, p. 119-128. MONGHERI, Raffaello. I teorici della riforma della chiesa: Umberto di Silvacanda, Pier Damiani e ildebrando. In: _____. *Medioevo Cristiano*. Bari: Laterza e figli, 1951, p. 100-119. LECLERQ, Jean. *Saint Pierre Damien ermite et homme d’Église*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 (“Uomini e dottrine”, 8). LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche. In: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*. Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 1972, V. I. p. 13-179; V. II. p. 13-160. MORISSON, Karl F. *Tradition and authority in the western Church*. 300-1140. Princeton: Princeton University Press, 1969. BULTOLT, Robert. Quelques réflexions à propos de l’historiographie de saint Pierre Damien. *Revue d’histoire ecclésiastique*, 70, 1975, p. 743-749.

² Nomeamos como historiografia da “Reforma Gregoriana” os historiadores que, durante o do século XX, perpetuaram, apesar de certas particularidades, a perspectiva geral de uma época gregoriana construída por Augustin Fliche. Entre eles estão: MICCOLI, Giovanni. *Chiesa gregoriana: ricerca sulla riforma del secolo XI*. Roma: Herder, 1943. AMANN, Emile; DUMAS, August. *L’eglise au pouvoir des laics (885-1057)*. Paris: Bloud et Gay, 1948. BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1955. SCHAFER, Williams (ed.) *The Gregorian Epoch: reformation, revolution, reaction?* Boston: D. C. Heath and Co., 1964. COWDREY, H. E. J. *The Cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1970. IDEM. *Popes and Church Reform in the eleventh century*. Aldershot: Variorum, 2000. TOUBERT,

italianos (os Túsculo e os Crescenzi) ou pelo Imperador, os interesses políticos seculares imperavam na administração da Igreja Romana, provocando a perversão de suas estruturas e o desvio da missão institucional de “salvação do povo de Deus” confiada aos seus membros.

Diante deste quadro irretocável construído pela historiografia da “Reforma Gregoriana”, no qual os grupos sociais e as instituições desempenham de maneira rígida e esquemática seus papéis sociais, a proposta de retorno à correspondência de Pedro Damiano poderia parecer desnecessária, uma vez que sua contribuição já foi identificada com o propósito de combater a simonia e o nicolaísmo, bem como com a defesa do papado enquanto centro do disciplinamento social de toda Cristandade. Entretanto, a partir do estudo diacrônico deste conjunto de cartas, cujo projeto de ordená-las cronologicamente efetivou-se apenas nas duas últimas décadas do século XX³, novas abordagens puderam acompanhar a evolução do pensamento de Pedro Damiano e, conseqüentemente, a definição do lugar do monasticismo eremítico dentro da Igreja Cristã⁴. A organização cronológica de suas cartas permitiu acompanhar a evolução de suas concepções eclesiológicas, bem como mapear seu movimento de aproximação e distanciamento de importantes centros de poder do período, tais como a corte imperial de Henrique III e Henrique IV, a própria Sé Romana e seus diferentes representantes, as Sés de Ravena e Milão e os mosteiros de Pomposa, Monte Cassino e Cluny.

Pierre. Réforme Grégorienne. In: LEVILLAIN, Phillipe (dir.). *Dictionnaire Historique de la Papauté*. Paris: Fayard, 2002, p. 1432-1440. ROBINSON, Ian Stuart. *The Papal Reform of the eleventh century: lives of pope Leo IX and pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Press, 2004. OTT, Jonh; JONES, Anna Trumbore (ed.) *The Bishop Reformed: studies of episcopal power and culture in the Central Middle Ages*. Aldershot: Ashgate publishing, 2007.

³ PEDRO DAMIANO. *Epistolae*. Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit. Tomo IV. IV Volumes. Kurt Reindel (ed.). Munchen: 1983-1993. Toda a coleção da MGH encontra-se disponível para consulta on line no sítio eletrônico http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/.

⁴ O que chamamos de Igreja Cristã correspondia a uma organização social polissêmica e heterogênea, que pensava suas relações político-econômicas a partir dos fundamentos da moral cristã, os quais se aplicavam à totalidade das atividades humanas. Para explorar mais a questão ver: GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge ao XXI siècle?* Paris: Seuil, 2001; IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Chluny et la société chrétienne face à l'herésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1500)*. Paris: Aubier, 2000. IDEM. *La Maison Dieu*. Paris: Seuil, 2006. LAUWERS, M. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris: 1997. Idem. *Naissance du cimetière. Lieux sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005.

Autor de textos hagiográficos⁵, sermões⁶ e poemas⁷, foi à redação de cartas que Pedro Damiano se dedicou de maneira mais intensa e durante mais tempo. Atualmente, sua autoria é reconhecida em mais de duzentas e setenta obras, sendo que destas, cerca de cento e oitenta foram redigidas no formato epistolar. As primeiras cartas foram compostas a partir de 1040-41, quando já tinha optado pela vida de reclusão e prece solitária na ermida de Fonte Avellana, localizada na região da Umbria, norte da Itália. Já suas últimas cartas datam de 1070-72. Apesar de ter sido autorizado a deixar suas atividades episcopais pelo Papa Alexandre II, as últimas epístolas foram escritas em Ravena, sua cidade natal, onde provavelmente se dirigiu para apaziguar a rebelião da cidade contra Roma⁸.

Desde que assumiu o priorado de Fonte Avellana⁹, em 1043, Damiano produziu e divulgou inúmeras cartas de combate à corrupção eclesiástica da região das Marcas e da Emilia-Romana. Ao que tudo indica, esses escritos alcançaram ampla circulação nos territórios papais e imperiais, tendo introduzido o avelanita no ambiente do alto clero episcopal¹⁰. Investido bispo e cardeal de Óstia (1057-1067) pelo papa Estevão IX (1057-1058), Pedro Damiano teve seu raio de ação ampliado, sendo convocado a arbitrar várias

⁵ A Pedro Damiano é atribuída a autoria de cinco vidas de Santos. A primeira e mais celebrada entre seus contemporâneos foi a *Vita beati Romualdi* (Vida de São Romualdo) o fundador da ordem camaldulense, composta entre 1041-42. Além dessa, o avelanita ainda compôs a *Vita Sancti Odilonis Abbatis Cluniacensis* (por volta de 1062), escrita por encomenda do Abade de Cluny, Hugo; a *Vita Sancti Mauri episcopi Caesenatis*, a *Vita Sanctorum Rodulphi* e a *Vita Dominici Loricati*. Ver: SANCTI PETRI DAMIANI, *Opera omnia*, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata, studio ac labore domni CONSTANTINI CAJETANI, ed. J.P. MIGNE, Lutetiae Parisiorum (Parisiis), 1867 ("Patrologiae cursus completus", series latina, 144-145). A obra foi novamente publicada pela Brepols em 1979 e em 1994-95. PIER DAMIANI. *Vita di Mauro*. LEONARDO LUGARESI (ED.). Cesena: Società editrice «Il Ponte Vecchio», 2002 ("Vite dei santi dell'Emilia Romagna", 1).

⁶ Pedro Damiano nos legou cerca de cinquenta sermões, os quais foram editados por Giovanni Lucchesi. SANCTI PETRI DAMIANI, *Sermones*. Turnholt: Brepols, 1983. Giovanni Lucchesi (ed.). ("Corpus Christianorum", Continuatio Mediaevalis, 57).

⁷ Dos poemas e preces produzidos por Pedro Damiano chegaram até nós cerca de cento e trinta textos, os quais encontram-se numa edição bilingue latim-italiano: PEDRO DAMIANO, *Carmina et preces*. PEDRO DAMIANO. *Poesie e preghiere*. Roma: Città Nuova, 2007 (Opere di Pier Damiani 4). UGO FACCHINI e LORENZO SARACENO (ED.); LINO VIGILUCCI e LORENZO SARACENO (TRAD.).

⁸ CANTIN, André. *Saint Pierre Damien (1007-1072) – Autrefois-Aujourd'Hui*. Paris: Cerf, 2006, p. 34-35.

⁹ Fonte Avellana é uma ermida, localizada na Serra Sant'Abbondio, na fronteira entre as províncias italianas do Marche e da Umbria. Fundada por um grupo de eremitas que viviam naquele local por volta da virada do primeiro milênio, essa comunidade esteve estreitamente relacionada com as reformas de costumes cenobíticos empreendidas por Romualdo na ermida de Camaldoli, de onde ele era procedente. Pela obra de filiação de Pedro Damiano, a comunidade avelanita se tornou parte da congregação camaldulense. Ver: *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*. Atti del II convegno del centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 1978 (maio 1979).

¹⁰ REINDEL, Kurt. Petrus Damiani und seine korrespondenten. *Studi Gregoriani*, V. 10, Roma, 1975, p. 208.

disputas que envolviam membros do clero e respondiam diretamente aos interesses políticos do palácio de Latrão. Muitas dessas contendas, envolvendo altos dignitários clericais e importantes lideranças laicas, podem ser reconstituídas a partir de sua correspondência. Durante os dez anos em que dirigiu o segundo mais importante episcopado da Igreja Latina – Óstia –, Damiano praticamente dobrou sua produção epistolar, o que nos levou a considerar a centralidade que este gênero literário adquiriu junto à administração papal e seus encarregados.

Segundo Owen J. Blum¹¹, foi graças à técnica de composição, cópia e arquivo das cartas em Fonte Avellana que a correspondência de Damiano pode ser conhecida. O seu biógrafo mais antigo, João de Lodi¹², atribuiu a Damiano a instituição da técnica de composição das cartas no referido eremitério. De acordo com ele, essa técnica consistia na escolha de um jovem monge para desenvolver as atividades de escriba ou notário, ficando encarregado de transcrever nos tabletes de cera o que Damiano ditava. Em seguida, um outro escriba, chamado de *antiquarius*, transcrevia a carta para pequenas folhas de pergaminho, as *schedulae*. Aquelas cartas que Damiano considerava pertinente guardar, eram copiadas novamente pelo *antiquarius* e arquivadas na Biblioteca de Fonte Avellana. Como muitas de suas cartas eram abertas, ou seja, destinavam-se à circulação na rede de mosteiros e ermidas ligados a Fonte Avellana e, mais tarde ao seu episcopado em Óstia, elas eram copiadas e mantidas nos respectivos cartulários. Muitas de suas cartas foram conservadas em códices de mosteiros que cultivavam alguma relação com Fonte Avellana, como o mosteiro de Monte Cassino na Itália e os mosteiros cistercienses das regiões da Gália e do Império Germânico¹³.

A primeira edição completa da correspondência de Pedro Damiano – *Opera omnia* – foi elaborada no século XVII pelo monge de Monte Cassino Constantino Gaetani. No período, o critério adotado para agrupar as cartas em distintos volumes foi o do tamanho. As epístolas ou cartas breves foram reunidas em um volume publicado em 1606,

¹¹ BLUM, Owen J. Introduction. In: PETER DAMIAN. *Correspondence*. V. 1. Washington: The Catholic University America Press, 1989. (The Fathers of the Church).

¹² Discípulo e secretário de Pedro Damiano, João de Lodi compôs a vida do santo pouco depois de sua morte, entre 1082-1083. Ver: JOÃO DE LODI. *Vita B. Petri Damiani*. P L, V. 144, 1853. Versão italiana: GIOVANNI DI LODI. *Vita Di San Pier Damiani*. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.

¹³ BLUM, Owen J. Introduction. In: PETER DAMIAN. *Correspondence*. V. 1, op. cit., p. 22.

enquanto os opúsculos, cartas mais extensas consideradas tratados teológicos, foram editados num outro volume em 1615. Além desse critério, o agrupamento por homogeneidade temática definia a sequência estabelecida no interior de cada volume.

Segundo Alfonso Capecelatro, a edição de Constantino Gaetani foi encomendada pelo papa Paulo V (1605-1621) e estava baseada numa primeira edição incompleta de Luigi Lippomano, a qual teve como base os manuscritos do códice *Vat. Arch. s. Pietro D 206 (A)* e do códice *Cassinensis*, principalmente o *Cas. 358 (C1)*¹⁴. No entanto, a obra de Constantino Gaetani é considerada a primeira edição “cientificamente organizada” por estabelecer critérios claros de ordenação e seleção dos manuscritos conhecidos. O primeiro volume, de 1606, agrupava as epístolas. O segundo, de 1608, continha os sermões e as hagiografias. O terceiro volume, publicado em 1615, apresentava os opúsculos. Finalmente, o último volume de 1640, trazia as preces e os *Carmina* (poemas). A separação das cartas pelo tamanho manteve-se em edições posteriores, como a elaborada por Jacques-Paul Migne na *Patrologia latina*, volumes 144-145, de 1853-1867.

O estudo sobre a variedade tipológica, os formatos e estilos de escrita nas cartas de Pedro Damiano é bem antigo. Apesar disso, uma análise sistemática sobre as relações entre as cartas longas (opúsculos), as cartas breves (epístolas) e as intenções presentes na escolha de uma ou outra foram objeto de estudo apenas a partir da segunda metade do século XX, quando Kurt Reindel organizou a edição publicada pela *Monumenta Germaniae Historica* (1983-1993), a qual reuniu as cartas sob o critério cronológico¹⁵. Serviram de base para a edição de Reindel os seguintes códices do século XI: *Cod. Vat. Lat 3797 (V1)*, *Cod. Urbinus Lat. 503 (U1)*, *Cod. Cassinensis 358 (C1)* e *Cod. Cassinensis 359 (C2)*¹⁶.

Nesta edição, o estudioso alemão reuniu todos os escritos de Damiano redigidos em formato epistolar, optando por eliminar a distinção entre opúsculo e epístola

¹⁴ CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano e del suo Tempo*. V. 1. Firenze: G. Barberà Editore, 1862, p. VIII.

¹⁵ A datação das obras de Pedro Damiano, incluindo sua correspondência, foi estabelecida pelos estudos de Franz Neukirch em 1875 e, posteriormente, pelas pesquisas de Giovanni Lucchesi (1961-1977) e Kurt Reindel (1975-1993).

¹⁶ A apresentação dos manuscritos da correspondência de Damiano, bem como sua proveniência e meios de transmissão foram analisados por Kurt Reindel na introdução da edição publicada na *Monumenta Germaniae Historica*. Ver: PEDRO DAMIANO. *Epistolae*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. Tomo 4, 4 V. München: 1983-1993, p. 17-39.

tradicionalmente estabelecida desde a primeira edição dos manuscritos no século XVII. No total, Reindel publicou cento e oitenta cartas em quatro volumes: o volume 1 (1983) compreende as cartas de número 1-40, compostas entre 1040/41 – 1052; o volume 2 (1988) engloba as cartas de número 41-90, datadas entre 1052 – 1062; o volume 3 (1989), compreende as cartas 91-150, escritas entre 1062 – 1067; finalmente, no volume 4 (1993) estão as cartas de número 151 a 180, datadas entre 1067 – 1072.

A adoção da cronologia para organização da edição das cartas lançou novos desafios aos pesquisadores da obra epistolar de Pedro Damiano, principalmente por ter possibilitado novas formas de separação e agrupamento dos escritos, permitindo tanto atender as diferenças formais entre os textos, como vinculá-los a partir de uma temática comum presente num mesmo período de produção. Como salienta Nicolangelo D’Acunto, a organização cronológica desta correspondência permitiu a renovação dos estudos no que diz respeito à questão do gênero formal, mas, sobretudo, instigou a análise diacrônica de muitos problemas jurídicos, teológicos, espirituais e políticos com os quais Damiano se deparou¹⁷.

Giles Constable afirma que a carta era um documento consciente de caráter quase público, freqüentemente escrito com a finalidade de promover um diálogo à distância entre o autor e seu destinatário¹⁸. Além disso, ela objetivava também construir uma espécie de presença do seu autor ao promover a circulação de seu conteúdo entre um público mais amplo que o destinatário particular. Através das cartas era possível prosseguir e aprofundar à distância um debate iniciado presencialmente¹⁹. Da mesma maneira que a carta poderia continuar um diálogo inicialmente estabelecido ao vivo, ela também poderia ser um meio de fazer o primeiro contato entre duas pessoas ou comunidades, aproximando-as antes de

¹⁷ D’ACUNTO, Nicolangelo. Introduzione. In: PIER DAMIANI. *Opere di Pier Damiani – lettere*. Vol. 01. Roma: Città Nuova, 2000, p. 103.

¹⁸ CONSTABLE, Giles. *Letters and letter-collections*. Turnhout: Brepols, 1976, p. 13. (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 17).

¹⁹ Como vemos na carta dezessete que Damiano enviou ao conde Tegrimo III de Guidi, um dos primeiros benfeitores das fundações monásticas avelanitas: “Aquilo que naquela ocasião eu proferi em frente a vós, eu considerei bem conservá-lo por escrito, porque o que ouviu como uma palavra simples não pode passar facilmente, mas posto sobre seus olhos de forma fluente e organicamente argumentada se imprimirá mais tenazmente em sua memória”. Cf. original : *Sed quod tunc lingua decurrente prolatum est, apicibus tradere necessarium duxi, ne quod ad momentum simplicibus verbis audisti, facilius excidat, sed subiectum oculis per stili currentis articulum memoriae tenacius inhaerescat*. PEDRO DAMIANO. *Epistola XVII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 155.

um efetivo encontro²⁰. As cartas de Pedro Damiano foram um meio de aproximação, que possibilitaram sua inserção em diversos ambientes clericais. Enquanto meio de conversação que envolvia uma quase presença e uma quase fala – *sermo absentium quase inter presentes* –, as cartas foram amplamente utilizadas pelos mestres da epistolografia do século XI como elos entre diferentes espaços sociais²¹.

Nicolangelo D'Acunto distinguiu no interior da produção epistolar de Damiano três tipos de cartas: as cartas breves, as epístolas de média extensão e os opúsculos. Para esse historiador, a extensão das cartas definia sua tipologia: as cartas breves compreendiam os textos menores de três páginas que apresentavam como característica formal a brevidade e a unidade temática. Circunscritas a uma única problemática, essas cartas tinham um interesse essencialmente prático, visando à solução de demandas ocasionais, vindas de comunidades clericais que estavam próximas a Damiano. As epístolas de média extensão foram assim nomeadas por terem até dez páginas e sua estrutura se compor de saudação, narração e petição, o que favorecia o desenvolvimento de um único argumento. No geral, as epístolas de média extensão tratavam de questões doutrinárias, fossem elas teológicas ou disciplinares, estabelecendo vínculos entre as discussões recentes sustentadas por Damiano. Além disso, esse tipo de carta era empregado quando os destinatários solicitavam esclarecimento sobre alguma questão do direito canônico ou da disciplina clerical.

²⁰ Um exemplo está na carta doze, endereçada ao bispo João de Cesena (1031-1053), a qual pode ser caracterizada como um bilhete de apresentação das cartas de Damiano, enviados ao bispo como um tipo de presente. “Portanto, por não poder vos oferecer presentes materiais, visto que não os possuo, vos envio como um pobre presente meus opúsculos, sem a intenção de obter vossa proteção, mas para abrir a porta do vosso coração à minha palavra; não para que eu me sirva da vossa ajuda, mas para que possais vos servir do meu conselho. [...] Assim, em parte, eu não teria a intenção de introduzir este tema nesta carta se temesse o olho curioso daquele que a interceptasse repentinamente. Fixe uma data após a Páscoa para que eu vos encontre, com a autoridade que emana da sua santidade. Então vos peço, se o quiser, para levar em consideração o que o portador da presente carta vos diz”. Cf. original: *Ego itaque, quia munera terrena non habeo, despiciabilia tibi opusculorum meorum dona transmittito, non ut per hoc defensionis tuae patrocinium quaeram, sed ut ad cordis tui cubiculum linguae meae vestigiis aditum pandam, non ut mihi prosit auxilium, sed ut meum tibi valeat prodesse consilium. [...] Quorum videlicet partem in hac etiam epistola scriberem, si curiosum supervenientis oculum non timerem. Terminum igitur mihi post festum paschale praefigite et, ut ad vos veniam, vestrae sanctitatis auctoritate iubete. Peto etiam, si placet, ut quod latoris praesencium ore depromitur, efficaciter audiatur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983 p. 142.

²¹ Segundo Constable, a carta podia ter como resultado a construção de um elo espacial e também temporal entre duas pessoas ou entre grupos. “Particularmente, as cartas ficcionais podiam ser endereçadas a indivíduos de um passado distante, como as cartas de Petrarca aos grandes escritores da Antiguidade, ou ao futuro, como as cartas exortativas enviadas à Cristo, as quais desfrutaram de uma circulação constante durante toda a Idade Média”. CONSTABLE, Giles. *Letters and letter-collections ...*, op. cit., p.14.

Finalmente, os opúsculos eram os tratados de extensão superior a dez páginas, que pretendiam apresentar um estudo detalhado sobre uma temática doutrinal. Geralmente eram subdivididos em capítulos, nos quais Damiano aprofundava o desenvolvimento argumentativo²².

Ao observarmos os estudos de D'Acunto sobre a divisão tipológica da correspondência de Pedro Damiano, verificamos que em nenhum momento as cartas breves ou epístolas de média extensão deixaram de ser produzidas em favor dos opúsculos. Ao contrário, a produção dos três tipos de cartas está presente ao longo do tempo. Nesse sentido, ao analisarmos quantitativamente o volume numérico de cada tipo de carta, foi possível dividir a produção epistolar Damianense em três fases temporais²³: a primeira, de 1040 a 1057, equivalente ao início da produção das cartas e de sua proeminência como eremita e prior de Fonte Avellana; a segunda, de 1057 a 1066, que correspondeu à sua indicação ao episcopado de Óstia e sua ascensão ao cardinalato; a terceira, de 1067 a 1072 compreendeu seu afastamento do episcopado e a retomada das práticas da vida solitária.

Observamos que na primeira fase epistolar, a ênfase estava na produção das cartas breves, que em termos numéricos, representaram aproximadamente 49% do volume de cartas produzidas no período. Na segunda fase, correspondente ao período de ascensão ao episcopado de Óstia, houve uma virada significativa na produção de opúsculos, que praticamente tiveram sua produção dobrada em comparação à redação de cartas breves e de epístolas médias. A terceira fase apresentou a retomada da produção de cartas breves e, sobretudo, de epístolas médias, que juntas representaram cerca de 80% da atividade epistolar do referido período. Consideramos que a opção pelo tipo breve ou extenso de carta estava intimamente relacionada com o ambiente de produção e/ou a demanda que envolvia a redação da carta. Além disso, quando verificamos que o aumento da produção

²² D'ACUNTO, Nicolangelo. Introduzione. In: PIER DAMIANI. *Opere di Pier Damiani – lettere*. V. 1..., op. cit., p. 63.

²³ Nicolangelo D'Acunto propõe a divisão temporal da correspondência de Damiano em quatro fases: a primeira fase de 1040 à 1056, na qual se encontra a superioridade numérica das cartas breves; a segunda fase de 1057 à 1060, cujo domínio numérico é dos opúsculos; a terceira fase de 1061 à 1064, na qual prevaleceu um número alto de opúsculos e a diminuição drástica das cartas breves; a quarta e última fase, de 1065 à 1072, que foi marcada pela superioridade numérica das cartas médias. Além da questão numérica, D'Acunto também considerou o desenvolvimento formal das cartas, que segundo ele deram uma guinada estilística a partir de 1060, ilustrando, sobretudo, o relaxamento de Damiano com relação ao cumprimento das regras definidas para o gênero. Cf. IBIDEM, p. 63-72.

epistolar, bem como, o aumento dos opúsculos se deu no auge da atuação de Damiano como legado papal, compreendemos que o ato de privilegiar um determinado tipo de carta, também estava atrelado à sua ascensão na hierarquia e aos postos de comando na sé romana.

Período	Cartas Breves	Epístolas Médias	Opúsculos	Total
1040 -1057 (primavera)	23	13	11	47
1057-1066	25	24	46	95
1067-1072	09	23	06	38

No geral, as primeiras 47 cartas tiveram em comum o fato de seus destinatários serem homens importantes, tanto da esfera clerical – como os papas Gregório VI, Clemente II, os bispos de Ravena, Cesena, Pesaro e Fano – quanto do ambiente laico, como o Imperador Henrique III, o marquês Bonifácio de Canossa, o conde Tegrimo III, entre outros. Como afirma D’Acunto, a conservação de cartas dirigidas a destinatários tão ilustres poderia evidenciar o desejo, consciente ou não, do próprio Damiano em preservar apenas as mais importantes²⁴. Além disso, a conservação dos textos mais ilustres também poderia estar vinculada ao estabelecimento de um arquivo privado em Fonte Avellana, o qual visava preservar apenas aquelas cartas que melhor atendiam às regras da tradição epistolográfica antiga.

²⁴ IBIDEM, p. 81.

Sobre as aproximações temáticas entre as 23 cartas breves, identificamos que todas elas tratavam de questões circunstanciais, ligadas a pedidos de comunidades monásticas e episcopados situados na região de Fonte Avellana. São cartas de ordem prática, marcadas por demandas e solicitações, bem como por denúncias e acusações. Um dos temas recorrentes foi a denúncia das ações simoníacas dos bispos de Pesaro, Fano, Castello e do arcebispo de Ravena Widger²⁵. Além disso, a ingerência de bispos no patrimônio de pequenas igrejas e monastérios²⁶, e a doação de objetos, animais e terras aos mosteiros foram matéria dessas epístolas. Enquanto escritos que apresentavam a brevidade de um resumo, as cartas breves não apresentavam fundamentações elaboradas sobre as questões disciplinares ou doutrinárias que condenavam. Numa contínua interdependência com os textos mais longos, como é o caso do *Liber Gratissimus* e da *Disceptatio synodalis* para o combate da simonia, as cartas breves condensavam fórmulas que estavam melhor expostas no formato estendido do *opusculum* ou *liber*.

A segunda fase de sua produção epistolar (1057-1066) foi marcada substancialmente pela ação de Damiano junto ao pontificado romano. Suas cartas contribuíram para o processo disciplinar e orientação doutrinária de clérigos e também leigos, não apenas nos ambientes próximos a Fonte Avellana, mas principalmente nos territórios francos e imperiais. A súbita queda das cartas breves nesta fase poderia ser explicada pelo fato de avelanita estar em contato direto com a cúria romana, tornando desnecessário o intenso uso de um instrumento de comunicação prático (cartas breves), que servia tanto para apresentar pedidos e reivindicações, quanto denúncias. No caso, o emprego intenso de opúsculos, que apresentavam considerações sobre temas doutrinários, envolvendo tanto a discussão de questões teológicas, quanto considerações disciplinares sobre a vida clerical, assinalava efetivamente a atividade de ensino, regulação e diplomacia cara à atividade de uma *autoritas* papal e seus representantes diretos.

A partir daqui, como salienta Kurt Reindel, houve uma evolução quantitativa e também qualitativa das cartas de avelanita, que passaram a apresentar uma variabilidade de estrutura, uma liberdade estilística e um aprofundamento teológico mais acentuado. Ao que

²⁵ Ver: PEDRO DAMIANO. *Epistolae IV, XIII, XX, XXVI*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983.

²⁶ Ver: PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXXIV, XXXVII, XLVI*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983.

parece, a um cardeal-bispo era imprescindível demonstrar por meio de seus escritos a extensão do seu domínio do conhecimento sagrado e das técnicas de redação adequadas para sua divulgação. Do mesmo modo Damiano parecia estar mais seguro de sua autoridade doutrinal e de seu dever, a ponto de não precisar curvar-se a uma fórmula estilística tardo-antiga para garantir a validade de seus escritos.

A terceira fase (1067-1072) de sua correspondência assinalou a retomada das cartas breves e das epístolas de média extensão, apesar de, em termos numéricos, a produção geral das cartas ser menor que na fase anterior. Mesmo assim, é importante indicarmos algumas hipóteses para essa nova virada tipológica do epistolário Damianense. Para D'Acunto, o distanciamento de Damiano do ambiente da cúria romana foi o que determinou a mudança tipológica de seus escritos epistolares²⁷. Sem a tarefa oficial de regulamentar e envolver clérigos e laicos no “movimento romano de reforma” era possível produzir cartas que garantissem o aprofundamento teológico, ao mesmo tempo em que tornava mais ágil o processo de composição dos textos.

Ao que parece, a ênfase dada às epístolas médias assinalou prioritariamente o caráter comunicativo desses escritos, deixando de lado uma referência mais pedagógica comum aos opúsculos. No mais, diferentemente da primeira fase de produção, na qual era comum as cartas tratarem da temática de valorização da vida monástica como base para a vida do clero e da sociedade, esta terceira fase destacou como princípio o abandono do mundo e a valorização da vida eremítica, à primeira vista defendendo como inviável a regulação dos modos de vida do clero secular e dos laicos pelo parâmetro cenobítico-anacoreta.

A leitura cronológica das cartas de Pedro Damiano nos permitiu averiguar e comparar a sua produção com os diferentes contextos espaciais e temporais em que esteve inserido e como os concebeu. Nosso *corpus* documental principal foi confrontado com outros registros históricos coetâneos: as vidas de Santos produzidas pela comunidade avelanita – *Vita Beati Romualdi* de Pedro Damiano e a *Vita B. Petrus Damiani* de João de Lodi; a *Chronica Monasterii Casinensis* de Leão Marsicano; O *Liber ad Amicun* de Bonizo

²⁷ D'ACUNTO, Nicolangelo. Introduzione. In: PIER DAMIANI. *Opere di Pier Damiani – lettere*. V. 1..., op. cit., p. 71.

de Sutri; o *Liber gestorum recentium* de Arnulfo de Mailand; os registros conciliares do período, editados J. D. Mansi na *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*; finalmente, as trocas patrimoniais do século XI registradas no Cartulário de Fonte Avellana, editado por Celestino Pierucci e Alberto Poverari. A partir da confrontação dessa documentação podemos compreender a construção das referências conceituais para os movimentos de renovação da sociedade cristã no século XI.

Diante das possibilidades de estudo abertas pela disposição cronológica da correspondência de Pedro Damiano, nos dedicamos a investigar quais eram as concepções de renovação moral (*Renovatio*) e simonia apresentadas por ela e suas implicações na constituição de um espaço de intervenção social para o monasticismo de vertente eremítica. Contudo, diferentemente do que se esperaria de um estudo conceitual, nosso interesse não foi apenas explorar os entendimentos dessas concepções construídas por Pedro Damiano, mas fundamentalmente estabelecer em que medida essas definições estavam atreladas à afirmação de um espaço/função social para a comunidade eremítica dentro da sociedade cristã do século XI²⁸.

Não foram apenas as intenções pessoais de Damiano que determinaram muitas das concepções expressas em seu epistolário. Influenciado por um contexto de referências doutrinárias e também políticas, seus escritos expressaram uma produção de sentidos socialmente compactuada. Portanto, sua autoridade enquanto autor deve ser desafiada e entendida como resultado de uma prática social mais ampla, que vai além das percepções pessoais de um indivíduo, incluindo sobretudo os significados anteriormente compactuados, os quais eram passíveis de transformação e ressignificação. Como nos lembra Norbert Elias, “o saber resulta de um longo processo de aprendizagem, que não teve começo na história da humanidade. Todo indivíduo, por maior que seja sua contribuição criadora, constrói com base em um patrimônio de saber já adquirido”²⁹. Dessa maneira, é

²⁸ O que aqui nomeamos como espaço/função não diz respeito apenas a circunscrição de um espaço físico e sua identificação, mas engloba um conjunto de atribuições sociais que adquirem reconhecimento público de membros externos à comunidade monástica, tais como: as funções exercidas pelos eremitas em suas relações espirituais e seculares; o reconhecimento de sua autoridade espiritual; autonomia na administração do patrimônio material-simbólico das ermidas; intervenção em questões que envolviam a comunidade cristã e o episcopado romano.

²⁹ ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 10.

necessário compreendê-los em sua experiência social, no contexto da tradição epistemológica que herdaram e sobre a qual interviam.

Muitas das considerações atuais a respeito da obra de Pedro Damiano se alimentam diretamente de trabalhos anteriores, reproduzindo e/ou ressignificando a contribuição histórica da atuação desse religioso. Assim nos dedicamos, no primeiro capítulo, a analisar o processo de constituição da imagem de Pedro Damiano como reformador, buscando identificar autores e, sobretudo, a tradição historiográfica que o identificou como referência doutrinal e política para a “Reforma Eclesiástica” do século XI. A partir do mapeamento de obras que o trataram como objeto central da investigação histórica, conseguimos delimitar alguns dos responsáveis pela imagem de reformador de costumes do prior-cardeal-bispo Pedro Damiano. Contextualizamos essas análises, pontuando justamente os limites dessa imagem histórica.

Feito isso, nos debruçamos sobre a correspondência de Pedro Damiano e sobre a documentação produzida por seus coetâneos para reconstruir a atuação desse avelanita nos movimentos de renovação cristã, buscando compreender no que consistia sua definição de renovação cristã e, principalmente se durante sua projeção eclesiástica como prior da ermida de Fonte Avellana e, posteriormente, como cardeal-bispo de Óstia e legado papal houve alteração de seus pontos de vista. Além disso, investigamos se sua proposta de renovação tinha o objetivo de transformar a Sé Romana ou se era apenas uma ação localizada em defesa do compromisso disciplinar de mosteiros e igrejas da região norte da Itália, onde Fonte Avellana existia patrimonialmente e politicamente. Este foi nosso percurso de análise no segundo capítulo. Como consequência dessas questões, nos pareceu inevitável pesquisar como Damiano definiu os espaços de atuação eclesiástica, identificando o lugar do clero, do próprio papado e dos laicos na efetivação da renovação moral da sociedade cristã.

Dessa maneira, buscamos identificar e qualificar a complexa teia de relações que, primeiramente, este prior de Fonte Avellana estabeleceu com as lideranças laicas mais eminentes de seu tempo e o papel preponderante na aproximação de pessoas, de comunidades religiosas e na ação conjunta em torno de ideais de renovação moral estabelecidos, até então, apenas localmente. Em vista disso, a flexibilidade tipológica do

gênero epistolar estava atrelada ao aperfeiçoamento dos mecanismos de comunicação criados por Damiano, fundamentais para efetivar a aproximação com grupos e pessoas importantes tanto para a comunidade eremítica, quanto para o palácio de Latrão.

Em sua correspondência Damiano expôs suas principais concepções eclesiológicas e as ações cabíveis para o combate à simonia, à corrupção clerical e à promoção dos ambientes eremíticos como lugares para o aperfeiçoamento moral e a salvação do cristão. Essas cartas demonstram sua tentativa de intervir nos debates doutrinários e nas estratégias políticas adotadas tanto pelo papado, quanto pelas lideranças clericais regionais com as quais dialogou. Devido a isso, no terceiro capítulo priorizamos a investigação do exercício retórico empregado por Pedro Damiano para transformar o combate à simonia em mote da renovação cristã promovida por Fonte Avellana e, posteriormente, pela Cúria Romana. Particularmente inspirados pela extensa obra de Pedro Damiano, a luta contra a simonia, sua definição, categorização e formas de castigo tornaram-se objeto de reflexão e debate entre os avelanitas. Em sua produção epistolar e hagiográfica a temática da simonia envolveu exposições teológicas e requerimentos práticos, cuja caracterização nos ajudou a perceber a importância de divulgar uma “espiritualidade avelanita” como forma de conquistar espaço institucional no ambiente pontifício romano e na sociedade aristocrática do norte da península itálica.

Dessa maneira, sua correspondência não pode ser vista apenas como a exposição despropositada de suas concepções sobre a natureza da Igreja, do clero ou dos movimentos de renovação cristã, mas como mecanismos de interlocução na busca de apoio político e espiritual para tais ideias³⁰. Ao que tudo indica, a evolução dessas concepções convergiram para o surgimento de espaços de intervenção eremítica³¹, nos quais o

³⁰ POCOCK, J. G. A. *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal, 2011.

³¹ De acordo com Alain Guerreau o uso da categoria “espaço” para o período medieval requer que ultrapassemos o significado de *spatium* – intervalo, distância entre as coisas –, para analisar um campo semântico mais vasto e heterogêneo. Vocábulos como *locus*, *via*, *iter*, *ascendere* e *progredi* estão submetidos a uma noção primordial: a de criação/finitude. Todas as criaturas eram caracterizadas por seu alcance e, sobretudo, separadas por suas distâncias, mas, ao mesmo tempo, as distâncias não constituíam um elemento da criação e especialmente da relação que deu sentido a todas as criaturas, sua relação com Deus. Nesse sentido, a oposição entre carne e espírito, a referência geral de hierarquia, bem como a presença da *ecclesia* como elemento mediador ativo entre o espaço e não espaço eram os elementos constitutivos da espacialização da *Societas Christiana*. Cf. GUERREAU, Alain. Il significato dei luoghi nell’Occidente medievale: struttura e dinamica di uno “spazio” specifico. In: CASTELNUOVO, E.; SERGI, G. (dir.) *Arti e*

estabelecimento de uma rígida disciplina ascética e a sacralização do patrimônio material-simbólico eram centrais. Em vista dos resultados alcançados pelo trabalho, no quarto e último capítulo consideramos fundamental investigar esse processo de especialização e expansão dos espaços de intervenção dos eremitas de Fonte Avellana. As iniciativas de renovação cristã mencionadas por Pedro Damiano se voltaram para um processo de identificação dos ambientes clericais propícios à manutenção da unidade sacramental da Igreja Cristã. A Igreja, enquanto unidade sacramental, era um *habitat* espiritual e um corpo físico, que tinha sua materialidade manifestada na consagração do pão e do vinho e nas inúmeras proclamações públicas do texto Sagrado. Era na Igreja, vista como um corpo espiritual e um edifício físico, que a Lei de Deus estava inscrita, devendo ser anunciada ao auditório e rigidamente praticada por aqueles que conduziam o rebanho de fiéis. Desde o período carolíngio, por um processo nomeado por Michel Lauwers como *inecclesiamento* (nucleação eclesial), a organização social paulatinamente se enraizou em torno dos lugares de culto cristãos, promovendo socialmente os responsáveis por intermediar o contato com o sagrado³².

Pedro Damiano inseriu-se nesse processo como uma das principais vozes que advertiram sobre os benefícios e os riscos do *inecclesiamento* para os eremitas de Fonte Avellana: entendido como um processo de dilatação dos territórios e dos bens eclesiásticos, o *inecclesiamento* poderia, ao mesmo tempo, estender o poder salvífico dos intermediários eclesiásticos, destacando-os como condutores na salvação dos cristãos, como também poderia mascarar a corrupção dos ofícios divinos e a prática da simonia. Nessa perspectiva, acompanhar o desenvolvimento eclesiológico a respeito do enriquecimento disciplinar do clero, o combate à simonia, a valorização dos espaços sagrados cristãos e a sacralização desses lugares na correspondência de Pedro Damiano nos permitiu compreender o modo como a comunidade eremítica de Fonte Avellana instituiu suas relações políticas,

storia nel Medioevo. Turin: 2002, p. 201-239. IDEM. Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Age Occidental. In: *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 50, Spolète, 2003, p. 91-115.

³²LAUWERS, Michel. *Naissance du cimetière. Lieux sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005. IDEM; RIPART, Laurent. Représentation et Gestion de l'Espace dans l'Occident Médiéval (V-XIII Siècle). In: GENET, Jean-Philippe. *Rome et l'État Moderne Européen*. Roma: École Française de Roma, 2007, p. 115-171.

configurando seus próprios espaços de atuação social no seio da sociedade cristã do século XI.

CAPÍTULO 1

A construção historiográfica de um reformador

1.1 Um homem santo: o Pedro Damiano de Alfonso Capecelatro

Há pelo menos nove séculos Pedro Damiano (1007-1072) é apresentado como referência doutrinal e intercessor espiritual para a comunidade cristã-católica. Muitos autores têm se dedicado a construir representações memorialísticas sobre a atuação deste eremita-cardeal-bispo do século XI. Entre estes testemunhos, dispomos dos escritos de seus coetâneos, como de seu discípulo, João de Lodi³³, de citações e textos de humanistas do porte de Dante Alighieri³⁴, Boccaccio e Petrarca³⁵, algumas edições de suas obras nos séculos XVII e XVIII³⁶ e, finalmente, uma abundante produção historiográfica dos séculos XIX e XX³⁷. Ao longo desses séculos, foram estabelecidos diversos significados históricos para a atuação eclesiástico-política de Pedro Damiano. Visto por seus contemporâneos como um homem santo e um exemplo de conduta ascética, Damiano experimentou o peso da direção do episcopado de Óstia, os reveses da representação política como legado papal e a notoriedade como autoridade doutrinal. Justamente por isso, muitos dos textos que

³³ JOÃO DE LODI. *Vita B. Petri Damiani*. P L., Ed. J. P. Migne. V. 144. Col: 0953-1008C. Paris: 1844-1855.

³⁴ DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. José Pedro Xavier Pinheiro (trad.). São Paulo: Atena editora, 1955. Versão digital 2003. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/paraiso.html#P21>. Acesso em: 15/03/2010.

³⁵ IOHANES BOCCACCIO. *Opera Latina minori*. Bari: Laterza, 1928. P. 141-143. MASSÈRA, F. (Ed.). Disponível em: http://www.grexlant.com/biblio/boccaccio/epistula_10.html. Acesso em: 28/06/2010.

³⁶ GAETANI, Constantino. *Operum B. Petri Damiani*. 4 V. (Epístolas; Sermões e Vidas de Santos; Opúsculos teológicos e morais; Orações e poemas) Roma: Collegii Gregoriani in Urbe, 1606-1615. MITTARELLI, Giovanni Benedetto; COSTADONI, Anselmo (ed.) *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti quibus plura interseruntur tum ceteras italico-monasticas res, tum historiam Ecclesiasticam remque diplomaticam illustrantia*. 9 V. Veneza: Joam Baptistam Pasquali, 1755-73.

³⁷ Alguns textos do século XIX: CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano e del suo Tempo*. 2 V. Florença: G. Barberà Editore, 1862; STROCCHI, Andrea. *Compendio della vita di San Pier Damiano*. Faenza: presso Pietro Conti all'Apollò, 1844; VOGEL, Albrecht. *Peter Damiani*. Jena: Fromman, 1856; NEUKIRCH, Franz. *Das Leben des Peters Damiani*. Teil 1: *Biz zur Ostersynode 1059; nebst einem Anhang: Damianis Schriften*, Göttingen, Hofer, 1875. (Göttingen, Univ. Dissertation, 1875); WAMBERA, August. *Der heilige Petrus Damiani, Abt vom Kloster des heilige Kreuzes von Fonte Avellana u. Kardinalbischof von Ostia, sein Leben u. Wirken: 1006/1007-1072*, Breslau, Grosser, 1875 (Hist. Inaug. Diss.).

celebraram sua memória transformaram-no num dos protagonistas da história institucional da Igreja Romana.

Em particular, durante o século XIX e início do século XX surgiu uma quantidade significativa de interpretações sobre sua vida religiosa e suas contribuições doutrinárias e políticas. No levantamento publicado por Ugo Facchini, verificamos o crescimento da produção de textos biográficos e verbetes que tinham Pedro Damiano como objeto de análise após a década de 1830³⁸. Além do aumento numérico das obras biográficas sobre Pedro Damiano, que de dez referências no século XVII ultrapassaram trinta no intervalo de sessenta anos; no que diz respeito ao enfoque dos textos, o avelanita deixou de aparecer como mais um integrante da História Geral da ordem camaldulense ou da comunidade de santos da cidade de Faenza para tornar-se um dos protagonistas nas contendas político-diplomáticas entre a igreja romana, o império germânico e os potentados laicos da península itálica.

Quais eram os motivos do crescente interesse dos pensadores oitocentistas na obra de Pedro Damiano e por que ele se tornou um objeto de investigação histórica entre tantos outros eminentes religiosos de seu tempo? Das mais de vinte obras produzidas durante o século XIX, uma em especial materializava a intenção de dar tratamento histórico à trajetória de vida deste religioso do século XI: *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo* de Alfonso Capecelatro. Escrita em 1862, em dois volumes, a obra apresentava uma reflexão sobre Pedro Damiano e o seu tempo, além de destacar uma cuidadosa apresentação dos procedimentos metodológicos para sua análise. Fato que a aproximava dos movimentos de profissionalização da investigação histórica contemporâneos do século XIX, principalmente dos debates epistemológicos vindos dos historicistas alemães.

Mesmo tendo sido considerada pelo historiador Francesco Malgeri uma obra de caráter hagiográfico-apologético³⁹, consideramos pertinente investigar a imagem de Pedro Damiano ali construída. Teriam as obras de Alfonso Capecelatro se distanciado das versões

³⁸ Obra comemorativa do milênio de nascimento do Pedro Damiano (1007-2007), na qual Ugo Facchini apresenta uma cronologia de todos os textos conservados que fazem menção ou se dedicam integralmente a Pedro Damiano e sua obra. Ver: FACCHINI, Ugo. *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio*. Bibliografia 1007-2007. Roma: Città Nuova, 2007.

³⁹ MALGERI, Francesco. Alfonso Capecelatro. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capecelatro_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capecelatro_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15/04/2011.

santificadoras construídas pela hagiografia medieval e pelos religiosos católicos do século XVII e XVIII? Em que medida essas versões sobre a história de Pedro Damiano reforçaram uma interpretação corrente ou, ainda, instituíram novas perspectivas históricas para destacá-lo entre tantos outros religiosos do século XI?

É importante salientar que a boa reputação de Pedro Damiano junto aos pensadores oitocentistas foi fruto do trabalho de composição dos herdeiros diretos da tradição cenobítico-eremítica camaldulense, dentre os quais, sobressaiu-se o seu secretário e hagiógrafo, João de Lodi. Foram os eremitas da comunidade de Fonte Avellana, do círculo monástico de Faenza e das adjacências de Monte Cassino os principais responsáveis por construir e divulgar uma imagem imaculada, contemplativa e, sobretudo, santificada de Pedro Damiano.

João de Lodi (1025-1105) compôs a primeira *Vita Beati Petri Damiani*. De acordo com o prólogo dessa hagiografia, o convite para escrevê-la partiu do seu prior Aliprando, aproximadamente entre 1077 e 1081⁴⁰. Segundo essa hagiografia, desde o seu nascimento em Ravena, Pedro Damiano apresentava sinais de sua “santa” vocação⁴¹. Caçula de uma família numerosa e tido como um peso morto pela mãe, o jovem Pedro foi salvo do infanticídio pela concubina de um padre⁴². Para justificar os infortúnios vividos

⁴⁰ “Na verdade, já era meu objetivo registrar os acontecimentos, embora com um estilo desprezível: de fato, os escritores mais experientes poderiam, então, apresentá-lo com dignidade e transmiti-lo às gerações futuras. Embora temendo inabilidade, eu todavia desejo que, esses acontecimentos não desapareçam completamente da memória de todos, engolido pela sombra do “esquecimento”. É claro aos olhos de todos, que eu seria culpado se eu tivesse escolhido o silêncio ao invés de divulgar as milagrosas ações de tão grande mestre, de quem eu era inseparável, mesmo que apenas nos últimos anos”. Cf. original: *Ilpsemet enim consultius fore censueram ea me quovis rudi stylo interium adnotare, quo digne postmodum a peritioribus elucidata scriptoribus ad notitiam futurorum possent profutura pertingere, quam imperitiae notam nimjum declinando intacta prorsus reliquere, ne forte, post modicum caligine oblivionis obducta, non parvo mei discrimine decunctorum omnio laberentur memoria. Nam cum omnibus pateat neminem, gestorum illustrium virorum conscum, absque culpae macula ignaro silentio legere; quanto magis constabit non parvo me obnoxium fore delicto, qui tanto patri, licet in extremis pene temporibus, individuus comes inhaeserum, si ejus mirabilia gesta silentio praeterire quam divulgare maluerum*. JOÃO DE LODI. *Vita Petri Damiani*. P L, Ed. J. P. Migne. V. 144. Col: 0953-1008C. Paris: 1844-1855, p. 114.

⁴¹ O próprio Damiano faz menção à data de seu nascimento (1007) na carta ao Duque Godofredo da Toscana, no final dos anos 1050: “Apenas cinco anos após meu nascimento Otto III faleceu [+1002], um homem que tinha reinado magnificamente como imperador e tinha vigorosamente governado a república Romana”. Cf. original: *Vix plane quinquennio ante meae nativitatís exortum humanis rebus exemptus est tertius Otto, qui in imperialis apicis dignitate pollucibiliter floruit, et Romanam rempublicam strenue gubernavit*. PEDRO DAMIANO. *Epistola LXVII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 288.

⁴² Cf. original: *Sicque per peccatricis mulierculae studium et desperatus de mortis faucibus retrajitur, et mater de filicidio liberatur*. JOÃO DE LODI. *Vita Petri Damiani*, PL. p. 116.

por ele desde a tenra idade, Lodi afirma que o “Senhor permitia que seu soldado fosse duramente maltratado para que estivesse melhor preparado para a batalha da milícia espiritual”⁴³. Depois da experiência de privação e quase morte, Pedro foi “acolhido” pelo irmão mais velho, o presbítero de Ravena, Damiani, sendo finalmente libertado da angústia de uma vida de miséria. Com o tom exultativo, Lodi busca fazer desse Damiano o predestinado “santo” eremita, imbuído dos ideais de renovação moral do clero que se contrapõe particularmente ao episcopado simoníaco, constante nos textos produzidos em ambientes clericais dos anos 1080.

Pouco citado entre os séculos XII e XIII, o exemplo de vida desse eremita foi retomado com muito destaque entre os humanistas italianos do século XIV e XV. Dante foi um dos primeiros a celebrar a santidade de Pedro Damiano, destacando-o como um representante da vida contemplativa, em sua obra magna – A Divina Comédia⁴⁴. No canto XXI do Paraíso (1313-1321), além de se referir à alma contemplativa do eremita de Fonte Avellana, Dante valorizou a força moral de Damiano, enfatizando um dos elementos biográficos que o transformaram em referência de espiritualidade para Igreja Católica e fonte de estudo para teólogos e historiadores: sua opção pela vida de clausura⁴⁵. Data também do século XIV, precisamente de 1362, a carta de Giovanni Boccaccio enviada a Petrarca, na qual anunciou a acidental descoberta de um antigo manuscrito da vida de Pedro Damiano, a *Vita Petri Damiani*, de João de Lodi. Segundo o testemunho de Giovanni

⁴³ Cf. original: *Nisi quod ideirco hunc suum Dominus militem permittebat acriter affici, quoad spiritualis procinctum militiae disceret aretius informari*. IBIDEM.

⁴⁴ “Catria chama-se a giba dos penedos: ao pé se vê um claustro consagrado. Da alma com Deus aos místicos segredos. Terceira vez o *santo* me há tornado. E disse, prosseguindo: — Nessa ermida somente a Deus servir me hei dedicado. Com suco de oliveira por comida, contente a calma e frio suportava, passando ali contemplativo a vida. Nesse retiro ao céu se aparelhava ampla seara; estéril tanto agora, que o véu já cai que o mal dissimulava. Fui Pedro Damiano; um Pedro outrora dito Pecador junto ao Ádria esteve na casa em que invocou Nossa Senhora”. Cf. DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. José Pedro Xavier Pinheiro (trad.). São Paulo: Atena editora, 1955. Versão digital 2003. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/paraiso.html#P21>. Acesso em: 15/03/2010.

⁴⁵ “Da vida me restava espaço breve, quando ao claustro arrancado, me cingiram chapéu, que a indignas fontes já se deve. Magros descalços a missão cumpriram o Vaso de Eleição e Cefas, tendo o pão de cada dia, que pediram. Hoje o pastor, a custo se movendo, anda de um lado ao outro carregado quem o sustente por de trás querendo. Seu manto, o palafém tendo embuçado, dois brutos numa pele está fingindo: ó paciência, quanto hás suportado! – Calou-se. Luzes mil eu vi, fulgindo, descer em veloz giro a excelsa escada: seu brilho, em cada volta, ia subindo. Parando em torno a essa alma afortunada, a voz em som tão alto despediram, que não pudera ser de outro igualada. Não sei, torvado, o que elas proferiram”. Cf. IBIDEM.

Boccaccio, a longa digressão sobre a caducidade dos bens mundanos e a vontade de Pedro Damiano de se aposentar na solidão aparecem como a realização de uma vocação anunciada desde a infância.

Na obra de Alfonso Capecelatro, a santidade de Damiano é construída primeiramente através das referências de Dante, mas o “belo tipo monástico” e seu “temperamento romano severo e robusto” fundamentam-se efetivamente a partir dos acontecimentos retratados na *Vita Petri Damiani* de João de Lodi. A “índole quente” e a condição de “reformador de costumes” são atribuições que Damiano adquire na reconstituição histórica de Capecelatro através da confrontação com a *Vita* composta por Lodi, as próprias obras do avelanita⁴⁶ e os arquivos beneditinos, particularmente, os arquivos monásticos de Camaldoli, editados por Giovanni Benedetto Mittarelli e Anselmo Costadoni nos *Annales Camaldolenses* (Veneza, 1755-73).

Durante o século XIX, a partir da constituição da História enquanto disciplina/área/campo do saber com pretensões puramente epistemológicas, aqueles que passaram a se dedicar ao seu estudo começaram a se questionar sobre o que investigar e, principalmente, quais métodos empregar nesse tipo de análise científica. Dessa reflexão surgiram demandas por procedimentos de investigação específicos, que passaram a ser balizados por dois princípios: racionalidade e método. Essa percepção da profissionalização da pesquisa em História e de seus procedimentos investigativos já era detectada por Capecelatro, que preocupado em atestar a autenticidade dos documentos que utilizou, dedicou parte da apresentação de sua obra a descrever as edições às quais recorreu e os motivos que o conduziram a eleger certas obras como fonte de estudo e análise para recompor a trajetória histórica de São Damiano. O autor faz duras críticas àqueles que escreviam História a partir de outras histórias, sem trabalhar com as fontes propriamente ditas. Nesse sentido, observamos Capecelatro atribuir à documentação do século XI, especialmente à edição de Constantino Gaetani das obras de Pedro Damiano (1606-1614) e

⁴⁶ Alfonso Capecelatro atribuiu a redação do códice Vaticano Latino 3797 ao próprio Pedro Damiano. Contrariamente ao que pensou Alfonso Capecelatro, não existem e talvez nunca tenham existido cópias autográficas da obra de Pedro Damiano.

à *Vita Petri Damiani* composta por João de Lodi⁴⁷, lugar fundamental na sua análise histórica. Em sua obra, os documentos desempenhavam papel comprovativo e não figuravam como elementos ilustrativos, como consta no tipo de escrita hagiográfico-apologética que lhe é equivocadamente atribuída.

Alfonso Capecelatro foi ordenado sacerdote em 1847, pouco antes de estourarem as revoltas nacionalistas de 1848 e de ser efetivamente deflagrada na Itália a oposição entre os revolucionários nacionalistas e a liderança papal. De acordo com Ricci, Capecelatro era o “último expoente da escola neoguelfa em toda a Itália e, especialmente em Nápoles, teve entre seus numerosos seguidores homens de grande cultura e espírito elevado”⁴⁸. Favorável à unificação italiana e à ideia de uma confederação de principados italianos conduzidos pela liderança papal, Alfonso Capecelatro desempenhou papel importante durante a ocupação de Nápoles pelas tropas de Giuseppe Garibaldi, intermediando o conflito entre o cardeal Riario Sforza e o tenente Luigi Carlo Farini⁴⁹.

Foi durante esses acontecimentos que Capecelatro escreveu as suas primeiras obras históricas: *Storia di s. Caterina da Siena e del papato dei suoi tempi* (Nápoles, 1856) e *Storia di s. Pier Damiani e del suo tempo* (Florença, 1862). Essas obras não pretendiam ensinar seus concidadãos sobre os limites da liderança política católica, mas convidá-los a escapar dos juízos contaminados do presente, elevando-os à religião que “os enriquece, os enobrece e os consola”⁵⁰. Logo nos parágrafos iniciais do primeiro volume da *Storia di s. Pier Damiani e del suo tempo*, Capecelatro anuncia que

não amendrontado, mas seriamente perturbado pela agitação, os erros, a luta, o sangue destes dois últimos anos, mesmo assim continuei a escrever, é com esta compreensão que distancio a alma da dor dos nossos dias, e me conduzo com outro pensamento e afeto ao fim do presente, em

⁴⁷ “Para dar aos leitores uma imagem similar do santo, esforcei-me para procurá-la nas obras do próprio Damiano”. CAPECELATRO, A. *Storia di San Pier Damiano e del suo...*, vol. 1, p. IX.

⁴⁸ RICCIO, Vincenzo. *Saggi biografici*. Milano: Casa Ed. Unitas, 1924, p. 62.

⁴⁹ MALGERI, Francesco. Alfonso Capecelatro. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capecelatro_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capecelatro_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15/04/2011.

⁵⁰ Cf. original: *Eglino mi saranno però più indulgenti sol che pensino che io non iscrivo per ammaestrare altrui dal che troppo rifugge il mio animo ma solo per invitare i miei concittadini a sottrarci insieme dai pensieri del mondo presente che ci affogano ed elevarci almeno talvolta a quelle idee di religione le quali ci rischiarano ci nobilitano e ci danno la suprema consolazione di posarci nella dolce speranza di un avvenire che trascende gli angusti confini del tempo*. CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano...*, op. cit., p. X.

que hoje (tal é a fúria dos eventos) a maioria dos homens se fecham como em um círculo estreito. Eu espero que na Itália, onde o valor do compromisso é forte e o amor as tradições é muito poderoso, não sejam perdidos por aqueles que me seguem nesta peregrinação da mente pelo passado [...] o estudo da antiga memória de nossos antepassados não será inútil, se olharmos com uma alma livre das paixões e trabalharmos principalmente a partir de um alto domínio, aquele da religião⁵¹.

Numa relação direta com o contexto de afirmação da unificação italiana, a produção desses textos históricos buscava promover o consenso social a partir da construção da ideia de nacionalismo ancorada na tradição católica. Nesse sentido, restituir os momentos históricos nos quais a instituição papal lutara com as lideranças laicas, tanto imperiais quanto senhoriais, por sua liberdade e pelo direito de conduzir os cristãos, permitia construir uma nova versão sobre o papel desempenhado pela Igreja na formação da nação italiana: atribuía-se aos seus intercessores diretos, os santos, um comprometimento público milenar com o progresso civil e moral da Itália.

Fomos os criadores de uma nova civilização e mestres dela para todas as pessoas, porque somos católicos e estivemos mais próximos do centro daquela luz onde nasceu a Europa moderna: nós, os primeiros, sabemos unir o natural ao sobrenatural, a civilidade à fé, a liberdade à autoridade e em comum dar o exemplo da nova instituição com que hoje se governa o povo. E tudo o que fizemos por meio de nossos Santos, de modo que para cada grandeza italiana lembramos de um herói do Cristianismo; em nossa bela arte falamos apenas deles e, o que quer que façamos, não podemos mais esquecer o nome dos dois Gregórios, de Pedro Damiano, de Tomás de Aquino, Boaventura, do Beato Angelo e de tantos outros que precederam a civilidade, o saber e a arte italiana.⁵²

⁵¹ Cf. original: *Niente impaurito, ma gravemente turbato dagli scuotimenti, dagli errori, dalle lotte, dal sangue di questi due ultimi anni, continuai nondimeno a scrivere; ed il feci con questo intendimento che allontanassi l'animo dai dolori dei nostri giorni, e mi levassi col pensiero e con l'affetto oltre i termini del presente, nel quale oggidì (tanta è la furia degli avvenimenti) i più degli uomini si rinserrano come in una cerchia strettissima. Sperai che in Italia, ove la tempra dello ingegno è robusta, e lo amore delle tradizioni potentissimo sebbene nascoso, non debbano mancare di quelli, che mi seguiranno in codesta peregrinazione della mente nel passato[...] Lo studio delle antiche memorie dei nostri avi non ci riuscirà inutile, se le guarderemo con animo sgombro di passioni, e ci adopereremo principalmente di signoreggiarle da un punto altissimo, qual è quello della religione.* IBIDEM, p. V-VI.

⁵² Cf. original: *Noi fummo creatori di una nuova civiltà e maestri di essa a tutti i popoli, perchè cattolici, e perchè più vicini al centro di quella luce onde nacque la moderna Europa: noi i primi sapemmo ammogliare il naturale al soprannaturale, la civiltà alla fede, la libertà all'autorità, e dare nei Comuni l'esempio delle nuove istituzioni, con cui oggi si governano i popoli. E tuttociò noi facemmo per mezzo dei nostri Santi, sicchè ogni grandeza italiana ricorda un eroe del Cristianesimo; le nostre arti belle non parlano che di loro, e noi, checché si faccia, non potremo mai dimenticare i nomi dei due Gregori, di Pier*

De acordo com Capecelatro, os santos católicos desempenharam papel fundamental na formação moral e cívica dos italianos. Especialmente São Pedro Damiano, cuja “potência eficaz de sua virtude” permitiu “intervir nos maiores fatos da Igreja do século XI”, sendo um dos “precursores na difusão da renovação eclesiástica e italiana”⁵³. Em sua *Storia*, o autor se empenha em apresentar um eremita predestinado ao trabalho apostólico e, por consequência, à santidade⁵⁴. Desde as primeiras páginas, Pedro Damiano é reconhecido como santo-douto⁵⁵, que através do manuseio de sábias e sacras palavras conseguiu renovar a Igreja e a sociedade⁵⁶. Aos qualificativos “santo”, “doutor” e “reformador”⁵⁷, Capecelatro acrescentou mais um designativo de inegável importância para aquele contexto: a designação de herói.

Damiano, di Tommaso d'Aquino, di Bonaventura, del beato Angelico, e di innumerevoli altri, che presedettero alla civiltà, al sapere ed alle aiti italiane. IBIDEM, p. VI-VII.

⁵³ Cf. original: [...] è bisogno innanzi tutto volgere per breve tratto lo sguardo a considerare il tempo in cui quel Santo mostrò la potente efficacia della sua virtù. [...] Nella Chiesa però intervennero i maggiori fatti di quella età, che apparecchiaron le glorie bellissime del secolo appresso, e posero i germi del risorgimento tutto ecclesiastico ed italiano che ne provenne. IBIDEM, p.02-03.

⁵⁴ “Já neste fato se revela a plenitude da vida que estava em nosso Santo, e que foi geradora da luta em sua alma. Aqueles que o consideram com cuidado, observaram os primeiros delineamentos do severo monge avelanita; e percebem naquilo que parece pequeno o grande triunfo de Pedro Damiano sobre si mesmo, o princípio da altíssima perfeição no qual deveria chegar posteriormente”. Cf. original: *Già in questo fatto si rivela la pienezza di vita che era nel nostro Santo, e che fu generatrice di viva lotta nella sua anima. Chi lo consideri attentamente, ben vi scorge i primi lineamenti del severo monaco avellanese; e ravvisa in quello che pare piccolo ma fu gran trionfo di Pier Damiano sopra sè stesso, il principio dell altissima perfezione cui egli dovea giungere appresso.* IBIDEM, p. 587.

⁵⁵ “Mal nosso Santo entrou em sua juventude, veio a fama de douto em Ravena e nas cidades vizinhas”. Cf. original: *Non così tosto il nostro Santo entrò nella sua giovinezza che venne in fama di dotto non solo in Ravenna ma altresì nelle città vicine.* IBIDEM, p. 39.

⁵⁶ “Ele compreendia que a ciência era necessária para o bem da Igreja a ponto de não apenas torná-la preciosa para si, mas promovê-la entre os sacerdotes”. Cf. original: *Il quale stimò la scienza così necessaria al bene della Chiesa, che non solo volle rendersene ricchissimo, ma farsene egli stesso promotore tra i sacerdoti.* IBIDEM, p. 234. “O piedoso desejo de reforma estava aceso em Damiano porque procedia de seu amor a Igreja, chamou os mesmo princípios para a Igreja. Assim, sem invadir as razões do consórcio civil, irradiava-se de sua luz, de modo que o santo monge na renovação da cidade de Deus, deve também, indiretamente, [renovar] o grupo civil”. Cf. original: *Il pietoso desiderio di riforma ond'era acceso Damiano poichè procedeva in lui dall'amore della Chiesa, attingeva i principii alla Chiesa medesima. Laonde, siccome questa, senza invadere le ragioni del civile consorzio, lo irraggia della sua luce, così il santo monaco nel rinnovare la città di Dio, giovò altresì per indiretto alla civil compagnia.* IBIDEM, p. 454-455.

⁵⁷ O designativo reformador aparece seis vezes ao longo dos dois volumes escritos por Capecelatro. Ver: p. IX, 73, 99, 154, 264, 455.

Os Cristãos, no entanto, enquanto honram os corpos de seus heróis e pelo ensino da arte não querem esquecer a sua aparência exterior, muito mais se elevarão se venerarem suas almas, pelas quais são a imagem de Deus e o princípio, ou melhor, a substância de cada obra virtuosa. Destacar o espírito do corpo, o ideal do material, é tão fatalmente identificado no pensamento do católico, que a mesma veneração dada às relíquias e às imagens é apenas um modo de venerar mais facilmente o espírito eleito que viveram segundo Deus e seus preceitos. Assim, para retomar Pedro Damiano, nós vemos que, se por um lado, os fiéis não esqueceram seu túmulo, por outro, o veneraram em todos os lugares onde se teve notícia de seu culto, que se refere principalmente à alma e suas virtudes⁵⁸.

Enquanto herói, Damiano tornava-se um redentor do povo, especial protetor da Itália, que por ser italiano de nascimento, deu a essa terra mais do que seus conterrâneos poderiam esperar: a defesa da unificação entre Igreja Cristã e sociedade civil. Demanda essa presente nos atribulados anos de disputa entre o pontificado de Pio IX e os revolucionário republicanos do *Risorgimento*. Segundo Capecelatro, a providência divina era responsável pelo surgimento desses agentes históricos purificados e purificadores, cuja perspectiva salvadora a-temporal atualizava seu exemplo para além de seus coetâneos do século XI.

O crescente interesse na obra e na figura histórica de Pedro Damiano durante o século XIX poderia ser explicado por sua recente elevação à categoria de Doutor da Igreja, promovida pelo papa Leão XII, em 1828. Mas cabe aqui uma pergunta anterior, por que esse “homem importante”, de atuação ascética tão reconhecida entre seus contemporâneos, foi alçado à condição de Santo e Doutor da Igreja apenas no século XIX? Por qual motivo, sua santidade tão celebrada entre seus coetâneos, não foi devidamente oficializada nos séculos imediatamente posteriores à sua atuação religiosa? Não é nossa intenção desconsiderar que Pedro Damiano tenha efetivamente desfrutado de uma crescente

⁵⁸ Cf. original: *I Cristiani però, mentre onorano i corpi dei loro eroi e pel magistero delle arti non vogliono dimenticare la esteriore sembianza, troppo più si elevano a venerare le loro anime, nelle quali è la immagine di Dio ed il principio o dirò meglio la sostanza di ogni opera virtuosa. Il primeggiare dello spirito sul corpo, dell' ideale sul materiale, è sì fattamente immedesimato nel pensiero del cattolico, che la stessa venerazione delle sagre reliquie e delle immagini non è che un modo di venerare più facilmente lo eletto spirito di chi visse secondo Dio ed i suoi precetti. Così per tornare a Pier Damiano, noi veggiamo che mentre da un canto i fedeli non dimenticavano il suo sepolcro, dall' altro lo veneravano in tutti luoghi dove fosse giunta notizia di lui con quel culto, che principalmente si riferisce all anima ed alle sue virtù.* IBIDEM, p. 543.

notoriedade no seu tempo. Entretanto, não nos parece evidente que sua projeção eclesiástica de eremita a cardeal-bispo tenha sido alcançada por uma condição inata à sua pessoa, ou mesmo por um juízo teleológico. Muito de sua proeminência veio das redes monástico-episcopais tecidas em torno de seu priorado em Fonte Avellana e de seu cardinalato. Dessa maneira, a valorização oitocentista desse cardeal-bispo respondia muito mais às questões sócio-políticas do próprio século XIX do que a um reconhecimento histórico despretençioso.

O surgimento de inúmeras produções históricas dedicadas à vida e obra de Pedro Damiano apareceram no contexto de fortalecimento do movimento nacionalista italiano, de seu ataque frontal ao absolutismo, às práticas de governo do Antigo Regime e ainda durante a franca campanha pontifícia para preservação do controle administrativo sobre as terras que iam de Roma a Ravena, restituídas ao papado (1814-1815) pelo Congresso de Viena. Nesse sentido, a ascensão de movimentos favoráveis à unificação italiana, marcados por demandas nacionalistas de fundamentação liberal-republicana, poderiam conduzir ao questionamento da legitimidade de um governo temporal pontifício sobre os “territórios petrinus”. Era preciso ajustar as expectativas nacionalistas à prerrogativa milenar da Igreja Romana em conservar suas possessões territoriais.

O pontificado de Pio IX (1846-1878), um dos mais longos da história da Igreja Romana, materializou em muitos aspectos o jogo político em torno dessa adequação. Este pontífice usou todos os artifícios para transformar numa causa doutrinária a prerrogativa papal sobre os territórios romanos. Primeiramente, visto como um papa liberal, devido à eliminação do absolutismo nos territórios submetidos a seu governo, Pio IX não demorou muito para se opor às reformas que julgava incompatíveis com a primazia católica. Apesar de entre 1846 e 1847 ter anunciado a intenção de estabelecer um conselho de assessores composto por laicos de várias províncias do território pontifício e ter promovido uma anistia geral dos políticos exilados durante o pontificado de Gregório XVI, o papa se recusou a declarar guerra à monarquia católica austríaca, tida pelas lideranças do *Risorgimento* – as quais até então se coligavam a Pio IX – como entrave à unificação italiana.

De manifestação em manifestação, o descontentamento popular com o papado cresceu inflamado pela campanha negativa do rei Carlos Alberto da Sardenha e do conde de Cavour, Camilo de Benso. O papa foi assim apresentado às massas como traidor da causa republicana, juntamente com seus assessores diretos, como o primeiro ministro Pelegrino Rossi, assassinado em novembro de 1848. Temeroso pelo desfecho dos acontecimentos, Pio IX fugiu de Roma rumo a Gaeta. Roma estava entregue aos nacionalistas. Diante dos apelos pontifícios, Napoleão III enviou tropas francesas a Roma e restituiu o governo papal. Mas o aparente triunfo pontifício não resistiria aos anos de 1870⁵⁹.

Estes acontecimentos ficaram conhecidos pela intelectualidade oitocentista como a “Questão Romana”, sendo mote para a produção de inúmeras obras que buscaram ora a favor, ora contra, explicar as lutas travadas em torno da constituição dos Estados Papais e a unificação italiana⁶⁰. Embora o governo papal fosse alvo de muitos questionamentos, estando longe de desfrutar de uma inquestionável representatividade política, o interesse nos estudos das origens desse governo e suas atribuições só se multiplicavam nos territórios europeus⁶¹. O compromisso de identificar a origem histórica

⁵⁹ Derek Homes apresenta uma análise das tensões entre papado e os nacionalistas italianos, afirmando que durante o século XIX, precisamente após 1871, a superioridade política do governo papal era em certa medida supervalorizada por seus contemporâneos, que tomavam o poder temporal do papa como algo maior do que realmente era. HOLMES, Derek J. *The Triumph of the Holy See: a short history of the papacy in the Nineteenth Century*. Londres: Burns & Oates, 1978.

⁶⁰ Além das obras produzidas por italianos que estavam no centro desse processo, como o presidente do conselho de ministros do Reino da Itália Luigi Carlo Farini (*Lo Stato Romano dall'anno 1815 al 1850*. 3 vol. Florença: Felice Le Monnier, 1850) e o napolitano Achille Gennarelli (*Il governo pontificio e lo Stato Romano*. 2 vol. Florença: F. Alberghetti, 1860; *Il lutti dello Stato Romano e l'avvenire della corte di Roma: rivelazioni storiche*. Florença: Grazzini Giannini, 1860), estudiosos de outras localidades se debruçaram sobre a história da organização temporal da Igreja Romana em busca de sua origem, como o historiador Paul Fabre a quem se atribui a abertura do campo de pesquisa sobre o patrimônio da Igreja Romana (“Le Patrimoine de l'Église Romaine dans les Alpes Cottiennes”. *Mélanges d'archéologie et histoire*, 1884, vol. 4, p. 383-420. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_02234874_1884_num_4_1_5880?luceneQuery=%2B%28authorId%3Apersee_45282+authorId%3A%22auteur+mefr_3976%22%29&words=persee_45282&words=auteur%20mefr_3976. Acesso em: 25/07/2011; “Registrum Curiae Patrimonii Beati Petri in Tuscia”. *Mélanges d'archéologie et histoire*, 1889, vol. 9, p. 299-320. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_02234874_1889_num_9_1_6592?luceneQuery=%2B%28authorId%3Apersee_45282+authorId%3A%22auteur+mefr_3976%22%29&words=persee_45282&words=auteur%20mefr_3976. Acesso em: 25/07/2011). Ver também: DIGARD, Georges; FABRE, Paul. *Mélanges Paul Fabre – études d'histoire du Moyen Age*. Paris: Picard, 1902. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/mlangespaulfabr00unkngoog#page/n9/mode/2up>. Acesso em: 26/07/2011.

⁶¹ De acordo com historiador Leandro Rust, o teólogo metodista americano John Miley, em sua obra *The History of Papal States: from the origin to the present day*, publicada em 3 volumes, em 1850, foi o

da nação italiana desencadeou tamanho interesse sobre a Idade Média e, precisamente, sobre suas lideranças clericais, que os homens reconhecidos como representantes do rigor disciplinar da Igreja Romana passaram a figurar como exemplos do compromisso histórico de seu corpo institucional – a Igreja Católica Romana – com a defesa da unidade político-social italiana.

Não foi por acaso que Pedro Damiano, identificado como um “dos maiores homens de seu tempo; não apenas um belo exemplo monástico, mas também um exemplo do temperamento romano, cuja severidade consegue ser maravilhosa”⁶², tornou-se objeto de estudo para a intelectualidade oitocentista que buscava no passado medieval os exemplos bem sucedidos da coesão social em torno do catolicismo e suas lideranças. A centralidade desfrutada por Pedro Damiano nas obras do cônego faentino Andrea Strocchi e do cardeal e diretor da Biblioteca do Vaticano, Alfonso Capecelatro, estava imediatamente ligada à necessidade de desvincular o passado da Igreja Católica Romana, em especial os agentes do papado, da ideia de serem obstáculos à edificação da nação italiana.

A religião católica, extremamente bela, se revela em toda a sua nobreza e em seus princípios elevados quando são estudados seus Santos, e nomeadamente aqueles que, com vigor da mente poderosa e as condições do tempo em que viviam, tinham uma grande influência na Igreja e na sociedade civil. A Itália não poderá mais desfrutar daquela grandeza perene, se não tiver base na verdade, no belo e no bom, se esquecer sua glória que é o catolicismo e os heróis que o expressaram tão maravilhosamente em si mesmos⁶³.

precursor no estudo do domínio territorial dos “Estados Papais” e, principalmente, na delimitação da direção a ser seguida pela historiografia na compreensão do lugar ocupado pelo papado na História Ocidental. Ver: RUST, Leandro Duarte. “Ecos de Pio IX: política e historiografia oitocentista na criação de um Estado Pontifício para a Idade Média”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#L>. Acesso em: 08/12/2011.

⁶² Cf. original: *Quanto a Pier Damiano, di cui io scrivo, mi fu a dire di esso il pensare che l' Italia non ha una Vita, nè una Storia di lui, quando l' una e l'altra le sarebbero utilissime. Pier Damiano fu, secondo mio avviso, uno degli uomini più grandi del tempo; non solo un bellissimo tipo di monaco, ma eziandio una di quelle tempre romane, la cui e severità riesce soprattutto meravigliosa*. CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano...*, op cit, p. VII.

⁶³ Cf. original: *La religione cattolica, supremamente bellissima, si disvela in tutta la nobiltà ed altezza dei suoi princippi allorchè sia studiata nei suoi Santi e segnatamente in quelli che, per la potentissima vigoria dell'animo e per la condizione dei tempi, in che vissero, ebbero una grande efficacia sopra la Chiesa ed il civile consorzio. Nè l'Italia potrà mai esser di quella non efimera grandezza, che ha fondamento nel vero, nel bello e nel buono, se dimentichi la primissima delle sue glorie, che è il cattolicesimo e quegli eroi che meravigliosamente lo espressero sè medesimi*. IBIDEM, p.VI.

Nesse sentido, não é de se estranhar a popularidade que Pedro Damiano alcançou como “homem da Igreja” entre esses pensadores oitocentista. Para eles e seus herdeiros diretos não se poderia esquecer aqueles homens que “precederam a civilidade, o saber e a arte italiana”, como os dois Gregórios (os papas Gregório Magno e Gregório VII), Pedro Damiano, Tomás de Aquino, Boaventura, entre outros.

Bem é verdade que o século XI, em que viveu [Pedro Damiano] e do qual me compete tratar da figura, devido a alguns aspectos não é o mais glorioso da Igreja, revelando muita vergonha e dor; mas a religião de Cristo não tem o que temer do homem, que com seu trabalho o contaminou. A Providência divina assim aproveita as lutas que vêm da natureza pecaminosa para restaurar o espírito dos bons e fortalecê-los na vida de fé e caridade: se demonstra acima de tudo a santidade e a beleza de sua Igreja que, apesar de tocada pela malícia dos homens e pela tempestade da perseguição, não enfraqueceu seu triunfo⁶⁴.

Assim, Capecelatro retornou à História Medieval para reconstruir a História Italiana. Compreender a Itália em sua singularidade requeria restituir o catolicismo e seus agentes, particularmente aqueles de origem monástica, ao seu lugar de direito no processo de construção da Itália, como instituidores do seu compromisso de integração e unidade nacionais. Demanda esta que não poderia ser ignorada na construção de uma nova Itália, unificada em torno de valores católicos e de lideranças iluminadas pela graça divina. Dessa maneira, a obra de Capecelatro estabeleceu Pedro Damiano como figura central da transformação espiritual da Igreja do século XI: um modelo da capacidade integradora da Igreja Católica em torno do aperfeiçoamento moral e social da pátria.

⁶⁴ Cf. original: *Ben è vero che il secolo XI, in cui visse e del quale mi sarà forza tratteggiare la figura, per alcuni rispetti non è dei più gloriosi della Chiesa, mentre ci rivela molte vergogne e molti dolori; ma la religione di Cristo non ha nulla a temere dagli uomini, che con la loro opera la contaminano. La Provvidenza anzi si giova delle lotte, che provengono dalla peccatrice natura per ritemperar gli animi dei buoni e rinvigorirli nella vita della fede e della carità: più di tutto ci mostra la santità e la bellezza della sua Chiesa, quando ci fa toccare con mano che niuna nequizia di uomini, o tempesta di persecuzioni vale a diminuire i suoi trionfi.* IBIDEM, p. VII.

1.2 Pedro Damiano e a “Reforma Gregoriana” de Augustin Fliche

Não apenas Capecelatro, mas outros pensadores oitocentistas atribuíram ao eremita Pedro Damiano o pioneirismo no trato intelectual e doutrinal de questões como a luta pela liberdade da Igreja e o combate à corrupção clerical⁶⁵. O interessante é que historiograficamente essa vinculação foi por muito tempo apresentada como fruto da originalidade do trabalho de um historiador francês, do início do século XX, Augustin Fliche (1884-1951).

Filho de uma família católica, cujo pai ofereceu apoio ao papa Leão XIII (1878-1903), Augustin Fliche dedicou-se ao estudo da Igreja, especialmente ao papado do século XI, desde seus primeiros trabalhos⁶⁶. Devemos a esse medievalista francês a valorização de um dos temas mais estudados na História da Igreja Cristã: a “Reforma Gregoriana”. Data do início do século XX a cristalização desse conceito, que apesar de presente em trabalhos historiográficos desde o século XIX, ganhou notoriedade e *status* de conceito histórico através da popularidade das obras de Fliche. O próprio Fliche não ignorava o legado sobre o qual edificou seus trabalhos, mas procurou minimizá-lo:

Assim considerada, a história da reforma gregoriana não foi ainda feita. O pontificado de Gregório VII foi objeto de bom número de trabalhos do século XIX na França e, sobretudo, na Alemanha, dos quais alguns são bem apreciados, mas esse autores estão presos à monografia do papa, ou à análise dos fatos e, se as controvérsias teológicas intervêm, elas são relegadas a um capítulo à parte, ficando por assim dizer, isoladas. A reforma encontra-se singularmente estreitada; suas origens não são determinadas e, como o quadro cronológico é tão rígido, não abrange as repercussões frequentemente longínquas sobre a história religiosa da Idade Média. Em uma palavra, a obra de Gregório VII não se destaca, tanto que o homem é frequentemente mal compreendido⁶⁷.

⁶⁵ BALDO, Cesare. *Sommario. Della storia d'Italia dalle origini fino ai nostri tempi*. 2. V. 10ª Edição. Florença: Le Monnier, 1856, p. 150-152.

⁶⁶ Ver: TEUNIS, Henk. Negotiating secular and Ecclesiastica Power in the Central Middle Ages: a historiographical introduction. In: BIJSTERVELD, Arnoud-Jan; TEUNIS, Henk; WAREHAM, Andrew. *Negotiating secular and Ecclesiastica Power*. Turnhout: Brepols, 1999, p. 01-16. RUST, L. D.; FRASÃO, A. C. L. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. N. 03, Setembro/2009, Ouro Preto, p. 135-152. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/view/62/38>. Acesso em: Janeiro de 2010.

⁶⁷ Cf. original: *Ainsi envisagée, l'histoire de la réforme grégorienne n'a pas encore été faite. Le pontificat de Grégoire VII a été l'objet au XIXe. Siècle en France et surtout en Allemagne, d'un bon nombre de travaux*

“*La Réforme Grégorienne*” refere-se ao movimento de regularização da vida social da cristandade latina, ocorrido entre a segunda metade do século XI e primeira metade do século XII, cujo objetivo era promover a moralização do clero e dos leigos, através de um amplo e coeso “programa” de reformas, encabeçado por aquela que talvez seja a principal referência institucional da Igreja Católica – o papado. Esta interpretação de Fliche, reiterada anos a fio pela historiografia medieval, pautava-se na ideia de que os movimentos de purificação clerical, surgidos entre os séculos X e XI, a partir de iniciativas monásticas e em diferentes regiões da cristandade latina eram resultado do crescente descontentamento desses grupos com o quadro de submissão de suas igrejas ao serviço dos potentados locais. Numa clara alusão ao que no cenário historiográfico se convencionou chamar de “anarquia feudal”, Fliche atribuiu o estado de imoralidade ao conjunto da Igreja latina e o surgimento de movimentos insurgentes no seu interior à “desordem” social representada pela ausência de um poder político centralizado nos séculos XI e XII. Sem um “Estado” régio ou imperial forte o suficiente para impor uma norma geral que regulasse os excessos da sociedade,

as igrejas privadas sofreram pesado patrocínio [apoio material e proteção física] do grande proprietário que as criou. Na época feudal, seu patrocinador tornou-se seu senhor, tanto que elas foram enfeudadas e junto com elas outras paróquias foram mantidas como feudos⁶⁸.

dont quelques-uns sont fort estimables, mais leurs auteurs se sont surtout attachés soit à la monographie du pape, soit à l'analyse des faits et, si les controverses théologiques interviennent, elles sont reléguées dans un chapitre à part et restent pour ainsi dire isolées. La réforme se trouve ainsi singulièrement retrécie; ses origines ne sont pas déterminées et, comme le cadre chronologique est aussi très rigide, on ne saisit pas ses répercussions souvent lointaines sur l'histoire religieuse du moyen âge. En un mot, l'oeuvre de Grégoire VII ne ressort pas, tandis que l'homme lui-même est souvent mal compris. FLICHE, Augustin. La Réforme Grégorienne. La Formation des idées grégoriennes. Vol. 1. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion Édouard Champion, 1924, p. VI-VII.

⁶⁸ Cf. original: *Ces églises privées ont subi le patronage un peu lourd du grand propriétaire qui les avait créées. A l'époque féodale, leur patron est devenu leur seigneur, si bien qu'elles ont été inféodées et avec elles les autres paroisses qui sont tenues comme des fiefs. Grégoire VII interdira l'investiture laïque pour les paroisses comme pour le évêchés.* FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne. Revue d'histoire de l'Église de France*, 1926, V. 12, N. 55, p. 150.

Em reação à usurpação da aristocracia laica, à ingerência senhorial sobre as estruturas clericais, o autor imputou ao partido reformador do papado, particularmente a Gregório VII, a luta contra a investidura laica nas paróquias e nas dioceses. Diante da ambição dos grupos aristocráticos locais, cujas disputas por território e poder intensificavam suas atitudes coercitivas uns para com os outros e também contra as estruturas eclesiásticas, Fliche enfatizou a transposição dos referenciais de poder, reconhecendo na cúria romana a organização central na condução de uma política segura para a sociedade feudal.

Esta liberação da Igreja era impossível sem uma perfeita unidade de ação, o papado, num momento abatido pelo cesaropapismo imperial e pela tirania da nobreza romana, tinha que pensar em liberar a si mesmo e estabelecer solidamente sua autoridade sobre o mundo cristão; a exaltação da sé apostólica, acompanhada da centralização eclesiástica que subordinava à Roma todas as igrejas locais e a doutrina teocrática, forçando o reis a conformarem seu governo e sua política à orientação moral e religiosa da Santa Sé, que é, afinal, a característica mais marcante da reforma gregoriana, aquela que condiciona todas as outras⁶⁹.

De acordo com sua perspectiva, o “movimento gregoriano” se desenvolveu em fases sucessivas e complementares: a primeira fase entre 1046-1073, foi nomeada como pré-reforma, a qual englobou tentativas isoladas e discretas de “piedosos” bispos que buscavam reagir ao “espírito do século”, combatendo a venalidade no acesso às dignidades clericais e na administração dos sacramentos, ou seja a simonia; e também condenavam localmente a resistência do clero à vida celibatária (nicolaísmo). Altamente influenciadas pelos ideais monásticos beneditinos, especialmente pelas práticas cenobíticas de Monte Cassino e Subiaco na Itália, Gorze na região de Lorena e Cluny na Borgonha, as iniciativas reformadoras no interior do clero secular empunhavam a bandeira da purificação e

⁶⁹ Cf. original: *Cet affranchissement de l'Église étant impossible sans une parfaite unité d'action, la papauté, un moment écrasée par le césaropapisme impérial et par la tyrannie de la noblesse romaine, a dû songer à se libérer elle-même et à établir solidement son autorité sur le monde chrétien; l'exaltation du siège apostolique, accompagnée de la centralisation ecclésiastique qui subordonne étroitement à Rome toutes les églises locales et de la doctrine théocratique qui contraint les rois à conformer leur gouvernement et leur politique aux directions morales et religieuses du Saint-Siège, tel est, en fin de compte, le trait le plus saillant de la réforme grégorienne, celui qui conditionne et explique tous les autres.* FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. La Formation des idées grégoriennes. V. 1..., op. cit, p. V.

disciplinamento monásticos, acrescentando a perspectiva de *libertas* (liberdade) que poderia por fim à “opressão das famílias romanas” sobre o trono apostólico e, conseqüentemente, sobre todas as outras igrejas latinas.

Pedro Damiano surge na sua interpretação como um dos expoentes da teologia “pré-gregoriana”. Sua correspondência guardaria em si o conjunto teológico-doutrinal que se tornou base para a fundamentação do “programa de reformas” da Igreja Romana, qual seja: o combate ao nicolaísmo e à simonia. De acordo com Fliche, “Pedro Damiano foi um adversário incansável do nicolaísmo”, vestindo uma armadura moral para travar combate contra a devassidão de seu tempo. Desde a redação do *Liber Gomorrhianus* (1049) endereçado ao papa Leão IX, Damiano se propôs a escrever sobre as diversas formas de vícios que contaminavam o clero, indicando os remédios que lhe pareciam eficazes. Em particular, para abordar a condenação do casamento clerical e a defesa do celibato do clero, fundamentou-se nos textos paulinos, no Antigo Testamento e na autoridade dos Santos Padres, como Gregório o Grande e Leão Magno. Segundo Damiano,

o padre, através da consagração, transforma o pão e o vinho, tornando-os em corpo e sangue de Cristo. Ora, para Cristo vir ao mundo, escolheu o seio de uma virgem. É lógico que, para aparecer sobre o altar no pão eucarístico, ele reclame uma mão virgem, não podendo aceitá-la através de um padre casado. [...] Este Cristo, nascido de uma virgem, ele mesmo observou durante toda sua vida a virtude da castidade; ele teve apenas uma filha espiritual, a Igreja. O padre é o esposo da Igreja e os filhos da Igreja são seus. ‘Ora se um padre tem relações incestuosas com sua filha, ele é excluído da Igreja, privado da comunhão, jogado na prisão, exilado’⁷⁰.

No que diz respeito à definição da simonia, Fliche atribui a Damiano cuidado na identificação de suas diferentes formas. Ao compreender que ser simoníaco envolvia muito mais do que o ato de dar dinheiro ou presentes aos senhores laicos em troca de uma

⁷⁰ Cf. original: *le prêtre, par la consécration, transforme le pain et le vin qui deviennent le corps et le sang du Christ. Or le Christ, pour venir au monde, a choisi le sein d'une vierge. Il est logique que, pour apparaître sur l'autel dans le pain eucharistique, il réclame une main vierge et qu'il ne puisse accepter l'entremise d'un prêtre marié. [...] Ce Christ, né d'une vierge, a lui-même observé toute sa vie la vertu de chasteté; il n'a eu qu'une fille spirituelle, l'Église. Le prêtre est l'époux de l'Église et les enfants de l'Église sont les siens. 'Or, si un père a des rapports incestueux avec sa fille, il est exclu de l'Église, privé de la communion, jeté en prison, envoyé en exil'. IBIDEM, p. 210-211.*

dignidade episcopal, Damiano estendia a falta, à qual por vezes atribuiu a gravidade de heresia, aos elogios e adulações excessivas em troca de favores de toda natureza. Para Damiano a origem da simonia encontrava-se na avareza, a fonte de todos os males que inspiram a ganância e também a vaidade de clérigos e laicos. Entretanto, “quando se trata de descobrir o remédio que evitará o mal que está por vir, falta-lhe clarividência e sentido prático”⁷¹. Assim Fliche define o abrandamento do pensamento teológico de Damiano no que diz respeito à condenação da ordenação sacerdotal conferida por simoníacos.

O argumento essencial de Pedro Damiano é este: Cristo, mediador entre Deus e os homens, estabeleceu sua Igreja sob condições tais que, se seus ministros distribuíssem os sacramentos, Ele permaneceria a fonte de toda graça. [...] Cristo concede aos seus servidores, os bispos, o direito de promover clérigos aos seus cargos, mas ele não lhes transmite a virtude da consagração [...] aquele que confere realmente e de um modo invisível o Espírito Santo é Deus. Assim, o sacerdócio vem de Deus e somente de Deus⁷².

Apesar de sob a pena de Fliche ser reiteradamente apresentado como um moralista extremo, Damiano retira todo seu rigor ascético da questão simoníaca, tratando-a com precaução, substancialmente porque ele conhecia a profusão do problema e não ignorava a existência de um restrito número de padres ordenados por não simoníacos, o que poderia inviabilizar o culto nas igrejas, caso fosse estabelecida uma caçada aos ordenados por simoníacos. Diferentemente dos caminhos teológicos escolhidos para tratar a questão por outro contemporâneo – Humberto Silva Cândida –, de acordo com Fliche, Damiano dá à simonia o mesmo tratamento que deu ao nicolaísmo: propõe o disciplinamento ascético como solução comum aos sacerdotes e bispos. Mas tal disciplinamento precisa ser acompanhado de perto pela Santa Sé, como grande promotora, e também pelos representantes do poder laico: “para se colocar fim a este mal, é necessário que os dois

⁷¹ Cf. original: *quand il s'agit de découvrir le remède qui conjurera le mal pour l'avenir, il manque de clairvoyance et de sens pratique*. IBIDEM, p. 218.

⁷² Cf. original: *L'argument essentiel de Pierre Damien est celi-ci: le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, a établi son Église dans des conditions telles que, si ses ministres distribuent les sacrements, il n'en rest pas moins lui-même la source de toute grâce. [...] En somme, le christ accorde à ses serviteurs, les évêques, le droit de promouvoir des clercs à leurs charge, mais il ne leur transmet pas pour cela la vertu de la consécration qu'il se réserve à lui-même [...] celui qui confère réellement et d'une façon invisible le Saint-Esprit, c'est Dieu. Donc, le sacerdoce vient de Dieu et de Dieu seul*. IBIDEM, p. 219.

poderes temporal e espiritual estejam estreitamente unidos”⁷³. Assim Fliche avalia o que poderíamos considerar o resultado prático das proposições teológicas de Damiano:

a união íntima dos dois poderes espiritual e temporal era praticamente impossível; esta é a mais fraca das obras de Pedro Damiano: a áspera solidão de Fonte Avellana revela-se uma vez mais, mesmo sendo um monge de uma força interior pouco comum e vigor moralista, ele não entendia nada das sutilezas da política⁷⁴.

Diferentemente daquela que talvez tenha sido sua principal fonte oitocentista – Alfonso Capecelatro –, Fliche interpreta a tentativa de unificação entre Sé Romana e Império Germânico como a grande ilusão política do então Cardeal-Bispo de Óstia Pedro Damiano. Por motivos que ignoramos, a obra de Capecelatro aparece timidamente citada em apenas uma nota de rodapé dos três volumes redigidos por Augustin Fliche. Entretanto, a construção discursiva de Fliche ao definir o nicolaísmo como primeira grande preocupação de Damiano, seguido do combate à simonia, estendendo-se a um pretense projeto de reforma da Igreja, o qual previa a união com as liderança laicas, em especial a aliança entre papado e império, já figuravam na *Storia* de Capecelatro.

Apesar de pouco justo nas referências, suas considerações fundamentais são extensões do comprometimento espiritual do santo-douto Damiano construído por Capecelatro. Certamente, a grande divergência nas interpretações está na ênfase dada à natureza reformadora de Damiano. Se Capecelatro cita timidamente esta qualidade, Fliche abre seu texto afirmando que, “a obra teológica de Pedro Damiano, da qual não seria suficiente sublinhar a importância no movimento pré-gregoriano, é por uma parte o reflexo de uma vida inteira consagrada ao serviço da reforma”⁷⁵. Essa consideração condicionou as

⁷³ Cf. original: *pour mettre fin au mal, il est donc nécessaire que les deux pouvoirs temporel et spirituel soient étroitement unis*. IBIDEM, p. 227.

⁷⁴ Cf. original: *l’union intime des deux pouvoirs spirituel et temporel, ce qui étiati pratiquement impossible; c’est le plus faible des ouvrages de Pierre Damien: l’âpre solitaire de Fonte Avellana y dévoile une fois de plus que, s’il était un moine d’une force d’âme peu commune et un vigoureux moraliste, il n’entendait rien aux finesses de la politique*. IBIDEM, p. 228.

⁷⁵ Cf. original: *L’oeuvre théologique de Pierre Damien, dont on ne saurait assez souligner l’importance dan l’histoire du mouvement pré-grégorien, est pour une large part le reflet d’une vie tout entière consacrée au service la réforme*. IBIDEM, p. 175.

interpretações posteriores da vida e obra desse eremita a tal ponto que, a atuação de Damiano tornou-se ponto de partida para um “programa de reformas” coeso e articulado.

Ao integrar visões teológicas díspares, a simonia e a primazia romana, a um mesmo “programa de reformas”, Fliche transformou as várias iniciativas reformadoras que surgiram na península itálica, na região sul da França e nos territórios germânicos, desde o final do século X, em um movimento uniforme pela liberdade da Igreja da ingerência laica, estabelecendo uma ascendência monástica e uma descendência papal para essas ações reformadoras. Ignorando que fundamentações teológicas opostas consolidavam, em última instância, o próprio jogo político papal e sua falta de unidade e centralidade políticas, Fliche constituiu uma linhagem reformadora para a Igreja Romana: a gregoriana.

Segundo Fliche, foi a partir do pontificado de Gregório VII que a reforma tornou-se decididamente romana: “era do papa, cuja autoridade se afirmava cada dia mais nítida e com maior rigor, que partiam todas as iniciativas”⁷⁶. Aqui, Fliche destaca o papel decisivo de Gregório VII como legislador capaz de fazer cumprir os decretos reformadores promulgados nos concílios.

O que distingue Gregório VII dos pré-gregorianos é que, não satisfeito em promulgar os decretos nos concílios, ele quer que suas decisões sejam estritamente executadas, devendo, se preciso, tomar sanções rigorosas. Em seguida, ele percebe claramente que somente a Santa-Sé tem o prestígio suficiente para impor a reforma e a sua realização deve ser precedida por uma restauração da plenitude da autoridade romana⁷⁷.

Na interpretação construída por Fliche, o qualificativo gregoriano atribuído à reforma justifica-se pela grande obra legislativo-sancionadora de Gregório VII. Pela sua capacidade pessoal de fazer cumprir a norma e punir os dissolutos, o pontífice promoveu a centralização eclesiástica, graças à qual o papado pôde governar o mundo cristão. Apesar

⁷⁶ Cf. original: *c'est du pape, dont l'autorité s'affirme chaque jour avec plus netteté et de vigueur, que partent tout les initiatives*. FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. *Revue d'histoire de l'Église de France...* op. cit., p. 147.

⁷⁷ Cf. original: *Ce qui distingue Grégoire VII des prégrégoriens, c'est tout d'abord que, non content de promulger des décrets dans les conciles, il veut que ses décisions soient strictement exécutées, dût-il prendre des sanctions rigoureuses. C'est ensuite qu'il voit clairement que seul le Saint-Siège a le prestige suffisant pour imposer la réforme et que la réalisation de celle-ci doit être précédée d'une restauration de l'autorité romaine dans sa plénitude*. IBIDEM, p.154.

de não ser o objetivo inicial, a obra reformadora de Gregório VII deixa como herança aos sucessores petrinus a centralização eclesiástica sobre o papado. Desta maneira, tem início a fase pós-gregoriana (1085-1122), na qual o papado adotou um amplo “programa reformador”, baseado nas sanções gregorianas, coibindo as iniciativas contrárias e desagregadoras e, por fim, promovendo a libertação das igrejas da tutela laica.

Diante desse cenário coeso, a “Reforma Gregoriana” constitui-se num conceito histórico fundamental que ajudava a explicar a dinâmica sócio-política da Igreja Católica durante os séculos de “anarquia” e “violência” feudais. Uma explicação generalista, em tom “apologético e nacionalista”⁷⁸, que além de atribuir todo o sucesso do empreendimento à obra de um único homem – a capacidade legislativa de Hildebrando de Soana –, explicava a coerência de uma época a partir de um processo político unitário de fortalecimento da “monarquia papal” nos séculos XI e XII. Os qualificativos “pré-gregoriano”, “gregoriano” e “pós-gregoriano” indicavam não somente uma cronologia para esse processo de reforma normativo-moral, mas fomentavam a cristalização da ideia de que o centralismo político em torno do episcopado romano fazia parte de um projeto radical de exclusão da intervenção laica nos assuntos da Igreja, cujo expoente máximo era o papa Gregório VII. Nesse sentido, por mais que ao longo do século XX a historiografia da reforma eclesiástica tenha se desvencilhado de uma abordagem factual, focada na obra de Gregório VII⁷⁹, em muitos

⁷⁸ São as palavras usadas por Ovídio Capitani para apresentar o panorama historiográfico da “Reforma Gregoriana”, no qual questiona a existência de uma “idade” ou “período” histórico que mereceria o qualificativo de “gregoriano”. Preocupado em apresentar a origem e as apropriações dessa concepção histórica, Capitani distingue duas fortes tendências formalizadas na primeira metade do século XX: o ponto de partida dado pelo historiador francês Augustin Fliche, que canaliza numa “interpretação rigidamente católica” o desvencilhamento da Igreja Romana do controle e gerenciamento laico; e os primeiros ajustes fixados por Gerd Tellenbach (1903-1999), historiador alemão que criticou duramente as considerações flicheanas, compreendendo que o processo de enrijecimento gregoriano, intensificado pela afirmação do direito da Igreja Romana ao domínio do mundo fazia parte de uma nova eclesiologia, na qual “a correta ordem do mundo” desenrolava-se pela condução segura de uma Igreja dominante espiritualmente e politicamente. Cf. CAPITANI, Ovídio. *Esiste un ‘età gregoriana’? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica. Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1, 1965, p. 454-481

⁷⁹ Se, a primeira vista, a coletânea *Studi Gregoriani* (1947-) parecia ser uma “enciclopédia” da obra reformadora de Gregório VII e suas decorrências, na prática seu projeto apareceu como uma primeira tentativa de desconstrução dos pressupostos “gregorianos”. Isso porque o foco dessa proposta era reunir estudos sobre as perspectivas sociais da Reforma, escapando da abordagem institucional-jurídica que prevalecia até então. Como afirma Capitani, as pesquisas individuais, muitas delas baseada em documentos diocesanos (atos da prática, cartas de fundação) não editados, acabaram por demonstrar a impossibilidade dos estudos gregorianos de fixar num único “programa” as realidades sociais da *Societas Christiana* dos séculos XI e XII. Cf. CAPITANI, Ovídio. *IBIDEM*.

aspectos o tratamento do tema ainda carrega uma perspectiva linear e evolutiva, como se houvesse uma única noção de reforma definindo a prática de monges, bispos, candidatos à Sé Apostólica, líderes laicos e a população cristã de diferentes regiões da Cristandade latina⁸⁰. Dessa maneira, a Igreja Romana aparece representada como uma instituição monolítica, homogênea e organicamente burocrática⁸¹.

Diferentemente desta abordagem, nas últimas décadas, trabalhos monográficos têm apresentado uma nova perspectiva da reforma eclesiástica. Trabalhos como os de Ovidio Capitani, John Thomas Gilchrist, Giles Constable e Kathleen Cushing, cujo rigor científico está embasado em estudos de ordem filológica e canônica, se distanciam do espírito de síntese representado pela historiografia flicheana⁸². Para Giles Constable, ver os séculos XI e XII como o tempo de uma única reforma, dividida em subperíodos ou em gerações “é uma simplificação grosseira, uma vez que as fases ou gerações se sobrepõem em muitos aspectos”⁸³. A partir da crítica filológica de um *corpus* documental bastante amplo – o qual incluía escritos monásticos de Monte Cassino, cluniacenses, cistercienses e cartuxos – Constable rompeu com as barreiras dos compromissos ideológicos

⁸⁰ Alguns trabalhos mais recentes da historiografia italiana e francesa ainda mantêm a perspectiva flicheana da unidade das concepções e ações reformadoras, mesmo aplicando a elas alguns senãos: é o caso da obra de Giuseppe Fornasari – *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII* – que tende a mostrar o movimento reformado do século XI, observado através das obras de importantes autoridades do período (Gregório VII e Pedro Damiano) como fruto de uma visão comum da essência espiritual, uma espiritualidade alimentada pela reflexão sobre a encarnação e o direito canônico, cuja primeira funda a eclesiologia “gregoriana” e a segunda institui as bases do exercício político clerical.

⁸¹ Em seu livro *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média*, o historiador Leandro Duarte RUST apresenta-nos uma nova abordagem sobre a Igreja Romana do século XI, na qual a idéia de uma Reforma Eclesiástica normalmente representada pela imagem de um “legalismo canônico e de uma ordem decisória centrípeta e burocratizada” – referência ao que se transformou a Igreja Católica Romana contemporaneamente – mascarou o entendimento dos aspectos que caracterizariam a institucionalidade do papado dos séculos XI-XII. Quais sejam: “pessoalidade, vocalidade, descentralidade e mobilidade. São esses os aspectos institucionais do exercício do poder pontifício presentes nos séculos XI-XII. Cf. RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média*. São Paulo: Annablume, 2011.

⁸² Ver: CAPITANI, Ovidio. *Esiste un'età gregoriana?...* op. cit; GILCHRIST, J.T. Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century? In: _____. *Canon Law in the age of Reform, 11th-12th centuries*. Ashgate: Variorum Collected Studies Series, 1993; CONSTABLE, Giles. Papal, imperial and monastic propaganda in the 11th and 12th centuries. In: MAKDISI, G. et al. *Prédication et propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*. Paris: PUF, 1983, p. 179-199; IDEM; BENSON, Robert; *Renaissance and Renewal in the twelfth century*. Toronto: University of Toronto Press, 1991; IDEM. *The reformation of the twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; CUSHING, Kathleen. *Papacy and law in the gregorian revolution*. The canonistic work of Anselm of Lucca. Oxford, Clarendon Press, 1998; IDEM. *Reform and the papacy in the Eleventh Century*. Spirituality and social change. Manchester: Manchester University Press, 2005.

⁸³ Ver: CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth...* op. cit., p. 05.

“institucionais”, demonstrando que distintas concepções e ações estavam presentes entre os envolvidos nos debates reformadores dos séculos XI e XII. Inclusive, membros de um mesmo grupo poderiam apresentar perspectivas muito díspares para a fundamentação das práticas reformadoras⁸⁴.

Se foi possível detectar essa heterogeneidade eclesiológica num momento histórico visto como concêntrico no que tange ao fortalecimento político e institucional do papado e das comunidades monásticas, consideremos então a diversidade de significados que as iniciativas reformadoras adquiriram entre os diferentes grupos da aristocracia laica e da população cristã. Segundo Kathleen Cushing,

a despeito da universalidade ostensivamente oferecida pela Igreja e pela religiosidade cristã, a Europa ocidental manteve-se, por volta do ano 1000, essencialmente um mundo caracterizado pelo regionalismo e pelo horizonte limitado. Para além de reis ou sacerdotes e monges instruídos, a maioria das pessoas provavelmente nunca viajou muito além de sua terra natal ou vila local; suas vidas eram precárias e focalizadas no esforço interminável para se sustentar, vestir e se alimentar. Apesar da maioria das pessoas, certamente, estarem cientes de que eram súditos do imperador ou do rei, sua compreensão disso, provavelmente tomou uma forma local, ou seja, como homem do duque, do conde, do bispo ou do abade mais próximo⁸⁵.

Nesse sentido, por mais que a historiografia tenha sintetizado a reforma eclesiástica e seus representantes (clérigos ou laicos) num movimento unitário e homogêneo, nos parece mais relevante investigar sua pluralidade, levando em consideração o caráter descentralizado das instituições do período (igreja romana e papado) e a força dos referenciais locais de autoridade, poder e comando. Desta feita, não nos parece evidente que os movimentos de propagação de uma renovação cristã no século XI, convencionalmente chamados de reformadores, defendessem uma mesma perspectiva de reforma. Em vista disso, já que a figura de Pedro Damiano foi apresentada a partir dessa perspectiva de coesão institucional reformadora, torna-se necessário revisitar os significados da renovação cristã construídos por esse eremita, que se aproximou do papado

⁸⁴ IBIDEM, p. 44 et seq; p. 88 et seq.

⁸⁵ CUSHING, Kathleen. *Reform and the papacy in the Eleventh Century...* op. cit., p. 11.

ao ser nomeado cardeal-bispo em 1057 e se afastou das funções episcopais menos de dez anos depois, declarando sua insatisfação com o cargo e com o ambiente eclesiástico romano⁸⁶.

⁸⁶ Já em 1057, logo após ser elevado ao cardinalato pelo papa Estevão IX, numa carta onde exorta os cadeais à reflexão sobre sua própria função, Pedro Damiano anuncia ter sido forçado a integrar o grupo de cardeais: “Então, agitando os outros, eles próprios continuam a ser mais vigilantes no serviço de guarda. Eu também, que fui forçado a participar de qualquer forma do grupo de pessoas que ocupam a primeira posição no quartel da milícia eclesiástica, envio a vós este escrito e pelo teu estilo sem adornos é como se eu gritasse com uma voz estridente...”. PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe, V. 2, 1988, p. 53; No final de 1058, o avelanita envia uma carta ao Papa Nicolau II e a Hildebrando de Soana, na qual declara: “Sabes bem e tende a certeza de que essa carga não foi recebida por mim voluntariamente, mas imposta pela força; que não coube a mim - por assim dizer - a rede, mas lá estava eu preso com vigor. Portanto, dada a ocasião adequada, eu eliminei o peso a que antes não tinha vontade de me submeter. E porque estais na Sé Apostólica, que sois a Igreja Romana, me parece adequado depor e restituir o que não posso portar, não recorro a um edifício de pedra, mas sim àqueles em quem vive o mistério sacramental da Igreja. Durante a perseguição dos judeus, onde estavam os Apóstolos dizia-se que ali estava a Igreja primitiva. Ainda hoje, enquanto Simão o Mago, aquele tolo traficante pega seu martelo e sua bigorna, enquanto se serve da cidade de Roma como de uma oficina onde os seus trabalhadores executam seus negócios obscuros, Pedro, que foge convosco, mostra claramente a todos que a Igreja romana está onde ele a lidera. Assim, quando eu decidi colocar em tuas mãos o governo da igreja, não errei: restituo justamente à Igreja romana, que sois vós, aquilo que é vosso”. Cf. PEDRO DAMIANO. *Epistola LVII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 164; Na carta de 1069 ao papa Alexandre II, Damiano expressa seu desgosto com o sínodo romano e anuncia: “Assim, o que foi concedido aos homens santos como uma recompensa, é conferido a mim, pelo meu merecimento, como tormento. Portanto, eu me convenço que enquanto eu viver eu vou ausentar-me inteiramente dos sínodos romanos, salvo uma inevitável necessidade que me obriga a ir. Além disso, parece-me que há duas práticas freqüentemente empregado pela Sé Apostólica, que necessitam de correção completa, se esta deve cumprir com a sua aprovação: primeiro, que um anátema é anexado a quase todas as páginas decretais; e segundo, que a nenhum membro de diocese, seja clérigo ou laico, é permitido expor as falhas de seu bispo”. Cf. PEDRO DAMIANO. *Epistola CLXIV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 4, 1993, p. 167;

CAPÍTULO 2

A reforma eclesiástica segundo Pedro Damiano

2.1 Os agentes da renovação em Fonte Avellana (1043-1057)

Diante do objetivo de perceber os significados de uma renovação cristã construídos por Pedro Damiano ao longo de sua produção epistolar, nos dedicamos a investigar os vocábulos empregados para definir os ideais de reforma social e moral aspirados pelos grupos eclesiásticos aos quais se integrou: particularmente, a comunidade eremítica de Fonte Avellana, também vinculada aos mosteiros beneditinos de Monte Cassino e São Apolinário em Classe; o grupo episcopal de Ravena, onde fez sua formação sacerdotal e com a qual manteve relações fraternais até o final de sua vida; e, finalmente, o grupo de legados papais, aos quais se vinculou a partir de 1057, com sua elevação ao episcopado e cardinalato em Óstia.

Verificamos primeiramente que, ao longo das cento e oitenta cartas de Damiano houve uma baixa incidência dos vocábulos ligados ao verbo latino *reformare*. Segundo Giles Constable, apesar do verbo *reformare* ser usado correntemente no latim clássico, seu emprego no século XI foi pouco frequente. A utilização do termo seguia os mesmos sentidos denotados pelos textos clássicos e patrísticos, qual seja o de uma transformação que permitia o reencontro com um estado anterior melhor do que o atual⁸⁷.

Ele veio ao povo doente de Israel como um visitante compassivo, mas virou o rosto para eles, porque morriam pela doença da infidelidade e da incredulidade. Mas quando ele viu o mundo não gentio, que era igualmente doente, ele olhou para ele com amor e piedade, tomou a doença dele para si mesmo e **reformou-o** na saúde que tinha anteriormente desfrutado⁸⁸. [Grifo nosso]

⁸⁷ Como na Metamorfose de Ovídio ou nos textos patrísticos de Ambrósio e Agostinho. Ver: CONSTABLE, Giles. *The reformation of the twelfth...* op. cit.

⁸⁸ Cf. original: *Qui nimirum ad infirmum Israel populum pius visitator advenit, sed faciem suam ab eo quoniam perfidiae et incredulitatis morbo moriebatur, avertit, ad gentilem vero populum aequae scilicet languidum cum respexit, pietatis in eum oculos clementer infixit, semetipsum eius aegritudinem transtulit,*

Mas se destruir rapidamente Cadalo, como o outro Constantino fez no caso de Ário, e lutar para **reformar** a paz da igreja para a qual Cristo morreu, que Deus possa em breve fazer com que teu reino progrida para a sublimidade do império e tenhas uma vitória singular sobre todos os teus inimigos⁸⁹. [Grifo nosso]

Dela ainda veio Davi, o ancestral do rei que resgatou o mundo da escravidão e **reformou-lhe** os direitos de liberdade antiga⁹⁰. [Grifo nosso]

O ato de reformar tem nessas três passagens um mesmo significado de restauração de uma condição perdida, o reencontro com um estado ancestral positivo. Esse significado está muito próximo daquele identificado por Constable entre os autores antigos e patrísticos. Mas cabe dizer que todas as ocorrências do verbo *reformare* se dão coincidentemente após a elevação de Damiano ao cardinalato, ou seja, cerca de vinte anos depois da redação de suas primeiras cartas, momento em que qualquer concepção de transformação ou adequação sócio-moral já poderia ter sido alterada ou resignificada em vista dos inúmeros contatos estabelecidos por este eremita.

Procuramos na documentação correspondentes latinos que estivessem presentes desde o início da produção epistolar do avelanita e fizessem referência à necessidade de uma transformação/adequação sócio-moral da sociedade cristã. Encontramos uma grande diversidade de vocábulos que apontavam para o que podemos considerar atos e concepções “reformadoras”. São eles: *renovare* (renovar), *renovatio* (renovação), *reparare* (reparar), *reparacio/reparatio* (reparação), *restaurare* (restaurar), *restauratio* (restauração), *restituere* (restituir), *reflorere* (reflorescer) e *redire* (retornar/voltar para trás). O uso desses diferentes

eumque saluti pristinae reformavit. PEDRO DAMIANO. *Epistola LXXXVI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 473. Nesta carta de 1061 ao abade Desidério, Damiano lamenta a condição miserável do mundo e de seus governantes, enquanto faz um elogio a conduta dos monges de Monte Cassino, uma “arca monástica contra o dilúvio contemporâneo”.

⁸⁹ Cf. original: *Porro si Kadaloum cito velut alter Constantinus Arrium destruis, et aeclesiae pro qua Christus mortuus est pacem reformare contendis, faciat te Deus in proximo de regno imperiale fastigium scandere, et a cunctis hostibus tuis insignis gloriae titulos reportarep.* PEDRO DAMIANO. *Epistola CXX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 3, 1989, p. 392.

⁹⁰ Cf. original: *Et ex hac tamen David originem duxit, ex quo nimirum rex ille processit, qui totum mundum de iugo servitutis eripiens in libertatis antique titulos reformavit.* PEDRO DAMIANO. *Epistola CXLIX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 3, 1989, p. 553.

verbos e substantivos têm em comum o reconhecimento de uma condição do cristianismo e da prática cristã supostamente melhor no passado, momento este temporalmente identificado com os tempos de Cristo e dos Apóstolos. Há um paralelo implícito entre a recuperação de uma condição primeira, melhor por ser incorruptível e a perspectiva de uma renovação das práticas cristãs.

Exemplo disso está em sua epístola onze, que diz:

Dilectíssimo, porque sei bem qual é a situação atual de Roma e por muito ouvir sobre o teu temperamento, faço esta simples reflexão: só aquele que pode dar à luz a um lírio entre os cactos pode mostrar-se como um lírio no meio das intrigas de Roma. Saibas, portanto, que eu estou desejando teu amor [*caritas*], uma grande ânsia de nos ver unidos, um com o outro, numa particular familiaridade e com sólido vínculo de amizade. E o meu desejo não pode ser minimamente prejudicado pela distância. [...] De fato, se a Sé Romana não **retornar** ao estado dos retos costumes, é certo que o mundo inteiro continuará a decair no próprio erro. É necessário que esta mesma Sé, que no início foi o fundamento da salvação do mundo, seja agora **o princípio de renovação**⁹¹. [Grifos nossos]

A passagem está numa brevíssima carta de 1045, endereçada a Pedro de Salerno, chanceler do sacro palácio de Latrão. No que diz respeito aos sentidos atribuídos a *redire* e *renovandae principium* observamos que a transformação esperada faz referência a uma condição já experimentada, num momento inicial da própria igreja, quando ela era o “fundamento da salvação do mundo”. Portanto, mais do que anunciar o que consiste esse “princípio de renovação”, Damiano está preocupado em apresentar ao chanceler Pedro a condição atual da Sé Romana: dominada pelas intrigas e pela ação de homens incapazes de garantir a missão de “salvação do mundo” para a qual a Igreja foi erigida. Não por acaso,

⁹¹ Cf. original: *Dilectissime, cum non ignorem, quod hoc tempore Romae sit, nec non et frequenter audiam, qui sis, ad hoc unum mente recurro, quia valet candens liliū inter spinarum densa producere, ipse eciā te talem voluit Romanis artibus exhibere. Quapropter noveris proculdubio, quia caritatem tuam habere desidero, et speciali tecum familiaritate et unanimi concordiae vinculo tecum connecti non mediocriter concupisco. Neque enim huic meo desiderio locorum valet obesse longiquitas. [...] Nisi enim ad rectitudinis statum sedes Romana redeat, certum est, quia totus mundus in suo lapsus errore perdurat. Et necesse est iam, ut eadem sit renovandae principium, quae nascentis humanae salutis extiterat fundamentum.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 138-139.

Damiano anuncia o desejo de aproximar-se do chanceler romano e estabelecer com ele um vínculo de amizade.

Como eu não posso ver o olho sobre meu rosto da mesma forma que vejo as coisas, mesmo assim me valho do seu útil serviço; e da mesma forma que minha visão vem me auxiliar quando devo pronunciar palavras exemplares, sê tu o meu olho, sê tu o meu mestre, a fim de que através de ti eu possa contribuir com a sugestão de qualquer coisa aos ouvidos do beatíssimo sucessor apostólico⁹².

Damiano ainda não tinha trânsito no ambiente episcopal romano. Certamente, buscava através dessa carta constituir uma ligação direta com a Sé Romana e seus principais representantes. Não se sabe ao certo se no momento de redação desta carta o papa era Bento IX (1032-1044) ou Gregório VI (1045-1046), mas independentemente de quem fosse o pontífice o que está em evidência é a tentativa de Damiano de estabelecer relações com Roma, transportando os ideais ascéticos de Fonte Avellana a uma área de influência extra-local. Essa hipótese é corroborada pela identificação dos destinatários das três cartas seguintes em seu epistolário: o papa Gregório VI (carta 13 e 16, ambas da transição entre 1045-1046) e o senador romano Almerico e sua mulher Emilina (carta 15 de 1046)⁹³. Dessa maneira, mais do que anunciar um projeto ou “programa” de reformas, esta epístola, juntamente com as outras três, confirmam a vontade do avelanita de estreitar os vínculos políticos com o pontificado romano e seus aliados laicos.

Para além da potencial rede social que essas primeiras cartas poderiam estabelecer para Damiano e Fonte Avellana, a epístola onze traz uma informação

⁹² Cf. original: *Nam et ipsum mei capitis oculum non video, per quem video, utilitate tamen ministerii eius nichilominus fruor, et quia oculus mihi in proferendis exempli verbis occurrit, tu mihi in hac parte sis oculus, tu sis magister, quatinus per te mihi liceat cernere, si quidquam apud aures beatissimi huius apostolici valeam laborare.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 138-139.

⁹³ “Ao santíssimo papa Gregório, Pedro, monge pecador, apresenta respeitosamente seu serviço devido”. Cf. original: *Domno Gregorio sanctissimo papae, Petrus peccator monachus debita servitutis obsequium.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 142; “Ao senhor Amelrico, senador e a Ermilina sua sereníssima esposa, Pedro, monge pecador, apresenta sua saudação”. Cf. original: *Domno Amelrico senatoriae dignitatis viro et Ermilinae serenissimae coniugi, Petrus peccator monachus salutem in Domino.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 151; “Ao santíssimo papa Gregório, Pedro, monge pecador, apresenta respeitosamente seu devotíssimo serviço”. Cf. original: *Domno Gregorio sanctissimo papae, Petrus peccator monachus devotissimae servitutis obsequium.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XVI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 153;

fundamental sobre de onde deve partir o “princípio de renovação” (*renovandae principium*) e os responsáveis por essa ação: a Sé Romana e os sucessores de Pedro. A carta treze, endereçada ao recentemente eleito Gregório VI, apresenta de forma mais clara essas atribuições:

Reverendíssimo senhor, dou graças a Cristo, Rei dos reis, pois sempre sedento e com minha garganta seca de desejo de ouvir coisas boas sobre a Sé Apostólica, finalmente posso beber um grande copo de louvor a vós, pelo que já muito trouxeram vossos lábios. Esta bebida realmente recria o estômago da minha mente com tanta doçura e delicadeza, garantindo que, com essa alegria interior, a língua irrompa imediatamente nesta expressão de louvor: *Gloria a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade*. É Ele quem faz, como está escrito, *mudar os tempos e as circunstâncias, depõe os reis e os enaltece*; é Ele que preenche agora admiravelmente, diante do mundo, aquilo que havia previsto há muito tempo a boca do profeta: *o Altíssimo domina o reino dos homens e pode dá-lo a quem lhe apraz. Alegrem-se os Céus e exulte a terra, se alegra a santa Igreja por ter finalmente reconquistado o antigo privilégio que lhe compete por direito*. A cabeça multiforme da serpente venenosa foi finalmente esmagada; que o comércio das más negociações pare; o falsário Simão não fabrica mais nenhuma moeda na Igreja, que Giezi não restitua nenhuma doação furtiva pela ausência prolongada de seu professor. Retorne a pomba à arca e com o ramo da oliveira anuncie que finalmente está **restaurada a paz na terra. Renove-se a áurea época dos Apóstolos** e sob a presidência de vossa prudente sabedoria **refloresça a disciplina eclesiástica**. Reprima a avareza daqueles que aspiram às vestes episcopais; as mesas dos cambistas foram derrubadas e também a banca dos que vendiam pombas⁹⁴. [Grifos nossos]

Chama a atenção na carta treze o papel atribuído a Roma e à ação pontifícia no movimento de condenação da simonia e consequente reflorescimento disciplinar do clero

⁹⁴ Cf. original: *Reverendissime domine, regi regum Christo gratias refero quia qui de apostolica sede bona semper audire aridis desiderii mei faucibus sicio, largum praeconii vestri poculum multis iam propinatibus bibo. Qui videlicet haustus tanta suavitatis dulcedine mentis meae stomachum recreat ut dum mens inteiuis iubilat, lingua protinus in hanc vocem laudis erumpat: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Vere enim ipse, sicut scriptum est, mutat tempora et transfert regna. Vere, quod per prophetam suum multo ante praedixit, nunc teste mundo mirabiliter adimplevit: quia dominatur excelsus in regno hominum, et cui voluerit, ipse dat illud. Laetentur ergo caeli et exultet terra, et antiquum sui iuris privilegium se recepisse sancta gratuletur aecclesia. Conteratur iam milleforme caput venenati serpentis, cesset commercium perversae negociacionis, nullam iam monetam falsarius Simon in aecclesia fabricet, nulla Giezi praesente providi doctoris absencia furtiva dona reportet. Iam columba revertatur ad archam et virentibus olivae foliis pacem nunciet redditam terris. Reparetur nunc aureum apostolorum saeculum, et praesidente vestra prudencia aecclesiastica refloreat disciplina. Reprimatur avaricia ad episcopales infulas anhelancium, evertantur cathedrae columbas vendencium nummulariorum.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 143-144.

(*Refloreat Disciplina*), especialmente pelo combate ao episcopado corrupto. Tal perspectiva foi considerada pela historiografia da “Reforma Gregoriana”. Mas, de acordo com essa historiografia, a carta onze assinalaria a entrada do avelanita na história institucional do papado, estabelecendo um “verdadeiro e próprio programa de reformas” que acompanharia toda a sua trajetória eclesiástica⁹⁵. Contudo, o problema dessa abordagem reside no caráter generalista e definitivo atribuído a esta epístola que, em termos das demandas trata prioritariamente problemas de ordem local, cujas boas soluções encaminhadas poderiam ser corrompidas se a Sé apóstólica resolvesse restituir o infrator ao seu ofício. Atitude nada incomum para o período.

Definindo a extensão de sua influência, Damiano diz:

No entanto, se for permitido ao mundo ter boa esperança sobre o que escrevo, primeiramente a Igreja de Pesaro dará clara indicação deste indício. Com efeito, se essa igreja não for retirada das mãos daquele adúltero, incestuoso, perjurador e predador, a esperança da **renovação do mundo** que estava nascendo entre as pessoas vai desaparecer; já que todos aguardam este fim, que todos ouvidos esperam ouvir esta notícia. E se ele, envolvido em tantos crimes, for reconduzido ao ofício episcopal, se negará absolutamente que a Sé Apostólica possa em seguida fazer qualquer coisa de bom⁹⁶. [Grifo nosso]

Se existe algum programa próprio do avelanita ou um projeto de reforma vindo de Roma na referida carta, ele está encoberto pelos cânones de uma consumada retórica que comportava a inevitável felicitação pelo advento de Gregório VI ao trono petrino e seu convite ao combate à simonia. Retórica essa que pode nos levar a considerar que o combate à simonia não era iniciativa que partia da Sé Apostólica, mas uma expressão de demandas locais que recorriam ao apoio do papado. O que exigia daqueles que a requeriam ou que já a praticavam, destreza para convencer o sucessor de Pedro da necessidade de arbitrar em

⁹⁵ LUCCHESI, G. *Per una vita...* op. cit, p. 70.

⁹⁶ Cf. original: *Verumtamen utrum ista, quae scribimus, mundo sperare sit licitum, primo Pensaurensis aecclesia bonae spei darum dabit indicium. Nisi enim praedicta aecclesia de manu illius adulteri, incestuosi, periuri atque raptoris auferatur, omnis populorum spes, quae de reparatione mundi erecta fuerat, funditus enervatur. Omnes siquidem ad hunc finem oculos tendunt, omnes ad hanc unam y vocem aures erigunt. Et si ille tot criminibus obvolutus ad episcopatus arcem restituitur, ab apostolica sede boni aliquid ulterius posse fieri, penitus denegatur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 144.

favor de suas demandas e não das de seus acusados. Assim, num claro elogio à eleição de Gregório VI, Pedro Damiano contextualiza a situação a que estava submetido o papado: um jogo de poder pelo controle do trono petrino, que se arrastava por décadas e, segundo nosso autor, transformara a Sé Romana num espaço dominado pelas práticas simoníacas.

Na transição do século X para o século XI, no centro do controle da Sé Romana e da administração da *urbe* estavam em disputa duas famílias romanas, originárias da Sabina: os Crescenzi e os Túsculo. Apesar de descenderem do mesmo ancestral, Teofilato I⁹⁷, os dois ramos familiares disputaram a administração de Roma, gerando consequências importantes na promoção e nos rumos da “reforma” eclesiástica romana. De 975 a 1012, o ramo dos Crescenzi exerceu o controle sobre Roma, mantendo a sucessão papal intimamente ligada, ou, pelo menos, supervisionada por sua família. Foram eles que retomaram o antigo título de *patricius* em substituição ao título de ‘prefeito da cidade’⁹⁸, cujo objetivo era enfatizar seu papel como guardiões da Sé Apostólica. Politicamente astutos, como afirma Cushing⁹⁹, estabeleceram acordos com regentes e imperadores germânicos o quanto foi possível, até que a hostilidade entre eles cresceu, resultando em violência, derramamento de sangue e imposição de bispos do exterior à sucessão pontifícia¹⁰⁰. A dominação dos Crescenzi em Roma terminou em 1012 com as mortes do prefeito da cidade João Crescenzi e do Papa Sérgio IV e a associação entre o governante germânico Henrique II (973-1024) e o conde de Túsculo, Teofilato II (1012-1024).

⁹⁷ Suas origens são obscuras, mas é certo que figurou como encarregado dos paramentos e tesouros papais entre 904 e 924. Também chefe dos soldados da Sé Apostólica, Teofilato combinou autoridade militar com poder financeiro em Roma, onde a administração civil, na medida em que existiu, estava intimamente ligada ao Palácio de Latrão. O poder de Teofilato passou para seus descendentes diretos e seu bisneto, Otaviano tornou-se o Papa João XII, em dezembro 955. Cf. TOUBERT, Pierre. *Les structures du Latium médiéval: Le Latium meridional et la Sabine du IX siècle à la fin du XII siècle*. Vol. 2. Roma: Bibliothèque des écoles française d’Athènes et de Rome, p. 968-1037.

⁹⁸ “Naquele tempo um certo capitão da cidade de Roma chamado Crescenzi, que reivindicou para si o título de patricio, implantou uma tirania e expulsou do papado o senhor Papa que havia coroado Otto II, ou seja, o pai deste jovem [Otto III]. Cf. BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century: lives of Pope Leon IX and Pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Prss, 2004, p. 180.

⁹⁹ CUSHING, Kathleen. *Reform and the papacy in the Eleventh Century...* op. cit., p. 61.

¹⁰⁰ “Como foi o caso de Gregório V e Silvestre II, os primeiros papas germânico e francês”. HOWE, John. *Church reform & social change in eleventh-century*. Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997, p. 21.

Na disputa pelo papado, prevaleceu Gregório, candidato dos Crescenzi. Mas, devido à convulsão social em Roma, ele teve que ceder o trono petrino a Teofilato II de Túsculo. Expulso da cidade, Gregório fugiu para a Alemanha, apresentando-se no Natal de 1012 com as insígnias pontificias diante do rei Henrique II. Entretanto, o rei germânico, já tinha obtido de Bento VIII uma bula papal concedendo privilégios à Sé de Bamberg e o apoio ao governante germânico no *regnum Italicum*. O resultado foi a confirmação de Teofilato II, como Papa Bento VIII.

Por mais de trinta anos os condes de Túsculo exerceram seu domínio senhorial sobre a sucessão pontificia, ocupando a Sé Romana com seus representantes. Mas diferentemente do que defendeu a historiografia gregoriana sobre o papel negativo dos condes de Túsculo à frente papado, que teria resultado no movimento em defesa da libertação da igreja da ingerência laica, o papa Bento VIII e também seu irmão e sucessor, João XIX, desempenharam importante papel na ampliação dos domínios da Igreja Romana, alargando, por consequência, o poder do papado. Segundo Cushing,

Bento VIII foi um Papa particularmente vigoroso. Revitalizou a autoridade papal e foi uma figura importante nos assuntos eclesiásticos italianos. Evitando a subserviência dos pontífices anteriores, Bento trabalhou em estreita colaboração com Henrique II, confirmando privilégios para a fundação do rei em Bamberg e a coroação dele como imperador em 1014. Embora particularmente preocupado com a preservação da propriedade eclesiástica, Bento VIII também antecipou os esforços de reformas do final do século XI em um concílio em Ravena e notadamente no concílio de Pavia, em 1022, realizado juntamente com Henrique II, no qual o concubinato clerical sofreu rigorosas proibições¹⁰¹.

Ambos os irmãos foram solícitos à causa das imunidades monásticas¹⁰² e, em geral, não usaram o controle papal para aumentar suas explorações territoriais em Túsculo, ou na própria cidade de Roma, onde mantiveram seu poder concentrado em certas partes da

¹⁰¹ CUSHING, Kathleen. *Reform and the papacy in the Eleventh Century...* op. cit., p. 62.

¹⁰² Bento VIII concedeu imunidade a Saint Bénigne de Dijon, ao mosteiro de Subiaco, na região do Lazio e ao mosteiro de Fécamp, na Normandia. Ele também promulgou proteção papal ao mosteiro de Montamiata e à Cluny. Seu irmão e sucessor João XIX, em duas ocasiões confirmou os privilégios de isenção de Cluny (1024 e 1027). Ver: CUSHING, Kathleen. *Reform and the papacy in the Eleventh Century...* op. cit., p. 87, notas 22 e 24.

cidade. Mesmo o papa Bento IX, sucessor e sobrinho de João XIX, a quem toda uma literatura posterior condenou violentamente, foi, “pelo menos nos primeiros doze anos de seu pontificado, um adequado e crente, se não talvez imensamente piedoso, Pontífice”¹⁰³.

Bento IX teve seu pontificado contestado em 1044, quando foi forçado a deixar Roma, por ter sido protagonista de uma série de escândalos envolvendo seu apetite sexual e concubinas. Mas retornou menos de um ano depois, fortalecido pelo apoio militar de seus familiares, expulsando o rival Crescenzi Silvestre III, em abril de 1045, deflagrando disputas armadas entre as duas famílias romanas pelo trono pontifício. Logo em seguida, abriu mão de seu pontificado para o arcebispo de São João da Porta Latina, João Graciano, nomeado papa Gregório VI (1045-1046)¹⁰⁴.

Crítico de Bento IX, “aquele que ocupou Roma pela força”, Pedro Damiano o descreveu numa carta de 1059 como um “monstro”, com orelhas e rabo de asno num corpo de urso, culpa de uma vida dedicada à devassidão¹⁰⁵. Mas o avelanita nem sempre o designou com o mesmo tom negativo. Nas primeiras cartas escritas aos bispos de Ravena e Amalfi, ambas de 1043, a referência que faz ao pontífice Bento IX e à Igreja Romana é de um certo estado de corrupção, no qual o papa e seus aliados precisavam intervir:

A ti de Ravena, a quem cumpre o papel de autoridade de Deus, toda a igreja santa de Cristo rende graças. Enquanto o dragão da simonia, depois de agrupar as armas de muitos traficantes desgraçados, enroscando-as à avareza e vomitando seu veneno adiante, tu quase foste exceção

¹⁰³ IBIDEM, p. 62.

¹⁰⁴ VIOLANTE, Cinzio. *Studi sulla cristianità medioevale*. Milão: Vita e Pensero, 1975.

¹⁰⁵ “‘Não tenha medo, meu bom senhor’, disse, ‘esteja certo de que uma vez eu já fui um homem exatamente como você é. Mas porque eu vivi como um animal, fui recompensado após a morte para ser visto como um animal. Eu tive o nome de Bento, aquele que recentemente se apossou da Sé Apostólica indignamente’ [...] Eu procurei uma razão para ele ser descrito dessa forma, acredito que não há nenhum mistério por trás dessa visão. Pois, uma vez que este homem viveu o auge da luxúria desde o início até o fim de seu calamitoso pontificado, é apropriado que ele pareça ter as orelhas e a cauda de um asno. O asno é um animal devasso, como indica o profeta quando fala sobre aqueles que se rendem à impureza carnal: ‘a carne deles é como a carne de asnos’”. Cf. original: *Noli, inquit, vir, expavescere, hominem me olim fuisse sicut et ipse nunc es, proculdubio crede, sed quia bestialiter vixi, post vitae finem bestiae perferre a speciem merui. Porro cum ille perquireret, quis fuisset: Ego, ait, ille solo nomine Benedictus fui, qui nuper apostolicae sedis apicem indignus optinui [...] Sed cum ego, cur ille in hac spetie conspectus sit, indaginem quaero, non deesse misterium ab eo, quod visum est, deprehendo. Nam quia miserabilis ille ab ipso funesti pontificatus sui primordio usque ad finem vitae in luxuriae coeno versatus est, non incongrue visus est, et ab auribus incipere, et in caudam asini terminare. Asinus quippe luxuriosum est animal, sicut propheta designat, cum de carnis immunditiae deditis ait: Ut carnes asinorum carnes eorum*. IBIDEM. *Epistola LXXII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 337-338.

[permanecendo] em pé invencível e inabalável como cavaleiro de Cristo, perfurando a garganta da besta com a lança de Pedro e mantendo sua igreja livre desta falta contagiosa. O que a Sé mestre perdeu por causa de seus pastores, ou melhor, seus ladrões, manteve inviolado o posto deste nobre discípulo¹⁰⁶.

Por isso eu te peço com toda humildade, que de tua parte demonstre amor mútuo em retorno, e que a afeição que envio forte e simples possa retornar a mim duplicada. Com isto eu poderia ser facilmente persuadido a visitar-te, tentando negociar com meu mais santo senhor, o papa [Bento IX]. Prova a ti mesmo, caro irmão, ser o primeiro a condenar os bispos de Fano e Pesaro, pois eu verdadeiramente percebo em ti um homem que sente o julgamento de Deus, que combate valentemente contra os servos do diabo, que afasta o pincel plantado pelo mal, que deseja reunir a Igreja de Cristo na luz. De uma coisa deves ser informado, se estes notórios e culpados homens permanecerem no sublime ofício de bispos, a reputação do senhor papa sofrerá grandemente e tu que o serves como seu conselheiro e és dotado com sabedoria e erudição de todo tipo, certamente cometerás falta e receberás a culpa da censura¹⁰⁷.

Em 1043, Bento IX e seu círculo de aliados não foram explicitamente acusados por Damiano. O que o preocupava nessas epístolas era incriminar os bispos de Pesaro e Fano, episcopados próximos a Fonte Avellana, cujos caminhos sucessórios, Damiano acompanhava e a pressão tributária que exerciam sobre monastérios e ermidas da região das Marcas¹⁰⁸. O avelanita estava muito mais preocupado em angariar apoio para a

¹⁰⁶ Cf. original: *Tibi enim, cui Deo auctore praesides sedes Ravennatica, tibi omnis in Christo grates sancta reddidit aecclesia, nimirum qui o eo tempore, quo symoniacus draco miserabilium negociatorum brachia perplexis concupiscenciae spirivirus infundit, tu solus pene ex omnibus invictus Christi miles incolomis permanens Petri iaculo nequissimae bestiae guttur infigis et aecclesiam tuam mundam ab omni eius pestifera contagione custodis et quod pastorum inno latronum culpa magistri sedes amisit, nobilis alumni cathedra inviolata servavit.* PEDRO DAMIANO. *Epistola III.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 107;

¹⁰⁷ Cf. original: *Quapropter humiliter peto, ut mihi mutui amoris vicem redhibeas et gratia, quae simplex egreditur, ad me duplicata recurat. Hoc autem mihi persuadere facile poterunt, qui ad vos de nostris partibus venientes aliquod negotium in praesentia sanctissimi apostolici domini mei exercere contendunt. Talern te ergo, karissime pater, in causa reproborum episcoporum Phanensis et Pensaurensis exhibe, ut te in veritate comperiam Dei iudicium pertimescere, contra ministros diaboli viriliter decertare, arida diabolicae plantationis arbusta convellere, ecclesiam Christi ad lumen velle de tenebris revocare. Unum autem nolo te lateat, quia si infames illi et criminosi in episcopatus arce perstiterint, non modicum splendidissima domini papae opinio laborabit, et tu, qui consiliarius eius es et tanta omnigenae eruditionis sapientia polles, naevum proculdubio reprehensionis incurres.* PEDRO DAMIANO. *Epistola IV.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983 p. 110-111;

¹⁰⁸ PALAZZINI, Pietro. San Pier Damiani al centro della riforma della Chiesa Marchigiana. In: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte – 1072 -1972.* Vol 2. Cesena: Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica Ravennate, 1972, p. 161-232.

reprovação dos bispos de sua região, do que atento à maneira como o pontífice romano conduzia seu pontificado. Suas cartas visavam conseguir da *entourage* papal de Bento IX apoio para a confirmação dos crimes e, por consequência, a excomunhão desses bispos acusados de simonia. Temos aqui uma demanda explicitamente local, cujo recurso ao papado poderia ou não ser atendido.

Nesse sentido, resta o questionamento: as ações dos papas tusculanos à frente do papado poderiam figurar como iniciativas reformadoras, que se enquadrariam no rol dos requisitos incorporados pela historiografia gregoriana em defesa de uma Igreja Romana livre da corrupção e da imoralidade? À primeira vista sim, uma vez que o próprio avelanita valorizou os antecessores de Bento IX, enaltecendo Bento VIII como um “grande papa”, enquanto elogiava João XIX por ter deixado o ofício episcopal para tornar-se monge¹⁰⁹. Entretanto, condicionados pela retórica da corrupção clerical que contemporâneos construíram em torno das disputas de poder entre os diferentes grupos laicos, grupos estes que tradicionalmente alçavam seus filhos às dignidades eclesiásticas, a ideia da formação de um “partido reformador”, composto exclusivamente por lideranças clericais comprometidas com a renovação moral da igreja e isentos do domínio laico, tomou conta das interpretações historiográficas, pelos menos até os anos 1970. Essa historiografia da “Reforma Gregoriana” não se preocupou em enfatizar o que estava por traz das iniciativas reformadoras: demandas sociais complexas, envolvendo “a implantação de novos repertórios de regras comportamentais que incluíam desde as formas de apropriação da riqueza material à moral sexual, da inserção espacial do sagrado à busca pela preservação da segurança coletiva”¹¹⁰, vindas de círculos laicos, do baixo clero, das ermidas e mosteiros e não de um corpo institucional coeso e apartado do seu entorno social, como chegaram a definir a Igreja Romana do período. Ao se apoiar sobre uma substancial historiografia, Leandro Rust afirma que:

¹⁰⁹ Também na epístola setenta e dois, de 1059, quando já dipunha de condições políticas para censurar os pontificados tusculanos, condenando não apenas Bento IX, mas também seus antecessores, Pedro Damiano, contraditoriamente, teceu elogios às ações Bento VIII e João XIX. Cf. PEDRO DAMIANO. *Epistola LXXII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 336-337.

¹¹⁰ RUST, Leandro. *Colunas de São Pedro ...*, op. cit., p. 50-51

desde os anos 1970 tem crescido entre os historiadores a crítica quanto a designar esta multifacetada e descentrada recomposição das relações sociais do medievo através do singular maiúsculo de “Reforma”. Nome que costuma trazer incrustada a primazia de uma lógica estritamente clerical, tal qual um “campo de ações” socialmente recortado e diferenciado como “religião”¹¹¹.

Nesta primeira fase do epistolário de Pedro Damiano não apenas os papas e seus aliados foram solicitados a se incorporarem nos movimentos locais de renovação cristã, combatendo a prática da simonia e a corrupção episcopal. Também as figuras políticas laicas foram convocadas à ação. Um dos vultos políticos de maior expressão do período – o Imperador Henrique III (1039-1056) – foi chamado a colaborar com as iniciativas de renovação da cristandade, numa carta escrita pouco antes do concílio de Sutri:

Louvores infinitos a Cristo, rei dos reis, pois a santidade e os dons de virtude da majestade real que chegaram a mim pelo testemunho de muitos, vejo comprovados não em palavras, mas por fatos concretos. Na expulsão de Widger, em verdade, se eleva ao céu, em louvor ao Criador, a voz de todos, a Igreja foi retirada da mão do predador violento e a vossa salutar decisão é motivo de salvação para o mundo inteiro. Alegrem-se os céus, exulte a terra! Se reconhece que no teu rei reina o próprio Cristo e com o fim de um tempo cruel vem a **renovação do áureo tempo de Davi**¹¹². [Grifo nosso]

Nesta epístola de maio de 1046, enviada pouco depois das cartas escritas ao papa Gregório VI, Pedro Damiano declara seu total apoio a Henrique por ter deposto Widger, arcebispo de Ravena. Animado com a deposição do rival, com quem manteve discussões de conduta a respeito das exações que o arcebispo impôs ao monastério de São Apolinário em Classe¹¹³, o avelanita compara Henrique III com dois personagens que

¹¹¹ IBIDEM.

¹¹² Cf. original: *immensas laudes regi regum Christo referimus, quia sanctitatem et virtutum dona, quae multis referentibus de regia maiestate cognovimus, iam non verbis sed vivis operibus approbamus. Nam in expulsiōne Wiquerii vox omnium in laudem sui creatoris attollitur, aeclesia de manu violenti praedonis eripitur et salus esse totius mundi vestra incolomitas iudicatur. La etentur ergo caeli, exultet terra, quia in rege suo vere Christus regnare cognoscitur, et sub ipso iam saeculi fine aureum David saeculum renovatur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 199-200;

¹¹³ Em benefício do monastério de São Apolinário em Classe, onde se encontrava recluso, Damiano compôs a carta sete ao arcebispo de Ravena, Widger: “Nunca oprima um santo lugar retirando seu dinheiro, este que, como tu bem sabes, já perdeu tantos bens eclesiásticos”. Cf. original: *Nec gravetis sanctum locum adhuc*

encarnam o modelo bíblico da realeza cristã: Cristo e Davi. Segundo Cinzio Violante, Henrique III tinha “uma política operante na direção da reforma imperial, através de um rígido controle sobre a hierarquia eclesiástica”¹¹⁴. O soberano e também seus contemporâneos não concebiam como ilícita a intervenção nos assuntos eclesiásticos, reconhecendo essa prática como extensão de uma longa tradição herdada dos carolíngios enquanto *Defensores Ecclesiae*.

Ao se despedir do imperador na carta, o avelanita conclui:

e assim, rei invencível, conclui o que começaste para a glória de Deus e a salvação dos homens e, removendo esse ladrão, promove um pastor em que a Igreja se regozije. Deus onipotente, que te confiou o governo do império terreno, te conceda vida longa a fim de que antes defendas os seus direitos e te conduza, ao fim de tua vida mortal, ao reino celeste. Amém¹¹⁵.

Como nos lembra D’Acunto¹¹⁶, a referência do avelanita ao conceito *gubernacula terreni imperii*, largamente utilizado na reflexão política medieval, permitiu-lhe lembrar ao soberano germânico o seu dever de defender a Igreja, numa clara alusão à herança legada pelo modelo de realeza sacra carolíngia, tendo ele por obrigação sócio-moral não só proteger a Igreja e seus membros, mas também garantir a paz entre os romanos. Nesse sentido, não era novidade a intervenção do soberano germânico na resolução de disputas entre a aristocracia, fosse ela clerical ou laica. Mas no caso específico de 1046, a intervenção de Henrique III para a resolução do cisma resultou na deposição de dois requerentes, na abdicação de um e no estabelecimento de uma nova eleição regular, na qual o conde de Morsleben & Hornburg e Bispo de Bamberg, Suger, foi consagrado como

aufferendo pecuniam, quem tantam aecclesiasticarum rerum nostis iam pertulisse iacturam. PEDRO DAMIANO, *Epistola VII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, v. 1, 1983, p. 117.

¹¹⁴ VIOLANTE, Cinzio. Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039-1046). In: _____. *Studi sulla cristianità...* op. cit., p. 251.

¹¹⁵ Cf. original: *Quapropter, rex invictissime, quod ad laudem Dei et salutem hominum coepistis, ad finem usque perducite et latrone reiecto pastorem, unde aecclesia gaudeat, ordinate. Omnipotens Deus, qui tibi terreni imperii gubernacula tribuit, et ad faciendam iusticiam suam diu in hac te vita custodiat, et post mortals vitae decursum ad caelestia regna perducatur. Amen.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 202.

¹¹⁶ D’ACUNTO, Nicolangelo. *I laici nella chiesa...* op cit.

papa Clemente II. Uma nova correlação de forças definia os rumos da consagração pontifical e, por consequência, da administração da *Urbe*.

De acordo com a historiografia da “Reforma Gregoriana”, a partir desses acontecimentos, Henrique III deu um passo decisivo na história da Reforma da Igreja Romana, garantindo que as expectativas reformadoras, marcadas sobremaneira pela espiritualidade ascética de Cluny, se estabelecessem sobre a Sé romana, insuflando-a completamente. Como se uma nova condição espiritual das práticas cristãs ganhasse força entre as lideranças clericais romanas. Entretanto, no que diz respeito ao jogo político e às disputas de poder, pouco ou quase nada enfatizados por essa historiografia, a intervenção de Henrique III custou à aristocracia regional romana o controle sobre o papado e o fim dos benefícios advindos de uma ingerência quase secular. Se imperadores anteriores, como Henrique II (973-1024) e Conrado II (1024-1039) realizaram expedições a Roma, intervindo de certa maneira na confirmação dos sucessores do trono petrino, eles o fizeram até então sancionando herdeiros das famílias romanas, particularmente os condes de Túsculo. Agora, o resultado era outro:

Com a entronização de Suger em Roma a coroa imperial consolidou o que parecia ser uma frente de intervenções no interior da península. À medida que seus soldados avançaram pela paisagem rumo ao Lácio e ao imbróglio dos três papas, Henrique III unia os fios de uma dominação senhorial. Em setembro de 1046, sem enfrentar qualquer resistência, ele entrou em Verona e recebeu a homenagem feudal de bispos e nobres. Entre os que se ajoelharam a seus pés e juraram fidelidade estava um antigo vassalo paterno, Bonifácio, o marquês da Toscana e dono do poder hegemônico nas terras do norte. [...] Na mesma ocasião, Humfred, sacerdote suábio e chanceler imperial, foi designado novo arcebispo de Ravena, conforme vontade régia. [...] Em janeiro, um concílio romano arrematou a nova disposição dos poderes eclesiásticos: sob a égide de Henrique III, o papa Clemente declarou a inferioridade hierárquica de Aquileia perante a Ravena, cujo arcebispo era o único a se “sentar à direita dos pontífices Romanos”. As terras do norte tinham uma nova primeira Sé. Com isso, foi desfeita a decisão proclamada em 1027 por João XIX e Conrado II que assegurava a Milão o posto de primaz de toda região. A partir de então, as igrejas da Toscana e da Lombardia deviam obediência a Ravena, cuja superioridade estava em clara dívida com a autoridade imperial¹¹⁷.

¹¹⁷ RUST, Leandro. *Colunas de São Pedro ...*, op. cit., p. 153-154.

Mapa 1 – Itália em 1050



Fonte: SHEPERD, William. *Historical Atlas*. 1926, p. 64. Disponível em: http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/italy_1050.jpg. Acesso em: 20/01/2012.

Não é de se estranhar que Pedro Damiano já tivesse reconhecido o peso da colaboração da liderança monárquica germânica na proteção das igrejas do norte da península itálica, particularmente a Sé de Ravena, demonstrado pela sucessão de prelados alemães que ocuparam esse bispado durante o período, pela deposição do arcebispo Widger e pela elevação do sacerdote suábio e chanceler imperial Humfred ao posto¹¹⁸. Essa colaboração no controle das designações episcopais nas principais sés do norte (Ravena, Verona e Milão) aos olhos do avelanita era habitual, visto que foi esse o contexto eclesial de sua formação enquanto irmão do arcepreste de Ravena, Damiani¹¹⁹. Além disso, animava-o a predisposição imperial para cooperar no combate aos bispos simoníacos que intervinham no controle patrimonial dos mosteiros circundantes, como Pomposa, São Apolinário em Classe, Santa Maria de Florença, São Vicente de Pedra Pertusa e a ermida de Fonte Avellana¹²⁰.

A liderança monárquica não foi a única a ser solicitada durante a primeira fase do epistolário Damianense. Numa de suas primeiras cartas, redigida entre 1042-1043, antes da eleição ao priorado de Fonte Avellana, Pedro Damiano reconhecia o peso do poder laico como instrumento de proteção das igrejas, o que pode ser confirmado mediante uma carta endereçada ao marquês Bonifácio de Canossa (985-1052), duque de Spoleto e Modena, marquês da Toscana, Reggio e Brécia:

¹¹⁸ É importante lembrar que desde de Gebeardo, comprovadamente o arcebispo responsável pela consagração de Pedro Damiano, a Sé ravenate recebeu a influência imperial na nomeação de seus arcebispos. Ver: ORSELLI, Alba. *Ravenna, città e chiesa nell'opera damianea*. In: TAGLIAFERRI, Maurizio (ed.) *Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atas do XXIX convegno del Centro Strudi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate. Faenza-Ravenna, 20-23 de setembro de 2007. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2009, p.139-154. Sobre a deposição de Widger ver: HERMANO DE REICHENAU. *Chronicon*. MGH SS, tomo V, p. 126. Henrique III manteve a designação do arcebispado de Ravena até o final de seu Império: Henrique, primeiro membro da capela régia do imperador germânico, sucedeu Humfred na quaresma de 1052, ver: HERMANO DE REICHENAU. *Chronicon*. MGH SS, tomo V, p. 131. Houve uma colaboração contínua entre Pedro Damiano e o arcebispo Henrique, atestada nas cartas 40 e 41 do epistolários Damianense. Ver: PEDRO DAMIANO. *Epistola XL*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 384-501; PEDRO DAMIANO. *Epistola XLI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 01-02;

¹¹⁹ JOÃO DE LODI. *Vita Petri Damiani*. PL, V. 144. Col: 0953-1008C. Paris: 1844, Capítulo II, p. 117.

¹²⁰ Todos esses mosteiros mantinham vínculos de amizade com Pedro Damiano, particularmente São Apolinário em Classe e Pomposa. A *Vita* de São Romualdo foi composta durante sua estadia em São Apolinário, em 1042. O texto marca o vínculo de *amiticia* entre Fonte Avellana e o referido mosteiro, justamente porque advogava em favor dos Classences a origem monástica de São Romualdo. Pomposa foi o mosteiro que recebeu mais orientações do avelanita. Ver: PEDRO DAMIANO. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1 e 2. PEDRO DAMIANO. *Vita Beati Romualdi*. PL, V. 144. Col: 0113C-0146B. Paris: 1844.

Não ignoro, meu mais eminente senhor, que se o todo poderoso Deus não te amasse tanto, **ele não confiaria milhares de pessoas à tua guarda**, não colocaria o pescoço de teus inimigos aos teus pés e tão gloriosamente ter-te-ia distinguido entre todos os outros homens poderosos do reino. [...] Portanto, meu caro amigo, usando o bom senso com que sua natureza talentosa te dotou, mantém o céu em perspectiva, focaliza tua atenção sobre a finitude desta vida muito breve e considera cuidadosamente a quem deves dar conta de tua administração¹²¹. [Grifo nosso]

Essa predileção divina da qual Bonifácio de Canossa é objeto, torna-o mais responsável na observância do que o avelanita considera ser as atribuições sócio-morais de um marquês: deverá prestar contas da sua obra administrativa. O termo *villicatio* indicava, já no latim clássico, o governo sobre uma exploração agrícola, que nesta epístola Damiano atribui uma estreita relação com o desígnio providencial. Ou seja, o exercício do poder de Bonifácio está estreitamente vinculado a um privilégio divino, que se torna um elemento de distinção social para aqueles que o reconhecem e se comprometem com ele. O poder secular aqui adquire um caráter transitório e passageiro, cujo destaque público está no exercício de uma única função: defender os mosteiros.

Eu imploro e humildemente solicito que estendas tua mão para proteger os mosteiros que se encontram na tua área para que não possam ser pilhados ou molestados pelas tropas sob teu comando. Acima de tudo, eu suplico que tenhas especial atenção pelo mosteiro de São Vicente. Restaares o controle legal sobre as posses mantidas por usurpadores e os defendas com teu escudo protetor de todos os homens¹²².

¹²¹ Cf. original: *Non ignoro, praecellentissime domine, quia si te omnipotens Deus aliquatenus non diligeret, nequaquam tibi tot hominum milia regenda committeret, inimicorum tuorum pedibus tuis colla substerneret et te prae cunctis regni potentibus cum tanta gloria sublimaret. [...] Quapropter, karissime, secundum acutissimi ingenii tui prudentiam ad caelum respice, brevissimae huius vitae terminum tibi ante oculos pone et cum quo de tam ampla et diuturna tua villicatione rationem ponere debeas, sollicitus meditare.* PEDRO DAMIANO. *Epistola II*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 103.

¹²² Cf. original: *De monasteriis autem, quae nunc tibi vicina sunt, ex Dei parte deprecor et humiliter peto, ut manum illis tuae defensionis adhibeas et ab exercitus multitudinem, qui tecum sunt, non depraedari vel molestari permittas. De monasterio autem sancti Vincentii excellentiam vestram prae omnibus et super omnia rogo, ut illud specialiter diligas. Praedia, quae ab inuasoribus detinentur, legali sibi iure restituas et a cunctis mortalibus protectionis tuae scuto defendas.* PEDRO DAMIANO. *Epistola II*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 104.

Essa carta se situa num momento em que o marquês Bonifácio, aproveitando a distância de Henrique III dos território italianos, reforçava sua posição na Toscana, estabelecendo alianças com a aristocracia romana, particularmente com os condes de Túsculo¹²³. Mas a intervenção de Henrique III no norte da península itálica reconfiguraria essa rede de alianças, visto que Bonifácio estava entre aqueles que juraram fidelidade ao rei germânico em Verona. Com um controle territorial significativo que se estendia pelo vale do Pó até as fronteiras do patrimônio petrino, Bonifácio pretendia consolidar a própria presença patrimonial, aumentando o peso político de Canossa sobre o *regnum italicum*. Tanto que, segundo a crônica de Hermano de Reichenau, Bonifácio vacilou diante da feudalidade jurada e apoiou a retomada de Bento IX da Sé Romana logo após a morte do papa Clemente II, em novembro de 1047¹²⁴. Entretanto, a pressão sobre o marquês da Toscana, provocada por Henrique III, o fez apoiar a entronização do bispo de Brixen, Poppo, como pontífice Dâmaso II¹²⁵.

Nesse sentido, a demanda prévia de Damiano estava imediatamente vinculada à necessidade de requisitar da aristocracia laica regional ações e compromissos com respeito à proteção e à recomposição material das casas monásticas de seus territórios ou próximos deles. Essa colaboração dos senhores de Canossa foi identificada por Elisabetta Archetti no que é hoje o território atual da província das Marcas¹²⁶. O monastério de São Vicente citado na epístola dois, seria São Vicente de Pedra Pertusa, próximo a Fonte Avellana. Esse tipo de ação também se insere no movimento de renovação cristã defendido pelo avelanita, visto que a dança dos poderes senhoriais e suas instáveis redes de solidariedade precisavam assumir um compromisso público com a defesa dos mosteiros e sua recomposição patrimonial, independentemente da influência anterior ter sido desempenhada por um outro pontentado senhorial. Durante seu priorado, Damiano construiu o sentido de renovação da Igreja baseado no discurso de combate à corrupção eclesial, na incorporação dos laicos nessa luta e no estabelecimento de um movimento de disciplinamento clerical – *refloreat*

¹²³ D'ACUNTO, Nicolangelo. *I laici nella chiesa...* op. cit., p. 299-301.

¹²⁴ HERMANO DE REICHENAU. *Chronicon*. MGH SS, tomo V, p. 127.

¹²⁵ BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century...* op. cit., p. 189.

¹²⁶ ARCHETTI, Elisabetta. *Aristocrazia e chiesa nella marca del centro-nord tra IX e XI secolo*. Roma: Viella, 1987.

disciplina – que deveria ser apoiado pela Sé apostólica, mas não se limitava à sua centralidade.

Dessa maneira, vemos Damiano tecer em seu priorado uma rede de solidariedades que envolveu o estabelecimento de vínculos com lideranças eclesiásticas e seculares, a ponto de ambos serem exortados no sentido de garantir a salvaguarda espiritual – como o reflorescimento disciplinar do clero através de uma moral cada vez mais rígida no que diz respeito ao cumprimento do celibato e na distribuição dos ofícios sacerdotais – e também material dos mosteiros. O que vemos estruturado nessa rede social é uma justaposição de solidariedades, na qual a confirmação de um compromisso mútuo prevê uma vinculação espiritual-material entre protetor e protegido, mas não elimina uma independência relativa frente às pressões momentâneas ou à reconfiguração das forças senhoriais¹²⁷.

2.2 A centralidade da Sé Romana durante o cardinalato em Óstia (1057-1066)

No outono de 1057, Pedro Damiano deixou o priorado de Fonte Avellana por ter sido elevado ao cardinalato e ao episcopado de Óstia. Até que ponto essa elevação na hierarquia eclesiástica alterou os sentidos que Damiano construiu a respeito da renovação moral da sociedade cristã e dos responsáveis por essa ação? É preciso ter em mente que a elevação ao cardinalato possibilitou ao avelanita entrar em contato com outros círculos clericais, novas concepções sobre a Sé Romana e seu lugar na organização social do mundo. Nesse sentido, a indicação à Sé de Óstia representou muito em termos de conquista de poder, de projeção social e de ascensão na hierarquia eclesiástica para este eremita que, até então, era apenas reconhecido por sua eloquência¹²⁸. Óstia era a primeira entre as sés

¹²⁷ DHONDT, J. Les solidarités médiévales. *Annales ESC*, n. 4, 1957, p. 529-560.

¹²⁸ BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century...* op. cit., p. 192. Sobre a elevação de Pedro Damiano como cardeal e bispo de Óstia, ver: LEÃO MARSICANO. *Chronica Monasterii Casinensis*. MGH SS, tomo VII, p. 695.

suburbicárias de Roma e, de acordo com o *Liber Pontificalis*, seu bispo era responsável pela consagração do bispo de Roma¹²⁹.

Dessa maneira, a elevação ao título de Óstia demonstrava o prestígio que Damiano gozava na cúria romana no final da década de 1050. Prestígio este, fruto de sua *auctoritas* espiritual¹³⁰, edificada através de importantes tratados teológicos – *Dominus Vobiscum*, *Liber Gomorrhianus* e *Liber Gratissimus* – que fundamentavam, respectivamente, uma eclesiologia da comunhão cristã, das práticas celibatárias do clero e da validade das ordenações simoníacas. Temáticas recorrentes entre os incentivadores dos movimentos de renovação cristã do período. Além disso, a ascensão ao episcopado de Óstia, configurou para o papa Estevão IX um importante vínculo político com os grupos monásticos beneditinos renovados e a elite episcopal da região norte da península, onde já mantinha um vínculo de parentesco com os poderes senhoriais toscanos.

¹²⁹ “*Hic constituit, ut episcopus Hostiae, qui consecrat episcopum, palleum uteretur et ab eodem episcopo urbis Romae consecraretur. Et constitutum de omnem ecclesiam ordinavit*”. *LIBER PONTIFICALIS*, *MGH Gesta Pontificum Romanorum*, tomo I, p. 73.

¹³⁰ *Auctoritas* é um termo latino de origem romana que foi primeiramente empregado entre os romanos como designativo da experiência política inaugurada com a República e que se reportava à fundação de Roma. Derivada do verbo *augere* (aumentar), aquilo que a autoridade aumentava era a ligação com os antepassados, representativos da grandeza deste evento fundador. Enquanto experiência política, a noção de autoridade baseava-se numa aproximação constante e segura com a idéia de fundação e de origem, por consequência de tradição. Não é por acaso que, entre os romanos, aqueles dotados de autoridade eram os anciãos, os membros do Senado e os pais de família, os quais a obtinham por meio de seus antepassados, que eram os responsáveis pela transmissão da tradição fundadora iniciada lendariamente com Rômulo e Remo. A autoridade se fundava no passado, um passado consagrado, que pressupunha o conhecimento e valorização da tradição. Era ela quem preservava o passado, legando as gerações os testemunhos essenciais para a sua sobrevivência. Como uma forma de transmissão de conhecimentos de um ato criativo que normatizava a vida social, gerando padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, a tradição não se confundia com uma reminiscência ou com a sobrevivência de algo ultrapassado, que merecesse ser deixado de lado. Assim, a autoridade entendida como domínio do conhecimento e da memória sobre as origens subsistiu enquanto concepção para a Idade Média. Os autores medievais, apropriaram-se dessa significação, concebendo a autoridade como interpretação válida, verdadeira e correta dos textos considerados reveladores das palavras do primeiro e grande autor, Deus. De um mito fundador representado pela fundação de Roma, passamos ao estabelecimento de uma nova origem: a morte e a ressurreição de Cristo. Segundo Larry Scanlon, a progressiva hegemonia dos eclesiásticos sobre o domínio da escrita latina e sobre a manipulação do texto sagrado permitiu que sua autoridade se pautasse em dois aspectos centrais: a possibilidade de redefinir o passado, promovendo a identidade entre ele e o presente; e o controle sobre a interpretação e a disseminação das Sagradas Escrituras. Ver: ARENDT, Hannah. “O que é autoridade”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 127-187; SCANLON, Larry. “Auctoritas’ and ‘potestas’: a model of analysis for medieval culture”. In: _____. *Narrative, authority and power: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Irmão caçula do duque Godofredo III, o Barbudo, e cunhado de Beatriz de Canossa, Frederico, arqui-diácono da igreja de São Lambert em Liège e abade de Monte Cassino durante o pontificado de Victor II (1055-1057), foi nomeado chanceler e bibliotecário romano pelo papa Leão IX¹³¹. Herdeiro da política leonina, Estevão IX (1057-1058) buscou manter em seu curto pontificado o apoio do grande senhorio do norte justamente para se proteger da aristocracia romana, conservando os principais postos de comando da cúria afastados dos poderes senhoriais do Lácio. Nesse sentido, a escolha de Pedro Damiano para o cardinalato de Óstia tinha pelo menos uma finalidade: sustentar os espaços principais em torno do palácio de Latrão com aliados capazes de inspirar a proteção dos senhores do norte e também o apoio regencial do império. Tanto que na mesma ocasião, mais um eclesiástico do norte do *regnum*, da família ducal de Lucca, foi elevado à dignidade de cardeal-bispo da Palestrina, Uberto Poggi¹³².

A nomeação ao cardinalato aparentemente não entusiasmou Pedro Damiano, que na primeira carta redigida sob esta nova condição, queixou-se do peso da indicação:

Para os Veneráveis e santos Bispos cardeais em Cristo, da Igreja de Latrão, Pedro indigno envia de boa vontade sua sincera devoção. Os guardas de torres e torreões do castelo que desejam demonstrar sua grande vigilância, frequentemente chamam uns aos outros enquanto ficam assistindo a uma noite de tempestade. Enquanto um desperta o outro, eles certamente mantêm uma atenção maior como vigias. E assim, eu também fui obrigado a participar junto àqueles que lutam pelas fortalezas do exército da Igreja, escrevo estas palavras a vós, veneráveis padres, e num estilo rude provooco uma grande perturbação com minha forte voz, não para vos acordar de vosso sono, posto que sois vigilantes em guarda, mas sim para despertar-me, agora mesquinamente bocejando sob a influência da inatividade desanimada. Frequentemente nós aprendemos melhor ao ensinar e, por assim dizer, ao som de nossa própria voz, somos obrigados a fazer o que aconselhamos aos outros¹³³ [...]

¹³¹ De acordo com a lista apresentada por Bonizo de Sutri, compunham ainda a círculo de apoio do papa Leão IX: Hildebrando de Soana, alçado a subdiácono e *economus* da Santa Igreja Romana; Humberto de Lyon foi elevado a cardeal de Silva Candida; Hugo de Remiremont foi feito cardeal de S. Clemente; Azelino foi alçado a condição de cardeal bispo de Sutri. Ver: BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century...* op. cit., p. 190-191.

¹³² CARDELLA, Lorenzo. *Memorie storiche de'cardinali della Santa Romana Chiesa*. Rome: Stamperia Pagliarini, 1792, I, pt. 1, 133-134. BLOCH, Herbert. *Monte Cassino in the Middle Ages*. Vol 1. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 32-40.

¹³³ Cf. original: *Venerabilibus in Christo sanctis episcopis Lateranensis aeclesiae cardinalibus, Petrus indignus intimae devotionis affectum. Castrensiu[m] specularu[m] turriu[m]ve custodes, ut se promtius exhibeant, intempesta nocte pervigiles clamosas sibimet invicem sepe e dirigunt voces. Sic itaque dum alios*

Apesar da falsa modéstia marcar seu discurso de aceitação do bispado de Óstia, ele não se exime das atribuições do ofício, anunciando aos companheiros cardeais a forma de vida mais condizente aos “mestres dos bispos”. Segundo Giancarlo Andenna¹³⁴, o consentimento do avelanita em assumir tamanho compromisso respondia a duas prerrogativas: de um lado, por reconhecer o momento tumultuado enfrentado pelos partidários pontifícios para manterem o governo sobre Roma¹³⁵; de outro lado, ele defendia que a Igreja romana era a única capaz de garantir a paz entre os cristãos, transformando os sete cardeais bispos em seus instrumentos de correção dos homens, sobremaneira, dos bispos.

Agora nós, meus irmãos, ousou me incluir entre vós, nós, digo, que somos como sete olhos na pedra, que carregamos à semelhança de estrelas, que compartilhamos a dignidade dos anjos em nosso ofício de proclamação, deixemo-nos observar, brilhantemente refletir e anunciar as palavras de vida para as pessoas, não apenas com nossos lábios mas também com nossas obras. A língua, com efeito, proclama a palavra do pregador, mas sua vida recomenda-o. Além disso, uma vez que várias pessoas de todo o mundo reúnem-se no Palácio de Latrão, é imperativo que lá, acima de todos os outros lugares, deva-se sempre encontrar a vida reta, que uma disciplina rigorosa de alta moral deva ser observada. E assim, como o dinheiro que é continuamente atirado para o forno para imprimir os caracteres das moedas, assim também homens devem corrigir as baixezas de suas vidas no domínio sacerdotal. [...] Portanto, meus caros amigos, vós não deveis ser apenas sacerdotes, mas os mestres dos sacerdotes, e é

excitant , semetipsos utique ad peragens excubias vigilantiores servant. Ego quoque, qui pro castris aecclesiasticae militiae stantium utcumque particeps esse coactus sum, ad vos, venerabiles patres, ista conscribo, et inpolito stilo quasi raucis vocibus perstrepo, non ut vos sopor deserat utpote strenue vigilantes, sed ut me potius excitem sub torpore desidiae ignobiliter oscitantem. Sepe namque melius ipsi discimus dum docemus, et quasi proprio ore compellimur exequi, quod aliis inculcamus[...] PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 53-54.

¹³⁴ ANDENNA, Giancarlo. Pier Damiani, Fonte Avellana, Il Papato e L'Impero. In: D'ACUNTO, Nicolangelo. *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atas do XXIX Convênio do Centro de Estudos Avellanitas. Fonte Avellana, 29-31 de Agosto de 2007. Verona: Gabrielli Editori, 2008, p. 44-45.

¹³⁵ “E, por isso, meus caros amigos, vocês vão observar que todo o mundo, propenso ao mal, corre freneticamente para sua ruína sobre os caminhos escorregadios do vício, e quando mais perto se aproxima de seu fim, mais coloca sobre si o encargo de crimes ainda graves. A disciplina que deve caracterizar a Igreja está em toda parte negligenciada, a devida reverência não é mostrada aos bispos, os decretos de lei canônica são desprezados e apenas os interesses terrenos são promovidos como sendo dignos de Deus. [...] Onde é que não encontramos pilhagem? Onde estamos seguros contra o roubo? Quem tem qualquer receio do perjúrio, do favorecimento ou do sacrilégio?” [...]. PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 56-61.

imperativo que vossas vidas sejam um modelo, como foi o selo feito de aço mais duro que produz uma regra de vida para os outros metais sem tomar a forma deles¹³⁶.

Enquanto responsáveis pela recuperação disciplinar da Igreja Romana, os cardeais eram os braços do papado, os agentes capazes de gerenciar o disciplinamento sacerdotal e através de sua pregação, proteger e resguardar todas as outras igrejas, por consequência todos os homens que mereciam ser salvos. A partir dessa carta, redigida no outono de 1058, Pedro Damiano inicia a defesa da Sé Romana como centro irradiador da disciplina eclesiástica e do combate à simonia¹³⁷; como a Igreja que congrega em si todas as outras igrejas, que abrange universalmente todos os membros da *Societas Christiana*.

Agora em meio a estes perigos profundos que podem submergir o mundo em desgraça, em meio a essa profundidade abissal que ameaça de danação a raça humana, **o primeiro e único porto é, obviamente, a Igreja Romana**; [...] Por esta razão a Igreja Romana é dotada de mais privilégios do que todas as outras igrejas do mundo, e não pode haver dúvida que foi fundada e dotada de sacramentos místicos. Apenas para citar um dos muitos itens, **a Igreja de Latrão**, uma vez que leva o nome do Salvador que é, de fato, o chefe de todos os eleitos, **é também a mãe, a coroa e o cume de todas as igrejas do mundo**. [...] E, portanto, esta igreja, erguida em honra do Santo Salvador e **construída para ser o auge e o cume de todo culto cristão**, se eu puder dizer assim, **a Igreja das igrejas, Santa das Santas**. Mesmo que se tenham erguido igrejas em vários lugares em honra dos Santíssimos Apóstolos Pedro e Paulo, pela associação no seu mistério estão unidas sem distinção, porque por estar no meio ela sobe como a cabeça acima de seus membros. Assim, com os

¹³⁶ Cf. original: *Nos itaque, fratres mei, ut et me vobis audenter interferam, nos, inquam, qui tamquam septem sumus oculi super lapidem unum, qui stellarum portamus imaginem, qui angelorum tenemus per annuntiationis officium dignitatem, videamus, splendeamus, et verba vitae populis non solum vocibus sed et moribus nuntiemus. Sermonem siquidem praedicantium lingua quidem nuntiat, sed vita commendat. Porro quia ad Lateranense palatium diversis populis de toto terrarum orbe confluitur, necesse est, ut ibi prae caeteris uspiam locis, recta semper vivendi sit forma, districta teneatur assidue sub honestis moribus disciplina. Et tamquam si iugiter iaceat in fornace moneta, quae laesis nummis reformet imaginem, sic in sacerdotali domo omnem depravatae vitae suae debent homines corrigere falsitatem. Quod si ipsius monetae oblitterata vel detrita sit regula, postquam metallis imprimitur, non nummus sed paracaraximus invenitur. Non ergo quorumlibet hominum tam noxia est quam pravitas sacerdotum, dum proponitur ad exemplum [...] Quia igitur, dilectissimi, non modo sacerdotes sed et sacerdotum vos decet esse magistros, necesse est, ut vita vestra quasi quaedam sit linea, et velut adamantis signaculum, quod vivendi caeteris adhibeat formam.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 57-61.

¹³⁷ Repetindo algumas fórmulas presentes no *Liber Gratissimus* (carta quarenta, de 1052), Damiano trouxe nessa carta os três tipos de presentes que poderiam ser enquadrados na heresia da simonia. Trataremos dessa qualificação no capítulo III deste trabalho. Ver: PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 59.

braços estendidos da misericórdia de Deus, **a maior Igreja Universal abrange todas as áreas do mundo**. A todos aqueles que foram salvos promove e protege no seio do seu amor maternal¹³⁸. [Grifos nossos]

A carta quarenta e oito é apenas o início de uma longa produção de escritos (cartas 57, 58, 65, 87, 88, 89, 120), cuja temática de fundo defendeu a universalidade da Igreja Romana e sua primazia quanto à gerência dos assuntos eclesiásticos, fossem eles de ordem mundana ou espiritual. Dessa maneira, Pedro Damiano usa o *status* da basílica de Latrão – *ecclesia salvatoris* – para referendar sua universalidade e fundamentar a desterritorialização do poder de seus cardeais bispos. A Igreja Romana não estava restrita aos limites espaciais da cidade de Roma, mas se constituía na atividade apostólica de seus sete bispos sufragâneos, “aqueles em quem reside o poder sacramental da Igreja”¹³⁹. No pensamento do avelanita os cardeais encarnavam a unidade sacramental representada pela Igreja Romana e pelo governo do vicário de Pedro, o sumo pontífice romano. Essa formulação teológica sobre a universalidade da Igreja Romana foi especialmente retomada durante os cismas pontificais de 1058 e 1062, ocasiões em que Damiano e os defensores de um papado isento à interferência senhorial romana foram obrigados a construir uma fundamentação eclesiológica para garantir sua hegemonia sobre a Cúria pontifícia.

Após a notícia da morte de Estevão IX, os senhores Crescenzi, os condes de Túsculo e o conde de Galeria elegeram no calar da noite como sumo pontífice um dos seus,

¹³⁸ Cf. original: *Inter haec ergo tam profunda periclitantis mundi naufragosa discrimina, inter tot immane patentes perditionis humanae voragines unicus et singularis portus Romana patet aecclesia [...] Hinc est, quod ipsa aecclesia excellentioribus prae caeteris totius orbis aecclesiis nititur privilegiis, sed et mysticis etiam instituta atque disposita non ambigitur sacramentis. Nam ut de pluribus pauca perstringam, Lateranensis aecclesia sicut salvatoris est insignita vocabulo, qui nimirum omnium caput est electorum, ita mater et quidam apex ac e vertex est omnium per orbem aecclesiarum. [...] Haec igitur ad honorem condita sancti salvatoris aecclesia culmen ac summitas totius christianae religionis effecta, ut ita dixerim, aecclesia est aecclesiarum et sancta sanctorum. Habet autem altrinsecus beatorum apostolorum Petri et Pauli diversis quidem locis constitutas aecclesias, sed sui compage sacramenti, quia videlicet in quodam meditullio posita, quasi caput membris supereminet, indifferenter unitas. His itaque tam quam expansis divinae misericordiae brachiis summa illa et universalis aecclesia omnem ambitum totius orbis amplectitur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XLVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 55-56.

¹³⁹ Carta escrita no final de 1058 ao papa Nicolau II e a Hildebrando de Soana. Cf. original: *Et quia vos [Gerardo, bispo de Florença, então eleito pontífice Nicolau II e Ildebrando] apostolica sedes, vos Romana estis aecclesia, ad deponendum reddendumque, quod baiulare quiveram, integrum mihi visum est non adire fabricam lapidum, sed eos [os cardeais] potius, in quibus viget ipsius ecclesiae sacramentum. Sub persecutione quippe Iudaica ubicumque erant apostoli. Illic esse primitiva dicebatur aecclesia.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LVII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 165.

o cardeal e bispo de Veletri, João, o qual tomou o nome de Bento X¹⁴⁰. Diante dessa reação clara ao grupo de Damiano, este e seus colegas fugiram de Roma em direção à Toscana¹⁴¹, onde esperavam encontrar o duque Godofredo e Hildebrando de Soana que retornava de uma visita à imperatriz Agnes. Reunidos em Florença, em maio de 1058, o duque Godofredo, Pedro Damiano, Hildebrando de Soana e os outros cardeais decidiram não aceitar a eleição de Bento X. Mas para fazê-lo era necessário realizar uma aliança com os bispos imperiais e principalmente, garantir o apoio da imperatriz Agnes e do jovem rei Henrique IV. De acordo com Bonizo de Sutri, num sínodo reunido em Sutri, em janeiro de 1059, Hildebrando de Soana, juntamente com Wibert, chanceler do reino italiano, bispos toscanos e lombardos anularam a eleição de Bento X. Depois, sob a proteção armada de Godofredo, entraram em Roma e consagraram o bispo Gerardo de Florença papa, como Nicolau II¹⁴². Entretanto, o bispo de Veletri figurava entre os ativos reformadores de Leão IX, sendo muito difícil vê-lo como usurpador. Estavam expostas as tensões a respeito da organização do poder pontifício. Diante desse cenário paradoxal, Pedro Damiano colaborou com sua atuação e, através de sua correspondência, ajudou a fundamentar a legitimidade das sucessivas eleições pontifícias de Nicolau II e Alexandre II, as quais beneficiaram o grupo eclesiástico centrífugo à influência senhorial e ao episcopado romano.

Vejamos a carta sessenta e cinco, enviada em dezembro de 1059 ao arqui-diácono romano Hildebrando de Soana. Damiano escreve:

Quanta força possui o **primado da Igreja Romana** para conservar a regra da justiça e a observância dos cânones e qual é o seu vigor para ordenar a **disciplina da instituição eclesiástica**, somente quem tem familiaridade com os problemas eclesiásticos, pode compreendê-los claramente¹⁴³.
[Grifos nossos]

¹⁴⁰ ANDENNA, Giancarlo. Pier Damiani, Fonte Avellana, Il Papato e L'Impero... op. cit., p. 45.

¹⁴¹ *nobis episcopis per diversa latibula fugientibus*. PEDRO DAMIANO. *Epistola LVIII*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 193.

¹⁴² BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century...* op. cit., p. 201-202.

¹⁴³ Cf. original: *Privilegium Romanae aecclesiae quantas habeat vires ad servandam canonicae aequitatis et iustitiae regulam, quantumque vigorem ad disponendam aecclesiastici status contineat disciplinam, solus ille dilucide comprehendit, qui aecclesiasticis consuevit insudare negotiis*. PEDRO DAMIANO. *Epistola LXV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 228.

Esta carta trata da missão de Damiano em Milão, durante o inverno de 1059, quando o movimento conhecido como Pataria já há tempos travava uma luta contra o clero simoníaco e concubinário da região, particularmente contra o arcebispo Guido de Velate¹⁴⁴. A Sé Apostólica já havia sido requisitada, no tempo do papa Estevão IX, para intervir na disputa entre a liderança patarina (Landolfo e Arialdo) e os clérigos acusados de simonia. Mas os registros do fato diferem nas fontes disponíveis. Segundo o testemunho de Arnulfo, foi o clero milanês que solicitou ajuda ao papa Estevão contra os patarinos, vindo do próprio pontífice a ordem de convocar um sínodo para o julgamento da questão. Entretanto, Arialdo e Landolfo recusaram-se a participar do mesmo, sendo ambos excomungados¹⁴⁵. Já Bonizo de Sutri afirmou que, foram os patarinos os solicitantes do auxílio papal, recebendo do poder pontifício a ajuda de um “certo bispo” – Anselmo de Baggio – e “do arqui-diácono Hildebrando”. Porém, o arcebispo Guido “não foi encontrado lá, pois, acusado por sua consciência, fugiu da presença deles”¹⁴⁶.

A segunda missão dos legados papais em Milão, à qual se refere a carta de Damiano, foi encomendada a ele e ao bispo Anselmo de Lucca pelo papa Nicolau II, para que arbitrassem as disputas entre os grupos clericais milaneses e o povo dessa cidade, que os acusavam de duas heresias: simonia e nicolaísmo. Preocupado em informar o arqui-diácono romano Hildebrando do que estava acontecendo, Damiano diz:

Fui recebido com o respeito devido à Sé Apostólica. Três dias depois de ter anunciado o propósito que me levou ali, um grito rebelde patrocinado pela facção clerical surgiu entre o povo. Eles alegaram que a Igreja de Santo Ambrósio não deveria estar sujeita às leis romanas, e que o

¹⁴⁴ Guido de Velate foi nomeado para a Sé de Milão pelo imperador Henrique III, em 1045, tornando-se um dos pontos de inferência imperial no norte do *regnum italicum*. Segundo Cinzio Violante, Guido era até então um diácono rural, do qual o imperador Henrique III se valeu para garantir a continuação de sua política de interferência nos círculos eclesiásticos italianos, favorecendo os mosteiros contra os bispos locais. VIOLANTE, Cinzio. La politica italiana de Enrico III prima della sua discensa in Italia (1039-1046). In: *Studi sulla cristianità...* op. cit., p. 250-90.

¹⁴⁵ ARNULFO DE MAILAND. *Liber gestorum recentium*. MGH Script. rer. Germ. 67, livro III, vol. 10-11, 1994, p. 181.

¹⁴⁶ BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century...* op. cit., p. 199.

Pontífice romano não tinha o direito de julgar ou agir em questões relativas a esta sé¹⁴⁷.

Eis a motivação da carta sessenta e cinco: além de informar Hildebrando sobre os resultados da legação, esta epístola se tornou um tratado de defesa da primazia da Sé Apostólica sobre as igrejas cristãs. Escrita pouco depois do sínodo Lateranense de 13 de abril de 1059, no qual o papa Nicolau II promulgou a decretal *In nomine Domini*, definindo que a eleição pontifícia ficasse a cargo dos cardeais-bispos, essa epístola estrategicamente afirma a primazia pontifícia sobre a jurisdição canônica e suas consequências para o plano disciplinar do clero. Mas tanto o grupo patarino, quanto o anti-patarino insuflavam o povo milanês contra os legados papais (Pedro Damiano e Anselmo de Baggio) para afirmar a autonomia da sua igreja. No entanto, o próprio Damiano afirma na carta que conseguiu persuadir o povo a justiça de sua causa ao explicar claramente os princípios do primado petrino e seu fundamento no Verbo Divino.

Qualquer posição de liderança de um patriarcado, cada primazia metropolitana das igrejas, cada ofício episcopal, toda a dignidade de qualquer ordem da igreja, foi instituída ou pelo rei ou pelo imperador, ou por um homem simples, de qualquer condição, que pela própria vontade ou poder decidiu suas prerrogativas especiais; Somente a Igreja Romana foi fundada e construída sobre a rocha da fé, que era apenas um broto, por Aquele que conferiu os direitos do império terreno e do império celeste ao abençoado depositário das chaves da vida eterna. Portanto, não foi uma decisão terrena qualquer, mas a mesma Palavra que criou o céu e a terra, e todos os elementos, que fundou a Igreja Romana¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cf. original: *Nobis digna sedi apostolicae veneratione receptis, ac negotiis, quae nos attraxerant, intimatis, post diem alterum factione clericorum repente in populo murmur exoritur, non debere Ambrosianam aecclesiam Romanis legibus subiacere, nullumque iudicandi vel disponendi ius Romano pontifici in illa sede competere.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LXV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 231.

¹⁴⁸ Cf. original: *Omnes autem sive patriarchivi cuiuslibet apicem, sive metropoleon primatus, aut episcopatum cathedras, vel aecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitates, sive rex, sive imperator, sive cuiuslibet conditionis homo purus instituit, et prout voluntas aut facultas erat, spetialium sibi praerogativarum iura praefixit: Romanam autem aecclesiam solus ille fundavit et super petram fidei mox nacentis erexit, qui beato vitae aeternae clavifero terreni simul et coelestis imperii iura commisit. Non ergo quaelibet terrena sententia, sed illud verbum, per quod constructum este coelum et terra, per quod denique omnia condita sunt elementa, Romanam fundavit aecclesiam.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LXV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 233.

Mas vamos lá, ignorando todo o resto, do que hoje se trata, em vossa santa devoção não deveis ignorar que os abençoados príncipes dos Apóstolos Pedro e Paulo consagraram pelo seu sangue a Igreja Romana e, quando a fé cristã deu seus primeiros passos, Cristo ganhou pela obra de seus próprios discípulos a igreja de Milão. [...] Sabemos bem que os Santos Gervásio e Protásio também tiveram como mestre e preceptor o bendito Apóstolo Paulo, como afirma o bem-aventurado Ambrósio: “aqueles que seguem os meus conselhos, desprezam os bens mundanos e a riqueza, e seguem os passos de Nosso Senhor”. Como, então, nosso Salvador enviou anteriormente seus discípulos dois a dois, de certa forma, o santo Apóstolo designou um e outro, conjuntamente, como pregadores da santa fé formados para o ensino nesta cidade. Assim, como aqueles que estão na origem de vossa salvação somos expressão da disciplina da Igreja Romana, segue-se, de acordo com um critério de equidade, que a Igreja Romana é a mãe e a igreja Ambrosiana a filha¹⁴⁹.

Desta maneira, fundamentando-se no ato criador do Verbo divino, o qual instituiu as prerrogativas da fé cristã, e também no parentesco espiritual entre os apóstolos Pedro e Paulo e os discípulos fundadores da igreja de Milão, Damiano traz à tona toda a argumentação da primazia da Igreja Romana sobre a Igreja Milanese. Em particular esta epístola acentua que o rito de consagração operado pela obra de vida dos apóstolos estabeleceu uma vinculação fundadora da Igreja Milanese com a Igreja Romana, determinando a universalidade do privilégio desta sobre a organização sacramental e disciplinar de Milão. A condição da igreja de Roma em determinar a normatização da vida clerical, colocando-se em correspondência direta com o movimento teleológico de Criação e Salvação do homem, justificava sua jurisdição sobre as outras igrejas cristãs. O apelo que Damiano faz à fundação apostólica e à ascendência dos santos milaneses aos alicerces sagrados da Igreja Romana se aproximam muito dos mecanismos de legitimidade utilizados em suas cartas anteriores, nas quais definia a *ecclesia salvatoris* e, substancialmente, seus

¹⁴⁹ Cf. original: *Ut autem omissis aliis ad id, quod nunc agitur, veniamus, non debet ignorare sancta vestra devotio, quia beati apostolorum principes Petrus et Paulus, sicut per suum sanguinem Romanam aecclesiam consecrarunt, ita mox inter ipsa nascentis fidei rudimenta hanc Mediolanensem aecclesiam per suos discipulos lucrati sunt Christo [...] Sancti vero martires Protasius atque Gervasius beatum Paulum apostolum magistrum ac praeceptorem habuisse noscuntur, sicut beato Ambrosio et ipse testatur: “Isti sunt, inquit, qui monita mea secuti respuentes predia et divitias secuti sunt Domini nostri vestigia”. Sicut ergo salvator noster binos ante fatiem suam discipulos misit, ita quodammodo uterque sanctus apostolus ex magisterio suo in hanc urbem praedicatorum sanctae fidei geminos destinavit. Cum ergo vestrae salutis auctores ex Romanae aecclesiae prodierint disciplina, consequens est iuxta aequitatis ordinem, ut aecclesias Romana mater, Ambrosiana sit filia.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LXV*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 234-235.

representantes como o primado da autoridade cristã. Numa clara referência à possibilidade de definição dos lugares na hierarquia eclesiástica, promovendo a identidade social do cardinalato, Damiano busca afirmar, agora sob a influência de sua posição enquanto cardeal-bispo e legado papal, a autoridade fundante dos representantes pontifícios não só no que diz respeito aos referenciais doutrinários do cristianismo, mas substancialmente sua jurisdição sobre a regulamentação e disciplinamento da vida clerical como um todo. Neste exercício de justificação pública das atribuições da Igreja Romana o cardeal-bispo de Óstia, Pedro Damiano, diluiu a tradicional primazia do patriarcado da igreja milanesa, enfatizando sua subordinação à Igreja Romana e aos seus representantes diretos, objetivamente os cardeais e legados papais.

Em mais duas cartas do tempo de seu cardinalato encontramos Damiano num movimento muito parecido de valorização da primazia Romana e de seu direito de jurisdição sobre a disciplina dos clérigos em geral. A carta oitenta e nove de 1062, conhecida como *Disceptatio Synodalis*, mesmo tendo como foco principal apresentar o contexto do cisma papal provocado pela eleição de dois pontífices em 1061 – o bispo de Parma, Cadalo e o cardeal-bispo Anselmo de Baggio –, tratou sobretudo de constestar o apoio do rei Henrique IV e de sua mãe, a imperatriz Agnes, à eleição de Cadalo. Endereçada ao próprio Cadalo, “pseudo bispo” como afirma Damiano, a carta simula uma prévia do Concílio de Osbor, o qual teria lugar pouco tempo depois, exatamente em 28 de outubro de 1062, em Colônia¹⁵⁰.

Na verdade, como por alegoria dizemos "o Santo dos Santos" e "Cântico dos Cânticos", a tentativa de vender a Igreja Romana é realmente o pecado dos pecados. Quem compra uma outra igreja é um simoníaco, mas quem define um preço monetário para a Igreja Romana pretende assim adquirir todas as igrejas do mundo através da compra, pois ela é a cabeça. [...]Portanto, se maldição e condenação são medidas de acordo com a quantidade do pecado, quanta perdição terá o responsável pela venda da

¹⁵⁰ A assembléia reunida em Augsburg, de 22 a 28 de outubro, decidiu em favor da eleição de Anselmo de Baggio, então nomeado pontífice Alexandre II. Para conhecer melhor a história desse concílio ver D'AVALLON, André. *Histoire Chronologique et Dogmatique des Conciles de la Chrétienté*. Tomo 4. Paris: Louis Vivès Libraire-Éditeur, 1854, p. 217-220.

Igreja Romana, pois, por tráfico, ele é considerado culpado de adquirir todas as outras igrejas, juntamente com ela¹⁵¹.

Defensor da Igreja Romana: venerados Padres, desde que a sua santidade está a analisar o estado da Santa Sé, vós não percebestes que o assunto em mãos toca todas as outras igrejas. Se a fórmula é antiga, as outras vão ficar junto com ela. Mas se ela, que é o alicerce de todas as outras, deve ser derrubada, segue-se que a condição de todo o resto se desintegrará. Todas as honras patriarcais, a primazia metropolitana, o privilégio episcopal, e da dignidade das igrejas de todas as classes foram estabelecidas por um rei ou imperador, ou um homem simples, independentemente de seu lugar; como se ele bem entendesse ou se encontrasse em seu poder, ele prescreveu os direitos de sua prerrogativa especial. Mas só ele concedeu a custódia abençoada das chaves da vida eterna das competências do domínio terrestre e celeste, fundou a Igreja romana e construiu sobre a rocha da fé o que em breve emergirá. Não foi um enunciado terreno, mas a Palavra Daquela que fez o céu e a terra, e através de Quem finalmente os elementos de todas as coisas foram estruturados, que fundou a Igreja Romana. Claramente, Ele se alegra com o privilégio dela e apoia sua autoridade¹⁵².

Como a pedra fundamental da sociedade cristã, a Igreja Romana forma conjuntamente com as outras igrejas um organismo único, integral, no qual ela é a cabeça que dirige todo o corpo. Observamos a repetição dos argumentos de fundação espiritual da Igreja Romana a partir da Palavra/Verbo Divino que foram anteriormente utilizados na

¹⁵¹ Cf. original: *Enimvero sicut per auxesin dicitur sancta sanctorum et Cantica canticorum, sic Romanam aecclesiam venaliter distrahi peccatum est utique peccatorum. Quamlibet quippe aecclesiam redimens Simoniacus est, qui autem Romanam aecclesiam ad taxationem pecuniae redigit, quid aliud, quam omnes per orbem terrarum aecclesias, quibus illa praelata est, venaliter usurpare contendit. [...] Si ergo iuxta peccati modum maledictionis sive dampnationis ponderatur elogium, quanta perditioni Romanae aecclesiae mercator erit obnoxius, qui dum unam negotiatur, omnes simul aecclesias comparare convincitur?* PEDRO DAMIANO. *Epistola LXXXIX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 534.

¹⁵² *Defensor Romanae aecclesiae. Cum beatitudo vestra, venerabiles patres, super apostolicae sedis negotio disputat, ad cunctas aecclesias pertinere quod versatur in manibus, non ignorat. Hac enim stante, stant reliquae. Sin autem haec, quae omnium fundamentum est et basis, obruitur, caeterarum quoque status necesse est collabatur. Omnes autem, sive patriarchivi cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras vel aecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitates sive rex sive imperator sive cuiuslibet conditionis homo purus instituit, et prout voluntas aut facultas tulit, specialium^x sibi prerogativarum iura prefixit. Romanam autem aecclesiam solus ille fundavit et super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato vitae aeternae clavifero terreni simul et caelestis imperii iura commisit. Non ergo quaelibet terrena sententia, sed illud verbum, per quod constructum est caelum et terra, per quod denique omnia condita sunt elementa, Romanam fundavit aecclesiam. Illius certe privilegio fungitur, illius auctoritate fulcitur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LXXXIX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 542.

carta sessenta e cinco, os quais destacam a autoridade da Sé Apostólica frente a qualquer outra igreja, portanto a submissão das mesmas à sua supervisão.

Apesar de, em boa medida, essa longuíssima carta construir seu cabedal retórico para apresentar Cadalo – o anti-papa Honório III – como o herege e maior simoníaco de todos¹⁵³, o pano de fundo do simulado debate conciliar visava defender a legitimidade da Sé Romana e de seus representantes ordinários – cardeais-bispos – para escolher o sucessor pontifício. Como afirma Damiano em diversas passagens do simulado concílio:

Uma vez que tudo o que foi dito é conhecido por sua santidade, descendentes que não são apenas ordinários filhos da Igreja Romana, mas sua mais nobre e notável prole, tem de demonstrar amor e compaixão por sua mãe e decidir se ela deve ser destruída por ter escolhido seu próprio pontífice. Nós nos surpreenderíamos se o que vigora em todos os cânones, sendo permitido às igrejas menores, não for permitido a ela que é a cabeça de todas as igrejas¹⁵⁴. [...]

Defensor da Igreja Romana: Eu também defendo o privilégio concedido ao nosso invencível imperador e espero com todo o meu coração que dele esteja sempre de plena posse e não seja diminuído. Mas a Igreja Romana, de uma forma muito mais nobre e sublime do que qualquer mãe natural é a mãe do imperador. [...] Assim como uma mãe auxilia seu filho natural em questões terrenas, não deve a Igreja mãe ajudar seu filho, o imperador, em matéria de seus dons espirituais¹⁵⁵? [...]

No dia que a Igreja Romana nomeou o pontífice, a ação sediciosa e hostil entre os habitantes da cidade foi quebrada, devido à má vontade e ao ódio despertado dos sentimentos da tumultuosa multidão era impossível para nós aguardarmos uma decisão do gracioso imperador que se encontrava tão longe. Pois, a menos que o papa fosse imediatamente empossado, o

¹⁵³ IBIDEM, p. 542.

¹⁵⁴ Cf original: *Cum haec igitur vestra sanctitas indubitanter agnoscat, vos, qui non quilibet sed nobiliores et egregii estis filii Romanae aecclesiae, pietatis viscera circa matrem vestram compatientes ostendite, et utrum destrui debeat, sibimet eligendo pontificem iudicate. Mirum quippe est, si quod minoribus aecclesiis canonicus vigor attribuit, illi soli, quae caput est omnium, non permisit.* IBIDEM, p. 543.

¹⁵⁵ Cf. original: *Defensor Romanae aecclesiae. Privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus, et ut semper plenum illibatumque possideat, vehementer optamus. Porro autem Romana aecclesia multo nobilius atque sublimius quam mater carnis mater est regis. [...] Carnalis ergo mater adiuvat filium in rebus terrenis, et mater aecclesia filio suo regi praebere non debet auxilium in spiritalibus donis?* IBIDEM, p. 548-549.

povo ter-se-ia ferido brutalmente com suas espadas e não teria ocorrido somente o abate de pequenos cidadãos romanos¹⁵⁶. [...]

Já a carta cento e vinte, escrita por ocasião da maioridade de Henrique IV – sendo investido imperador em Worms (1065-1066) – e Cadalo ainda ameaçava Roma com as tropas tusculanas, Damiano aproveitou a oportunidade de parabenizar Henrique para exortá-lo a reconhecer a eleição de Alexandre II e condenar Cadalo como simoníaco. Numa clara tentativa de persuadir o soberano a apoiar a primazia romana, Damiano recorreu mais uma vez ao exemplo bíblico do rei Davi.

A Sé Apostólica é dilacerada pelo príncipe dos hereges da Igreja de Parma, a religião cristã é precária, o trabalho dos apóstolos é destruído, e o esplendor da Igreja universal é eclipsado pela negra cobiça de um homem cismático. E o que dirias sobre esses eventos, tu que és o defensor da Igreja, sucedendo as prerrogativas reais de teu pai e teu avô? Ou talvez, tu alegarás que ainda não estás dotado com a força da maturidade? Mas nota que Joás, rei de Judá, ainda jovem, disputava com os sacerdotes quem mais rapidamente restauraria a estrutura do templo, proibiu-os também de manter o dinheiro dado pelo povo, e decidiu que o montante total seria gasto para pagar aos trabalhadores. Quando Davi estava quase na adolescência, lutou contra Goliath, não com uma espada, mas com uma pequena pedra, e como um homem corajoso, cortou-lhe a cabeça com um golpe de sua própria espada¹⁵⁷.

Porém Damiano, diferentemente da argumentação apresentada na carta enviada ao imperador Henrique III durante seu priorado, usa nesta a menção ao texto bíblico para referendar algo que escapava ao soberano: a capacidade de cumprir com seu papel de rei

¹⁵⁶ Cf. original: *Tunc enim, quando pontificem Romana sibi praefecit aecclesia, tantae simultatis fomes in seditionem cives accenderat, tantus livor et odium tumultuantis populi corda turbaverat, ut de tam longinquis terrarum spatiis nequaquam regiae clementiae praestolari possemus oraculum. Nisi enim quantotius ordinaretur antistes, perniciosus in populo gladius mutuis vulneribus desaeviret, et non parva Romanorum civium strages fieret.* IBIDEM, p. 549.

¹⁵⁷ Cf. original: *Apostolica nimirum sedes per heresiarcham Parmensis aecclesiae scinditur, religio christiana confunditur, apostolorum labor evertitur, et universalis splendor aecclesiae per tenebrosam unius scismatici hominis concupiscenciam obscuratur. Quid ad haec dices, qui aecclesiasticae defensionis officio fungeris, qui in paterni vel aviti sceptri iura succedis? An plenae forte robor aetatis adhuc tibi deesse conquereris? Sed ecce Ioas rex Iuda tener adhuc de sartis tectis templi celeriter instaurandis cum sacerdotibus disputat, eos quoque collatam a populo vetat retinere pecuniam, totamque artificibus operum iudicat exhibendam. David vix dum adulescentiae limen ingrediens, adversus Goliath non cum gladio, sed cum lapillis quasi pueriliter dimicat, sed ei caput tamquam vir fortis ictu pugionis opruncat.* PEDRO DAMIANO. *Epistola CXX*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 3, 1989, p. 385-386.

cristão e enfrentar aqueles que ameaçavam o povo de Deus. Diferentemente dos argumentos que colocaram seu pai, o imperador Henrique III, como *rex Dei*, cujo reinado salvaguardava os interesses do povo cristão, nesta epístola Damiano critica justamente a tendência do imperador Henrique IV, enquanto *rex proprius*, de salvaguardar apenas seus próprios interesses¹⁵⁸. Neste sentido, dissuadindo a pessoa da posição social ocupada, o avelanita deixou de reconhecer o imperador Henrique IV como um perpetuador da obra de paz confiada àqueles que ocupavam tal dignidade. Num tom constataador, Damiano diz:

É preciso então honrar o rei se o rei obedece ao Criador, caso contrário, se o rei resistir aos mandamentos de Deus, ele também é desprezado por seus súditos. O rei é julgado para ser seu próprio homem e não por ser de Deus, no momento da batalha, ele não está lutando pela causa da Igreja. E assim, ele pode ter o seu próprio interesse em mente e sinto que ele não é chamado para salvar uma igreja cambaleante da ruína¹⁵⁹.

A partir dos conteúdos apresentados nas cartas enviadas durante o priorado e o cardinalato de Pedro Damiano podemos qualificar as iniciativas de renovação cristã de maneiras distintas: primeiramente, a ação de renovação da Igreja e da *Societas Christiana* referia-se à retomada de uma condição moral/social original e imaculada, a qual se remetia ao exemplo fundador do Cristo e de seus apóstolos. Essa condição original ilibada dependia do combate à simonia, particularmente ilustrada pelos casos do episcopado de Ravena, Castelo e Fano. A luta contra as práticas simoníacas significava garantir a retomada da disciplina eclesiástica, ação esta que dependia do controle do pontífice romano, mas também da colaboração fundamental do imperador e dos representantes senhoriais. A

¹⁵⁸ “Todos os indivíduos temem o rei; o rei deve temer o Criador. Como a Escritura diz que, quando muito é dado a um homem, muito se espera dele, cabe a um rei ser mais inclinado a temer as satisfações do que faz à Ele, de quem os segredos do coração não são retidos. Portanto, em um calvário um rei pode tentar um homem, e Deus pode tentar um rei, mas é apropriado que a poeira deve ter medo da poeira, e que como pó um rei deva desprezar a majestade divina?”. Cf. original: *Subditi quique timent regem, rex necesse est metuat conditorem. Sed cum scriptura dicat, quia cui plus committitur, plus requiritur, eciam in hoc expedit regem propensius formidare, quod illi quem cordis oculata non fallunt, cogitur de pluribus rationem reddere. Cum igitur rex in iudicio discuciat hominem, Deus regem, dignumne est ut pulvis timeat pulverem, et idem pulvis in rege divinam despiciat maiestatem?* IBIDEM, p. 385.

¹⁵⁹ Cf. original: *Sed tunc deferendum est regi, cum rex obtemperat conditori, alioquin cum rex divinis resultat imperiis, ipse quoque iure contempnitur a subiectis. Suus enim proprius, non Dei rex esse convincitur, qui in die pugnae non stat pro castris aecclisiae. Et sic propriis utilitatibus specialiter metuat, ut ruinae periclitantis aecclisiae non succurrat.* IBIDEM, p. 391.

tentativa de restauração de uma condição cristã primitiva (*renovandae principium*) e da disciplina clerical (*refloreat disciplina*) servia à orquestração de forças senhoriais que protegessem os interesses e, sobremaneira, os privilégios das comunidades monásticas, estendendo-os à Sé Apostólica.

De maneira diversa, o entendimento dos movimentos de combate à corrupção clerical no período de seu cardinalato alteraram-se substancialmente através da valorização da Sé Romana e do grupo de cardeais na condução da restauração da disciplina eclesiástica. O foco da renovação como restituição da condição original da comunidade cristã primitiva (*ecclesiae primitiva*) não se alterou. Mas os grupos e lideranças encarregados dessa ação foram substancialmente modificados. Durante seu priorado as lideranças laicas, como o imperador Henrique III, o conde Tegrino e o marquês Bonifácio de Canossa, foram peças-chave ativas na perpetuação da obra de renovação moral do clero, denunciando-os, investigando-os e até punindo-os. Quando Damiano se aproximou da Sé Romana, tornando-se legado papal, as antigas atribuições das lideranças laicas foram desvalorizadas em prol da afirmação pontifícia e de seus enviados oficiais. O ideal de *renovatio* aqui respondeu ao fortalecimento pontifício, especialmente, por sua capacidade de desfazer laços com as forças locais e voltar-se para fora de Roma. Talvez seja por isso que, a partir do pontificado de Alexandre II, sucessor de Nicolau II, Damiano tenha repetidas vezes solicitado sua liberação do episcopado de Óstia e de suas atribuições. Seria esse um sinal de reprovação dos caminhos escolhidos pelo novo grupo pontifício para conduzir a política papal: recusando o suporte e a proteção senhorial?

Numa necessidade explícita de legitimar seus lugares de fala e interlocução, como se buscasse por meio de seus escritos validá-los frente a outros espaços sociais, o avelanita primeiramente constituiu as comunidades monásticas, particularmente as de fundamento cenobítico-eremítico, como ambientes de autoridade que têm condições de se auto-gerirem e de perpetuarem esse movimento de contínua renovação cristã. Movimento este que parece distante das práticas cristãs romanas, tanto que o prior de Fonte Avellana precisa apresentar essas demandas à Sé Apóstolica, incumbindo-a da tarefa de perpetuá-las. Contrariamente, no período em que exerce a função de cardeal-bispo de Óstia, durante

cerca de dez anos, essa dimensão da valorização da autonomia das comunidades eclesiais foi abandonada em prol da primazia romana e de sua jurisdição universal.

Ao analisarmos a correspondência de Pedro Damiano numa perspectiva diacrônica, observamos que ela não postula uma única e permanente significação dos diversos movimentos de renovação da sociedade cristã, como defendeu parte da historiografia que analisou esse material. Os resultados encontrados em sua correspondência nos permitem recolocar o tema da reforma da Igreja no século XI dentro da complexidade ideológica e social da qual ele faz parte. Não existe uma reforma geral da Igreja, mas noções diversas que se articulam fundamentando a expansão do poder eclesial no século XI. Essa expansão da influência do grupo pontifício romano foi alicerçada a partir da coesão de forças oriundas de representantes clericais dos pontos mais extremos do *regnum italicum* e, substancialmente, dos ambientes episcopais germânicos, os quais contaram com um forte apoio das lideranças senhoriais de fora do Lácio. Justamente por isso, não identificamos ao longo da atuação eclesial de Pedro Damiano uma concentração de forças em torno de Roma ou de suas tradicionais representações episcopais e senhoriais. Ao contrário, observamos a multiplicação de grupos eclesiais e também laicos na defesa de uma *ecclesia* universal, organicamente mantida por relações de aliança e solidariedade que sustentavam fora de Roma a influência papal e também de seus legados diretos. Dessa forma, muito mais do que uma normatização centralizada na Sé Romana, Damiano nos possibilita perceber que as iniciativas de renovação moral do clero vinham de diversos ambientes sociais, representando demandas não só do clero secular ou regular, mas também de grupos laicos com os quais precisava negociar.

CAPÍTULO 3

Os procedimentos de combate à simonia

Como vimos no capítulo anterior, os movimentos de renovação cristã no século XI estavam vinculados às expectativas de poder e domínios de territórios dos grupos seculares e também clericais. Eles levaram a cabo transformações sociais mais amplas, como a concepção de um papado avesso às pressões senhoriais romanas, no qual os vínculos de solidariedade com o imperador germânico e com a aristocracia do norte do *Regnum Italicum* desempenharam papel central. Segundo Kathleen Cushing, os movimentos a favor de uma reforma cristã utilizaram estratégias de persuasão para convencer os próprios cristãos da necessidade do controle sobre a disciplina clerical e, em particular, a regulamentação das práticas dos eclesiásticos¹⁶⁰. Se inicialmente eles pretendiam suscitar conformidade social com os novos códigos de conduta estabelecidos por suas lideranças, finalmente essas estratégias convenceram os indivíduos a aceitar uma linha de demarcação entre as esferas espiritual e secular da sociedade.

As lideranças seculares e os representantes clericais cooperaram na identificação e combate das práticas simoniacas. Assim, pretendemos investigar as interpretações que Pedro Damiano explicitou a respeito deste pecado amplamente disseminado nos ambientes episcopais cristãos e condenado pelos representantes pontifícios da segunda metade do século XI. Na correspondência de Damiano e também em sua produção hagiográfica o tema da simonia apareceu repetidas vezes, envolvendo reflexões teológicas e demandas junto às lideranças pontifícias e aos potentados laicos do norte do *Regnum Italicum*. Pretendemos averiguar se o combate à simonia era uma prioridade nas estratégias da comunidade eremítica de Fonte Avellana. O levantamento e caracterização desse pecado podem nos auxiliar na compreensão não só dos compromissos dessa nova vertente do monasticismo, mas principalmente das estratégias utilizadas para a afirmação de sua *auctoritas* espiritual e a conquista de seu espaço institucional junto aos pontífices romanos e à própria aristocracia laica.

¹⁶⁰ CUSHING, Kathleen. *Reform and the papacy in the Eleventh Century...* op. cit., p. 111.

3.1 Fonte Avellana e a institucionalização da luta contra a simonia

Fonte Avellana é uma ermida, localizada na Serra Sant'Abbondio, na fronteira entre as províncias italianas da Marca e da Umbria. Por não haver uma carta de fundação, existem muitas especulações em torno de seu surgimento. De acordo com a narrativa mais antiga, os primeiros moradores a ocuparem a região de Fonte Avellana teriam sido os santos Ludolfo e Juliano que, por inspiração divina, deixaram a casa paterna na região de Gubbio para visitar os restos mortais dos santos de todo *regnum italicum*, por volta da década de 980, passando a viver isolados no vale entre o Monte Catria e o Monte Corvo, nos Apeninos. Devido à quantidade de azeleiras que crescia na região, este vale ficou conhecido como Fonte Avellana.

Todavia, a figura desse Ludolfo se confunde com a do bispo de Cagli, que durante o ano 1000, deixou sua igreja indo em direção a Fonte Avellana. Os documentos que fazem referência a esta lenda são poucos: um é o privilégio concedido pelo papa Silvestre II (999 -1003); o outro é um catálogo do século XIV, onde se encontra o nome dos quatro primeiros priores da ermida. Outra hipótese vincula o surgimento da ermida à iniciativa de Romualdo de Ravena. Durante a franca retomada do eremitismo nas regiões italianas do Império Germânico, por volta do ano 1000, o então monge Romualdo de Ravena, fixado na vizinhança de Fonte Avellana, visitou a região, empreendendo a reforma dos costumes de uma ermida já existente. Esta hipótese não tem fundamentação documental, sendo fruto da interpretação dos autores responsáveis pela organização das coletâneas de documentos da congregação camaldulense produzidas no século XVIII¹⁶¹.

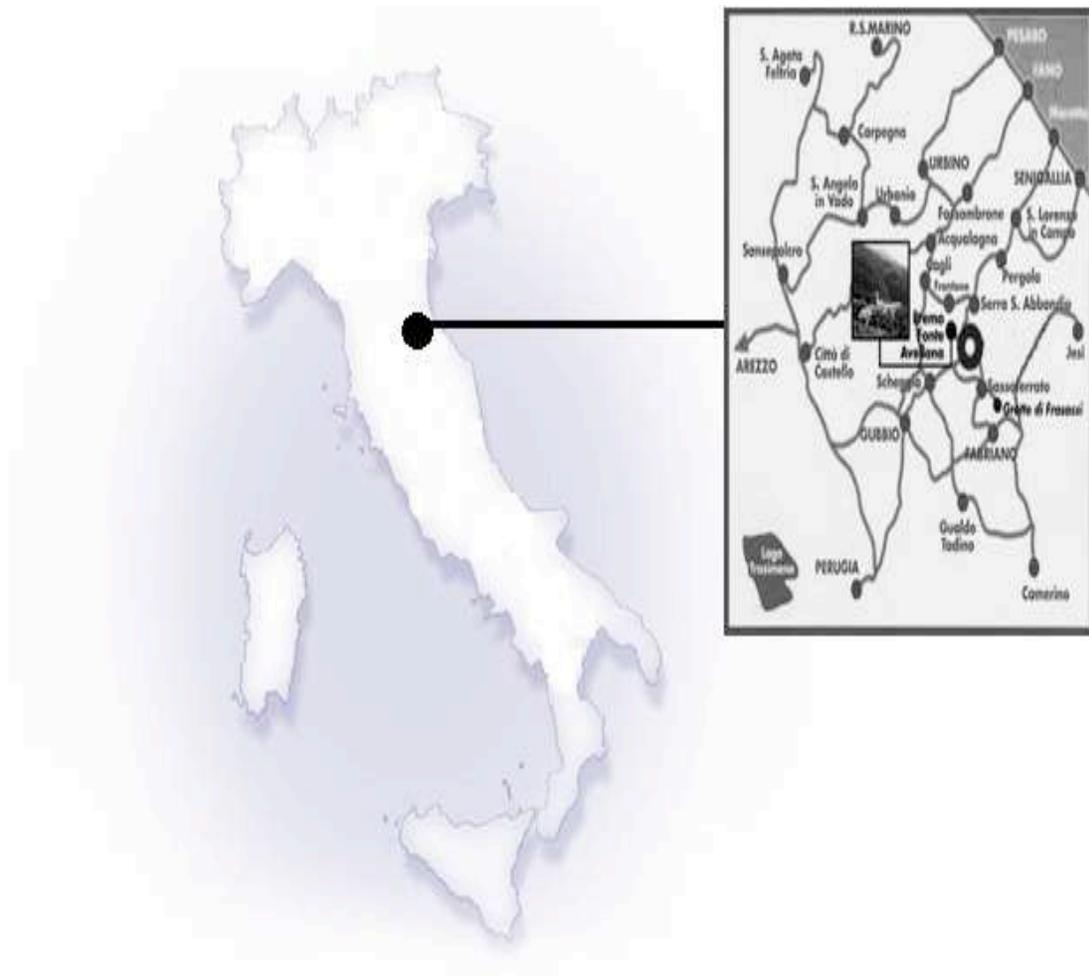
¹⁶¹ MITTARELLI, J. B.; COSTADONI, A. *Annales camaldulenses*, tomo 1, p. 125. Veneza, 1755–73. Reimpresso em Farnborough: Gregg Press, 1970.

Mapa 2 – Principais mosteiros e ermidas dos séculos XI



Fonte: Adaptado de BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1983, p. 10.

Mapa 3 – Localização da Ermida de Fonte Avellana



Fonte: Adaptado de <http://www.fonteavellana.it/>

Entre os historiadores há um extenso debate sobre a constituição formal do eremitério¹⁶². As informações mais precisas que temos sobre a origem da ermida, seus benfeitores, tipo de religiosidade professada e as ações nas quais se envolveram seus membros estão nos testemunhos deixados por cartulários¹⁶³, hagiografias, epístolas, sermões e poemas organizados pela primeira vez com a criação do *scriptorium* e da biblioteca avelanita, durante o priorado de Pedro Damiano, entre 1043-1057. Neste período, os sucessos da experiência de renovação monástica perpetradas pela obra missionária de monges errantes, como Romualdo de Ravena¹⁶⁴, já circulavam em muitas regiões do *regnum italicum*. Nesse sentido, estabelecer uma vinculação direta entre essa figura de destaque e a nova comunidade emergente poderia favorecer seu processo de institucionalização, garantindo-lhe uma tradição. Uma origem resguardada na experiência bem sucedida de práticas religiosas anteriores, poderia auxiliar na fixação da legitimidade da comunidade ao atribuir-lhe uma filiação, uma ancestralidade e uma memória fundadora.

O interessante é que nesse processo de instauração das origens, as obras de Pedro Damiano, sejam suas cartas, os sermões e, especialmente, as *vitae* de santos que compôs, desempenharam um importante papel na constituição e transmissão dos pressupostos espirituais e ideológicos avelanitas, tornando-se ferramenta imprescindível para a afirmação institucional dessa comunidade¹⁶⁵. Portanto, a importância desses escritos na definição e delimitação dos comportamentos eclesiais adequados aos eremitas e, sobretudo, às lideranças clericais do período não pode ser subestimada.

Historiadores de diferentes gerações e escolas historiográficas tomam a *Vida de São Romualdo* como uma espécie de “narrativa da orientação eremítica” de Pedro Damiano

¹⁶² GONGAUD, Louis. La vie érémitique au Moyen Âge. *Revue d'ascétique et de mystique*. V. 01, n. 3-4, 1920; LECLERCQ, Jean. Sur le statut des ermites monastiques. *Supplément de la vie spirituelle*. N. 58/3, 1961. VAUCHEZ, André (org.) *Ermite de France et d'Italie (XI-XV siècle)*. Roma: Escola Francesa de Roma, 2003.

¹⁶³ PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972.

¹⁶⁴ Fundador da congregação Camaldulense.

¹⁶⁵ LONGO, Umberto. La funzione della memoria nella definizione dell'identità religiosa in comunità monastiche dell'Italia centrale. (*secoli XI e XII*). *Mélanges de l'École française de Rome*, 2003 –1, p. 213-233 ; LONGO, Umberto. L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monástico. *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno). Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 13/01/2011.

e da comunidade de Fonte Avellana¹⁶⁶. Por ser uma de suas primeiras obras, a *Vita Beati Romualdi* apresentaria os primeiros preceitos da atividade eremítica que Pedro Damiano adotou desde 1035, inspirado pela tradição ascética de Romualdo de Ravena. Segundo Giovanni Lucchesi, sua redação data da segunda metade de 1042, momento em que Damiano se encontrava no mosteiro de São Vicente, a pedido do seu abade, para auxiliar na correção dos monges ali enclausurados¹⁶⁷. Segundo Longo, o meio mais eficaz encontrado por Damiano para dar vazão aos preceitos eremíticos avelanitas foi através da produção de vidas de santos, um gênero textual recorrente em sua obra¹⁶⁸. Através da composição da *Vida de São Romualdo*, o avelanita buscou antes sintetizar ideais e práticas que remetiam à sua própria experiência eremítica, do que apenas esboçar um relato laudativo da figura histórica de Romualdo de Ravena, a quem chamava de *magister*. De acordo esses historiadores, o Romualdo de Pedro Damiano encarna um modelo de vida monástica que, mesmo remetendo-se à retomada da tradição anacoretica tardo antiga em meados do ano mil, dizia mais sobre os dilemas teológicos, os enfrentamentos políticos e escolhas pertinentes ao movimento eremítico da década de 1040.

A *Vida de São Romualdo* é simultaneamente uma narrativa de origem e uma orientação sobre a especificidade do eremitismo avelanita. Em setenta e dois capítulos, Damiano apresenta a trajetória de Romualdo pela experiência eremítica: a vinculação à uma

¹⁶⁶ BLUM, Owen. *Saint Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Washington, 1947, p. 114-20; COLIN, Phipps. Romuald, - model hermit: eremitical theory in Saint Peter Damian's *Vita Beati Romualdi*. In: SHEILS, W. J. (ed). *Monks, hermits and the ascetic tradition*. Blackwell, 1985, p. 65-77; TABACCO, Giovanni. *Privilegium amoris: aspetti della spiritualità romualdina*. In: *Spiritualità e cultura nel medioevo*, Napoli, 1993, p. 167-194; LONGO, Umberto. La conversione di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica. In: *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, p. 215-236.

¹⁶⁷ “Terminado o período concedido para ficar entre seus irmãos, pelo mesmo motivo que foi enviado à Pomposa lhe foi ordenado dirigir-se ao mosteiro de São Vicente [...] lá quanto maior era o número de monges ,mais vasto era o patrimônio de terras e mais relaxada era a observância monástica. Pela sua obra pastoral recuperou esse cenóbio”. Cf. original: *Peracto igitur cum suis confratribus permissi temporis spatium, iterum ejusdem rei gratia, qua Pomposiam ierat, ad S. Vincentii, cujus supra meminimus, monasterium pergere jubetur. Quod nempe quanto vel turba monachorum, vel latitudine facultatum cernebatur uberius, tanto se monasticae norma disciplinae fore declarabat angustius. Ibi quoque aliquandiu commoratus, nequaquam segnis a Dominicae vineae cultura quievit, donec, cooperante sibi Domino, uberem sui fructum famulatus impenderet*. JOÃO DE LODI. *Vita B. Petri Damiani*. Patrologia Latina, V. 144, Caput VI, p.124. Ver também: LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di san Pier Damiani ... op. cit.

¹⁶⁸ LONGO, Umberto. L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monastico. *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno). Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 13/01/2011.

herança progressiva cenobítica que operou, dialeticamente, a fundação de uma memória para a comunidade ao mesmo tempo em que constituiu sua identidade¹⁶⁹. Em inúmeros episódios, o avelanita apresenta o caminho da conversão monástica de Romualdo, que atingiu seu auge no momento da edificação de um altar sobre sua tumba, cerca de cinco anos após sua morte. Diferentemente dos formatos adotados em outros textos hagiográficos, os quais normalmente relatam a predestinação dos santos ao martírio antes mesmo do seu nascimento ou durante sua infância, a *Vita Romualdi* inicia-se com a descrição de um Romualdo adulto em meio às atividades de caça na solidão da floresta. Filho de uma “ilustre família de duques” de Ravena, a predisposição a vida eremítica é assinalada na familiaridade de Romualdo com o ambiente “agradável”, mesmo com seus inúmeros perigos, representado pela floresta:

‘Ah! Commo seria bom para os eremitas habitarem os retiros dessas florestas! Ser-lhes-ia perfeitamente possível viver aqui na paz, distante da perturbação e dos barulhos do mundo’! Assim, sua alma inspirada pelo alto, adivinhava possuída pelo amor, a obra que ele realizaria mais tarde¹⁷⁰.

Precisamente na materialização desse ambiente selvagem e inóspito, Romualdo reconheceu no isolamento a ação capaz de garantir ao eremita o alcance da paz. A floresta tornou-se um lugar ideal para servir de afastamento da sociedade aristocrática e de sua lógica gananciosa e corrupta, tão bem ilustrada na sequência do relato pela disputa patrimonial entre o pai de Romualdo, Sérgio, e um irmão. Tal disputa, alimentada pela inclinação “mundana” de Sérgio, terminou em fratricídio e na extensão da pena de reclusão no mosteiro de São Apolinário em Classe a Romualdo, que tinha testemunhado passivamente o homicídio.

¹⁶⁹ IDEM. Les moines et l’écriture de la memoire. Quelques exemples entre réforme et tradition (XIe-XIIe siècles). IN: *Kloster und Welt. Kontinuität und Diskontinuität in der Ordenslandschaft des Mittelalters*, 7. Workshop des Paderborner MittelalterKollegs am Institut zur interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Universität Paderborn 14-15 november 2009, p. 1-16.

¹⁷⁰ Cf. original: *o quiam bene poterant eremitae in his nemorum recessibus habitare! quam congrue possent hic ab omni saecularis strepitus perturbatione quiescere! Et ita mens ejus coelitus inspirata, jam divinabatur in amore quod inpleturus erat postmodum opere*. PEDRO DAMIANO. *Vita Beati Romualdi...* op. cit., caput primum, p. 955.

Aqui iniciou-se o complexo processo de conversão ao eremitismo do jovem Romualdo de Ravena. O chamado à vida monástica ocorreu durante sua estada no mosteiro de São Apolinário em Classe, importante casa cenobítica próxima de Ravena, onde apreendeu os fundamentos da vida comunitária: ser obediente, humilde e manter-se num constante exercício de contemplação. Mesmo diante dos comportamentos pouco comprometidos de alguns irmãos, Romualdo seguiu apoiando-se “nos preceitos da Regra Beneditina”. O hábito da oração solitária surge na *Vita* como uma prática original de Romualdo que o distancia dos comportamentos pouco regrados dos outros monges e o aproxima cada vez mais de Deus. Esse é um importante aliado que, ao longo de toda a narrativa, protege Romualdo, garantindo a punição para aqueles que o perseguem.

O fato do comprometimento de Romualdo com a Regra incomodar seus irmãos de Classe, demonstra o quanto a sua experiência era dificultada naquele mosteiro, levando ao desejo de conseguir novos espaços que pudessem concretizar o novo compromisso. Isso não significa que todos os cenóbios se encontrassem num estágio de lassidão que inviabilizasse o modelo cenobítico. Muito pelo contrário. Em nenhum momento há por parte de Romualdo o abandono ou o esquecimento dos preceitos cenobíticos. O que temos é a denúncia de um mosteiro que se encontrava relaxado no cumprimento dos preceitos beneditinos. Particularmente, a obediência e a humildade seguiram como elementos reiteradamente valorizados na trajetória monástica de São Romualdo, tanto que, ao decidir entregar-se à vida eremítica, somente o faz após conseguir a permissão de seu abade e de seus irmãos:

Dia após dia, o amor pela perfeição crescia em sua alma e seu espírito não encontrava repouso, ouviu dizer que na região de Veneza se encontrava um homem chamado Marino, que se dedicava à vida eremítica. Com a permissão de seu abade e de seus irmãos chegou até este homem venerável através do mar e numa devoção interna muito humilde, decidiu viver sob a sua direção. Marino tinha entre outras virtudes uma vida simples e uma autêntica pureza. Nenhum mestre lhe havia ensinado a vida eremítica, mesmo assim ele a abraçou unicamente sob o impulso de sua boa vontade¹⁷¹.

¹⁷¹ Cf. original: *Cumque in ejus animo perfectionis amor magis ac magis in dies crescerci, nullamque mens ejus requiem inveniret, audivit quia in Venetiarum partibus quidam spiritualis vir esset, Marinus nomine, qui eremiticam duceret vitam. Consenu itaque ab abbate et fratribus nimirum facillime impetrato, ad praedictum venerabilem virum anvigio discurrere pervenit, et sub illius regimine degere humillima mentis*

O ciclo da conversão eremítica de Romualdo estendeu-se na narrativa do quarto ao vigésimo sexto capítulos. A experiência do severo jejum¹⁷², do trabalho manual¹⁷³, o caminhar constante pela ermida orando pelo saltério¹⁷⁴, o disciplinamento físico¹⁷⁵ e o contínuo combate ao demônio faziam parte da rotina do discípulo Romualdo¹⁷⁶, alçando-o à condição de *magister*¹⁷⁷. Damiano faz questão de apresentá-lo como um ardoroso combatente, tanto das ameaças invisíveis, quanto das injustiças cometidas contra pobres e ignorantes. Na *Vita* foi através dessa conduta militante que Romualdo conquistou o epíteto de *sanctus*. O conflito íntimo entre suas atividades missionárias e o desejo de isolamento

devotione instituit. Erat autem Marinus, inter caeteras virtutes, vir simplicis animi et sincerissimae admodum puritatis, nullo quidem magisterio eremiticae conversationis edoctus, sed ad hanc solummodo bonae voluntatis impulsu fuerat incitatus. IBIDEM, caput IV, p. 958-959.

¹⁷² “Um certo dia, lendo sobre a vida dos Padres, deparou-se com narrativa que certos irmãos que jejuam toda a semana, reuniam-se sábado e, neste dia, bem como o Domingo moderavam o rigor do jejum e tratavam-se com docilidade”. Cf. original: *Contigit autem ut aliquando, librum de vita Patrum legens, in illum locum incidere ubi continetur quod quidam fratres, per continuam hebdomadam singulariter jejunantes, Sabbatorum die pariter convenirent, ipsoque et Dominico die jejunii rigorem interponerent, et remissius victitarent.* IBIDEM, caput VIII, p. 962-963.

¹⁷³ “Durante três anos ele e João Granedigo trabalharam e semearam o trigo, sobrevivendo do trabalho de suas mãos. Apesar do trabalho duro nos campos, eles redobravam a severidade do jejum”. Cf. original: *Tribus vero annis ipse et Joannes Grandenicus, sarculis terram frangentes, et triticum seminantes, ex manuum suarum labore vixerunt. Qui nimirum, dum agriculturam exercebant, pondus jejunii duplicabant.* IBIDEM, caput VI, p. 961-962.

¹⁷⁴ “A cada dia cantava todo o saltério [...] ele ia e vinha com seu discípulo por toda a ermida, cantava vinte salmos sob um árvore, trinta ou quarenta sob outra”. Cf. original: *Psalterium quidem per dies singulos totum canebat [...] una cum discipulo passim per latitudinem eremi psallendo spatiabatur, nunc sub ista arbore vicinos, nunc sub illa tricenos vel quadragenos concinens psalmos.* IBIDEM, caput IV, p. 959.

¹⁷⁵ “Marino tinha um bastão em sua mão direita, batia-o frequentemente sobre a face esquerda de Romualdo”. Cf. original: *Marinus vero virgam in dextera gerens, Romualdo e diverso sedenti sinistram capitis partem saepissime veberabat.* IBIDEM.

¹⁷⁶ “O diabo contudo atacava Romualdo com múltiplas e diversas tentações, sobretudo durante o período inicial de sua conversão”. Cf. original: *Impugnavat tamen diabolus Romualdum multis et variis tentationum immissionibus, maxime initio conversionis.* IBIDEM, caput VII, p. 962

¹⁷⁷ “Durante este tempo, Romualdo, com a alma abraçada no desejo, pôs-se a caminhar admiravelmente de virtude em virtude e, ao ultrapassar os outros irmãos pela sublimidade de sua santa vida, passou a decidir sobre as coisas espirituais e materiais, a unanimidade de seu ponto de vista prevalecia absoluta. O próprio Marino alegremente se submeteu a Romualdo, de quem anteriormente tinha sido mestre”. Cf. original: *Interea Romualdus, accenso mentis desiderio, coepit de virtutibus in virtutes mirabiliter crescere: et reliquos fratres sanctae conversationis gressibus longius anteire: ut jam, quidquid inter fratres sive de spiritualibus sive etiam de corporalibus ipse decerneret, cunctis volentibus, ejus omnino sententia praevaleret. ipse quoque Marinus gaudebat Romualdo esse devotus, cui nuper fuerat ipse praelatus.* IBIDEM, caput VI, p. 961.

permaneceu constante na narrativa até que, no décimo oitavo capítulo, após ser agredido pelos monges de um dos cenóbios que fundara, Romualdo questionou sua ação no mundo:

Eis que uma imensa tristeza invade a sua alma. Ele então decide que daquele momento em diante, contentando-se em trabalhar por sua salvação, deixaria absolutamente de lado a preocupação com a salvação dos outros. Mas nem bem tinha pensado nisso, um temor invadiu a sua alma: se ele persistisse obstinadamente na sua resolução, pereceria certamente, condenado pelo julgamento divino¹⁷⁸.

Para Romualdo alcançar a plenitude em Cristo, a condição de *imitatio Christi*, ele não poderia abrir mão de sua ação pastoral, mesmo quando através da promoção dela só recebesse ingratidão. Ao longo desse capítulo não está presente uma recusa do mundo, mas a negação da lassidão que o corrompe. Essa negação não se traduziu numa fuga deliberada e inconsciente da vida em sociedade, mas na necessidade de intervenção social do eremita, através de seu exemplo disciplinar. Sem dúvida, a promoção do isolamento era necessária para o aperfeiçoamento do eremita. Entretanto, ele não poderia justificá-lo em nome de sua salvação. O exercício da solidão não poderia vir consubstanciado por interesses egoístas. Nesse sentido, somente o aprendizado da obediência e da humildade, primeiramente vivenciados em comunidade, garantiria ao anacoreta os instrumentos necessários para não se perder durante suas experiências de oração solitária, silêncio e mortificação. Por isso, para que sua experiência ascética não se reduzisse a vaidade era preciso que

a vida ermitica fosse observada com todo rigor tanto por ele [Romualdo], quanto pelos outros [seus discípulos]. Todos aqueles a quem chegava a fama deles, admiravam suas vidas. Quem não ficaria estupefato? Quem, vendo estes homens antes ornados com hábitos de seda ou mesmo de ouro, pressionados por uma multidão de cortesãs, acostumados a abundância de todos os prazeres, não proclamaria a mudança operada do alto, vendo-os se contentarem com uma única túnica, isolados, pés descalços, sem cuidados e atingidos por tão austera penitência¹⁷⁹?

¹⁷⁸ Cf. original: *Cum itaque eliminatus abiret, et nimia tristitiae vis in mentis ejus jam interiora descenderet, hoc apud semetipsum deliberat, ut jam de caetero sua contentus, alienae salutis curam omnino posiponat. Postquam videlicet cogitationem tantus animum ejus terror invasit ut, si in eo quod mente conceperat obstinate persisteret, periturum se damnandumque divino judicio nullatenus dubitaret.* IBIDEM, caput XVIII, p. 971.

¹⁷⁹ Cf. original: *tanto fervore eremiticae conversationis rigorem et in se et in alliis tenuit, ut illorum vita omnibus ad quos fama eorumdem pervenire poterat, mirabilis haberetur. Quis enim non obtupesceret? Quis*

Desde sua viagem à Gália, onde Pedro Orseolo e João Granedigo se juntaram a ele e a Marino na experiência de isolamento, por diversas vezes Romualdo retomou o contato com o mundo, empreendendo atividades pastorais, prestando auxílio material e construindo inúmeros cenóbios e ermidas. Numa itinerância contínua, Romualdo e seus discípulos circularam pelo Sul da Gália, nos territórios centro-setentrionais da Itália e pela Ístria. Essa dimensão missionária, marcada pelo exercício de intervenção no mundo secular, sempre vinha acompanhada de momentos de edificação de uma cela para retiro e isolamento¹⁸⁰.

A partir do capítulo trinta e cinco, a intervenção no mundo adquire um peso cada vez mais decisivo na narrativa, justamente no momento em que o combate à simonia desponta como uma prerrogativa eremítica de Romualdo:

Romualdo por não poder suportar a esterilidade de sua vida, se pôs a procurar com ávida ansiedade o lugar onde ele poderia estender os frutos às almas. Ele enviou emissários aos condes da província de Camerino. Estes, ao ouvirem o nome de Romualdo, se encheram de grande alegria e lhe ofereceram tudo o que era possível em se tratando de florestas, montanhas e campos. Enfim, Romualdo encontrou nas terras deles um local conveniente para a vida eremítica, circundado por montes e florestas por todos os lados. [...] Eles se estabeleceram nesse local [Val de Castro]. Após ter construído as celas, o venerável homem passou a habitá-las juntamente com seus discípulos. Quem poderia descrever ou dizer sobre todas as graças que o senhor concedeu às almas através de seu intermediário? Eis que as pessoas quiseram afluir de todas as partes para fazer penitência, distribuindo misericordiosamente os seus bens aos pobres, enquanto outros abandonaram completamente o mundo e se submeteram com fervor à regra monástica. O santíssimo homem aparecia tal como um serafim, pois por toda a parte onde ia queimava incomparavelmente a chama do amor divino e inflamava os corações com

non immutationem divinae dexteræ prædicaret, cum vidisset prius homines sericis, imo deauratis vestibus indutos, crebris, obsequentium cuneis constipatos, omnium deliciarum affluentis assuetos; nunc eos cerneret uno birro contentos, inclusos, dicalceatos, incultos, et tanta abstinentiæ ariditate contritos. IBIDEM, caput XXVI, p. 976-977.

¹⁸⁰ “Certo dia, encontrava-se em Bagno, situado no território da Sarsina; Permaneceu lá por um longo tempo e construiu um monastério em honra ao arcanjo Miguel, não distante dali ele se retirou para uma cela (*cellam*) para habitá-la”. Cf. original: *Aliquando namque ad locum qui balneum dicitur, qui videlicet in Saxenati constitutus est territorio, transiit; ubi etiam non pauco tempore commorans, monasterium ad B. Archangeli Michaelis honorem construxit, a quo non longe cellam in ea habitaturus intravit.* IBIDEM, caput XVIII, p. 970.

sua santa predicação. [...] Ele repreendeu com tamanha severidade aos clérigos seculares que tinham sido ordenados por simonia; afirmava que eles seriam condenados e se tornariam heréticos caso não abandonassem espontaneamente a ordem que receberam. Estes, compreendendo tal dito como inconcebível, decidiram matá-lo. Com efeito, durante todo este período até o tempo de Romualdo, o costume tinha efectivamente se estabelecido que era mal visto classificar como pecado de heresia a simonia. Romualdo lhes disse: ‘Tragam-me os livros dos santos cânones e me provem através de vossos próprios livros se o que eu digo é verdade’! Consultando com cuidado, eles descobriram seus crimes e se lamentaram por seus erros. **Eis que o santo homem editou certas regras e ensinou aos clérigos que viviam no século ao modo dos laicos a obedecer seus superiores e a viver conjuntamente, em comunidade.** Alguns bispos que tinham ocupado suas sés por simonia vieram até ele para fazer penitência. Se reportando ao venerável homem, eles prometeram deixar o episcopado numa data estipulada e abraçar a vida monástica¹⁸¹. [Grifos nossos]

Nessa passagem, Damiano apresenta a sua primeira descrição da simonia e o costume por parte do próprio clero de não vê-la como uma falta, tolerando-a. Entretanto, o elemento mais marcante nesta primeira referência à simonia reside na forma como ele soluciona o problema, propondo a regulação da vida episcopal e sacerdotal a partir da experimentação dos preceitos monásticos de obediência e vivência comunitárias. Nessa passagem, a prática simoniaca está vinculada ao hábito dos clérigos viverem como se

¹⁸¹ Cf. original: *Romualdus ergo, sterilitatis impatiens, anxia coepit aviditate perquirere ubi terram potuisset ad proferendos animarum fructus idoneam invenire. Misit itaque nuntios ad cameriane provinciae comites. Qui audito nome Rmualdi, nimio repleti gaudio, euncta suae virtutis offerent praedia, non modo silvarum et montium, sed, si sibi etiam placeret, agrorum. Postremo repertus est in eorum possessione locus eremiticae conversationi satis congruus, montibus undique vallutus et silvis. [...] His itaque loco sedentibus, constructis cellulis illic habitare cum suis discipulis vir nerealibus coepit. Ibi autem quantos animarum fructus per illum Dominus acquisierit, quis valeat vel atramento describere, vel lingua proferre? Coepere namque homines ad poenitentiam hinc inde confluere sua pauperibus misericorditer erogare, alii saeculum omnino reliquere et ad sanctae conversationis ordinem spiritu fervido festinare. Erat enim vir beatissimus quasi unus de Seraphim, quia et ipse flamma divini amoris incomparabiliter aestuabat, et alios, quocunque pergeret, sanctae praedicationis facibus incendebat. [...] Inter caeteros autem, praecipue saeculares clericos qui per pecuniam ordinati fuereant durissima severitate corripiebat, et eos, nisi ordinem sponte desererent, omnino dmnabiles et haereticos asserebat. Qui novam rem audientes occidere illum moliti sunt. Per totam naque illam monarchiam, usque ad Romualdi tempora, vulgata consuetudine, vix quiquam noverat Simoniacam haeresim esse peccatum. Qui dixit eis: Canonum mihi libros afferte, et utrum vera sint quae dico, vestris attestantibus paginis comprobate. Quibus itaque diligenter inspectis, et crimen agnoscunt, et errata deplangunt. constituit itaque vir sanctus plures canonicos et clericos, qui laicorum more saeculariter habitabant, praepositis obedire et communiter in congregatione viver docuit. Nonnulli quouque episcopi qui per Simoniacam haeresim saeras sedes invaserant, ad eum causa penitentiae concurrebant. Qui etiam venerabili viro se committentes, et episcopatum termino statuto deserere, et ad sanetae conversationis se promittebant ordinem festinare. IBIDEM, caput XXXV, p. 986-987.*

fossem laicos, ignorando a essência apostólica que os diferenciava e, conseqüentemente, corrompendo esse estado. Para Damiano a normalização da conduta clerical desponta como um meio efetivo de inibir a corrupção dos sacerdotes e bispos, coibindo a proliferação do pecado, aqui identificado com a simonia. O caminho anunciado como mais eficiente para essa ação normativa foi justamente a valorização dos preceitos fundantes da prática monástica beneditina, quais sejam, a obediência ao superior e a experiência de vida em comunidade.

Entretanto, originalmente esses preceitos faziam referência à regulação do modo de vida monástico que, de acordo com Marcel Pacaut, era uma proposta de regular a vida dos laicos, uma vez que os monges não integravam a hierarquia eclesiástica¹⁸². Nesse sentido, estaria estabelecido um processo de valorização do monasticismo, a ponto do mesmo não apenas influenciar, mas orientar a experiência disciplinar episcopal e sacerdotal? Verificamos uma tendência no primeiro texto hagiográfico de Fonte Avellana, a qual se confirmará nas epístolas redigidas durante o priorado de Pedro Damiano: a construção de uma argumentação de luta contra a corrupção sacerdotal, marcada pela defesa de que o sacerdote precisa passar pelo disciplinamento monástico para se eximir de experiências que o conduziram à corrupção do estado clerical. Esse processo que outros historiadores chamaram de monastização ou “monaquização” do episcopado¹⁸³, baseava-se no estabelecimento de uma rígida disciplina para o clero secular, fundada na experiência regular cenobítica. Para sustentar sua argumentação de luta contra a simonia, Damiano enfatiza essa experiência regular como um caminho para a recuperação sacerdotal e vai além ao pontuar a extrema ascese eremítica, com momento de isolamento e flagelação voluntária como forma de sustentar o compromisso monástico.

¹⁸² PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2005, p. 14-26.

¹⁸³ O conceito é retirado da reflexão apresentada por Rossana Alves Baptista Pinheiro em sua tese *Da institucionalização do monacato à 'monaquização' do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV-V)*, a qual defende que a institucionalização monástica ocorrida na Provença no século V foi fundamental para o fortalecimento do ofício episcopal. Cf. PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Da institucionalização do monacato à 'monaquização' do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV-V)*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2010, p. 24. Ver também: FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

Nos capítulos seguintes, Pedro Damiano apresentou Romualdo em uma “atividade intensa de exortação e de correção, fora do quadro eclesiástico usual, numa livre relação do eremita com o mundo”¹⁸⁴. Numa crescente positivação da ação do eremita no combate às venalidades do século, Damiano demonstrou seu entusiasmo com a prática eremítica:

Um tamanho desejo de levar o fruto ardia no coração do santo homem que, nunca contente com os resultados do que fazia, dedicava-se a novas realizações, de modo que parecia querer transformar o mundo inteiro numa ermida e unir a multidão das pessoas à ordem monástica. Ele retirou muitos do século e os espalhou em vários lugares santos ¹⁸⁵.

Este sonho panmonástico atribuído a Romualdo fixou na união entre tradição comunitária cenobítica, isolamento e disciplinamentos eremíticos a identidade a ser perpetuada e protegida pela comunidade avelanita, que se encontrava em franca estruturação em meados do século XI. A aspiração à vida solitária não concorria com o empenho de conversão das almas, ou mesmo com as iniciativas de correção social; não o impedia de almejar a transformação do mundo numa grande ermida, onde se reuniria todo o povo de Deus sob os ordenamentos monásticos.

Assim, a luta contra a simonia surgiu como uma bandeira a ser levantada pelos eremitas em franco processo de institucionalização, especialmente aqueles que se diziam vinculados à tradição perpetuada pela memória de São Romualdo, como era o caso dos camaldulenses e dos avelanitas. Nessa específica mistura de elementos vindos do cenobitismo e do anacoretismo, definitivos para a correção monástica e sacerdotal, o combate à simonia despontou como um componente narrativo importante, uma vez que a partir dele se definiu um inimigo a repugnar, ao mesmo tempo que se reconheceu a legitimidade da identidade eremítica no resgate disciplinar do clero regular. Esta proposta foi repetidamente reiterada na obra de Pedro Damiano. Mas esses textos não são produções

¹⁸⁴ TABACCO, Giovanni. *Spiritualità e cultura nel Medioevo*. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede. Napoli: 1993, p. 205.

¹⁸⁵ Cf. original: *Tantus namque in sancti viri pectore faciendi fructus ardor incanduerat, ut, effectis nunquam contentus, dum alia faceret, ad facienda mox alia properaret; adeo us putaretur totum mundum in eremum velle convertere, et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare. Multos denique illic de saeculo abstulit quos per plura sacra loca divisit.* PEDRO DAMIANO. *Vita Beati Romualdi...* op. cit., Caput XXXVII, p. 988.

coetâneas à chegada dos primeiros eremitas à região. A experiência de vida de Romualdo de Ravena tornou-se referência num momento em que se multiplicavam as iniciativas de renovação cristã em diversos ambientes sociais (monástico, episcopal, imperial e senhorial). Dessa maneira, grande parte das origens da ermida de Santa Cruz de Fonte Avellana, as descrições de sua missão e organização, não pertence às demandas do período de seu surgimento – as últimas décadas do século X –, mas aos imperativos do combate à simonia empreendidos em território imperial e romano, a partir da segunda metade do século XI.

A simonia dispõe de uma longa história de qualificação e combate nos textos cristãos. Este pecado tem seu nome derivado da passagem dos Atos dos Apóstolos 8.18-23, na qual Simão Mago ao verificar que o Espírito Santo era dado pelos apóstolos através da empostação das mãos, ofereceu-lhes dinheiro para obter deles o mesmo poder¹⁸⁶. Mas apenas nos textos do papa Gregório Magno, especialmente em sua coleção de cartas e sermões, apareceram os elementos-chave para a definição da simonia como uma prática herética¹⁸⁷. Segundo Joseph Lynch, o século XI foi o período de maior polemização em torno do tema, a qual se somou uma profunda exegese sobre a venda de bens espirituais, com a passagem de Reis 5:16-27¹⁸⁸, a retomada de normas canônicas antigas, como o segundo cânone do Concílio de Calcedônia¹⁸⁹, de 451, e o uso de contos apócrifos sobre

¹⁸⁶ At. 8:18-23. In: BIBLIA SACRA VULGATA. Edição eletrônica, 2006. Disponível em: <http://vulsearch.sourceforge.net/vulgate.pdf>. Acesso em: 10/02/2011.

¹⁸⁷ GREGÓRIO I. *Epistolarum Tomus I*. MGH Epp. Liber V, 59-60, p. 373-374; Liber VI, 3-26, p. 382-404. GREGÓRIO I. *Epistolarum Tomus II*. MGH Epp. Liber IX, 213-219, p. 198-211. Liber XII, 8, p. 355; Liber XIII, 44, p. 407. GREGÓRIO I. *Homiliae in Evangelio Iohannis*. PL, v. 76, col. 1091-1092;

¹⁸⁸ 4 Rs. 5:15-27. In: BIBLIA SACRA VULGATA. Edição eletrônica, 2006. Disponível em: <http://vulsearch.sourceforge.net/vulgate.pdf>. Acesso em: 10/02/2011.

¹⁸⁹ “Se qualquer bispo realiza uma ordenação por dinheiro e coloca a graça invendáveis na venda e ordena por dinheiro um bispo, um bispo rural, um presbítero ou um diácono ou algum outro daqueles numerados entre o clero; ou nomeia um gerente, um assessor jurídico ou um guarda de dinheiro ou qualquer outro eclesástico para ganho pessoal sórdido; leve aquele que tenha tentado isso e condene-o a perder sua posição pessoal; e não deixe a pessoa ordenada lucrar nada com a ordenação ou designação que comprou; mas deixe-a ser retirada da dignidade ou responsabilidade que adquiriu por dinheiro. E se alguém parece ter agido ainda como intermediário em relações tão vergonhosas e ilegais, deixe-o também, se ele for um clérigo, ser rebaixado de sua posição e se ele for um leigo ou um monge, deixe-o sofrer anátema”. Ver: *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Ed. G. Alberigo et al. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1996, p. 63-64.

Simão Mago¹⁹⁰. Mas, no geral, apesar de repetidamente condenada, a prática da simonia era inevitável nesta sociedade, cuja nomeação para os ofícios eclesiásticos garantia, muitas vezes, o controle sobre um vasto patrimônio material¹⁹¹. Como apresentado no capítulo anterior, os ofícios clericais eram posições de poder almejadas por muitas famílias aristocráticas e monárquicas, que se serviam desses ofícios para garantir vínculos com outras casas, estabelecendo novas redes de solidariedade.

Nesse sentido, durante todo o século XI, mesmo diante do fortalecimento da propaganda anti-simoniaca e dos inúmeros concílios convocados para a sua condenação¹⁹², muitos daqueles acusados da falta, apesar de condenados, retomavam seus postos após reconhecerem seu erro e fazerem penitência. Está claro que o combate à simonia servia a determinados interesses. A acusação de simonia recaía muito mais vezes sobre o clero secular do que sobre monges e abades, apesar destes serem grandes beneficiários da generosidade laica. Baseado em textos conciliares da primeira metade do século XI, Lynch afirmou que, apesar de ser comum a tópica da simonia na legislação conciliar e nos tratados teológicos, não houve uma explícita vinculação entre a doação de presentes para a entrada na vida monástica e a prática simoniaca¹⁹³.

Damiano, por exemplo, em inúmeras cartas escritas durante seu priorado e cardinalato, incriminou somente o clero secular por essa prática. A primeira menção em seu epistolário à simonia foi feita na terceira carta, escrita em 1043 e endereçada ao arcebispo de Ravena, Gerardo.

O dragão da simonia depois de agrupar as armas de muitos negociantes desgraçados, contornou-os com a concupiscência e vomitou seu veneno adiante. Tu fostes a única exceção, pois permaneceste invicto e ileso como

¹⁹⁰ LYNCH, Joseph. *Simoniacal entry into religious life from 1000 to 1260*. Columbus: Ohio State University Press, 1976, p. 65-66.

¹⁹¹ GILCHRIST, Jonh Thomas. *Simoniaca haeresis and the problem of orders from Leo IX to Gratian*. In: _____. *Canon Law in the Age of Reform, 11th -12th centuries*. Variorum, 1993, p. 209-235.

¹⁹² O sínodo de Sutri, em 1046 e os concílios de Roma, Rheims e Mainz em 1049, são exemplos das deliberações contra a simonia conduzidas pelo papado. Neles se deliberou que aqueles que dirigissem as Igrejas ou mosteiros sem serem ordenados por parte do clero sofreriam a pena de anátema; assim como aqueles que comprassem ou vendessem as santas ordens ou os ministérios eclesiásticos atendendo interesses próprios. Ver: MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Tomo XIX, Graz: Akademische Druck, 1961, col. 617-618; 721-722; 725-727. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>. Acesso em: 20/12/2011.

¹⁹³ LYNCH, Joseph. *Simoniacal entry into religious life...*, op. cit, p. 69-71.

cavaleiro de Cristo, penetrando a garganta da besta do inferno com a lança de Pedro e mantendo sua igreja livre deste contágio imundo. O que a sé mestre perde com as faltas de seus pastores, ou melhor, de seus ladrões, a sé deste nobre discípulo preserva inviolada. [...] Eis que surge o cavaleiro de Cristo que bravamente reúne sua força e com prudente circunspeção luta contra os vícios do diabo. Degolas a avareza, esmagas o orgulho, ergues os caídos, estendes aos fracos a mão direita do santo conselho, enquanto guardas tua própria integridade atrás do escudo das santas virtudes, ao mesmo tempo, tu podes defender os outros contra o ataque do antigo inimigo¹⁹⁴.

Composta em Fonte Avellana, imediatamente após sua eleição para o priorado, Damiano justifica nessa epístola os motivos para não deixar sua ermida e atender ao pedido de visita feito pelo referido arcebispo¹⁹⁵. Anunciando as dificuldades financeiras de Fonte Avellana e a consequente impossibilidade de custear sua ida a Ravena, o prior teceu um elogio à Gerardo para justificar a impossibilidade de atender a sua solicitação. Na sequência, a simonia surgiu caracterizada como um dragão venenoso, que contaminou os clérigos com a avareza e o orgulho, origem de todos os males engendrados pelo diabo (*diaboli machinas*). Nessa passagem, Damiano estabeleceu todo um arsenal de adjetivos que caracterizaram tanto os praticantes, quanto a própria prática da simonia. Os praticantes foram chamados de negociantes desgraçados (*miserabilium negociatorum*) e ladrões (*latronum*) que, além de disporem ilicitamente dos bens sagrados, se enroscam à

¹⁹⁴ Cf. original: *symoniacus draco miserabilium negociatorum brachia perplexis concupiscenciae spiris virus infundit, tu solus pene ex omnibus invictus Christi miles incolomis permanens Petri iaculo nequissimae bestiae guttur infigis et aecclesiam tuam mundam ab omni eius pestifera contagione custodis et quod pastorum inmo latronum culpa magistri sedes amisit, nobilis alumni cathedra inviolata servavit. [...] Eya, miles Christi, fortiter te in vires collige et circumducto prudentiae tuae oculo contra cunctas diaboli machinas viriliter proeliare. Avariciam iugula, superbiam calca, lapsos erige, vacillantibus sanctae exhortacionis dexteram praebe, quatinus et temetipsum sanctarum virtutum scuto custodias et alios ab omni antiqui hostis inpu gnacione defendas.* PEDRO DAMIANO. *Epistola III*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 107.

¹⁹⁵ “Você ordenou que eu o visite, amado pai e senhor, e sua ordem é o meu comando. Mas depois que assumi a direção deste pobre e pequeno lugar, a pouco eu era um homem solitário comigo mesmo, fui incumbido de dirigir um número de pobres. Reconheço o ônus de ter sido encarregado pelo governo de muitos não dispondo de recursos para prover suas necessidades. Para cuidar das necessidades de meus irmãos, eu não poderia visitá-lo”. Cf. original: *Praecepisti e mihi, dilectissime pater et domine, et praeci piendo mandasti, ut ad te venirem, sed ego pauper culum locum ad regendum suscipiens, qui prius per memetipsum solummodo pauper extiti, nunc per tot pauper effectus sum, quot regendos accaepi. Perpendo igitur quale sit et plurimos regere et praebendae necessitatis stipendia non habere. Quapropter dum fratrum necessitati consului, ad vos facile venire non potui.* PEDRO DAMIANO. *Epistola III*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 106-108.

concupiscência (*concupiscentiae spiris*). Já aquele que se colocou como combatente desse pecado, foi designado como cavaleiro de Cristo (*Miles Christi*), que dispunha do escudo das santas virtudes para tornar-se invencível (*omnibus invictus*) diante desse mal contagioso. Mas para além do arsenal de qualificativos invocado pelo avelanita para fundamentar o combate à simonia, dois elementos dessa epístola são importantes para nossa análise: o primeiro diz respeito à constatação do estado de corrupção presente na Sé Romana (*magistri sedes*), enquanto Ravena, através do controle e da autoridade de Gerardo, preservava-se da contaminação da simonia; o segundo, trata do compromisso público do arcebispo em auxiliar aqueles homens fracos que sucumbem ao “dragão” da simonia.

Como apresentado no capítulo anterior, no início de sua atividade enquanto prior, Damiano denunciou o jogo de interesses presentes na Sé Romana, que o condicionou a reconhecê-la como um espaço contaminado pelas práticas simoníacas. Apesar de não condenar explicitamente o papa Bento IX de simonia, ele anunciou a situação da Sé Apostólica que perdeu sua pureza por culpa de certos “pastores ladrões”. Numa referência clara ao prestígio apostólico de Ravena, historicamente reconhecida como local da ordem cristã, o avelanita reafirmou o lugar desta sé como uma “segunda Roma”¹⁹⁶. Segundo Alba Orselli, a triangulação eclesiológica entre as principais sedes do cristianismo, sua igualdade em termos de autoridade doutrinal e seu peso político encontram-se referenciados nessa passagem epistolar de Damiano¹⁹⁷. Afirmar a condição ilibada de Ravena em detrimento de Roma poderia servir a um objetivo: autorizar a linhagem sacerdotal ravenate da qual o próprio Damiano fazia parte, uma vez que era irmão do arqui-diácono de Ravena Damiani e fora consagrado pelo arcebispo Gerardo¹⁹⁸. Temos aqui o reconhecimento do prestígio

¹⁹⁶ Um direito bem conhecido por Pedro Damiano, através do cânone vinte e oito do concílio de Calcedônia, o qual definiu a autoridade apostólica de Constantinopla como lugar para onde se transferiram os cidadãos romanos.

¹⁹⁷ ORSELLI, Alba. Ravenna, città e Chiesa nell’opera damiana. In: TAGLIAFERRI, Maurizio. (Ed.) Pier Damiani: L’eremita, Il teólogo, Il riformatore (1007-2007). Bolonha: Centro editoriale dehoniano, 2009, p. 145-146.

¹⁹⁸ O próprio Damiano rememora o momento de sua consagração ao sacerdócio na epístola quarenta (*Liber Grattissimus*), de 1052: “Para retornar a mim mesmo, o sumo pontífice Leão se mostrou complacente comigo, apesar de indigno, sobre o ofício sacerdotal que eu portava, visto que eu ignorava o comércio praticado pelo arcebispo que me consagrou, embora nesse tempo a Sé Apostólica fosse presidida por um verdadeiro banqueiro”. Cf. original: *Nam ut ad me ipsum redeam, postquam summus pontifex Leo videlicet*

apostólico da igreja encarnada em Ravena e, conseqüentemente, a afirmação política da aptidão de seu clero para conduzir o combate à simonia, inclusive intervindo em Roma, caso fosse preciso.

Apesar disso, ao verificarmos as cartas seguintes do epistolário Damianense, constatamos que essa condição impoluta e protetora cara ao arcebispo de Ravena não persistiu no substituto de Gerardo, Widger (1044-1046). Na carta sete, enviada a este arcebispo, em 1044, Damiano lamentou o distanciamento de Widger, apesar da visita e do vínculo de amizade estabelecido na ocasião de sua elevação ao arcebispado.

É ocasião de dizer: Glória a Deus nos céus e paz na terra aos homens de boa vontade. Venerável pai, eu estou surpreso que depois de minha visita, depois de me apresentar obediente diante de teu convite, eu não tenha ouvido mais nada de tua missão, nem recebido uma simples indicação de tua amizade. Certamente existem diversas testemunhas do que falo, ou seja, que se eu estivesse disposto a agir de acordo com a memória abençoada de teu predecessor e adquirido residência aqui, ele cofirmaria, como prometeu, aceitar meu conselho sobre o bem de sua própria alma e também sobre os regulamentos das questões espirituais. Mas tu, ao contrário, diariamente flagelas-me, a cada dia me impões amargos golpes; e quem não merece ouvir uma palavra dura, recebe a disciplina de tuas mãos sagradas. [...] Eis aqui, clemente Senhor, que todos os outros mosteiros sob as asas de tua misericórdia permanecem ilesos a servir a Deus com segurança e imunidade. Enquanto esta casa sozinha, a partir do momento que tu me mandaste assumir a sua direção, sofreu muitos ataques e depredações, se tu não demonstrares ao menos uma inclinação à misericórdia, ela estará condenada à completa desolação. Assim, do meu ponto de vista, parece que a casa de Deus tem sido arruinada por aquele de quem, pela ajuda de Deus, era esperado ser elevado ao mais alto céu. Portanto, glorioso senhor, com lágrimas nos olhos eu caio aos teus pés e imploro à tua santa natureza piedosa que consideres retirar seu chicote e limitar sua excessiva perseguição, como o Senhor disse pelo profeta: ‘em vossa ira, lembrai-vos da misericórdia’. Nunca oprima um santo lugar retirando seu dinheiro, o qual, como tu bem sabes, já perdeu tantos bens eclesiásticos¹⁹⁹.

mei consecratoris archiepiscopi hoc ignorasse commercium didicit, licet tunc temporis apostolice sedi trapezita praesederit, mihi tamen indigno sacerdotalis gradus officium quo potiebar, indulgit. PEDRO DAMIANO. *Epistula XL*. Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 476-477.

¹⁹⁹ Cf. original: *Verumtamen satis miror, venerabilis pater, quia postquam ad te veni, postquam ab alio revocatus itinere vestris iussionibus parui, nullum legacionis verbum, nullum suscipere merui vestrae familiaritatis indicium. Gerte nonnulli testes sunt huius rei, quam loquor, quia si bonae memoriae decessori vestro hic habitandi gratia optemperare voluissem, acquieturum se nostris consiliis et de salute suae animae et de spiritalium rerum ordinationibus rata promissione firmaret. Vos autem e diverso me cotidie*

Nessa passagem, o avelanita apresentou o que se esperava do arcebispo ravenate: a função de proteger os mosteiros daqueles que os ameaçam e os saqueiam, violando esses espaços santos, retirando deles seus bens e posses. Mas, ao que tudo indica, Widger não assegurava esse amparo ao mosteiro de São Apolinário em Classe, tornando-se ele mesmo um opressor dessa casa. Numa clara menção à corrupção do próprio Widger, Damiano o reconhece como um dissimulado que ajuda a destruir a “casa de Deus” (*domus Dei*). Aqui Widger foi aconselhado a retomar a postura impoluta e dar garantia às imunidades e isenções monásticas submetidas ao seu cuidado. Mas, enquanto o arcebispo assegurava a imunidade de outras casas, desrespeitando o mosteiro de Classe, usufruindo de suas posses. Essa carta torna-se muito significativa, pois através dela podemos identificar a estreita relação entre a prática de dispor do ofício sagrado em troca de dinheiro, favores ou presentes e as expropriações sofridas e denunciadas por inúmeros mosteiros.

Esta carta foi uma das primeiras a divulgar, para além da circulação classence da *Vita* de São Romualdo, a principal bandeira do eremitismo avelanita: a denúncia daqueles altos dignitários eclesiásticos que abusam dos mosteiros, visando seu próprio benefício. Apesar de Damiano utilizar um tom polido para prevenir Widger sobre sua má conduta enquanto arcebispo, tentando restituí-lo a um estado original impoluto, ao que parece, imanente à condição episcopal (*sanctae viscera pietatis imploro*), há na epístola referências ao descontentamento monástico do qual é o porta-voz: “*ut secundum gravitatis vestrae prudentiam iam memineritis retinere flagellum, iam ponatis tot persecucionibus*”. Damiano se colocou como um porta-voz classence, identificando a incapacidade de Widger em assegurar o bem estar da mais tradicional casa monástica beneditina da região. Ao

flagellatis, cotidie acres verberum plagas infligitis, et qui audire non meretur linguam gravem, de sacris manibus suscipit disciplinam. [...] Ecce, clementissime domine, caetera monasteria sub alis misericordiae vestrae inlaesa persistunt et cum securitate et immunitate Deo deserviunt. Hoc autem solum ex quo me in illud ingredi praecepistis, tot patet invasionibus et rapinis obnoxium, ut nisi mens vestra vel nunc flectatur ad misericordiam, iam videatur funditus desolatum. Sic itaque domus Dei per me videtur in infima deici, per quem sperabatur Deo vobis cooperante caelotenus exaltari. Qua propter, gloriosissime domine, fuis lacrimis ad vestigia vestra corruo, sanctae viscera pietatis imploro, ut secundum gravitatis vestrae prudentiam iam memineritis retinere flagellum, iam ponatis tot persecucionibus modum dicente Domino per prophetam: Dum conturbatus fueris, in ira misericordiae memor eris. Nec gravetis sanctum locum adhuc auferendo pecuniam, quem tantam aecclesiasticarum rerum nostis iam pertulisse iacturam. PEDRO DAMIANO. *Epistola VII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 116-117.

mesmo tempo, ele se anunciou portador dos “regulamentos das questões espirituais” (*spiritualium rerum ordinationibus*), capaz de reconduzir o arcebispo à boa direção da vida monástico-sacerdotal. O bom conselho vinha das lideranças espirituais dos ambientes ascéticos, como o próprio prior de Fonte Avellana. Mas esta posição não era perpétua. Esta epístola apresentou outra atribuição importante da liderança eremítica: a contínua necessidade de se apelar à memória para reiterar o peso da autoridade ascética sobre os assuntos eclesiásticos, mesmo tendo sido reconhecida pelas lideranças anteriores da sé ravenate. Não foi por acaso que Damiano se regozijou com a deposição pública de Widger do arcebispado de Ravena, em 1046.

Em sua vigésima carta, endereçada ao rei Henrique III, Damiano rememorou o acontecimento:

em pessoa, o rei derrubou a cadeira de Widger aquele comerciante da Igreja. [...] Mesmo assim, não quero ignorar meu Senhor Rei que este homem pernicioso transmitiu suas cartas pretensiosas para Ravena; algumas, na verdade, enviadas secretamente para indivíduos e outras dirigidas toda a Igreja, em que ele se comprometeu a fazer tudo o que desejassem sobre os bens da Igreja. Se eles não acreditassem em suas palavras, ele instruiu seu mensageiro a jurar que suas palavras eram verdadeiras. Por conseguinte, não tenho dúvidas que certos cidadãos de Ravena irão sugerir a vossa majestade que ele possa retornar à sua antiga Sé. Obviamente, saqueadores do mundo, que procuram roubar os bens da Igreja, desejam um tipo de bispo que não fique no caminho de sua pilhagem²⁰⁰.

Nesta epístola, Damiano reconheceu abertamente Widger como um simoniaco que comercializava bens espirituais. Novamente encontramos relacionada à prática da simonia a expropriação dos bens eclesiásticos: como um comerciante da Igreja (*ecclesia negotiantis*), Widger buscava apoio da aristocracia local e também dos eclesiásticos de

²⁰⁰ Cf. original: *non alius in rege suo Wiquerii cathedram in aecclesia negotiantis evertit. Verumtamen nolo lateat dominum meum regem, quia pestifer ille vir ad Ravennatem urbem suas epistolas fabricavit, alias quidem occulte singulis, alias vero communiter universis, in quibus se facturum omnia quaecumque ipsi voluerint, de rebus aecclesiae sponndit. Quod si verbis minime crederent, secundum haec suum nuncium iurare praecepit. Unde non dubito quosdam de Ravennatibus maiestati vestrae suggerere, ut ad eandem cathedram ille valeat repedare. Nimirum raptores mundi, qui ambiunt aecclesiastica bona diripere, talem volunt episcopum, qui eorum rapinis non valeat obviare.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XX*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 201-202.

Ravena, servindo-se justamente dos interesses destes últimos em controlar ou usufruir dos bens eclesiásticos (*robis ecclesia*), para resguardar seu retorno ao arcebispado daquela cidade. Ao anunciar como um bispo não devia se portar diante dos bens, imunidades e isenções colocados sob sua salvaguarda, Damiano deixou transparecer o receio de ver um bispo como Widger restituído em suas funções. Isto porque o avelanita não ignorava a possibilidade de um arranjo dessa natureza.

A frequência desse tipo de acordo pode ser mensurada no epistolário de Damiano através de várias cartas enviadas a destinatários distintos, cujo objetivo era reiterar a condição simoniaca de bispos do norte do *regnum italicum*. Muitas delas foram remetidas às lideranças eclesiásticas do norte ao sul da Itália. Ao que tudo indica, esses líderes, como o arcebispo Lourenço de Amalfi, destinatário da quarta carta de Damiano, mostravam-se mais complacentes com as denúncias de simonia sugeridas pelos representantes monásticos, como Pedro Damiano. Antigo monge cassinense, Lourenço era um propenso aliado na defesa dos mosteiros beneditinos²⁰¹. Nesta carta de 1043, o avelanita divulgou os crimes de simonia dos bispos de Fano e Pesaro, ao mesmo tempo em que recomendou a Lourenço a hospedagem do abade Lamberto de Classe. Não é por acaso que os destinatários preferidos de Damiano para estabelecer uma rede de combate aos bispos simoníacos fossem aqueles eclesiásticos que já tinham um passado de experiência monástica. Enquanto conselheiro direto dos papas Bento IX e de Gregório VI, Lourenço serviu como intermediário para que a denúncia feita por Damiano chegasse à Sé Apostólica, assim como aos episcopados aliados de Nápoles e Salerno.

Além dele, os sumos pontífices Gregório VI e Clemente II, tornaram-se os destinatários das cartas em que se denunciava a condição simoniaca dos mesmos bispos de Fano, Pesaro, Castello e Ósimo. Essas epístolas foram redigidas respectivamente em 1045 e 1047, numa espécie de ofensiva diplomática lançada por Damiano para induzir o papado a

²⁰¹ Lourenço de Amalfi, monge cassinense, foi arcebispo de Amalfi de 1027 a 1039, quando foi afastado da cidade devido aos conflitos com Guamario, príncipe de Salerno e duque de Amalfi. Dirigindo-se a Florença, logo foi acolhido em Roma pelo papa Gregório VI. Cf. *Chronicon archiepiscoporum Amalphitanorum*. In: UGHELLI, Ferdinando. *Italia sacra sive de Episcopis italie*. Vol. VII, col. 195. Ver também: SHWARZ, U. Il *Chronicon archiepiscoporum Amalfitanorum*. Una Fonte da verificare. In: *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi per il millenario dell'archidiocesi de Amalfi*. 1987. Amalfi: 1996, p. 189-206.

tomar providências contra os bispos corruptos destas localidades²⁰². Da mesma maneira, o chanceler Romano Pedro, o bispo João de Cesena e o arqui-diácono de Ravena Almerico foram solicitados a colaborar no combate aos maus costumes eclesiásticos nas epístolas onze, doze, quinze e dezenove, todas escritas entre 1045 e 1047²⁰³.

Um dos principais textos de Pedro Damiano a tratar da simonia foi composto pouco depois dessas denúncias, em 1052. Na carta conhecida pelo nome de *Liber qui appellatur Gratissimus*, ele desenvolveu uma densa reflexão doutrinal a respeito das práticas simoníacas²⁰⁴. Endereçada ao arcebispo Henrique de Ravena, Damiano discutiu a validade dos sacramentos ministrados por bispos simoníacos, contribuindo para o debate estabelecido pelos sínodos quaresmais convocados pelo papa Leão IX (1049 e 1051)²⁰⁵. Se nestes sínodos e concílios pretendeu-se caracterizar o comportamento simoniaco, suas consequências para a validade das ordenações sacerdotais e as punições cabíveis a partir de um parâmetro comum, o *Liber Gratissimus* materializou a existência de diversas interpretações sobre a questão entre os próprios representantes do círculo papal e a impossibilidade de reuni-las sob um mesmo entendimento²⁰⁶. Recorrendo à exegese bíblica,

²⁰² Respectivamente as cartas treze e vinte e seis. Cf.: PEDRO DAMIANO. *Epistola XIII*, MGH Briefe, V. 1, 1983, p. 136-139; PEDRO DAMIANO. *Epistola XXVI*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 239-242.

²⁰³ As cartas encontram-se reunidas no volume 1 da correspondência editado por Kurt Reindel na *Monumenta Germanie Historica*. Cf. PEDRO DAMIANO. *Epistolae*, MGH Briefe, V. 1, 1983.

²⁰⁴ PEDRO DAMIANO. *Epistula XL*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 384-509.

²⁰⁵ Embora desde o Sínodo de Sutri, de 1046, a simonia tenha ocupado os debates nos principais concílios e sínodos dirigidos pelos sumos pontífices e por seus legados, sua condenação e a proibição da venda de ofícios sacerdotais ou qualquer sacramento não foi definitivamente regulada até os sínodos Lateranenses de 1060 e 1061. Ver: MICCOLI, Giovanni. Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e del 1061. *Studi Gregoriani*, vol. 5, Roma, 1956, p. 33-81.

²⁰⁶ No início do *Liber Gratissimus*, Damiano anuncia a estreita relação entre os sínodos romanos e sua disposição em tratar do tema da simonia, bem como adverte o arcebispo de Ravena sobre o debate articulado que dividiu a opinião dos reformadores pontifícios: “Tu, por obra de Deus, acabaste de receber a consagração; assim acreditei ser mais conveniente te oferecer como presente o que eu tenho escrito sobre o sacerdócio. Acredito que não desconheças os debates nos três concílios romanos dos últimos três anos sobre aqueles que foram consagrados, mesmo que gratuitamente, por simoníacos e quanta perplexidade, confusão e incerteza se difunde hoje em dia a esse respeito; especialmente porque, com o crescimento da agitação e da dúvida chegou-se ao ponto de alguns bispos, como se vê, novamente consagrarem clérigos que foram ordenados por simoníacos. Um grande número de irmãos, com insistência e a expectativa crescente de caridade, fraternalmente chamam-me e, por assim dizer, constringem-me com fortes súplicas para não escapar à tarefa de ir em seu auxílio para atender a necessidade de explicar como são as coisas, pelo menos escrevendo algo breve que manifeste minha opinião sobre essa questão. Por algum tempo, me recusei a fazê-lo, na esperança de receber as primeiras orientações do abençoado sumo sacerdote da Sé Apostólica; Dizia-se que em breve iria passar essas orientações. Deste modo, me propus a tratar inteiramente da questão,

à interpretação dos Santos Padres, à história do Cristianismo, especialmente pelo direito canônico, Pedro Damiano fundamentou a doutrina da validade dos sacramentos ministrados por bispos simoníacos.

Se à primeira vista, essa defesa pareceria contraditória, uma vez que Pedro Damiano, enquanto prior de Fonte Avellana, se mostrava um ardoroso combatente dos bispos simoníacos de sua região, ela não desvirtuava ou mesmo enfranquecia a luta inicial deste avelanita contra a simonia. Pelo contrário, a defesa da validade dos sacramentos ministrados por simoníacos colocava Pedro Damiano no centro dos debates conciliares, projetando-o como o responsável pela fundamentação doutrinal contrária à tradição que considerava corrompidos os sacramentos dispensados por maus sacerdotes. Tradição esta que remontava à querela donatista e à posição defendida por Agostinho²⁰⁷, cuja adoção entre os partidários pontifícios da segunda metade do século XI encontrou seu maior representante no cardeal Humberto de Silva Cândia²⁰⁸.

se a autoridade do Príncipe da Igreja fosse favorável a mim, a despeito de qualquer assunto eclesiástico. Lembro-me que já no último sínodo o venerável papa, depois de ter suplicado ao Senhor, rezou fervorosamente a pedir a todos os Bispos, a misericórdia de Deus para que revelasse aos duvidosos o que deveriam decidir sobre tão difícil questão e assim me manteve obediente ao seu comando, se com a luz da graça divina conseguisse dismantelar, pela oração e pela escrita, um nó tão firme da Igreja⁷. Cf. original: *Qui sacerdotium auctore Deo noviter suscaepisti, nullum tibi imprimis offerendum munus, quam quod de sacerdotibus factum est, congruentius credidi. De hiis itaque, qui gratis sunt a symoniacis consecrati, quanta iam per triennium in tribus Romanis conciliis fuerit disceptatio, quamque perplexa atque confusa dubietas et in hiis partibus cotidie ventiletur, sanctitatem vestram latuisse non arbitror, praesertim cum crescente fluctuationis ambiguo eotenus sit processum, ut nonnullos constet episcopos ab illis ordinatos clericos denuo consecrasset. Unde mihi plerique fratres quadam praesumptivae charitatis instantia familiariter exigunt et violenta, ut ita fatear, supplicatione compellunt, ut in tantae necessitatis articulo subvenire vel compendiosum quid scribendo non pigeat atque quid mihi super hac sententia videatur, exponam. Quod quidem diutius detrectavi, sperans me videlicet beatissimo prius apostolicae sedis antistite licentiam accepturum. Hac siquidem transiturus in proximo ferebatur. Sic namque integrum decernebam aecclesiasticam quamlibet tractare materiam, si ab ipso aecclesiae principe tractandi mihi auctoritas aspiraret. Sed cum mihi recurreret in memoriam, quia iam venerabilis papa in postrema synodo omnes episcopos ex divina obstestatione rogaverit, quatinus Dei misericordiam in commune deposcerent, ut, quid super hoc scrupuloso negotio decernendum esset, nutantibus revelaret, eius me arbitratus sum obsecundare prorsus imperio, si vel orando vel scribendo tam difficile nodum de aecclesia solvere superna alubescente gratia potuissem.* PEDRO DAMIANO. *Epistula XL*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 390-393.

²⁰⁷ LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

²⁰⁸ HUMBERTO DE SILVA CÂNDIDA. *Adversus Simoniacos*. MGH Libeli de Lite, tomo I, Hannover, 1980, p. 95-253.

Em seu *Adversus Simoniacos*, composto por volta de 1057 e em resposta ao *Liber Gratissimus*²⁰⁹, Humberto negava a validade dos sacramentos dispensados por sacerdotes que, desde a ordenação, fossem reconhecidamente simoníacos; além deles, o cardeal de Silva Cândida também invalidava os sacramentos ministrados por sacerdotes consagrados corretamente, se eles tivessem recebido os ofícios das mãos de bispos corruptos. Para Humberto, da mesma maneira que Simão Mago, os simoníacos cometeram heresia por terem pago para serem consagrados. Portanto, suas ordenações nunca foram legitimamente efetivadas. Eles não receberam a graça do Espírito Santo. Como ninguém poderia dar aquilo que não recebeu, os ofícios posteriormente dispensados por eles não tinham valor sacramental²¹⁰. Segundo essa interpretação, o mérito pessoal do encarregado de manipular o sacramento determinava sua força e sua validade.

Diferentemente, Pedro Damiano defendeu em seu *Liber Gratissimus* que os sacramentos ministrados por simoníacos eram válidos, uma vez que o verdadeiro autor do sacramento não era o sacerdote, mas Deus:

Se alguém pode me argumentar que o batismo da regeneração humana é uma coisa e a consagração na dignidade eclesiástica é outra, nós responderemos que todos os aspectos considerados válidos para o batismo também o são para a consagração. Sendo o batismo a origem e o princípio da ação sacramental na Igreja, de tal modo que essa ação pertence a Deus e não ao homem, da mesma maneira a consagração eclesiástica compete Àquele do qual flui a plenitude de todas as bênçãos. [...] Supondo então que, tanto num quanto no outro, a sua essência e magnificência se constituem no fato do Espírito Santo ser recebido tanto por aqueles que são batizados, quanto por aqueles que são consagrados. Como o batismo não está atribuído à virtude humana, mas à autoridade divina, por isso é necessário que qualquer consagração eclesiástica seja totalmente referida a Deus: em todos os casos trabalha a multiforme graça de Deus, para que alguns obtenham a absolvição dos pecados e outros sejam promovidos nas ordens das várias dignidades espirituais; para que aquele, despojado do velho homem com sua conduta errada, se descubra um homem novo, e aquele, como sacerdote de Deus, se cubra de justiça; a fim de que este, como uma criança recém nascida, mas dotada de Espírito, querendo sem engano o leite, atinja a medida da plenitude da idade de Cristo. O Espírito age neles porque tornaram-se filhos por adoção, e nos outros porque são ministros e dispensadores dos mistérios de Deus. Os primeiros mediante o

²⁰⁹ WHITNEY, J.P. Peter Damiani and Humbert. *The Cambridge Historical Journal*. Vol. 01, n. 03, 1925, p. 237.

²¹⁰ HUMBERTO DE SILVA CÂNDIDA. *Adversus Simoniacos*. MGH Libelli de Lite, tomo I, 1980, p. 108.

Espírito renascerem, os segundos pela disposição do mesmo Espírito foram eleitos porque geram os filhos de Deus²¹¹.

Portanto, o mérito pessoal dos membros da hierarquia eclesiástica não influenciava a capacidade de transmissão da graça divina. O sacerdote era apenas um ministro, um instrumento para o verdadeiro autor do sacramento. Preocupado em explicar como uma consagração fornecida por bispos simoníacos não corrompia a obra milagrosa de muitos sacerdotes, monges e eremitas, Damiano defendeu a idéia de que não havia uma predisposição íntima à corrupção entre os clérigos consagrados por simoníacos, visto que a obra santa deles demonstrava sua “própria piedade e honestidade; e a culpa daqueles que conferiram a ordem não arruinava a pureza e a inocência do ordenado”²¹².

Dessa maneira, ao dar uma nova solução para o problema da ordenação simoníaca, o avelanita deixou aberta a possibilidade de correção da falta. Apesar de minimizar as consequências da consagração simoníaca, a posição teórica de Damiano não eliminava a gravidade atribuída a esta falta. Pelo contrário, o prior de Fonte Avellana utilizou a recordação de inúmeras passagens da história do Cristianismo para definir a

²¹¹ Cf. original: *Si quis autem hic mihi fortassis obiciat, aliud esse baptismum humanae regenerationis, aliud consecrationem aecclesiasticae dignitatis, nos quicquid in hac parte de baptismo credimus, totum nihilominus et de consecratione sentimus. Nam cum baptismus totius aecclesiastici sacramenti origo sit atque primordium, sicut baptismus Dei est et non hominis, ita nimirum omnis aecclesiastica consecratio illi specialiter competit, a quo omnium benedictionum plenitudo profluxit. [...] Cum ergo in utroque sanctificationis genere hoc sit totum atque magnificum, quod sive ab his, qui baptizantur, sive ab his, qui consecrantur, Spiritus sanctus accipitur, sicut non humanae virtuti vel potestati sed auctori Deo baptismus ascribitur, ita nihilominus et quaelibet aecclesiastica consecratio ad illum per omnia necesse est referatur, operante siquidem in utrisque multiformi gratia Dei, ut et illi absolutionem obtineant peccatorum et isti provehantur ad spiritualium ordines dignitatum. Illi exuti veterem cum actibus erroris novum induant hominem, isti tanquam sacerdotes Dei induantur iusticia. Illi quasi modo geniti infantes rationabiles sine dollo lac concupiscant, isti ut perveniant in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Operatur in illis, ut fiant filli adoptionis, in istis autem, ut sint ministri et dispensatores misteriorum Dei. Illi namque per spiritum renascuntur, isti eodem disponente spiritu iam ut filios Dei generent, praeferuntur.* PEDRO DAMIANO. *Epistula XLIV*. MGH Briefe, V. 1, 1988, p. 397-398.

²¹² Damiano recorre ao próprio exemplo, bem como aos casos análogos de seus contemporâneos, os Beatos Romualdo de Camerino, Amico de Rambone, Guido de Pomposa e Firmano de Fermo, para defender a idéia de que não há uma predisposição à corrupção daqueles clérigos consagrados por simoníacos. Cf. original: *Super quorum videlicet venranda cadavera ex sacerdotalis auctoritate concilii sacra altaria sunt erecta, ubi nimirum, dum divina misteria miraculis exigentibus offeruntur, evidens clarescit indicium ex eorum manibus sacrificium divino conspectui quam suaviter sit acceptum, atque per eos divina dispensatio luce clarius innotescit, quia neminem caligo aliene perversitatis obnubilat, quem fulgor proprie religionis et honestatis illustrat; Nec reatus obruit promoventium, ubi stat puritas et innocentia promotorum.* PEDRO DAMIANO. *Epistula XL*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 478-479.

simonia como um problema disciplinar da Igreja e não apenas uma alteração doutrinal. Em vista disso, a correção dessa falta poderia ser trabalhada pelas lideranças clericais, especialmente junto àqueles recentemente consagrados sacerdotes que desconheciam as ações corruptas de seus consagradores.

Segundo Damiano, as deliberações condenatórias do sínodo Romano de 1049, no qual o papa Leão IX anulou toda as ordenações simoníacas, materializou os problemas advindos desse tipo de posição extrema: de um lado o risco da privação dos ofícios sacerdotais, especialmente da celebração da missa; de outro a dificuldade em administrar o desespero da multidão de fiéis sem acesso aos serviços espirituais²¹³. Não foi por acaso que, diante da manifestação dos sacerdotes e bispos romanos, o pontífice tivesse voltado atrás na decisão, determinando àqueles que tivessem sido destituídos dos seus ofícios e tivessem recebido consagrações sacerdotais corretas, o emprego de uma “penitência de quarenta dias para que pudessem voltar a prestar o serviço no ofício recebido”²¹⁴.

Para Damiano, a melhor maneira de combater a venalidade da prática simoníaca estava na valorização dos preceitos ascéticos, tanto nos fundamentos cenobíticos – como a prática da obediência ao superior e à experiência de vida em comunidade –, quanto nos anacoreticos – como a contemplação solitária e a prática da auto-disciplina. O enriquecimento da disciplina clerical poderia garantir o combate à hidra da corrupção eclesial.

Portanto, peço-te caríssimo pai, pelo todo poderoso Jesus, por seus anjos, pelo trono ardente de sua majestade de onde irá julgar os vivos e os mortos, não te enganes, não demore mais tempo, nem jogues fora o remédio para a salvação de tua alma diariamente corrupta, mas encaixa-te

²¹³ “Com o vigor da autoridade expressa no sínodo [Roma], ele [papa Leão IX] anulou todas as ordenações simoníacas; rapidamente um grande número de sacerdotes de Roma se levantaram numa grande manifestação de protesto afirmando, não apenas eles, mas também uma grande parte dos bispos, que quase toda basílica foi privada dos ofícios sacerdotais e, sobretudo, tiveram que renunciar a todas as celebrações da Missa, provocando a ruína da religião cristã e o desespero de todos os fiéis que viviam em torno deles”. Cf. original: *Nam cum omnes symoniacorum ordinationes sinodalis vigoris auctoritate cassasset, protinus a Romanorum multitudine sacerdotum Magne seditionis tumultus exortus est, ita ut non solum ab ipsis, sed a plerisque diceretur episcopis, omnes pene basilicas sacerdotalibus officiis destitutas et praecipue missarum sollemnia ad everionem christianae religionis et desperationem omnium circumquaque fidelium funditus omittenda.* IBIDEM, p. 498-499.

²¹⁴ Cf. original: *quadraginta nunc dierum penitentiam ageret et sic in accepti ordinis officio ministraret.* IBIDEM, p. 499.

rapidamente, enquanto ainda podes, **no refúgio da conversão**, para que o desastre repentino não te atinja enquanto esperas, para que as ondas da morte inesperada não te envolvam e tu sejas engolido pelo inferno. Oh, meu pai, por que sou incapaz de conseguir que Deus te dê a introspecção e permita que fiques ciente da cama de calamidades na qual descuidadamente descansas? Certamente, se percebes que a morte está por perto, deitada atrás de ti à tua espera, imediatamente abandonarias tudo o que foi agradável neste mundo, tudo o que nessa vida enganosamente te seduziu²¹⁵. [Grifo nosso]

Nesta epístola de abril 1049, Damiano advertiu o bispo Gislério de Ósimo da sua condição corrupta, apontando como opção para sua recuperação “a entrada num refúgio de conversão”. Numa evidente tentativa de empreender a correção episcopal, o avelanita utilizou a metáfora do “refúgio” para definir o espaço propício para a correção clerical. Este refúgio pode ser identificado com a *cella* eremítica, cuja fundamentação teológica se encontrava desenvolvida na vigésima oitava carta, escrita em 1048, pouco antes do envio desta última. Segundo Damiano a *cella* eremítica era “a oficina maravilhosa do esforço espiritual, em que certamente a alma humana restaura dentro de si a imagem de seu criador e recupera sua pureza original”²¹⁶. Utilizando-se dessa fundamentação, o avelanita recuperava uma de suas principais referências disciplinares para anunciar ao referido bispo a possibilidade de correção das suas faltas, indicando-lhe que o estado calamitoso no qual se encontrava era fruto das seduções mundanas. O “refúgio da conversão” surge assim como um espaço purificador, onde através da contínua introspecção se recuperava a consciência do erro, corrigindo-o. Uma correção que ao ser engendrada pelo próprio exercício disciplinar de reflexão e contemplação solitárias, permitia ao faltoso a vivência interior

²¹⁵ Cf. original: *Quapropter obsecro te, karissime pater, per omnipotentem Iesum, per sanctos angelos eius, per thronum maiestatis eius igneum, in quo iudicaturus est vivos et mortuos, ne temetipsum decipias, ne ulterius differas, ne salutis tuae remedium de die in diem procrastinando animam tuam seducas, sed intra cito, dum licet, in portum conversionis, ne te tardantem repentini opprimant casus, ne te inopinatae mortis absorbeat fluctus et estuantis gehennae deglutiat baratrum. Heu, heu, pater mi, quare non possum impetrare apud Deum, ut tibi oculos cordis aperiat et lectum calamitatis tuae, in quo securus iaces, videre permittat? Gerte si manifeste conspiceres, quam propinqua est mors, quae nunc tibi post tergum in insidiis latitat, absque mora relinqueres, quicquid tibi mundus arridet, quicquid tibi deceptrix haec vita demulcet.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XXX*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 283.

²¹⁶ Cf. original: *O cella spiritalis exercitii mirabilis officina, in qua certe humana anima creatoris sui in se restaurat o imaginem, et ad suae redit originis puritatem!* PEDRO DAMIANO. *Epistola XXVIII [Dominus Vobiscum]*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 1, 1983, p. 273.

capaz de promover a consciência de suas próprias faltas. Deste modo, Damiano confirmou através de suas ações e de seus conselhos a proximidade com o modelo de conduta eremítico professado na sua primeira obra, especialmente por encarnar na sua própria trajetória à frente do priorado de Fonte Avellana o exemplo da intervenção contra a simonia, professado idealmente na *Vita* de São Romualdo.

Desta maneira, a simonia é classificada na obra de Damiano como um mal contagioso, engendrado pelo diabo, que envolve o cultivo da avareza, da concupiscência, da soberba e do orgulho. O vocabulário aplicado à prática da simonia remontou ao estímulo diabólico, com a identificação dos vícios mais nefastos e do seu principal símbolo: a hidra. A representação metafórica da hidra de várias cabeças, cuja imortalidade e capacidade de regeneração atualizava entre os medievais os efeitos da corrupção íntima fomentada pelos vícios mundanos²¹⁷. Entretanto, apesar do estado corrompido dos bispos simoníacos, existiam maneiras de restituir-lhes uma condição original impoluta. O disciplinamento ascético era um entre tantos caminhos que lhes permitiriam trabalhar por sua própria salvação.

Porém, como já afirmamos anteriormente, o combate à simonia servia a determinados interesses. Se durante o priorado de Damiano, a intenção de valer-se da luta contra a simonia atendia às prerrogativas de afirmação institucional da comunidade eremítica avelanita, em seu cardinalato outras necessidades também deveriam ser atendidas. Eram instáveis os terrenos da condenação simoníaca: a acusação, a defesa ou o castigo dependiam das circunstâncias dadas. A própria separação entre o mérito pessoal dos sacerdotes e a validade de suas obras ministeriais, presente na teoria do *Liber Gratissimus*, permitiu àqueles que lutavam contra a simonia conduzirem o sentenciamento considerando as conjunturas, os envolvidos e sua importância na sustentação da primazia romana em arbitrar o disciplinamento clerical.

Vejamos a descrição do final do juramento de Guido, arcebispo de Milão, feita por Damiano na carta enviada a Hildebrando de Soana, em 1059, durante a tentativa da resolução do conflito entre os patarinos e o clero milanês.

²¹⁷ FRASSETTO, Michael (Ed.). *Medieval Purity and Piety: essays on medieval clerical celibacy and religious reform*. Nova York: Taylor and Francis Group, 1998.

Para a recepção dos graus eclesiásticos, seja por mim ou pela pessoa do submisso ou por qualquer outro meio, eu não dei ou prometi qualquer coisa, nem prometeram me dar no futuro qualquer coisa. Então Deus e os Santos Evangelhos me ajudem. Após fazer isto, o senhor arcebispo com toda humildade, ajoelhou-se no chão e pediu que uma penitência lhe fosse imposta pela venalidade e pelo abominável comércio cometidos; e embora ele não fosse o perpetrador deste crime na sua igreja, ele não o tinha extirpado, como era seu dever. **E assim impus-lhe a penitência de cem anos, que poderia ser resgatada com o pagamento anual de uma quantia em dinheiro**²¹⁸. [Grifo nosso]

Pedro Damiano, enquanto legado papal e representante apostólico, correu o risco de ver sua sentença incorporada à lista do comércio simoníaco, uma vez que, propôs a troca de uma penitência por dinheiro. A troca de um bem espiritual, tido aqui como uma sagrada correção capaz de redimir o erro, por algo venal, por algo que partilhava do mesmo princípio corruptível da ação simoníaca. Em um contexto em que a prática da simonia era repetidamente condenada nos concílios, transformando-se no principal tema de debate entre os reformadores romanos, como explicar que a autoridade apostólica incumbida de julgar uma acusação de simonia recorresse à venalidade de um pagamento para expulgar o peso deste grave pecado?

Dentre tantos trabalhos de especialistas que consultamos para a confecção desta tese, apenas Leandro Rust fez referência à essa passagem epistolar de Damiano, valendo-se dela para provar sua hipótese de que o papado e seus representantes diretos (legados) recorriam aos cânones conciliares, adaptando-os às circunstâncias. No caso, “Damiano cedeu à certeza de que a morte alcançaria o clérigo antes do encerramento da penitência. [...] Era preciso adaptar o cânone aos efeitos do tempo, entre os quais a morte, destino de

²¹⁸ Cf. original: *Pro suscipiendis aecclesiasticis gradibus, sive per me, sive per submissam personam, seu per quodlibet ingenium, neque dedi, neque pro misi, neque per promissiones daturus sum aliquid. Sic me Deus adiuvet et ista sancta evangelia. Hoc facto dominus archiepiscopus ilico in pavementum cum omni humilitate prosternitur, et iniungi sibi penitentiam pro venalitatibus huius nefando comertio deprecatur, cuius videlicet sceleris licet in illa aecclesia non ipse primus extiterit auctor, non tamen ut debuit, fuerat extirpator. Centum itaque annorum sibi penitentiam indidi, redemptionemque eius taxata per unumquemque annum poecuniae quantitate praefixi.* PEDRO DAMIANO. *Epistola LV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 2, 1988, p. 243-244.

todas as criaturas”²¹⁹. Como em outros casos destacados por Rust, a norma não era uma referência auto-funcional, dotada de caracteres auto-referenciais, que enrigeciam um dever ser, impondo-o sobre as relações sociais. No primeiro plano desse processo estavam os agentes, ou melhor, a “*persona*” por trás da interpretação da falta e do pronunciamento do castigo²²⁰.

Desta maneira, Pedro Damiano enquanto cardeal-bispo de Óstia poderia adaptar uma penitência que pudesse ser efetivamente cumprida pelo sentenciado e não o impedisse de permanecer à frente do arcebispado de Milão. Não sejamos iludidos pela capa de austeridade ascética sustentada por nosso agente histórico durante seu priorado em Fonte Avellana. Em 1059, em sua primeira missão enquanto legado papal, Damiano não poderia desprezar os vínculos anteriormente estabelecidos com a igreja de Milão, especialmente com Guido de Velate, seu maior aliado no apaziguamento dos patarinos e na afirmação da primazia romana sobre a igreja milanesa²²¹.

O laço de amizade com Guido tornou-se explícito na carta cento e um, escrita em 1063:

“mas como recorde da maneira como me destes este presente, lembro da indicação de Zacarias: ‘Josué, vestido com roupas sujas, estava de pé diante do anjo do Senhor’. O Senhor falou àqueles que estavam à sua volta: ‘tirai-lhes essas roupas sujas’. Assim, como continua a Escritura, eles colocaram roupas limpas sobre ele. [...] É suficiente que eu diga, que tu, venerável pai, te transformastes no meu anjo do Senhor e, por amor a Jesus, removeste minha roupa suja, adornando-me com vestes sacerdotais²²².”

Ao lembrar dos presentes recebidos de Guido na ocasião da justificação de 1059, Damiano usa uma passagem bíblica para qualificar o arcebispo enquanto

²¹⁹ RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro...* op. cit., p. 101-102.

²²⁰ IBIDEM, p. 105.

²²¹ VIOLANTE, Cinzio. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Roma: Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1955.

²²² Cf. original: *sed dum beneficci vestri recolimus modum, ad illud Zachariae mens redit oraculum: Erat, inquit, Iesus indutus vestibus sordidis et stabat ant faciem angeli. Qui respondit et ait ad eos qui stabant coram se dicens: Auferte vestimenta sordida ab eo. [...] Sufficiat michi tantummodo dicere, quia tu, venerabilis pater, angelus Domini michi factus es, qui pro amoré Iesu michi sordida detrahens eundem ipsum in me infulis sacerdotalibus adornasti.* PEDRO DAMIANO. *Epistola CI*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 3, 1989, p. 117.

representante de Deus na terra e sua função de intermediar o processo de salvação dos cristãos. Pretendendo dar uma aparência sacralizada ao fato, visto que a recepção de presentes naquele momento também poderia ser interpretada como uma tentativa de agradar o responsável por presidir a cerimônia de condenação ou absolvição do clero milanês, Damiano alçou Guido ao nível do anjo do Senhor, defendendo-o como um promotor da vontade divina. Ora, temos aqui um exemplo importante de como alguns artificios retóricos, no caso o uso da comparação com personagens bíblicos, podem ser empregados para positivar certas ações episcopais, que em sua essência teológica poderiam ser enquadradas como prática da simonia.

Pedro Damiano sustentou um arcebispo acusado de simonia entre seu povo, porque naquele momento ele era uma figura importante na defesa da supremacia da Sé Apostólica, um defensor da hierarquia eclesiástica sustentado pelo grupo pontifício de Hildebrando de Soana, Humberto Silva Cândida, Anselmo de Lucas e do próprio Pedro Damiano. Se aos nossos olhos tal atitude parece arbitrária, para Damiano tratava-se de manter um vínculo importante, num contexto em que os agentes papais dependiam dessas amizades para sustentar sua correlação de forças sobre Roma e a primazia da primeira Igreja de Cristo. Conservar a flexibilidade do exercício jurídico era uma condição para sustentar a representação papal enquanto instância de poder decisório. Para isso era preciso se adaptar às tensões e conflitos. O combate à simonia foi um dos instrumentos que serviram para minar e desacreditar posições contrárias a esse grupo heterogêneo de eclesiásticos localizados no círculo papal, além de lhes dar a possibilidade de identificar seus oponentes e defender seus aliados.

Outra referência dessa maleabilidade no julgamento da simonia na correspondência de Pedro Damiano está na carta cento e quarenta e seis, escrita em 1067 e destinada ao povo de Florença. Nela Damiano faz pesada acusação a um grupo de monges da cidade que conduzem uma campanha de difamação contra o bispo Pedro Mezzabarba, acusando-o de simonia. Para defender a validade dos sacramentos ministrados por simoníacos, Damiano desautoriza esse grupo monástico, acusando-os de se valerem de uma “santidade odiosa” para insuflarem o povo contra seu bispo.

Santidade é odiosa se cai em heresia e se negar a seguir o caminho tradicional, é forçada a vagar por estradas sinuosas e perigosas armadilhas. [...] Se como homens que vivem nos mosteiros estamos destinados a ser caçadores de Deus, como disse Isaías: enviarei meus caçadores e eles devem caçar, depois de abandonar os bens deste mundo, devemos mostrar nossos dentes, rosnar para o outro e rasgá-lo com nossas garras como se fossemos cães raivosos? Reprima-se agora a insuflada presunção que coincide com a odiosa santidade dos irmãos. Aquele que quer ser santo perante Deus, deve preferir a doença do irmão à arrogância. Quem deseja ser santo, deve estar diante dos olhos de Deus e não se orgulhar de ser melhor que o irmão mais fraco. Um cão jovem, cujo dever é afastar os estranhos, nunca deve negligenciar sua responsabilidade e começar a atacar os membros da família, senão ao invés de dormir tranquilamente na casa, ele será forçado a ficar ao relento²²³.

Criticando severamente o modo de vida desses monges, Damiano condena-os pela soberba de se considerarem mais santos do que outros eclesiásticos. Ao reconhecê-los como jovens religiosos, Pedro alerta-os à cumprirem seu papel de guardar a casa de Deus, aconselhando-os a não se preocuparem com as atribuições alheias, se concentrando apenas em cumprir bem suas próprias funções. O avelanita não mede esforços para desqualificar a acusação desses monges que se envolvem em assunto que não lhes dizem respeito, mesmo reconhecendo que o bispo Mezzabarba devia explicações ao papa. Comparando-os a gafanhotos, o recém afastado cardeal-bispo desaprova abertamente a atitude dos monges ao se envolverem em assuntos da política eclesiástica, quando deveriam estar comprometidos com sua vocação de lamentar pelos pecados dos homens, orando por eles e não os condenando. Seria essa mais uma incongruência das formulações de Pedro Damiano, visto que durante todo seu priorado e seu cardinalato se colocou como um defensor da purificação eclesiástica? Não nos parece isso. A relutância em aceitar e validar a denúncia desses monges estava muito mais próxima da defesa de outro o princípio canônico: de que

²²³ Cf. original: *Odiosa sanctitas quae in heresim labitur, et dum per triti itineris ductum dedignatur incedere, per anfractus et ruinosa declivia compellitur oberrare [...] Sed cum nos in sacro videlicet ordine constituti deberemus esse venato res Dei, sicut per Ysaïam dicitur: Mittam venatores meos et venabuntur, nos relicta praeda saecularium nudatis dentibus invicem ringimus, et quase rabidae caniculae mutuis nos morsibus laceramus? Reprimatur iam praesumptio tumida, exaequet se fratribus sanctitas onerosa. Qui vult esse sanctus, sit sibi coram Deo, nec per arrogantiam fratri praeferatur infirmo. Catulus itaque cuius erat officium extraneos pellere, nequaquam contemptis illis aggrediatur domesticos lacerare, ne qui quietus poterat dormire sub tecto, exclusus foribus compellatur vaubare sub divo.* PEDRO DAMIANO. *Epistola CXLVI*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit. V. 3, 1989, p. 541-542.

o julgamento de um bispo exigiria uma assembléia conciliar ou uma ação dos representantes pontifícios e não uma campanha difamatória irregular²²⁴.

Os monges acusados dessa falta de humildade eram os valombrosanos. Segundo Kathleen Cushing, por volta de 1050, os valombrosanos passaram a ser valorizados por sua rigorosa observância monástica, sendo vistos pelos papas reformadores como um centro propício à promoção ativa da renovação cristã. Mesmo se aproximando dos avelanitas, no que diz respeito ao ideal de extrema ascese, os valombrosanos divergiam fortemente no tipo de ação e estratégias empreendidas para combater a simonia e a corrupção episcopal. Partidários da interpretação simoniaca proposta por Humberto de Silva Cândia, eles acreditavam que os simoníacos contaminavam com sua centelha corrupta todos aqueles que recebiam seus sacramentos. Por isso, o ataque ao bispo Mezzabarba. Os valombrosanos aparentemente não só incitaram os florentinos a rejeitarem Mezzabarba, mas também todos os sacerdotes ordenados por ele, afirmando que os sacramentos de tais sacerdotes eram inválidos²²⁵.

Neste momento, defender a validade da ordenação simoniaca significava para Damiano afirmar a legitimidade de sua perspectiva teológica e, sobretudo, resguardar o espaço de ação política conquistado por Fonte Avellana durante seu cardinalato. Ao desautorizar os valombrosanos, ele autorizava a si mesmo e aos irmãos avelanitas a agir em nome do papado no empreendimento da *renovatio* cristã. Essa intenção de Damiano nos conduz a uma constatação: mesmo entre os colaboradores papais não havia unanimidade sobre as ações de renovação cristã. O exercício argumentativo contra a simonia era uma forma de as novas comunidades monásticas se afirmarem e, conseqüentemente, resguardarem seu lugar, como instâncias representativas da renovação cristã para a sociedade.

²²⁴ Cf. CUSHING, Kathleen. Of *Locustae* and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallomhrosans, and Eleventh-century Reform. *The American Society of Church History*, N. 74:4 (December 2005), p. 741.

²²⁵ IBIDEM, p. 747.

3.2 Uma crise do cenobitismo?

Em vista desse processo de institucionalização do eremitismo avelanita, o que mudou em termos de organização e formatação das comunidades monásticas para, na senda dos séculos X e XI, haver um crescimento considerável dos registros de práticas anacóreticas nos territórios do Império Germânico, bem como de norte a sul da Gália? Como o eremitismo tornou-se uma via para o aperfeiçoamento cristão? Até muito recentemente, autores como Jean Leclercq, Marcel Pacaut e Norman Cantor recorriam ao conceito de crise para explicar as transformações dos modos de vida monásticos, ocorridas entre o final do século X e o século XII²²⁶. Apropriando-se da expressão cunhada por Germain Morin²²⁷, essa historiografia explicava o aparecimento de novas comunidades monásticas que reclamavam a rigidez ascética para os monges cristãos como resultado de uma “crise do cenobitismo”, ocasionada pelo questionamento dos modos de vida pouco disciplinados das tradicionais comunidades beneditinas.

Não foi diferente com as interpretações atribuídas à *Vita Beati Romualdi*. Para Leclercq, essa hagiografia definiu a imagem de austeridade ascética que Pedro Damiano teria sustentado durante toda sua trajetória eclesiástica e, também, institucionalizado na comunidade eremítica de Fonte Avellana. Segundo ele, a memória histórica de Romualdo organizou o movimento de renovação monástica surgido nos Apeninos italianos, definindo o teor geral da espiritualidade eremítica e a bandeira de combate à simonia almejada por esta comunidade²²⁸. Entretanto, como visto até aqui, a luta contra a simonia atendia a certas conjunturas sociais específicas, estando dependente da avaliação dos agentes autorizados a reconhecer a validade desta falta e não à difusão de uma “espiritualidade ascética extrema”. Nesse sentido, grande parte da rigidez ascética conferida por esta historiografia ao

²²⁶ Ver particularmente as obras: LECLERCQ, Jean. La crise du monachisme aux XI et XII siècles. *Bulletino dell'istituto Storico Italiano per Il Medio Evo*, 70, 1958; CANTOR, Norman. The crisis of western monasticism – 1050-1130. *American Historical Review*, n. 66/1, 1960; PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux ...*, op. cit.

²²⁷ MORIN, Germain. Rainaud l'Ermitte et Yves de Chartres: un episode de la crise du Cenobitisme au XI-XII siècle. *Revue Bénédictine*, 40, 1928, p. 99-115.

²²⁸ LECLERCQ, Jean. *Saint Pierre Damien. Ermite et Homme D'Église*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, p. 33-63.

eremitismo avelanita permitiu que a obra de Pedro Damiano fosse vista como uma crítica ao cenobitismo, reconhecendo-a como um meio de oposição ao monasticismo beneditino tradicional.

O eremitismo, entendido como uma prática ascética que se fundamenta na experiência do isolamento e oração, era corrente desde os primeiros séculos do cristianismo nas regiões orientais do Império Romano, mas a sua menção em documentos históricos é encontrada somente a partir do século IV. Um dos primeiros registros desse tipo de vida religiosa marcado pela devoção solitária foi a Vida de Antônio do Egito. Composta por Atanásio, patriarca de Alexandria, entre 356-366 e em meio à contenda ariana, essa vida apresenta a trajetória religiosa de um homem abastado, Antônio, que abandonou sua fortuna e o convívio social para dedicar-se à busca pela perfeição cristã, animado pelo Espírito Santo e pelos exemplos bíblicos de São João Batista, Jesus Cristo e dos Apóstolos²²⁹.

Caracterizado pelo isolamento em regiões inóspitas, por práticas penitenciais de mortificação, com jejuns intensos, orações ininterruptas e combate constante às tentações demoníacas, esse registro de ascese extrema tinha por objetivo identificar, para além da vida comunitária do tipo cenobítica, um outro tipo de monaquismo. Sobretudo, o registro desse modo de vida, feito por Atanásio, pretendia referenciar Santo Antônio e seus seguidores como seus aliados contra os arianos. Santo Antônio teria uma vida longa na tradição monástica Oriental e Ocidental como praticante do monaquismo de tipo anacorético²³⁰. A conseqüente valorização do exemplo de Santo Antônio como referência para o monasticismo tardo antigo ajudou a ancorar o significado da vida eremítica à concepção de isolamento total do convívio mundano. Experiência esta que, pela dificuldade de efetivação, se tornou a última fronteira para alcançar o ideal de perfeição evangélico.

Ao longo do século VI, com a crescente difusão dos modelos monásticos no Ocidente, o monaquismo anacorético passou a figurar como um modelo passível de ser vivenciado somente após um primeiro estágio, representado pela experiência de desprendimento material, obediência e caridade desfrutados no convívio da comunidade monástica, tal como faziam os cenobitas. Esta valorização do monaquismo cenobítico está

²²⁹ DESPREZ, V. *Le monachisme primitive: des origins jusqu'au concile d'Éphese*. Abbaye de Bellefontaine, 1998.

²³⁰ PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux ...*, op. cit.

presente num dos textos mais importantes de regulamentação do monasticismo ocidental, qual seja, a Regra composta por Bento de Núrsia, por volta de 534. Logo no primeiro capítulo, Bento apresentou a classificação dos tipos monásticos:

É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, monasterial, dos que militam sob uma Regra e um Abade. O segundo gênero é o dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos. O terceiro gênero de monges, e detestável, é o dos sarabaítas, que não tendo sido provados, como o ouro na fornalha, por nenhuma regra, mestra pela experiência, mas amolecidos como uma natureza de chumbo, conservam-se por suas obras fiéis ao século, e são conhecidos por mentir a Deus pela tonsura. São aqueles que se encerram dois ou três ou mesmo sozinhos, sem pastor, não nos apriscos do Senhor, mas nos seus próprios; a satisfação dos desejos é para eles lei, visto que tudo quanto julgam dever fazer ou preferem, chamam de santo, e o que não desejam reputam ilícito. O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo. Deixando-os à parte, vamos dispor, com o auxílio do Senhor, sobre o poderosíssimo gênero dos cenobitas²³¹.

²³¹ *Monachorum quattuor esse genera, manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub Regula vel abbate. Deinde secundum genus est anachoritarum, id est heremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabulum multorum solacio iam docti pugnare, et bene extracti 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. Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla Regula adprobati, experientia magistral, 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 voluptas, cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere. Quartum vero genus est monachorum quod nominatur girovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, sempre vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et guilae inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis. De quorum omnium horum misérrima conversatione melius est silere quam loqui. His ergo omissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adiuvante Domino, veniamus. SÃO BENTO. I.1-13. A Regra de São Bento. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.*

Segundo Rossana Pinheiro²³², esta passagem reconheceu a vinculação da prática anacorética a uma prévia formação cenobítica. Nesse sentido, durante a Idade Média o tipo monástico instituído e normalizado nos territórios ocidentais seria prioritariamente o cenobítico. Entretanto, diferentemente do que se pensa, essa valorização do cenobitismo não é uma inovação beneditina. Cerca de um século antes, por volta de 426, João Cassiano, em sua oitava conferência, apresentava os gêneros da vida monástica e as características próprias a cada um deles, estabelecendo um legado ininterrupto entre os cenobitas egípcios e os Apóstolos. Como Cassiano estabeleceu-se em Lerins, legitimou o modelo cenobítico enquanto sucessor apostólico, “a ponto de atualizar, no presente, a experiência da primeira comunidade de fiéis, tanto no que dizia respeito ao despojamento e partilha dos bens, quanto ao uso da palavra e difusão dos ensinamentos colhidos através da exegese”²³³. Em contrapartida, o monaquismo do tipo anacorético, não desfrutou do mesmo processo de difusão e institucionalidade, permanecendo, na prática, como um ideal.

Jean Leclercq, ao perseguir um elemento comum para o crescimento das práticas eremíticas do início dos séculos XI e XII, viu esses fenômenos como uma reação ao enriquecimento de mosteiros tradicionais (Cluny e Monte Cassino) e à tentativa de estabelecer esforços para buscar uma vida religiosa de “efetiva pobreza”²³⁴. Como Leclercq, muitos historiadores têm usado o tema da prosperidade monástica para explicar a desagregação parcial do tronco central do cenobitismo beneditino que persistiu no Ocidente Cristão após a virada do primeiro milênio. Mas, em contrapartida, muitos deles relegaram a segundo plano os mecanismos utilizados pelas comunidades anacoréticas nascentes para garantirem seu lugar social, suas estratégias de institucionalização e afirmação doutrinal.

Os debates historiográficos dos anos 1960 se concentraram numa discussão sobre o tipo de espiritualidade promovida por essas novas iniciativas ascéticas e o quanto elas representariam o despertar de um novo evangelismo, baseado no abandono do mundo, na promoção do desapego material e na ênfase à vida contemplativa. Na senda dessas

²³² PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Da institucionalização do monacato à 'monaquização' do episcopado...*, op. cit.

²³³ PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Regras monásticas pré beneditinas: o exemplo das duas *Regras dos Pais*. IN: ALMEIDA, Neri de Barros (org.). *Gêneros e formas narrativas medievais*. Campinas: Ed. IFCH/Unicamp, 2012. (no prelo)

²³⁴ LECLERCQ, Jean. *La crise du monachisme aux XI et XII siècles ...*, op. cit.

perspectivas, Norman Cantor argumentou que as novas congregações procuravam um novo equilíbrio espiritual a partir do abandono do mundo, relegando aos bispos os contatos com os assuntos seculares, no caso, o combate à simonia e a sacralização dos rituais de matrimônio e penitência²³⁵. A perspectiva desenvolvida por Cantor implicou em definir as novas expressões do monasticismo do século XI como resultado da “Reforma”, movimento este tomado como homogêneo, coeso e centrado nas iniciativas do papado romano. Contornando inclusive a tradicional historiografia da “Reforma Gregoriana”, que reconheceu a influência e a incorporação desses novos ideais monásticos beneditinos – purificação e disciplinamento monástico – nas ações reformadoras encabeçadas pelo papado romano, Cantor subestimou o papel ativo das novas comunidades e também dos pregadores solitários no disciplinamento geral do clero.

Ao conceberem as novas formas de vida religiosa emergentes no século XI e XII como resultado de uma crise/decadência/colapso do modelo cenobítico tradicional, esses historiadores minimizaram as proximidades dessas novas organizações religiosas com a tradição beneditina, ignorando justamente os elos que lhes permitiram se colocarem como seguidoras dessa tradição. Esses pesquisadores ao identificarem nesse processo histórico o fim da prática monástica beneditina, originária dos movimentos cenobíticos tardo-antigos e tornada obrigatória no reinado carolíngio de Luis o Pio, não se detiveram no seu processo de institucionalização, deixando de lado os instrumentos usados para estabelecer uma continuidade e, por consequência, a legitimidade desses novos formatos monásticos.

Nesse sentido, John Van Engen demonstrou claramente que “nem a palavra, nem o conceito de crise aparecem em qualquer fonte contemporânea”²³⁶. Ao contrário, a opção pela vida monástica, cenobítica ou anacorética, requeria a experiência comunitária de obediência, trabalho e prece do monge cenobita. As novas congregações não se desenvolveram por causa de uma reviravolta do sentimento contra a prosperidade das tradicionais casas beneditinas, nem novas ideias de pobreza monástica apareceram repentinamente para desacreditar as casas mais antigas. A propulsão para a *renovatio* monástica eclodiu entre os próprios monges negros, num esforço, por vezes individual ou

²³⁵ CANTOR, Norman. The crisis of western monasticism – 1050-1130..., op. cit.

²³⁶ VON ENGEN, John. The crisis of cenobitism reconsidered: Benedictine Monasticism in the years 1050-1150. *Speculum*, 61/2, 1986, p. 272.

coletivo, para disseminar a Regra Beneditina, adequando e institucionalizando as práticas que lhe escapavam. As críticas aos monges beneditinos não eram tão generalistas e numerosas quanto a historiografia moderna sugeriu.

Vejamos a posição de Damiano sobre a questão no capítulo trinta e um da *Vida de São Romualdo*:

O conde [Olibo Cabreta] retornou ao mundo, mas em segredo decidiu formalmente com o bem aventurado Romualdo que partiria para Monte Cassino sob o pretexto de peregrinar e se colocaria irrevogavelmente a serviço de Deus neste monastério de São Bento²³⁷.

Durante a narrativa, ao descrever uma das inúmeras conversões à vida monástica ocasionadas por São Romualdo, nosso autor não faz alusão à crise ou ao colapso do modo de vida desenvolvido nas casas cenobíticas mais antigas, como, por exemplo o mosteiro de Monte Cassino. Se esta importante comunidade monástica cenobítica do século XI estivesse enfrentando uma crise de espiritualidade diante das novas iniciativas anacoreticas, Damiano poderia muito bem incorporá-la a uma retórica da corrupção clerical. Entretanto, ele preferiu referenciar essa tradicional casa cenobítica como um espaço legítimo de conversão monástica. Do mesmo modo, no episódio imediatamente posterior, no qual Romualdo resgatou seu pai Sérgio do desejo de abandonar o monastério de São Severo em Classe, não houve a desqualificação do referido mosteiro nem de seu modo de vida. Ao contrário, Romualdo castigou fisicamente o pai para despertar nele o compromisso com a experiência de reclusão ali vivenciada a:

Imediatamente os monges do mosteiro de São Severo, situado não longe da cidade de Ravena, onde Sérgio habitava de corpo mas não de espírito, anunciaram o acontecido ao bem aventurado Romualdo. Perturbado por esta má notícia, ele decide que Guarino e João Gradenigo acompanharão o conde [Olibo] ao mosteiro [de Monte Cassino], enquanto ele irá o mais rápido possível ao socorro de seu pai que se perdia. [...] Ele encontrou seu pai no mosteiro decidido a retornar ao mundo. Então, amarrando

²³⁷ Cf. original: *Tunc comes, semotis omnibus, hoc cum B. Romualdo secreto valde consilio pepigit, ut ad Casinum montem sobu praetextu orationis pergeret, et in monasterio S. Benedicti divino se servitio irrevocabiliter manciparet.* PEDRO DAMIANO. *Vita Beati Romualdi*. P L, V. 144. Col: 0113C-0146B. Caput XI, p. 966.

fortemente os pés dele num tronco de madeira, desferiu-lhe duros golpes, castigando seu corpo com uma santa severidade até que ele trouxesse sua alma para o caminho da salvação. Sérgio tendo aceitado os conselhos de seu filho reparou, através dos progressos de uma vida santa, tudo aquilo que negligenciara anteriormente devido à sua vontade de abandonar [o mosteiro de São Severo]²³⁸.

Outra referência importante às relações entre cenobitismo e práticas anacoréticas aparece no capítulo XVIII da *Vita Beati Romualdi*:

Certo dia, ele [Romualdo] se dirigiu a Bagno, situado no território de Sarsina. Neste lugar permaneceu por um longo tempo e construiu um mosteiro em honra ao arcanjo São Miguel. Não longe dali, ele se retirou a uma cela para habitá-la. O Marquês Hugo enviou-lhe sete libras para subsidiar suas necessidades. Romualdo aceitou-as de bom grado, para reparti-las em obras de misericórdia. Ao tomar conhecimento que o mosteiro de Palazzolo havia sido destruído pelo fogo, ele enviou como ajuda aos irmãos sessenta soldos desta soma; quanto ao resto, reservou para obras parecidas. Ora, os monges de São Miguel ao tomarem conhecimento do ocorrido ficaram furiosos, porque ele havia, em múltiplas ocasiões, se colocado contrário à má conduta deles e também porque ele não lhes reservou inteiramente a doação que lhes foi enviada. Cientes disso, eis que eles invadiram a cela de Romualdo, armados com lanças e bastões, golpearam-no e, tendo-o retirado da cela, caçaram-no por todo seu território como um malfeitor. Retornando àquela cela, sua alma foi invadida por imensa tristeza. Ele decidiu que dali em diante, contentando-se em trabalhar por sua salvação, deixaria absolutamente de lado a preocupação com a salvação dos outros. Mas nem bem tinha pensado nisso, um temor invadiu a sua alma: se ele persistisse obstinadamente na sua resolução, pereceria certamente, condenado pelo julgamento divino. Os monges tinham atingido o objetivo tão desejado de sua vingança. [...] Um dentre eles que tinha sido o mais cruel com o bem aventurado soldado de Cristo, procurava um meio de encontrar mel para preparar néctar para os monges. Ora, ao atravessar o rio Sapino, seus pés tropeçaram nas tábuas, ele precipitou-se, morrendo engolido pelas ondas vorazes. Por um justo julgamento de Deus, encheu-se de água contaminada até morrer, pois enquanto deveria chorar, cobiçava a doçura

²³⁸ *Quod protinus monachi, coenobii videlicet sancti Severi, quod non longius ab urbe Ravenna est positum, ubi corpore, non corde Sergius habitabat, B. Romualdo indicare per nuntium studuerunt. hac ille sinistra relatione percussus necessarium esse decrevit ut Guarinus abbas et Joannes Grandenicus una cum comite ad ejus conversationem pergerent, ipse vero pereunti patri quontocius subveniret. [...] ibique patrem ad saeculum reverti volentem reperiens, in ligno pedes ejus fortiter strinxit, gravibus eum vinculis alligavit, verberibus duris afflixit, et tandiu corpus ejus pia severitate perdomuit, donec ejus mentem ad salutis statum Deo medente, reduxit. Sergius igitur tandem sanae mentis recepto consilio, quidquid prius retrograda voluntate deliquit, multipliciter postmodum rectis sanctae conversationis gressibus emendavit. IBIDEM, caput XII-XIV, p. 966-967.*

do mel para o prazer da vida. Durante a noite, enquanto todos repousavam como de costume, uma porção abundante de neve caiu. De repente, o teto do edifício desmoronou sobre eles, quebrando a cabeça de um, o braço de outro, as pernas e outros membros. Um dentre eles teve o olho arrancado e é justo que a luz da terra desapareça para aquele que, separado do seu próximo, perdeu, mesmo se ainda tivesse o outro, uma das duas luzes da caridade²³⁹.

À primeira vista, poderíamos interpretar essa passagem como uma crítica ao cenobitismo, visto que Romualdo ao fundar um mosteiro nesses moldes, enfrentou a insurreição e a agressão de seus irmãos gananciosos, os quais não concordavam em partilhar suas doações com outros mosteiros necessitados. A partir do recurso à condenação e punição divina dos agressores, cuja destruição do mosteiro surge na sequência do relato, poderíamos supor que esta comunidade cenobítica materializaria o quadro clássico de interpretação da “crise cenobítica”: enriquecimento patrimonial dos mosteiros e a consequente corrupção do modo de vida cenobítico. Inflamados pela cobiça e avareza, os monges de São Miguel se desobrigaram dos preceitos de obediência ao mestre, caridade e pobreza voluntária fundamentais para a prática cenobita.

²³⁹Cf. original: *Aliquando namque ad locum qui Baneum dicitur, qui vielicet in Saxenati constitutus est territorio, transiit; urbi etiam non pauco tempore commorans, monasterium ad B. Archangeli Michaelis honorem construxit, a quo non longe cellam in ea nabitaturus intravit. Illuc autem Hugo marchio septem sibi pro necessitate misit numismatum libras; quas ille, ut bene prodigus misericorditer dispensaret, accepit. Audito itaque quod monasterium Palatioli fuisset igne consumptum, sexaginta solidos de praedicta pecunia fratribus in adjuntorium direxit, reliqua autem, ut in simile opus expenderet, reservavit. Cognito hoc, monachi S. Michaelis belluino contra eum furore commoti sunt, tum quia pravis eorum moribus contrarius jam in multis exstiterat, tum quia quae illi deferebantur, non eis omnia, sed quaedam aliis impendebat. Facta igitur conspiratione, unanimiter cellam ejus cum sudibus et phalangis irrumpit, verberibus eum multis afficiunt, et, direptis omnibus, turpiter dehonestatum de finibus suis expellunt. Cum itaque eliminatus abiret, et nimia tristitiae vis in mentis ejus jam interiora descenderet, hoc aput semetipsum deliberat, ut jam de caetero sua contentus, alienae salutis curam omnino posiponat. Postquam videlicet congitationem tantus animum ejus terror inuasit ut, si in eo quod mente conceperat obstinate persistere, periturum se damnandunque divino judicio nullatenus dubitaret. Monachi autem compotes diu desideratae ultionis effecti [...] Unus autem ex eis, qui in beatissimum Christi famulum saevior fuerat, me acquirere, unde mulsum epulantibus faceret, satagebat. Cumque Sapin fluvium hoc sudio transmearet, offendentibus in plancas pedibus, subito de ponte dejicitus, et fluviali voragine funditus absorbente raptatus exstinguitur. Justo videlicet Dei Judicio, ut turbida illum aqua satiaret ad mortem; quia, in eo quod flere debuerat, mellis dulcedinem ad vitae concupierat voluptatem. Nocte vero, dum omnes ex more quiescerent, descendet crebra nivium multitudine, repente tota communis edificii super eos fabrica corruit, et alteri caput, alii brachia, et alii crura vel quaelibet alia membra contrivit. Uni etiam eorum oculus evulsus est et merito divisionem corporeae lucis pertulit, qui divisus a proximo, etiam si alterum haberet, geminae charitatis unum lumen amisit. PEDRO DAMIANO. IBIDEM, caput XVIII, p. 970-972.*

Entretanto, se o objetivo do relato fosse apenas enaltecer a condição anacorética de Romualdo em detrimento da condição corrupta de seu mosteiro cenobítico, por que o objeto da discórdia seria a partilha da doação com uma outra comunidade cenobítica (Palazzolo)? Não seria o caso do hagiógrafo aproveitar a oportunidade para enaltecer a comunidade anacorética, tomando-a como a destinatária merecedora de parte da doação? O mosteiro de Palazzolo era uma das comunidades beneditinas tradicionais que, desde sua fundação em 858, estava vinculado à Igreja e ao arcebispado de Ravena. Ou seja, uma comunidade submetida à administração e controle episcopal, normalmente interpretada pela historiografia da “crise cenobítica” como foco passível de corrupção da espiritualidade beneditina.

Desta maneira, parece-nos mais prudente trabalhar com a ideia de que Pedro Damiano não está interessado em condenar a totalidade das práticas cenobíticas, mas propor o enrigecimento do controle sobre as mesmas. O que está em jogo não é uma construção retórica simples, a qual qualifica um meio de vida ascético (anacorético) através da condenação de outro (cenobítico). Pelo contrário, há um manejo complexo de elementos ideais e práticos na identificação dos modos de vida monásticos mais eficientes no que tange à aproximação com o exemplo apostólico e ao apelo social da efetivação da salvação cristã. Condenar toda forma de vida cenobítica, significaria desqualificar a tradição monástica erigida no Ocidente, pelo menos desde João Cassiano e dos lerinianos. Tradição esta que reconhecia a validade do anacoretismo já nas fundamentações regulares dos séculos V e VI. Além disso, significaria desconsiderar a força material e o poder de importantes casas monásticas beneditinas, como Cluny e Monte Cassino, cujo suporte financeiro e autoridade poderiam corroborar e dar legitimidade às práticas ascéticas não institucionalizadas.

Portanto, mais do que simplesmente denegrir um modo de vida ascético para o enaltecimento do outro, a iniciativa eremítica avelanita buscou a tradição regular cenobítica para corroborar sua própria estabilidade. Não foi por acaso que, Bruno de Querfurt, outro hagiógrafo de Romualdo, quando descreveu as novas práticas anacoréticas presentes no

regnum italicum, apresentou-o como “o pai dos eremitas que seguiam uma regra”²⁴⁰. Damiano incorporou com sucesso esta orientação. Tanto que, em seu epistolário não apenas utilizou as vidas de outros eremitas como exemplo para o enrigecimento disciplinar de seus destinatários, como também colocou por escrito as normas que regulavam a experiência comunitária eremítica. Foi por meio desta condição regular, do endurecimento da disciplina anacorética, do enaltecimento da pureza ascética e do contínuo diálogo e intervenção nos ambientes mundanos, especialmente através do combate à simonia, que Pedro Damiano e, mais tarde, seus discípulos deram visibilidade e institucionalizaram as práticas eremíticas de Fonte Avellana no seio da *Societas Christiana*²⁴¹.

²⁴⁰ Cf. original: *Pater rationabilium eremitarum*. BRUNO DE QUERFURT. *Vita quinque fratrum eremitarum martyrum in Polonia*. MGH SS, 1888, p. 718.

²⁴¹ Cecile Caby apresenta a relação entre a institucionalização da vida solitária e as diferentes formas de representação e memorização do passado para alcançar a estabilidade e a regulação desse modo de vida monástico. Ver: Caby, Cecile. *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, 1999. IDEM. “Finis eremitarum”? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval. In: VAUCHEZ, André (org.). *Ermîtes de France et d'Italie (XI-XV siècle)*. Rome: École française de Rome, 2003.

CAPÍTULO 4

A institucionalização da vida eremítica

Como visto até aqui, o teor geral da vida eremítica de Fonte Avellana fundou-se na promoção de um ascetismo ativo, avalizado pela memória histórica de São Romualdo, edificada na composição hagiográfica de Pedro Damiano. Esta vida de santo é um exemplo da atividade de construção do passado priorizada pelo prior avelanita. De certa forma, a possibilidade de redefinir o passado, promovendo a identidade entre ele e o presente, garantiu aos avelanitas a prática de um ascetismo autorizado pela tradição e a fundamentação de sua *auctoritas* espiritual. Através dessas práticas de registro e, principalmente, circulação dos textos, certos lugares e grupos monásticos fixaram de forma mais intensa sua presença nos movimentos de renovação cristã do século XI. Não foi diferente com os avelanitas, que souberam resguardar sua origem ascética, promovendo-a, ao mesmo tempo que fundamentavam sua instituição através da divulgação desses textos. Como salienta Mary Carruthers, uma das práticas memoriais que o cristianismo perpetuou consistia na localização ou atribuição de uma origem a determinada ideia ou pensamento para melhor fixá-lo²⁴². Pedro Damiano soube valer-se muito bem dessa prática.

Entretanto, a fundamentação institucional tão buscada pela comunidade avelanita somente se tornou efetiva através da projeção política do prior Pedro Damiano junto ao grupo de eclesiásticos “reformadores” que assumiram o papado após 1046. Foi a luta contra a simonia e, sobretudo, a constituição de um domínio interpretativo sobre esse pecado que lhes deu visibilidade num contexto de emersão e institucionalização de muitas outras iniciativas de renovação cristã, como por exemplo, a comunidade eremítica de Valombrosa, fundada por João Gualberto, em 1039.

Segundo Dominique Iogna-Prat, entre o final do século X e início do XI as comunidades monásticas adquiriram força material, espiritual e ideológica junto à sociedade, transformando-se em importantes modelos de pureza e ordenamento social.

²⁴² CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Meditação, retórica e construção de imagens (400-1200). Campinas: Ed. da Unicamp, 2011.

Assumindo funções sociais específicas, como o provimento das almas, o cuidado dos doentes e também a proteção dos filhos mais jovens da aristocracia, essas comunidades monásticas tornaram-se referência de oração, mas também de estabilidade por serem o lugar de conservação da memória dos grupos aristocráticos²⁴³. Nessa perspectiva, nos dedicamos à investigação da expansão patrimonial dos avelanitas, nova corrente do monasticismo beneditino que, durante o século XI, alcançou projeção material e política junto ao papado e, principalmente nos ambientes aristocráticos do *Regnum Italicum*.

Em conformidade com a proposta de investigar os significados da renovação cristã construídos por Pedro Damiano durante sua trajetória eclesiástica, nosso objetivo neste capítulo final é analisar o processo de sacralização do patrimônio material-simbólico da comunidade eremítica de Fonte Avellana, buscando identificar a evolução dos significados e as estratégias de regularização adotadas para estabilizar a presença da experiência eremítica na sociedade do século XI. A partir deste exercício analítico, pretendemos delimitar mais claramente a contribuição eclesiológica de Pedro Damiano no estabelecimento de um espaço/função social legítimo para o eremismo avelanita.

Diante desse objetivo, nosso primeiro passo foi fazer um levantamento das noções-chave do vocabulário do sagrado empregadas no epistolário Damianense. Essa tarefa não foi simples, visto que uma polissemia de termos latinos foi utilizada para significar ações, objetos, lugares e concepções que se relacionavam com o sagrado²⁴⁴. O

²⁴³ De acordo com Iogna-Prat, a importância de Cluny nos movimentos reformadores vincula-se ao papel laboratorial desempenhado pelo monastério na territorialização das liberdades da Igreja. Vários elementos assinalam o desenvolvimento deste processo: primeiramente, o direito à imunidade outorgado a Cluny por seu fundador Guilherme III, duque da Aquitânia, na sua carta de doação de 910; juntamente com o privilégio da isenção concedido pelo papa Gregório V (998) e estendido a todos os cluniacenses por João XIX, em 1024; aliado ao desenvolvimento da liturgia funerária, que por meio de preces, estabelecia uma rede de solidariedade, ligando os vivos e os mortos em vista de ajudá-los a encontrar o caminho da salvação. Estes elementos contribuíram para o nascimento da “*ecclesia chuniacensis*” (igreja cluniacense), que enquanto rede eclesiástica de abadias e priorados centrados no santuário de Cluny, constituíam um senhorio sagrado isento da intervenção dos poderes laicos e autônomo frente à autoridade episcopal. Ver: IOGNA-PRAT, Dominique. “Cluny, cidadela celeste”. In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998, p. 100-117.

²⁴⁴ Segundo a perspectiva inaugurada por Émile Durkheim, em 1912, a experiência com o sagrado é algo imanente às práticas humanas, manifestando-se na totalidade da existência humana. De caráter extraordinário, é um fato social total e a religião é uma de suas formas de organização. Portanto, a partir de certas práticas e ritos o homem pode ter acesso aos lugares e objetos que promovem a comunicação com esse mundo à parte, com vistas a conseguir algum tipo de benefício. Cf. DURKHEIM, Émile. *As*

glossário de termos empregados nessa relação com o transcendente compreendia as seguintes palavras: *sacer*, o menos recorrente, aparece apenas uma vez na carta trinta e oito ao Bispo de Ósimo, Gislério, qualificando uma reunião/assembleia eclesiástica²⁴⁵; *sacrum* e *sanctum*, em suas variáveis declinações, se multiplicam ao longo da correspondência, adjetivando lugares, textos, testemunhos, ofício eclesiástico, objetos e pessoas²⁴⁶; finalmente, *religio/religiosus* surge em mais cartas, sempre designando uma condição de serviço/subserviência a Deus²⁴⁷.

Em sua raiz, o termo latino *sanctum* deriva do verbo *sancire* (*sancio, sanxi, sanctum*). O verbo *sancire* expressa o ato de limitar, fechar e, dessa forma, diferenciar um determinado espaço, tempo, ou objeto. Como nos apresenta Dominique Iogna-Prat, desde o século IV, os santos são comparados às muralhas e às sentinelas que guardam as portas das cidades ou comunidades, protegendo-as, mantendo assim a referência à condição limitadora comum ao verbo que lhe deu origem²⁴⁸. Mas como um nominativo neutro, *sanctum* primeiramente reporta-se a “algo” inanimado condicionado à proteção da divindade. Portanto, algo que possui um poder próprio por desfrutar dessa condição relacional com a divindade²⁴⁹.

formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 19-26. CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado.* Lisboa: Ed. 70, 1988. Rudolf Otto no célebre *Das Heilige*, de 1917, foi um dos poucos a questionar essa conceituação do sagrado, utilizando elementos da fenomenologia e da hermenêutica alemãs. Segundo Otto, detectar algo como sendo sagrado é uma avaliação peculiar, que envolve desconsiderar a designação ética atrelada ao desenvolvimento do termo, visto que o sagrado nas línguas antigas (grego, latim e hebraico) referia-se prioritariamente a um “algo a mais”, que não implicava um aspecto moral original. Para designar esse aspecto visto isoladamente, Otto cunhou o termo *numinoso* (de *numen*, divindade), referindo-se a uma categoria numinosa de interpretação e valoração, bem como a um estado psíquico de subordinação ao numinoso, um sentimento de criatura que nos coloca sempre aquém dele. Nesse sentido, a percepção do sagrado e sua significação envolvem alguns aspectos: reconhecimento da majestade, poder, domínio, hegemonia, supremacia absoluta do numinoso, ou seja, “sentimento subjetivo de dependência absoluta pressupõe uma sensação de superioridade absoluta e de inacessibilidade ao numinoso”; e a sensação de temeridade, ao mesmo tempo comoção e força ao identificar a presença do sagrado. Cf. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.* Petrópolis: Vozes, 2007.

²⁴⁵ PEDRO DAMIANO. *Epistola XXXVIII.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 273, 361.

²⁴⁶ PEDRO DAMIANO. *Epistolae VIII, XVII, XVIII, XXIII, XXIV, XXVIII, XXXI, XLVII, L, LXI, LXX, LXXIII, CIV, CV, CXII, CXLI, CLIII.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1-4, 1983-1993.

²⁴⁷ PEDRO DAMIANO. *Epistolae XIV, LIV, LXVI, LXXII, LXXXVIII, XC, XCI, CVI, CXII, CXIV, CXIX, CLVII, CLXV, CLXVIII, XXXI.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1-4, 1983-1993.

²⁴⁸ IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu...* op. cit., p. 57.

²⁴⁹ NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus.* Leiden: Brill, 1976.

Já o substantivo *sacrum* tem como primeira definição o ato de consagrar alguma coisa à divindade ou indicar aquilo que já lhe foi consagrado. Neste sentido, *sacer e sacra* normalmente aparecem como adjetivos de objetos, lugares, ações que tanto no pretérito quanto no futuro receberão a dedicação a Deus. Por não ser algo em si mesmo, mas a qualificação de alguma coisa, o uso constante do sagrado como adjetivo implicava numa ação intermediadora entre a coisa consagrada e os agentes autorizados a torná-la sacra. Nos textos fundadores do cristianismo, “é nesta lógica que a Igreja substitui os deuses, tornando-se a receptora das coisas do direito divino (*res divini iuris*)”²⁵⁰.

Segundo Iogna-Prat, os vocábulos *religio/religiosus/religionis* apresentam uma evolução mais complexa que os termos *sacrum* e *sanctum*. Marcados por uma intensa polissemia, *religio* aparece na Antiguidade Tardia como um substantivo derivado dos verbos latinos *religere* e *relegere*, cuja ação pretendida poderia incluir tanto a ligação entre duas coisas, relacioná-las, interligá-las, quanto a revisão de algo, remetendo-se a uma escolha pautada por escrúpulos. Emile Benveniste demonstrou que desde Cícero, em seu *De Natura Deorum*, passando por Lactânio, em sua obra *Divinae Institutiones*, *religio* oscilava entre essas definições²⁵¹. Particularmente, na correspondência de Pedro Damiano a expressão referia-se ao tipo de vida ou à condição monástica, enquanto *religiosus* revelava-se um termo para designar o próprio monge.

Esse crescente domínio eclesiástico sobre a identificação e a qualificação das coisas sacras resguardou a emergência de dois processos: o primeiro diz respeito ao fato de ser a instituição cristã, encarnada em seus representantes e líderes eclesiásticos, a assumir o controle sobre a disseminação do sagrado, mesmo os aspectos propriamente litúrgicos do ato de consagração terem passado por um procedimento mais lento de formatação e estabelecimento; o segundo processo diz respeito ao exercício do poder eclesiástico advindo dessa função exclusiva. Num contexto em que a personalidade marcava o ritmo e a qualidade das decisões e do exercício do poder²⁵², dispor de um contato exclusivo com o

²⁵⁰ IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu ...* op. cit., p. 56-57.

²⁵¹ BENVENISTE, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomo 2: pouvoir, droit, religion. Paris: Les éditions de minuit, 1969, p. 265-279.

²⁵² FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 170 et seq; _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUSS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 235 et seq.

“numinoso” poderia ajudar a inserção local e a vocação universal pretendida por Fonte Avellana e seu principal representante, Pedro Damiano, na sociedade cristã do século XI.

4.1 A sacralização dos espaços de vida eremítica

Atualmente, os historiadores do monaquismo recorrem à polissêmica noção de *ecclesia*²⁵³ e ao conceito de *inneclesiamento* para explicar o processo de institucionalização das novas vertentes do monaquismo beneditino na sociedade feudal²⁵⁴. Preocupados com o estabelecimento de poderosas redes monásticas no interior da Igreja latina, eles se dedicaram a compreender os mecanismos que permitiram aos mosteiros dos séculos XI e XII de se colocarem no centro das dinâmicas sociais, seja pela constituição de um importante patrimônio de terras e direitos, seja pela crescente influência sobre a organização social cristã. Cluny, São Victor de Marselha e Monte Cassino foram alguns exemplos desse modelo de *ecclesia* monástica que emergiu na transição dos séculos X a XI²⁵⁵.

Em vista disso, voltamos à correspondência de Pedro Damiano em busca dos fundamentos teológicos para a sacralização dos espaços de vida eremíticos e suas atribuições na recuperação do mundo e na economia da salvação cristã. Esses elementos apareceram afirmados num dos mais importantes tratados do avelanita: a carta vinte oito, conhecida como *Dominus Vobiscum*²⁵⁶. Escrita entre 1048-1053, durante o período em que Damiano esteve à frente da ermida de Fonte Avellana, essa carta aparentemente traz uma reflexão a respeito de um problema litúrgico limitado aos ambientes monásticos: qual seja, o de pronunciar a fórmula ritual “o senhor esteja convosco” quando se ora ou se celebra os ofícios divinos no ambiente solitário da cela.

²⁵³ Revestida de três significados principais, a *ecclesia* poderia designar: 1. a comunidade espiritual constituída pelo conjunto dos cristãos; 2. as edificações eclesiais e cristãs; 3. o grupo dos eclesiásticos.

²⁵⁴ Entre esses historiadores estão: Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Monique Zerner, Eliana Magnani, Florizan Mazel e Cécile Cabi.

²⁵⁵ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et Exclure*. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150). 2^a. Ed. Paris: GF Flammarion, 2000; LAUWERS, Michel. Cassien, Le bienheureux Isarn et L'Abbé Bernard: un moment charnière dans l'édification de l'Église monastique provençale (1060-1080). Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques. In: FIXOT, M.; PELLETIER, J-P (dir.) *Actes du Colloque de Marseille*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 213-238.

²⁵⁶ PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXVIII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 248-278.

Muitos dos irmãos que seguem a vida eremítica frequentemente me perguntam se vivendo sozinhos em suas celas, quando dizem ‘o senhor esteja convosco’ eles mesmos deveriam proceder a resposta conforme é o costume da Igreja. Alguns deles, deliberando consigo mesmos questionam: ‘nós requeremos a benção das pedras e das tábuas da cela quando dizemos o senhor esteja convosco?’²⁵⁷

Se à primeira vista *Dominus Vobiscum* parecia ser uma peça teológica que suscitava a análise dos usos plurais e singulares no ofício divino, ao estudarmos cuidadosamente sua estrutura, identificamos os objetivos principais do exercício exegético que Pedro Damiano empreendeu nessa epístola: 1. desautorizar o conhecimento vindo da tradição helenístico-romana e qualificar os fundamentos do conhecimento cristão das Sagradas Escrituras; 2. identificar a *sancta ecclesia* como a unidade sacramental que reunia fiéis, sacerdotes, monges, edifícios e bens cristãos; 2. determinar a *sancta ecclesia* como fonte do conhecimento da lei de Deus, cabendo a ela, enquanto comunidade/asmbléia, “julgar todos e não estar submetida ao julgamento de nenhum homem”; 3. finalmente, reconhecer a sacralidade dos ambientes solitários da vida eremítica, que nas palavras do próprio Damiano, eram a “escola do aprendizado celeste”, os lugares do “treinamento nas artes de Deus”, os ambientes onde o entendimento da lei divina possibilitava um caminho mais seguro para a salvação do cristão.

Através dessa carta, Damiano recorreu ao eremita Leão da Sítria para solicitar conselho em relação ao questionamento feito por alguns de seus subordinados. Utilizando a humildade como um recurso retórico na petição dessa epítola, Damiano aproveitou a oportunidade de corresponder-se com Leão da Sítria, para dar visibilidade ao seu entendimento sobre a comunhão cristã, ao mesmo tempo em que respaldava, no apoio do amigo, as vantagens de sua exegese. Tanto que o primeiro exercício de justificação na carta foi desqualificar a produção do conhecimento vinda dos pensadores antigos não cristãos, na medida que qualificava os ensinamentos das Sagradas Escrituras.

²⁵⁷ Cf. original: *Nonnulli enim fratres heremitice sectatores vitae frequenter interrogant, cum singulares in cellulis commorantur, utrum illis liceat dicere ‘Dominus vobiscum; iube, Domne, benedicere’, atque ipsi ut sunt soli iuxta morem aecclesiasticum sibimet debeant respondere. Quidam enim inter se quasi ratiocinantes dicunt: numquidnam a lapidibus aut tabulis cellulae petenda est benedictio, aut illis dicendum est, ut Dominus sit cum eis?* IBIDEM, p. 251.

Retornem à escuridão todos aqueles que se encarregam das imundices da sabedoria terrestre; não quero nada daqueles que estão cegos pelo brilho sulfuroso de uma doutrina vaporosa. Que a simplicidade de Cristo me ensine e a verdadeira sabedoria dos humildes me livre da dúvida, segundo disse Paulo: ‘Já que o mundo com toda sua sabedoria não conheceu Deus, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação’. Deixemos de lado a carta morta, que venha o espírito que vivifica. A ciência da carne, como disse o referido Apóstolo, carrega a morte, enquanto a ciência do espírito é a vida e a paz. De fato, a ciência da carne é inimiga de Deus, pois a carne não se submete à Sua lei e nem o pode²⁵⁸.

Rechaçando os fundamentos do conhecimento antigo, vindos de Platão, Pitágoras, dos peripatéticos e de Cícero, Damiano afirmou a superioridade da sabedoria cristã o pouco alcance da “ciência da carne” (*carnis prudentia*) no desvelamento da lei de Deus. A oposição entre carne (*caro*) e espírito (*spiritus*) foi aqui recuperada com objetivo de reconhecer a limitação do elemento não-cristão em estabelecer um contato tangível e compreensivo com a divindade, a ponto de decifrar quais eram os elementos que fundamentavam a interioridade do mundo e dos seres que o habitavam. Nessa perspectiva, estabelecer um domínio epistemológico sobre a significação do sagrado/numinoso, bem como as vias possíveis de contato com ele, respaldava Damiano na fundamentação do lugar dos eremitas na celebração e no contato com a divindade. Ele recuperou a centralidade da relação com Deus para definir o lugar das criaturas no mundo, no espaço e no tempo marcados pela certeza da finitude²⁵⁹.

Segundo Damiano, não deve haver dúvidas quanto ao uso da saudação “o senhor esteja convosco”, assim como a utilização de tantas outras fórmulas litúrgicas comunitárias na celebração dos ofícios divinos,

²⁵⁸ Cf. original: *Cedant in suas tenebras omnes terrene sapientie fecibus delibuti, nil mihiconferant sulphureo caliginose doctrine splendore cecati. Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis mee vinculum solvat. Quia enim, iuxta Pauli vocem, non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Littera igitur que occidit, abscedat s, spiritus vivificator adsistat. Prudentia enim carnis, ut idem dicit apostolus, mors est, prudentia autem spiritus vita et pax, quoniam prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei non subicitur, nec enim potest.* IBIDEM, p. 252.

²⁵⁹ GUERREAU, Alain. Quelques caractères spécifiques de l’espace féodal européen. In: *L’État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV-XVIII siècles)*, Editeur: Maison des Sciences de l’Homme, 1996, p. 85-101; _____. Il significato dei luoghi nell’Occidente medievale: struttura e dinamica di uno spazio specifico. In: CASTELNUOVO, E.; SERGI, G. (dir.) *Arti e storia nel Medioevo*. V. 1. Torino: Einaudi, 2002, p. 201-239.

é próprio dos sucessores dos apóstolos, que estão à frente das igrejas, usar a mesma fórmula para saudar a casa de Deus, onde é preciso que todos sejam filhos da paz, para que os desejos de paz que repousam sobre eles possam beneficiar tanto aqueles que os dispõe [*religiosus*], quanto aqueles que os recebem²⁶⁰.

A partir da inquestionável autoridade do Antigo e do Novo Testamento, sobre os quais Damiano atribuiu a origem da referida saudação sacerdotal aos cristãos²⁶¹, ele estende também à “casa de Deus” (*domun Dei*), ou seja, os lugares onde eram celebrados esses textos, a tangibilidade do contato com o sagrado. A repetição da fórmula litúrgica não correspondia apenas à reiteração de uma tradição ou rito, mas carregava em si os benefícios dos preceitos de paz, graça e promessa de salvação transmitidos pelos ensinamentos bíblicos. Como se a reprodução do “senhor esteja convosco” e “com o vosso espírito” partilhassem capacidades santificadoras justamente porque a onipotência divina poderia ser evocada pela alma humana, que, solitariamente ou em conjunto, era capaz de receber a graça divina e o esclarecimento através das faculdades do espírito.

Após esse percurso exegético que reconhecia o Texto Sagrado como referência primeva para o conhecimento e salvação humanas, o avelanita inicia a exposição sobre a unidade e a universalidade da Igreja, justificando através desta unidade o fundamento para a celebração solitária do ofício divino.

A igreja de Cristo está unida pela caridade a tal ponto que, como é única entre muitos membros, também é completa misticamente em um único membro; assim, toda a igreja universal é com razão chamada no singular de a noiva de Cristo; **e cada alma eleita pelo mistério da**

²⁶⁰ Cf. original: *Merito ergo apostolorum successores, id est aecclesiarum praesules, huius forma salutationis utuntur domum scilicet Dei salutantes, ubi omnes oportet esse filios pacis, ut salutatio pacis super eos requiescens et salutantibus et salutatis possit esse fructuosa.* PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXVIII.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 255.

²⁶¹ Damiano menciona passagens do Antigo e do Novo Testamento para referender a origem do uso da fórmula litúrgica ‘o senhor esteja convosco’. São as passagens de Rute 2, 4; 2 Cor. 6, 16; Mt. 28, 20; Lc. 1, 28; 2 Cr. 15, 2. Cf. PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXVIII.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 254-255.

unidade, através do sacramento acredita ser misticamente a igreja em sua plenitude²⁶². [Grifos nossos]

Originalmente, no latim dos primeiros cristãos, *caritas* servia para traduzir do grego o vocábulo *αγάπη* (agapè), que designava as refeições fraternais que ocorriam entre os cristãos primitivos²⁶³. Durante a Idade Média, o termo adquiriu um significado teológico, fundamentando as relações sociais não somente entre os clérigos, mas também entre os leigos²⁶⁴. Anita Guerreau-Jalabert em seu estudo sobre o batismo e o vínculo social inaugurado por ele, buscou identificar, através da análise das principais obras de Agostinho, Pedro Lombardo e Tomás de Aquino, os elementos que fundamentam a concepção de *caritas* para o período medieval²⁶⁵. De acordo com ela, o primeiro elemento que compõe a noção de caridade é seu valor sagrado, marcado pela afirmação: “Deus é caridade”²⁶⁶. A caridade está no centro do que é divino, portanto sagrado, apresentando-se como uma das propriedades do aperfeiçoamento cristão.

O segundo elemento diz respeito ao valor relacional da caridade, uma vez que a caridade implica em um vínculo de amor que une Deus e Cristo no seio da Trindade, ao mesmo tempo que liga Deus e os homens, além de vincular os cristão entre si. Esse valor, determinado pelo amor perfeito e gratuito de Deus, se manifesta através da encarnação do

²⁶² Cf. original: *Ecclesia siquidem Christi tanta karitatis invicem inter se compage connectitur, ut et in pluribus una et in singulis sit per mysterium tota, adeo ut et omnis universalis aecclesia non inmerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa et unaquaeque electa anima per sacramenti mysterium pelana esse credatur aecclesia*. PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXVIII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 255.

²⁶³ Cf. os dicionários ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksiech, 1967 e ISIDRO PEREIRA, S. *Dicionário Grego-Português*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

²⁶⁴ Encontra-se claramente aqui uma manifestação do que escreve GUERREAU-JALABERT sobre o alcance das concepções eclesiais do cristianismo. A autora ultrapassa a idéia de um simples embate ideológico entre clérigos e leigos, adotando a opção pela existência de trocas e cruzamentos entre estas duas concepções de mundo que, obrigatoriamente, partilham a mesma base sócio-cultural do cristianismo. Para ela, falar de um marco geral entre estas duas concepções não elimina a existência de fissuras nem de aproximações entre elas. Cf. GUERREAU-JALABERT, Anita. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. In: HÉRETIE-AUGÉ, Françoise; ROUGIER, Elisabeth (dir). *La Parenté Spirituelle*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1995, p. 178-179: “c’est bien [...] comme *caritas* que l’Occident médiéval pense le modèle de toute relation sociale”.

²⁶⁵ GUERREAU-JALABERT, A. *Caritas y don en la Sociedad Medieval Occidental*. *Hispania*, n. 204, 2000, p. 27-62.

²⁶⁶ Primeira epístola de João 4, 7-20. Cf. BÍBLIA SAGRADA. 9ªed. Pe. Matos Soares (trad.). São Paulo: Edições Paulinas, 1932.

Cristo e da doação contínua do Espírito Santo através da cerimônia de entrada na comunidade cristã, representada basicamente pelo rito do batismo. No entanto, a noção de *caritas* ultrapassa a mera reciprocidade do amor entre Deus e os homens. Um dos fundamentos de sua definição está em conceber o amor a Deus como inseparável do amor ao próximo. Da mesma maneira que o amor do homem participava da divina caridade representada por Deus, a caridade praticada pelo homem tinha que ser gratuita e universal para atingir todos os outros cristãos²⁶⁷. Atuando como uma espécie de cimento das relações sociais, a *caritas* integrava os cristãos ao ponto de um ser o representante de todos e todos serem o representante de um. Por este viés, Damiano usa a definição de caridade para sustentar o princípio de que quando se celebra a liturgia sozinho, se celebra com todos, visto que a *caritas*, enquanto um vínculo social do espírito, circulava entre os cristãos mesmo se eles estivessem fisicamente distantes. Os vínculos do espírito transformavam-se em laços privilegiados que evidenciavam as relações sociais, principalmente entre os solitários integrantes da vida eremítica.

Para o avelanita, a *sancta ecclesia* era antes de tudo uma unidade sacramental que, apesar de composta por múltiplas partes físicas, identificadas através da pluralidade de seus membros (*sacerdos et fidelis*), dos seus edifícios e bens (*domus et res*), estava

fundada na unidade pelo fogo do Espírito Santo; pois, mesmo quando os lugares concretos parecem dividi-la em partes, o mistério de sua íntima união não pode ser de forma alguma rompido em sua integridade, porque **‘o amor [*karitas*] de Deus foi distribuído em nossos corações pelo Espírito Santo’**. Assim este Espírito – que é sem dúvida único e múltiplo, um em sua essência divina e múltiplo por seus diversos carismas, encheu a santa igreja de seus dons de modo que ela seja **uma em todos e toda inteira em suas partes. Este é o ministério da indivisível união que se revela através da Verdadeira Palavra**, quando o Pai, pregando aos seus discípulos, disse: ‘E não rogo somente por estes, mas também por aqueles que pela sua palavra hão de crer em mim; Para que todos sejam um, como tu, ó Pai, o és em mim, e eu em ti; que também eles sejam um em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. E eu dei-lhes a glória que a mim me deste, para que sejam um, como nós somos um²⁶⁸. [Grifos nossos]

²⁶⁷ GUERREAU-JALABERT, A. *Caritas y don...*, op. cit., p. 30 et seq.

²⁶⁸ Cf. original: *Sancta namque aecclesia licet personarum sit multiplicitate diversa, in unum tamen est sancti Spiritus igne conflata atque ideo etiam, si per corporalem o situm partibus videatur dividi, unitatis tamen intimae sacramentum nullatenus a sua valet integritate corrumpi. Caritas enim Dei diffusa est incordibus*

Enquanto unidade sacramental, a *ecclesia* era a união de todos aqueles que acreditavam em Cristo. Uma união e não apenas uma reunião, visto que a presença de um pelo mistério do sacramento garantiria a onipresença de todo o corpo de crentes e instrumentos sacros que compartilhavam da fé cristã. Numa clara relação de complementariedade e interdependência, os membros da comunidade cristã, sejam aqueles que operam os ofícios divinos ou aqueles que os recebem, incluindo também os espaços e bens que amparam a sobrevivência dessa comunidade, compunham o habitat espiritual e o corpo físico da *ecclesia*. A sua materialidade poderia manifestar-se de inúmeras formas: na reunião dos cristãos em torno da consagração do pão e do vinho e nas inúmeras declarações públicas do texto Sagrado.

Como é única a divindade do Verbo de Deus que preenche todo o mundo, da mesma maneira quando o corpo se consagra em muitos lugares e dias diversos, não são todavia muitos corpos, mas um só corpo de Cristo. E como o pão e o vinho se transformam no corpo de Cristo quando alguém o recebe na igreja, se nós estamos todos no corpo de Cristo, ainda que nos vejamos distantes físicamente não podemos nos separar uns dos outros e em espírito permanecemos Nele: ‘aquele que come minha carne e bebe meu sangue vive em mim e eu nele’²⁶⁹.

A consagração permitia à *ecclesia* multiplicar-se ao mesmo tempo em que se mantinha em unidade, já que pela comunhão do pão e do vinho consagrados reproduzia-se o pacto de união na *caritas* entre os cristãos. Nessa perspectiva, a proclamação do texto sagrado na solidão da cela eremítica também manifestava a unidade e a universalidade da

nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Iste itaque Spiritus, qui est proculdubio et unus et multiple, unus in maiestatis essentia, multiplex per diversa charismatum dona dat aecclesiae sanctae, quam replet, ut et in universitate sit una et in suis partibus tota. Quod nimirum individuae unitatis archanum veritas commendabat, cum Patri de suis discipulis diceret: Non, inquit, pro his rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt in me per verbum ipsorum, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut mundus credat, quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedeis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. PEDRO DAMIANO. Epistola XXVIII. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 256.

²⁶⁹ Cf. original: *Quoniam sicut divinitas verbi Dei una est, quae totum implet mundum, ita licet multis locis multisque diebus illud corpus consecratur, non sunt tamen multa corpora, sed unum corpus Christi veraciter transierunt, ita omnes, qui illud in aecclesia digne percipiunt, unum absque dubio Christi corpus fiunt, ipso testante cum ait: qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo. IBIDEM, p. 260.*

ecclesia. Quando o religioso pronuncia sozinho as tradicionais fórmulas do ofício divino, uma vez que essas palavras partilham do mesmo princípio caritativo e gracioso dos ritos fundamentados também nas Sagradas Escrituras, o oficiante se une a elas pelo Espírito Santo. Da mesma forma que as Sagradas Escrituras se inscrevem nos lugares onde são pronunciadas, elas se transmitem através daqueles que as proclamam. Dessa forma, o serviço do oficiante manifestado mesmo que solitariamente estava universalmente presente na fé e na devoção de todos os cristãos²⁷⁰.

Numa clara tentativa de reconhecer a presença da unidade sacramental da *ecclesia* nos espaços de desenvolvimento da vida eremítica, Damiano faz um elogio à vida eremética no epílogo de seu *Dominus Vobiscum*:

Mas com este ponto desejo apresentar brevemente os méritos da vida eremítica e expor, mais elogiando-a do que descrevendo-a, o que penso sobre a grandeza de uma vida de tanta virtude. **A vida solitária é a escola da doutrina celeste e o exercício da disciplina divina. Deus está presente aqui, onde se aprende qual deve ser o curso da vida, aqui onde se conhece a verdade suprema.** A ermida é de fato um paraíso de delícias, onde se respira a fragrância cheirosa da virtude como perfumadas pétalas, como esplêndidos aromas de flores. **Aqui a rosa da caridade de cor vermelha flameja. Aqui os lírios da castidade são brancos como a neve.** [...] Por que recordar um a um os seus méritos, quando na ermida todos os germes da santa virtude brilham nas mais variadas cores e verdejam numa incomparável frescura, como se estivessem numa eterna primavera²⁷¹? [Grifos nossos]

²⁷⁰ “Se então toda a igreja é um só corpo de Cristo e nós somos membros da Igreja, o que impede a cada um de nós usar as palavras de nosso corpo, isto é, da igreja, se verdadeiramente cada um de nós é uma coisa só com ela? Se todos nós somos uma coisa só em Cristo, cada um de nós está em sua plenitude e mesmo quando parece que estamos longe da igreja devido à solidão física, como sempre estamos presentes nela através do mistério inviolável da unidade”. Cf. original: *Si ergo tota aeclesia unum Christi corpus est et nos aeclesiae membra sumus, quid obest, si corporis nostri, id est aeclesiae singuli quique verbis utamur, qui cum ea unum veraciter sumus? Nempe si multi unum sumus in Christo, totum nostrum singuli possidemus in ipso. Atque ideo, licet remoti procul ab aeclesia videamur per solitudinem corporum, in ea tamen praesentissimi semper assistimus per unitatis inviolabile sacramentum.* IBIDEM, p. 261. “os irmãos que vivem solitários em suas celas não devem temer o uso da linguagem comum da Igreja, visto que apesar de estarem espacialmente separados da assembléia dos fiéis, estão unidos a ela pela caridade, e mesmo não estando fisicamente presentes, eles desfrutam com todos do mistério da unidade da Igreja”. Cf. original: *Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat, communia aeclesia verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spacium dividit, qui licet absint per moles corporum, presto sunt per unitatis aeclesiasticae sacramentum.* IBIDEM, p. 272.

²⁷¹ Cf. original: *Sed inter haec libet de singularis vitae meritis pauca perstringere, et quid de tantae virtutis culmine sentiam, laudando potius quam disputando breviter intimare. Solitaria sane vita caelestis doctrinae schola est ac divinarum artium disciplina. Illic Deus est ubi discitur, vita quo tenditur, atque ad summae veritatis ibi noticiam pervenitur. Heremus nempe est paradisu deliciarum, ubi tamquam*

A relação com Deus foi aqui referendada de duas maneiras: através da rígida disciplina imposta aos eremitas e também pelo estudo constante das sagradas escrituras. Numa clara alusão ao regulamento de vida adotado pela ermida de Fonte Avellana, o qual se estendia ao eremitério da Síttria, para o qual enviou esta epístola²⁷², Damiano pretendia não apenas referendar o regime disciplinar instituído nesses ambientes, como também destacá-los em sua singularidade sacramental. Enquanto ambientes integrantes da *sancta ecclesia*, essa comunidade espiritual e esse corpo físico, materializavam-se como templos de Deus, onde se aprendia e se partilhava o verdadeiro conhecimento e o exemplo da perfeição ascética. Damiano busca enfatizar as experiências da *caritas* na ermida, ao mesmo tempo em que corrobora a união desse espaço restrito ao restante da comunidade cristã.

Não por acaso, depois do elogio à ermida, é a cela que ganha destaque nos últimos parágrafos dessa epístola:

A cela, custódia dos intermediários celestes, onde se encontra a totalidade da misericórdia com a qual se possuía a terra dos vivos. **Próspero comércio onde se trocam as coisas terrenas pelas celestes, o transitório pelo eterno!** Afortunado mercado, repito, onde se oferece a venda da vida eterna pela posse do mínimo; onde com momentânea aflição da carne se compra o convite celeste e poucas lágrimas geram um eterno sorriso; onde se deixam os bens terrenos e se alcança o patrimônio da herança eterna. **A cela, maravilhosa oficina do exercício espiritual, onde a alma restaura em si seguramente a imagem do seu criador e retorna à pureza da própria origem;** onde os sentidos atordoados [obtusos] voltam a perceber com a acuidade original e restauram a pureza da natureza viciada! Tu garantes que os rostos estejam magros pelo jejum, enquanto a mente encontra-se bem alimentada pelo suco da graça divina; tu garantes que o homem de coração puro veja Deus, enquanto anteriormente, envolto na escuridão, não conhecia nem a si mesmo. Tu fazes o homem voltar ao seu princípio e o convocas de seu exílio de

redolentium species pigmentorum vel rutilantes flores aromatum sic fragrantia spirant odoramenta virtutum. Ibi siquidem rosae karitatis igneo rubore flammascunt, ibi lilia castitatis niveo decore candescunt; [...] Et cur singula quaeque commemorem? Quandoquidem omnia illic sanctarum virtutum germina diversis venusta coloribus rutilant, et perpetuae viriditatis gratia incomparabiliter vernant.
IBIDEM.

²⁷² A Abadia de Santa Maria da Síttria teve sua ermida construída por Romualdo de Ravena, em 1014. Cf. PEDRO DAMIANO. *Vita Beati Romualdi*. P L, V. 144. Col: 0113C-0146B, Caput XXXI, p. 982-983.

ambição para a altivez da dignidade original; tu fazes com que o homem, bem defendido na fortaleza da razão, veja escorrer diante de si as coisas terrenas e saiba guardar a si mesmo no decorrer do fluxo das coisas passageiras. A cela, tabernáculo da milícia sagrada, recinto do exército triunfante, acampamento de Deus, torre de Davi, construída como uma fortaleza: milhares de escudos pendem, todas as armaduras dos homens poderosos. Teu campo da divina batalha, arena de luta espiritual, espetáculo dos anjos, aptidão de nobres combatentes, onde o espírito se mistura com a carne e o forte é superado pela fraqueza. [...] A ermida, morte dos vícios e terreno fecundo da virtude! Exalta-te a Lei, contempla-te a Profecia²⁷³. [Grifos nossos]

Primeiramente, a cela é alçada ao lugar de contato direto com a divindade, espaço de recuperação, onde a troca promissora da *caritas* permite o contato com as coisas celestes. Espaço onde, pela intermediação do sagrado, a troca da carne pelo espírito, a participação no “numinoso” ocorre nos termos de um *felix commercium*. Esse lugar tem por premissa a recuperação daquele que ali se encerra, sendo o disciplinamento ascético o modo de recuperação da *afflictio carnis*, a forma de restaurar o *spiritualis exercitii*. Esse lugar físico onde é possível ao homem restaurar sua espiritualidade, referendando-a no cotidiano regular eremítico, alavanca a cela e os espaços de seu entorno, bem como o próprio *modus vivendi* eremítico, à condição de espaço salvífico privilegiado. Apesar desse contato efetivar-se de forma solitária, nessa assimilação proposta por Damiano a edificação do templo interior dos eremitas mantém-se unida ao templo exterior de toda a *ecclesia*

²⁷³ Cf. original: *O cella negotiatorum caelestium apotheca, in qua videlicet illarum mercium summa reconditur, quibus terrae viventium possessio comparatur! Felix commercium, ubi terrenis caelestia, transitoriis mutantur aeterna. Felices, inquam, nundinae, ubi venalis aeterna vita proponitur, ad quam emendam etiam si minimum quid solum sufficit quod habetur, ubi brevis afflictio carnis emit caeleste convivium, et exiguae lacrimae risum pariunt sempiternum, possessio terrena distrahitur, et ad aeternae haereditatis patrimonium pervenitur. O cella spiritualis exercitii mirabilis officina, in qua certe humana anima creatoris sui in se restaurat imaginem, et ad suae redit originis puritatem! Ubi sensus obtusi ad subtilitatem sui acuminis redeunt, et vitatae naturae azima sinceritas reparatur. Tu das, ut ieiuniis videantur ora pallentia et mens divinae gratiae sit pinguedine saginata. Tu das, ut homo mundo Deum corde conspiciat, qui suis obvolutus tenebris et seipsum prius ignorabat. Tu hominem ad suum facis redire principium et de exilii deiectione ad antiquae dignitatis revocas celsitudinem. Tu facis, ut homo in mentis arce constitutus cuncta sub se videat terrena defluere, semetipsum quoque in ipsa rerum labentium prospiciat decursione transire. O cella sacrae miliciae tabernaculum, procinctus triumphatoris exercitus, castra Dei, turris David, quae aedificata est cum propugnaculis: mille clipei pendent ex te, omnis armatura fortium! Tu campus divini praelii, spiritualis harena certaminis, angelorum spectaculum, palestra fortiter dimicantium. [...] O heremus, mors viciorum ac proculdubio fomes et vita virtutum! Te Lex attollit, te prophetia miratur!* PEDRO DAMIANO. *Epistolae XXVIII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 273.

através das celebrações solitárias do ofício divino e da aprendizagem cotidiana das Sagradas Escrituras. Isso porque suas celas são como um templo de Deus, onde o homem recluso na solidão fala secretamente com Deus e apreende o conhecimento mais elevado da verdade. Segundo Jennifer Harris, as concepções eclesiológicas sobre os lugares de culto aparecem no *Dominus Vobiscum* na forma como se assimila a ação de purificação do templo interior de cada fiel ao controle dos sacerdotes, esses agentes da purificação do templo exterior. Nesse sentido, a cela eremítica possui o poder de recuperar a condição pecadora dos homens, sendo capaz de garantir-lhes a graça, restaurando-os numa condição social anterior à queda²⁷⁴.

A cela, qual êmulo do sepulcro do senhor, acolhe os mortos pelo pecado e os faz reviver em Deus pelo sopro do Espírito Santo. Tu és o tormento do túmulo para os problemas da vida daqui de baixo ao mesmo tempo que possibilitas o ingresso à vida celeste. [...] **Aquele que habita tuas paredes eleva a si mesmo**, porque a alma sedenta de Deus se afasta das coisas mundanas e se estabelece sobre a rocha da divina contemplação, se separa da ocupação do mundo e sobe nas asas do desejo celeste. Assim, enquanto é absorvido na contemplação daquele que está acima de todas as coisas, o homem transcende a si mesmo juntamente com todas as misérias desse vale terreno. [...] **Tu também te edificas como um homem vestido de pedra, moldado nas paredes da Jerusalém celeste.** [...] **Tu és o espelho da alma onde o espírito humano**, refletido perfeitamente, pode adquirir aquilo que lhe falta, libertar-se do supérfluo, corrigir suas distorções, recompor sua deformidade. Tu és a câmara nupcial onde se dá o dote do Espírito Santo e onde a alma se une ao seu feliz esposo celeste²⁷⁵. [Grifos nossos]

²⁷⁴ HARRIS, Jennifer. Peter Damian and the Architecture of Self. In: MELVILLE, Gert; SCHÜRER, Markus (org.) *Das Eigene und Das Ganze. Zum individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*. Míster: Lit, 2002, p. 131-157.

²⁷⁵ *O cella dominicae sepulturae propemodum aemula, quae in peccato mortuos suscipis et per afflatum sancti Spiritus Deo reviviscere facis. Tu es ab huius vitae turbida vexatione sepulchrum, sed caelestis vitae pandis introitum. [...] Habitator etenim tuus se elevat super se, quia Deum esuriens anima terrenarum se rerum obtutibus erigit et in divinae se contemplationis arce suspendit, mundi se actionibus segregat atque se in altum caelestis desiderii pennis librat, cumque illum, qui est super omnia, conspiciere satagit, se metipsum quoque homo cum reliqua mundanae vallis deiectione transcendit. [...] Tu etiam hominem facis lapidem quadrum construendis videlicet caelestis Ierusalem moenibus aptum [...] Tu namque es speculum animarum, ubi se mens humana perspicaciter intuens, quod minus est impleat, quod superfluum reprimat, quod obliquum est dirigat, quod deforme componat. Tu nuptialis es thalamus, in quo sancti Spiritus arra tribuitur et caelesti sponso felix anima foederatur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XXVIII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 275-276.

Comparando-a ao sepulcro do Senhor, a cela é o lugar físico onde o pecado encontra a morte e, pela obra do Espírito Santo, o homem que se submete à sua disciplina solitária e martirizante pode recuperar-se, atingindo a Deus. Sem esse espaço salvífico, os irmãos não conseguem inscrever a lei de Deus em seus corações, num esforço íntimo de auto-comprometimento e dedicação. Esse esforço solitário de auto recuperação, poderia aparentemente representar um esforço subjetivo e particular de salvação, mas, ao contrário, pelo princípio de circulação da *caritas*, esse empenho íntimo é partilhado com os demais membros da *ecclesia*.

A carta *Dominus Vobiscum* de Pedro Damiano é a primeira de uma série de tratados, entre os quais se encontram o *Liber Gratissimus* e o *De divina Omnipotentia*, que visam materializar a *sancta ecclesia* em lugares físicos. A cela, enquanto espaço material de efetivação da experiência espiritual eremítica, também se apresenta com um local de espiritualidade comunitária, pela capacidade contemplativa e restituidora que o exercício ascético adquire igualmente ao tornar-se espelho e inspiração para a comunidade cristã como um todo. Neste caso, nos lugares de culto são materializados os vínculos sociais que efetivam a unidade sacramental da igreja e a cela eremítica partilha da mesma essência que esses ambientes sagrados, sendo tão intermediadora da circulação da caridade, como os edifícios de pedra onde se reúnem ao mesmo tempo vários cristãos. Nesse sentido, apesar de ser um ambiente de reclusão, a cela é também um espaço público de circulação da *caritas*. Enquanto participantes do “*corpus christi mysticum*”²⁷⁶, os eremitas materializam a sua união com a cela à comunidade eclesial, efetivando uma real ligação entre a dimensão eremítica e o mundo. Nessa perspectiva, *Dominus Vobiscum* não apenas fornece as linhas inspiradoras da experiência e dos espaços de vida eremítica, mas expõe o significado que a atuação desses homens solitários deveria adquirir para toda a comunidade cristã.

²⁷⁶ D’ACUNTO, Nicolangelo. Introduzione. In: PIER DAMIANI. *Opere di Pier Damiani – lettere*. Vol. 2, 2001, p. 22-23.

4.2 A sacralização da vida eremítica e os bens eclesiásticos

Durante sua atuação à frente do priorado de Fonte Avellana, Pedro Damiano buscou explicar suas concepções sobre a organização eremítica, mas, principalmente, utilizou seus textos epistolares para fazer um balanço de sua própria atividade, fosse como prior, fosse como cardeal-bispo. Ao longo de sua obra nos deparamos com textos que não só professam o valor do modo de vida eremítico, como visam registrar e resguardar as práticas ascéticas dessa comunidade e sua rede correlata, a expansão de seu patrimônio material e, sobretudo divulgar sua origem espiritual, assentando-a sobre a memória de São Romualdo.

Um dos primeiros escritos damianenses a cumprir esse objetivo foi a carta dezoito, também conhecida como *De ordine eremitarum*. Escrita entre 1045-1050, o avelanita formalizou nessa epístola o primeiro texto normativo da comunidade de Fonte Avellana, fazendo também um levantamento do seu trabalho administrativo nessa comunidade. A opção pelo formato epistolar já nos esclarece a pretensão de fazer circular esse texto. Pretensão esta que se confirma nas cópias manuscritas encontradas em Monte Cassino e, sobretudo, nas ermidas pertencentes à rede monástica avelanita²⁷⁷.

Não por acaso, o hagiógrafo de Pedro Damiano, João de Lodi elogiou a administração do prior, reconhecendo que “sob sua condução tanto a vida espiritual quanto a temporal melhoraram”²⁷⁸. A direção de Damiano destacava-se pelo crescimento e consolidação dos domínios de Fonte Avellana, pela sua expansão regular e, também, pela aquisição de importante acervo literário para a meditação ascética. Justamente por isso, a carta dezoito nos é tão cara, visto que foi o primeiro escrito a referendar o desenvolvimento da comunidade avelanita sob sua condução. Após precisar o regulamento cotidiano da ermida, no qual elencou o ritmo dos jejuns²⁷⁹, das orações²⁸⁰, a importância do estudo das

²⁷⁷ PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. Introduzione. In: _____. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 05-12.

²⁷⁸ Cf. original: *tam spirituali quam temporalis cultu haud modice dilatavit*. JOÃO DE LODI. *Vita S. Petri Damiani*. Caput VII, p. 124.

²⁷⁹ “Da oitava do domingo da Ressureição até o fim do santo dia de Pentecostes, vós jejuareis quatro dias da semana. [...] Da oitava depois de Pentecostes até o final da festa de São João deveis observar o jejum cinco dias da semana, com este critério: na terça-feira comer apenas na nona hora, na quinta-feira, ao

Escrituras²⁸¹, a prática do silêncio²⁸² e a rigorosa observância da disciplina²⁸³, Damiano recenseou seus irmãos, apresentando-nos os habitantes submetidos à sua rígida condução.

contrário, fazei uma segunda refeição. Da festa de São João até treze de setembro, na terça-feira e na quinta-feira comi duas refeições, os outros quatro dias observei o jejum de acordo com o costume. De treze de setembro até o fim da Páscoa do senhor, se jejuava cinco dias por semana, sem interrupção; mas com os irmãos enfraquecidos sofrendores de desequilíbrio de humor, se usa sempre a condescendência, segundo a necessidade”. Cf. original: *Ab octavis nempe dominicae resurrectionis usque ad diem sanctum pentecostes quattuor dies per ebdomadam ieiunatis. [...] Ab octava autem pentecostes usque ad festivitatem sancti Iohannis quinque diebus observatur sub hac discretione ieiunium, ut tertia feria ad horam nonam pulmentum habeatis, quinta vero feria secunda vice reficitis. A festividade vero sancti Iohannis usque ad idus Septembris tertia et quinta feria tenetur bina in die refectio, reliquis vero quattuor diebus servatur solito more ieiunium. Ab idibus vero Septembris usque ad pascha Domini quinque diebus ieiunium sine intermissione tenetur salvo eo, quod semper infirmioribus fratribus humorumque inaequalitatem patientibus prout necesse fuerit, misericorditer subvenitur.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XVIII.* MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 170-171.

²⁸⁰ “Quanto ao saltério, é o costume que quando dois irmãos habitam conjuntamente uma cela, recitem o saltério duas vezes ao dia: uma para os vivos e outra para os mortos. Aquele dos vivos recita-se com os acréscimos colocados por São Romualdo; o dos mortos diz-se com nove leituras, três por grupo de cinco salmos”. Cf. original: *De psalmodia vero haec consuetudo est, ut cum duo fratres simul commorantur in cella, duo persolvant in die psalteria, unum pro vivis, alterum pro defunctis. Et illud quidem, quod est vivorum, cum illis dicitur additamentis, quae beatus Romualdus apposuit, quod vero pro defunctis cum novem lectionibus dicitur, tribus nimirum per quinquagenos psalmos.* IBIDEM, 173.

²⁸¹ “Deixamos um número nada pequeno de livros, para que nossos irmãos – os quais se dignam a rogar por nós – tenham abundante matéria para a meditação. Nós também tentamos fornecer a Bíblia completa com os volumes do Antigo e do Novo Testamento; é por vós que nós examinamos o texto, embora de forma corrida e com vagas aproximações. Há também um bom número de passionários dos Santos Mártires, homilias dos Santos Padres, e comentário de Gregório, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Próspero, Beda, Remigio, Amalário, bem como de Aimone e Pascásio; graças à benvolência de Deus que iluminou nossos trabalhos temos agora muitos volumes, sobre os quais podeis vos aplicar, de modo que vossas santas almas cresçam não só pela oração, mas possam se saciar com leitura”. Cf. original: *Librorum quoque numerum non minimum dereliquimus, ut fratribus nostris, qui pro nobis orare dignentur, meditando copiam praeberemus. Bibliothecam nanque omnium veteris et novi testamenti voluminum licet cursim ac per hoc non exacte vobis emendare curavimus. Ex passionibus quoque beatorum martirum, ex homeliis sanctorum patrum, ex commentariis, allegoricas sacrae scripturae sententias exponentium, Gregorii scilicet, Ambrosii, Augustini, Ieronimi, Properi, Bedae, Remigii, etiam et Amelarii, insuper et Aimonis atque Pascasii, divina gratia nostris alubesciente laboribus, plures libros habetis, quibus vacare potestis, ut sanctae animae vestrae non solum oratione crescant, sed etiam lectione pinguescant.* IBIDEM, p. 177-178.

²⁸² “seja nos dias festivos segundo o costume, na cela deve-se manter contínuo silêncio, diferentemente do oratório; não é permitido a ninguém falar, mesmo com a confissão, exceto que pareça oportuno ao prior conceder de vez em quando que os noviços e os tutores tenham um pouco de tempo para falar livremente”. Cf. original: *Hoc autem inter caetera praetermittendum non est, quia in cellulis coninuum tenetur, sicut revera in oratorio, ex more silentium, nec permittitur, ut illic aliquis vel pro confessione loquatur, excepto si priori visum fuerit, ut noviciis eorumque institutoribus ad tempus aliquantulum loquendi licentia concedatur.* IBIDEM, p. 174. “manter-se em silêncio no claustro, situado ao lado da igreja, em todas as horas proibidas; não esquecer a observação da regra no capítulo, no oratório, no refeitório; não falar com os hóspedes e, portanto, não contrariar a prescrição de silêncio em todo o caminho das celas até a igreja, assim como na volta. Cf. original: *ut dum sunt in claustro, quod est iuxta aecclesiam, sive in festivis diebus, sive omnibus incompetentibus horis silentium tenant, ut in capitulo, in oratório, in refectorio regularem consuetudinem non postponant, ut cum hospitibus non loquantur atque ideo a cellulis usque ad*

Neste lugar, denominado Fonte Avellana, vivem mais ou menos vinte monges, que habitam as celas, ou outro tipo de alojamento que lhes é atribuído para obediência; entre todos, os noviços e as pessoas de serviço, o número não passa de trinta e cinco²⁸⁴.

Divididos em dois grupos hierarquicamente estabelecidos, os “monges” e os “noviços” de um lado; os *famulis* (servidores laicos) de outro, todos estavam sob a direção de Pedro Damiano, que num tom muito mais constatativo do que prescritivo, mostrava-se atento à fixação do modo de vida eremítico, bem como interessado em sublinhar sua natureza exemplar para as gerações vindouras de eremitas que acorreriam àquele lugar, insuflados pela fama de sua obra restauradora e de sua condição salvífica.

Ao escrever tudo isso, a consciência é minha testemunha, é a paixão ditada pela reta intenção que me instiga, é o amor pela salvação dos irmãos que me estimula: de modo que, escrevendo tal coisa, não só eu possa procurar o vosso bem, mas, a longo prazo, também o bem dos vossos descendentes. Vale dizer que vós, ao ler tais coisas, vos preocupeis em perseverar na boa obra empreendida e aprendais com ela. Na verdade, pelo fato de que em breve espero ter o túmulo neste lugar, se a Divina Providência não quiser o contrário, não sou menos solícito à futura vida religiosa deste lugar, quanto sou à vossa tendência vigilante atual²⁸⁵.

Porém, antes de ser um elogio ao eremitismo, essa carta aos eremitas de Fonte Avellana é um registro material das conquistas do priorado de Pedro Damiano. Esse balanço das ações incluiu o recenseamento dos monges, o levantamento do que a ermida

aeccliam sive venientes sive redeuntes a censura silentii non recedunt et multa id genus. IBIDEM, p. 174-175.

²⁸³ “Tanta diligência nas genuflexões, na disciplina (feita com galhos de árvore) e em exercícios semelhantes”. Cf. original: *quia tanta est diligentia in flexionibus genuum, in disciplinis scoparum, et in caeteris huiusmodi.* IBIDEM, p. 173.

²⁸⁴ Cf. original: *In hoc nempe loco, qui fons Avellani dicitur, plerumque viginti plus minus monachi per cellulas, sive in assignata cuique oboedientia degimus, ut omnes simul conversis et famulis tricenarium quinarium numerum aut vix aut breviter excedamus. Vivendi autem regula hoc nostro tempore talis est.* IBIDEM, p. 170.

²⁸⁵ Cf. original: *Sed as hoc scribendum teste conscientia bonae me intentionis studium provocat, fraternae salutis amor instigat, quantinus non solum vobis talia scribendo consulere, sed et posteris vestris valeam longius providere. Nimirum ut et vos ista legentes studeatis ei, quod semel coepistis, bono operi perseveranter insistere et illi in his discant, quod de vestra debeant imitatione tenere. Quia eim in hoc loco, nisi divina providentia aliter senserit, non diu post me spero habiturum esse sepulchrum, non minus sum de futura huius loci religione sollicitus, quam his, quae sub praesentia versantur intentus.* IBIDEM, p. 176.

disponha em termos de benfeitorias edificadas e, substancialmente, o que foi adquirido ou conquistado para garantir sua sobrevivência material e seu aperfeiçoamento espiritual.

Enfim, por não haver posto nenhuma desculpa para a inobservância da regra, cuidamos, na medida que convinha à natureza e à humildade do lugar, **de adquirir posses suficientes no seu torno, para que tu possas sustentar, sem deixar de cultivá-las, o número acima mencionado de irmãos.** Deixamos um número nada pequeno de livros, para que nossos irmãos – os quais se dignam a rogar por nós – tenham abundante matéria para a meditação. Nós também tentamos fornecer toda a Bíblia com os volumes do Antigo e do Novo Testamento; é por vós que nós examinamos o texto, embora de forma corrida e algumas precisões. Há também um bom número de paixões dos Santos Mártires, homilias dos Santos Padres, e comentários de Gregório, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Próspero, Beda, Remigio, Amalário, bem como, de Aimone e Pascásio; graças à benenvolência de Deus que iluminou nossos trabalhos, temos agora muitos volumes, sobre os quais podeis vos aplicar, de modo que vossas santas almas cresçam não só pela oração, mas possam se saciar com leitura. Construimos um claustro ao lado da igreja, com a seguinte intenção: se alguns se deleitam com os costumes desenvolvidos na ordem monástica, devemos fazer procissões solenes, segundo o uso, na maioria das festividades; com o mesmo fim, adquirimos uma cruz de prata bem feita; **Com a única intenção de atender as debilidades dos mais frágeis, compramos sinos, bacias e diversos outros instrumentos para o uso litúrgico.** Fornecemos dois cálices de prata com ornamentos dourados, pois quando quiserdes receber os sacros mistérios do corpo e do sangue do Senhor, não sejais forçados a colocar a boca em cálices de estanho ou metal vil. Igualmente, para o altar-mor e para a celebração da Santa Missa, adquirimos toalhas e ornamentos preciosos²⁸⁶. [Grifos nossos]

²⁸⁶ Cf. original: *Ut autem as haec observanda nullus excusationi pateat locus, iuxta id quod exiguitati loci humilis competebat, studuimus eotenus possessiones acquirere, ut praedictum fratrum numerum possis, nisi exercendi cura defuerit, sustentare. Librorum quoque numerum non minimum dereliquimus, ut fratribus nostris, qui pro nobis orare dignentur, meditandi copiam praeberemus. Bibliothecam nanque omnium vetris et novi testamenti voluminum licet cursim ac per hoc non exacte vobis emendare curavimus. Ex passionibus quoque beatorum martirum, ex homeliis sanctorum patrum, ex commentariis, allegoricas sacrae scripturae sententias exponentium, Gregorii scilicet, Ambrosii, Augustini, Ieronimi, Properi, Bedae, Remigii, etiam et Amelarii, insuper et Aimonis atque Pascasii, divina gratia nostris alubescence laboribus, plures libros habetis, quibus vacare potestis, ut sanctae animae vestrae non solum oratione crescant, sed etiam lectione pinguescant. Claustum quoque iuxta aecclesiam construi hac intentione censuimus, utm si quem adhuc inholita monasterialis ordinis consuetudo delectat, habeat, ubi in precipuis festivitibus solemniter ex more procedat, cui etiam processioni curcem argenteam satis idoneam procuravimus. Eiusdem quoque intentionis studio inbecillitati frafilium consulentes etiam tintinnabula atque bechinia diversaque divinae domus utensilia comparavimus. Calices quoque duos argenteos pulcherrime deauratos hac vobis ratione providimus, ut cum sacra dominici corporis et sanguinis misteria vultis accipere, stagnum vel vilius quodcumque metallum vestris labiis nequaquam necesse sit adhibere. Conspicua nichilominus sacrosancto altari tegmina et celebrandis missarum sollemniis preciosa contulimus ornamenta. IBIDEM, p. 177-178.*

Imbuídos de uma razão sacrificial, os objetos de culto ou de uso litúrgico e as melhorias na estrutura fundiária da ermida não serviam apenas para registrar o engrandecimento da comunidade, mas antes estavam destinados à sustentação das relações com o sagrado, portanto, desfrutavam do mesmo princípio da graça sacramental para o qual eram instrumentos ou ambientes. Numa clara tentativa de enumerar os objetos e lugares que dispunham dessa qualidade específica, o prior avelanita assentava sobre a relação com o sagrado, sua condição especial, impedindo em decorrência que esses signos da *res sacra* pudessem ser alienados ou pior, saqueados por benfeitores laicos ou mesmo por bispos corrompidos pela hidra da ambição simoníaca. Proclamados como sinais e vetores do mistério salvífico da *ecclesia*, a presença desses objetos e a ostentação desses ambientes auxiliavam na valorização da comunidade eremítica e na própria segurança da ermida. Essa estratégia de gestão estava em estreita relação com a observação da tradição beneditina, uma vez que a constituição e a defesa dos bens dos mosteiros se configuravam como uma garantia da prosperidade coletiva dessas comunidades, que atingia a todos os cristãos.

Ao distinguir as ações de mosteiros e de sua própria ermida das iniciativas particulares de bispos e arcebispos, normalmente confundidas com a ambição e a avareza pessoais dessas lideranças²⁸⁷, Damiano explora a importância social das comunidades regulares a fim de garantir-lhes mais proteção e também mais benfeitores. Tanto que na

²⁸⁷ Na carta 16, enviada ao papa Gregório VI, entre o final de 1045, início de 1046, Damiano qualificou o candidato ao episcopado de Fossombrone como “queimado pela chama da avareza e da ambição conspira para ser promovido ao sacerdócio, mas não procura tornar-se digno dele. Aspira à presidência, mas não trata de servir. No entanto, levando em conta a penúria do clero, me parece que este arquipresbítero possa ser promovido à dignidade episcopal conforme quer a autoridade de vossa Santidade; a única objeção é que ele tem uma grande sede de adquirir honra e cobiça subir no ofício pastoral”. Cf. original: *Avariciae quippe et elacionis igne succensi ambiunt quidem ad sacerdotium promoveri, sed non student digni sacerdotio fieri. Preesse inhiant, prodesse non curant. Verumtamen pro qualitate temporis et penuria personarum videtur mihi hic archipresbyter posse ad episcopatus apicem provehi, si vestrae sanctitatis id decernat auctoritas, excepto quod avaricia honoris estuat, conscendere ad pastoralis officii culmen anhelat.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XVII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 153. Também nas cartas seguintes a essa, especificamente, as cartas 20 e 26, Damiano condenou as ações simoníacas de Widger, arcebispo de Ravena, junto ao imperador Henrique II e os bispos de Pesaro, Fano, Castelo junto ao papa Clemente II, atestando a tentativa de resguardar os privilégios e bens monásticos, mesmo que para isso se recorresse à proteção dos senhorios laicos. Essas relações já foram exploradas no terceiro capítulo deste trabalho.

carta anterior a esse registro notarial de Fonte Avellana, ele fez uma exortação ao conde Tegrimo III, um dos maiores benfeitores laicos da referida ermida²⁸⁸, sobre a importância dos sete ofícios das horas canônicas nos mosteiros e sua função de curar os sete pecados do mundo²⁸⁹. Num conjunto de dez cartas escritas no início de sua atividade à frente do priorado a valorização espiritual e também patrimonial dos mosteiros em detrimento de alguns episcopados corruptos ou simoníacos da região norte do *Regnum italicum* assinalam a preocupação avelanita em consolidar a posse material eremítica como vetor privilegiado de intermediação com a divindade.

Essa valorização da comunidade eremítica de Fonte Avellana como intermediária salvífica para os cristãos pode ser melhor dimensionada se observarmos sua evolução patrimonial em dois importantes registros documentais: um é o cartulário avelanita, conhecido como *Carte dell'Eremo de S. Croce di Fonte Avellana*, que foi transcrito, editado e publicado a partir de 1972; o segundo é a hagiografia de São Damiano, composta pelo seu discípulo e secretário João de Lodi. A maior parte dos registros que compõe a *Carte de Fonte Avellana* são privilégios, isenções, doações, documentos de arrendamento ou venda que ficaram no arquivo da ermida por séculos. Hoje boa parte desses pergaminhos está conservada no arquivo do Estado de Pesaro ou no *Collegio Germanico Urganico de Roma*. São cerca de dois mil documentos, dos quais nos interessam algumas atas de registro de privilégios papais, doações e isenções da gestão de Pedro Damiano.

Entre os privilégios papais estão duas atas que concederam diretamente a Damiano bens fundiários na região de Sorbetolo²⁹⁰ e a ermida de Ocri, no território da

²⁸⁸ Tegrimo III, da família dos condes de Guido, da região Toscana. Cf. LUCCHESI, Giovanni. *Per una vita...*, op. cit., vol. 2, p. 158.

²⁸⁹ Cf. original: *Avariciae quippe et elacionis igne succensi ambiunt quidem ad sacerdotium promoveri, sed non student digni sacerdotio fieri. Preeesse inhiant, prodesse non curant. Verumtamen pro qualitate temporis et penuria personarum videtur mihi hic archipresbyter posse ad episcopatus apicem provehi, si vestrae sanctitatis id decernat auctoritas, excepto quod avaricia honoris estuat, conscendere ad pastoralis officii culmen anhelat.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XVII*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 153.

²⁹⁰ LEONIS PAPA IX PRIVILEGIUM. Doc. 07. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 16.

Sarsina²⁹¹. Ambas foram doações do papa Leão IX, provavelmente entre 1049-1050, momento em que Kurt Reindel precisa o início da correspondência entre Pedro Damiano e o referido pontífice. Além disso, o próprio avelanita registrou na carta trinta e quatro, a disputa da área em Massa Sorbetolo entre o bispo Roberto de Senigaglia e o bispo Bento de Fossombrone, área esta objeto de doação do pontífice Leão IX a Pedro Damiano²⁹². No caso da ermida de Ocri, a doação papal pretendia que o prior de Fonte Avellana assegurasse que a comunidade instituída nessa área seguisse a orientação eremítica. Desta forma, o pontífice impedia a qualquer um secularizar esses lugares ou mesmo submetê-los a um mosteiro. Estava proibida a sujeição dessas áreas doadas a qualquer outra fundação monástica, que não fosse a própria ermida de Fonte Avellana. A única exceção era feita para salvaguardar o direito dos laicos que haviam fundado a comunidade como forma de salvar suas almas e de seus antepassados²⁹³.

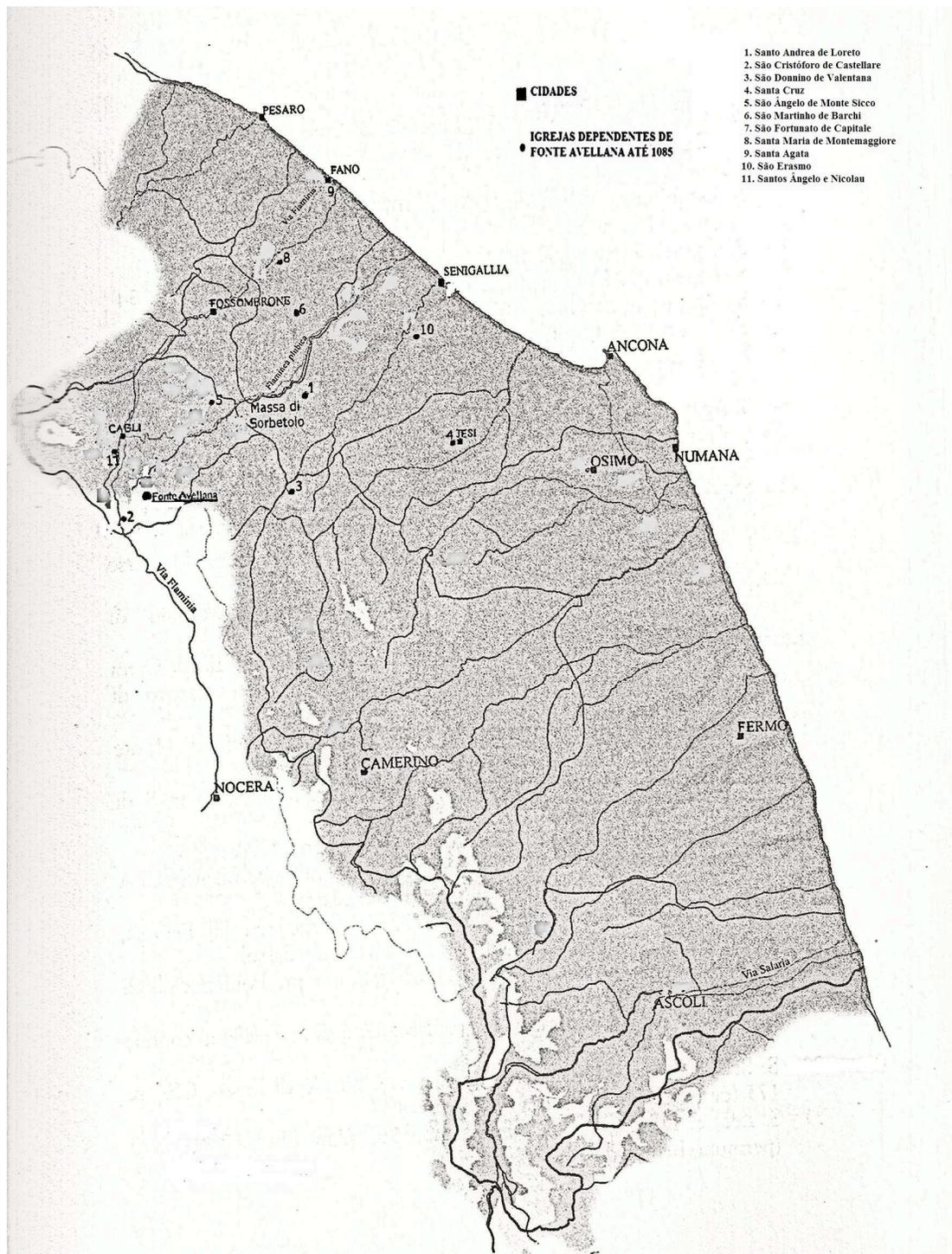
Mas, no caso dos domínios recebidos na região de Sorbetolo, o que estava em foco era a capacidade de Pedro Damiano em resolver a contenda episcopal que envolvia posses fundiárias e direitos eclesiásticos entre o episcopado de Senigaglia e o de Fossombrone. Autorizar o prior de Fonte Avellana a arbitrar a disputa entre bispos poderia parecer impróprio, visto que um simples prior não teria peso político suficiente para se colocar como autoridade. Entretanto, Damiano, enquanto um dos responsáveis pela indicação do candidato ao episcopado de Fossombrone, ainda no pontificado de Gregório VI, e como importante referência doutrinal no pontificado de

²⁹¹ LEONIS PAPAE IX LITTERAE GRATIOSAE. Doc. 08. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 17-18.

²⁹² PEDRO DAMIANO. *Epistola XXXIV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 334-336.

²⁹³ Cf. original: *Eremum qui dicitur Ocri, in Saxeo videlicet teritorio constitutam tibi, Petre Damiana, prior eiusdem eremi tuisque successoribus adiudicamus et ipsam eremum in suo statu persistere [...] nec liceat ulli mortalium ipsam quandoque eremum ad seculi iura redigere vel alicui prorsus monasterio subiugare. Enim vero predictum locum per semtipsum quidem fieri monasterium, si congruum visum fuerit non abnuimus, iuri vero alterius monasterii subiici, omnimodis prohibemus. Non enim ignoramus, quia huiusmodi suppositio plerumque loci est absque dubietate destructio*. LEONIS PAPAE IX LITTERAE GRATIOSAE. Doc. 08. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 17-18

Mapa 4 – Igrejas dependentes de Fonte Avellana (Século XI)



Fonte: Adaptado de BERNACCHIA, Roberto. I possessi avellaniti in area Marchiagiana. In: D'ACUNTO, Nicolangelo (org.) *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atas do XXIX Congresso do Centro de Estudos Avelanita de Fonte Avellana, 29-31 de agosto de 2007. Verona: Gabrielli Editori, 2008, p. 122.

Leão IX poderia ser encarregado para a tarefa, que tentou desempenhar com apurado senso de justiça²⁹⁴. Esse prestígio avelanita em arbitrar disputas de domínios, colocando-se como intermediário capaz de justificar ou condenar ações episcopais, pode ainda ser confirmado na carta trinta e cinco, na qual ele, na qualidade de representante do papa Leão IX, advertiu o clero e o povo de Ósimo que saqueava os bens sacros daquela igreja.

Desde que, pela autoridade de Deus, a proteção de uma igreja foi nos encarregada, de tal maneira que a dignidade da Sé Apostólica tem delegado ao nosso cuidado a supervisão de outras igrejas, parece-me condizente com nossa tarefa não apenas corrigir, mas também municiar o futuro contra presumíveis repetições. Por meio de diversos relatos estamos cientes da prática perversa e totalmente detestável de certas pessoas que, com a morte do bispo, tornaram-se inimigos e roubam sua casa, como ladrões fazem com seus pertences, incendeiam as casas em seu distrito e com feroz e selvagem barbaridade cortam suas vinhas e pomares. Se esta prática não for corrigida pela severidade da ação eclesiástica, não há dúvida que a espada com surtos repentinos de loucura continuará ameaçando essa região²⁹⁵.

²⁹⁴ Segundo Damiano, o convite ao bispo de Fossombrone para consagrar a igreja paroquial de São João de Massa Sorbetolo foi concedido ao bispo Bento em vista dele se encontrar em visita à região. Não era sua intenção provocar uma contenda envolvendo direitos eclesiásticos entre os bispos, ainda mais sendo Damiano um simples monge. Reconhecendo que a igreja de São João de Massa Sorbetolo estava sob a jurisdição episcopal de Roberto, bispo de Senigallia, ele submeteu os bens avelanitas da região à sua proteção, declarando abertamente sua inimizade ao bispo Bento. Cf. original: *Domno Roperto episcopo domino suo, Petrus quicquid servus et filius. Karissime pater, quod aecclesiam ab episcopo Simphronensi consecrari passus sum, testis est michi conscientia, non causa vestrae derogationis feci, sed quia consuetudinem licet novam ab incolis sui decessoris audivi. Fate bantur enim, quia ex quo Massam Sorbituli praedictus episcopus introivit, habita consuetudine ipse aecclesias consecravit. Et ego qui eram, qui super unum possessorem, sive iustum, sive iniustum, alium superinducere et monachus inter duos episcopos iurgium seminarem? Porro non dubitabam, quia necesse erat, ut venirent scandala, sed timebam, quod sequitur: Veilli per quem scandalum venit. Et certe hoc scandalum cuicumque videatur adversum, in quantum cum Deo et cum iustitia fuerit executum, michi fuerat non mediocriter necessarium. Ex quo enim vos in hunc episcopatum Deo auctore venistis, interrogate, si verum est. Ego cum Simphronensi episcopo karitatem habere non potui, et qui michi eatenus fuerat devotissimus, iam non occultus sed mani festissimus factus est inimicus. Felicem me tali infortunio! Unde enim ad versus me in vester n animus commovetur, inde michi, qui o inimicum fugere gestio, fructus utilitatis acquiritur. Est namque Saul David nesciente peremptus; est etiam peccator monachus nullo proprio studio sed solo Dei nutu de Simphronensis episcopi laqueo liberatus. Noveris proculdubio, dilectissime pater, quia aecclesiam vestram diligo et salutem vestram et honorem secundum Deum fideliter concupisco. Vestrae etiam sedi oboedientiam exhibere nequaquam refugio, sed potius alacriter curro. Obsecramus igitur, dilectissime, interdictum nostrae aecclesiae officium reddite, et non solum illam possessiunculam, quae vestrae proculdubio diocesis est, sed et quicquid habemus, vestra auctoritate defendite, vestrum per omnia deputate. Quatinus fratres, qui nobiscum Deo deserviunt, patrem vos et defensorem se habere congaudeant et divinam pro vobis misericordiam implorare non desinant.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XXXIV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 335-336.

²⁹⁵ *Quia auctore Deo sic nobis unius aecclesiae cura specialiter est commissa, ut per dignitatem apostolicae sedis etiam caeterarum aecclesiarum generalis sit provisio delegata, nostro competere videtur officio non*

Ao defender os bens da igreja de Ósimo, Damiano se coloca como a mão severa da ação eclesiástica que pune aqueles que alienavam, violavam ou expropriavam os bens sagrados, necessários para garantir o contato com a divindade. Esses bens não eram dos responsáveis pela sua salvaguarda, nem daqueles que os desfrutavam ilicitamente, mas do próprio Deus, visto que foram destinados por doação a selar, pela intermediação sacerdotal, o vínculo de salvação entre Deus e os homens. Segundo Luigi Canetti, na obra de Pedro Damiano o uso dos bens deste mundo respondia de maneira exclusiva a uma *ratio* salvífica, que previa a mais dura punição para aqueles que faziam uso particular das coisas sacras²⁹⁶.

João de Lodi definiu nos mesmos termos a conquista dos domínios de Fonte Avellana sob a condução de seu mestre, Pedro Damiano:

Depois da morte de seu mestre ele foi dirigir Fonte Avellana. Sob sua condução tanto a vida espiritual quanto a temporal melhoraram. Além disso, já que a graça divina o exortava a reunir o maior número de almas, tentou encontrar outros lugares onde pudesse reunir muitos monges ao serviço de Deus. Pesquisando na diocese de Camerino descobriu um local adequado à vida eremítica, logo abaixo do penhasco do Monte Suavicino. [...] Chegou ao Monte Pregio, no território de Perugia: também aqui ele fundou outras celas para eremitas, especificamente no lugar onde encontrou uma que, segundo dizem, foi antigamente habitada por São Romualdo. Deixando lá outros irmãos, encontrou outro lugar na área de Faenza, um lugar chamado Gamogna, onde erigiu outro centro eremítico ao serviço de Deus. Na vizinhança desse lugar fundou um mosteiro, chamado Acereta, e outro no território Rimini, na cidade de Murcia. **Ele realizava obras com tamanho entusiasmo, não porque eram para si mesmo, mas porque Jesus Cristo requisitava**²⁹⁷. [Grifos nossos]

solum, quae hactenus adversus easdem aecclesias temerariis ausibus sunt usurpata, corrigere, sed etiam ne rursus eadem praesumant in posterum providere. Perversam autem et prorsus execrabilem quarundam plebium consuetudi nem fama vulgante cognovimus, ut videlicet suo defuncto episcopo domum episcopi hostiliter irrumpentes invadant, facultates eius praedonum more diripiant, praediorum domos incendiant, vites insuper et arbusta bestiali inmaniores feritate succidant. Quod nimirum nisi aecclesiastici vigoris fuerit censura correctum, haud dubium quin regionibus illis repentini furoris imineat gladius. PEDRO DAMIANO. *Epistola XXXV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 337-338.

²⁹⁶ CANETTI, Luigi. *Ornamenta e res ecclesia* in Pier Damiano. In: TAGLIAFERRI, Maurizio (ed.) *Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atas do XXIX convegno del Centro Strudi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate. Faenza-Ravenna, 20-23 de setembro de 2007. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2009, p. 188.

²⁹⁷ Cf. original: *Post migrationem vero magistri, regimen loci suscipiens, tam spirituali quam temporali cultu haud modice dilatavit. Et quia divina gratia ad uberiorem animarum fructum ejus mentem succenderat,*

O hagiógrafo de Pedro Damiano se referiu à obra expansionista não como uma predisposição particular avelanita, mas como produto da graça divina, como uma forma de serviço a Deus e, portanto, ao próprio homem carente de condução, conhecimento e salvação. Diante de um compromisso em nada particular, Damiano edificou a ermida da Santíssima Trindade, na região das Marcas, em 1048; a ermida de Santa Bárbara de Gamogna e o monastério de São João Batista no Vale Acereta, por volta de 1055. Além disso, já com as prerrogativas de cardeal-bispo de Óstia, construiu o mosteiro de São Gregório em Conca, por volta de 1060. Essas fundações avelanitas ultrapassavam o território das Marcas, atingindo as regiões da Umbria e da Emilia-Romana. Segundo Roberto Bernacchia, os documentos reunidos na *Carte de Fonte Avellana*, do período de 1049 a 1072, precisam a expansão de posses e a presença eremítica iniciada pelo prior Pedro Damiano²⁹⁸, bem como indicam a projeção geográfica da comunidade em direção aos territórios vizinhos de Gubbio, Fano, Pesaro, Jesi e Camerino²⁹⁹.

Esse movimento de projeção regional, juntamente com a ascensão do avelanita ao posto de cardeal-bispo, deram ainda mais visibilidade ao modelo de vida eremítica professado em Fonte Avellana. Tamanha visibilidade e compromisso poderiam representar a conquista da almejada estabilidade desta comunidade eremítica que projetou Pedro Damiano para além do ambiente eclesiástico do norte da Itália. Entretanto, a contínua expedição de cartas por parte do cardeal-bispo de Óstia, as quais tratavam das

*coepit alia loca perquirere, ubi ad serviendum Deo congregare monachorum copiam posset. In Camarinensi itaque diocesi aptum quemdam ad eremitarum habitacula locum, juxta suam vicinam rupem [...] Pervenit igitur ad montem pregium in territorio Perusino, ibique alia eremitarum fundavit habitacula, ubi videlicet cellulam quandam invenit, in qua B. Romualdum quodam mansisse ferebant. Quo igitur in loco, aliis localis fratribus, ad alium rursus demigrans, in comitatu Faventino congruum reperit locum, qui nuncupatur Gamonium, ubi praeparatis habitaculis alios Deo famulatuos constituit. Sed et vicinum huic loco monasterium, quod Acereta dicitur, construxit; alterum quoque in Ariminensi territorio in loco qui Murcianum nominatur. Hujuscemodi autem studiis assiduis vacare gaudebat, non quae sua essent, sed quae Jesu Christi requirens. JOÃO DE LODI. *Vita S. Petri Damiani*. Caput VII, p. 125.*

²⁹⁸ Entre os documentos reunidos no cartulário, encontramos um total de quatro registros de doações, duas atas de intenções (*chartulae promissionis*), uma ata de venda e uma carta de arrendamento, cujo beneficiário era o próprio Pedro Damiano ou a comunidade de Fonte Avellana. Cf. *Carte di Fonte Avellana*. Docs. 10, 16, 23, 26; Docs. 13,14; Doc. 27; Doc.30.

²⁹⁹ BERNACCHIA, Roberto. I possessi avellaniti in area Marchiagiana. In: D'ACUNTO, Nicolangelo (org.) *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atas do XXIX Congresso do Centro de Estudos Avelanita de Fonte Avellana, 29-31 de agosto de 2007. Verona: Gabrielli Editori, 2008, p. 107.

características da vida eremítica, alerta-nos para o que parece um imperativo ininterrupto das novas expressões do monasticismo beneditino: primeiramente, manter o exercício epistolar como forma de referendar estratégias de aproximação com diferentes ambientes sociais, sejam eles laicos ou eclesiásticos; em segundo lugar, continuar a convencer seus destinatários da singularidade do tipo de vida que implantavam e seu papel primordial na promoção da salvação cristã.

Mas porque tratarei agora de descrever os méritos desta vida santa? Muitas são as vias pelas quais se chega ao Senhor, **diversas são as ordens que levantam os fiéis, mas entre todas, nenhuma vida é tão reta quanto essa, tão segura, tão eficiente, tão livre de obstáculos pelo percurso**, porque de um lado elimina quase todas as ocasiões do pecado, de outro favorece muitas virtudes que podem agradar ao Senhor³⁰⁰.
[Grifos nossos]

A carta cinquenta, escrita em 1057, estava endereçada ao eremita Estevão, provavelmente um sobrinho de Damiano que vivia em Fonte Avellana. Em boa medida, esta epístola apresenta as mesmas características do quotidiano eremítico já descrito na décima oitava carta do avelanita. Por que Damiano retomou nessa epístola uma nova reflexão sobre a condução regulamentar da ermida de Fonte Avellana? Desde o seu prólogo, há nessa carta uma clara intenção de problematizar os diferentes níveis de perfeição ascética teoricamente estabelecidos e os exemplos reais sobre os quais se pode efetivamente afastar o cristão do pecado. A descrição do cotidiano da vida eremítica não tem valor normativo, mas funciona como uma espécie de estímulo à imitação de um tipo de vida que não tinha nada de improvisado. Tanto que a principal diferença de conteúdos entre a carta cinquenta e a epístola dezoito está na construção de uma história do eremitismo avelanita, que apesar de reconhecer São Romualdo como seu principal fundador, retorna

³⁰⁰ Cf. original: *Sed cur in describendis huius sanctae vitae meritis diutius immoror? Plane ut compediosius eloquar, multae sunt viae, quibus itur ad Deum. Diversi sunt ordines in universitate fidelium, se din omnibus his nulla profecto via est tam recta, tam certa, tam expedita, atque cunctis supplantatoriae inpactionis offendiculis aliena, quia et omnes fere occasiones, quibus peccari possit, eliminat, et plurima virtutum, quibus Deo placeatur, incrementa convecat.* PEDRO DAMIANO. *Epistola L*, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 82.

aos exemplos veterotestamentários e neotestamentários para explicar a origem do ascetismo praticado naquela ermida³⁰¹.

Os referenciais ascéticos avelanitas do jejum³⁰², da prece incessante³⁰³ e da flagelação voluntária³⁰⁴ exercidos no limite das possibilidades humanas, estariam presentes desde a origem do cristianismo e apoteoticamente determinados pela experiência da Paixão de Cristo. Nesse sentido, Damiano defendia que os avelanitas, pelo rigor da *sancta*

³⁰¹ Cf. original: *Huius itaque vitae normam ut anteriora praeteream, in veteri testamento Helias coepit, Eliseus vero aucto discipulorum collegio dilatavit. In novo autem Paulus et Antonius non dissimili ab his invicem proportione ceduntur, dum constet iuxta fidem gestorum, quod et Paulus in heremo singulariter vixit, et plures Antonius in hac professione discipulos enutrivit. Quamquam et hoc certe non lateat, quod et Moyses sub ipso tunc promulgatae legis initio quadraginta annis populum per deserta duc taverit, totidem diebus ipse redemptor noster illucescente iam videlicet Evangelii gratia heremum consecravit, teste Marco, quiim consecravit, teste Marco, qui post enarrationem baptismi praesto subintulit: Et statim spiritus expulit eum in desertum, et erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et temptabatur a Sathana eratque eum bestiis. Baptista quoque Johannes huius professionis assertor non mediocriter extitit, qui sine humano victu in deserto vivere non humana virtute decrevit. IBIDEM, p. 83.*

³⁰² Cf. original: *Ab idibus itaque septembris usque ad resurrectionem dominicam quinque per ebdomadam diebus tenetur hic ex more ieiunium. Ab octavis autem paschalis festivitatis usque ad sanctum diem pentecostes quattuor tantum per ebdomadam diebus ieiunium celebratur, hac videlicet discretione servata, ut praeter dominicum diem, de cuius speciali reverentia nullus addubitat, etiam tertia et quinta feria bis in die reficiant fratres. Illo enim tempore licet aliquanto remissius vivere, tametsi minime prohibeantur monachi auctoritate sacrorum canonum ieiunare. Ab octava vero pentecostes usque m ad nativitatem beati Iohannis tertia quidem feria pulmentum fratribus hora nona tribuitur, quinta vero feria refectio iteratur. Porro a festivitate sancti Iohannis usque ad idus septembris tertia et quinta feria bina refectio in die tenetur, reliquis vero quattuor diebus ieiunium ex more servetur, salvo videlicet eo, quod, si quis inter fratres infirmari conspicitur, mox illi, prout necesse fuerit, misericorditer sub venit. IBIDEM, p. 87-88.*

³⁰³ Cf. original: *De psalmodia vero haec consuetudo est, ut cum duo simul commorantur in cella, duo persolvant in die psalteria, unum pro vivis, alterum pro defunctis. Et illud quidem, quod est vivorum, cum illis dicitur additamentis, quae beatus Romualdus apposuit, quae etiam nos non gravemur inserere, ne nos conqueratur forte novitius, quae sibi magnopere noscenda sunt, praeterisse. Decursis plane quinque psalmis protinus subinfertur: Gloria tibi, trinitas, aequalis una deitas, et ante omne saeculum, et nunc et in perpetuum. Orate pro nobis, omnes sancti Dei, ut digni efficiamur promissionibus Domini Dei nostri Iesu Christi. Pater noster. His expletis mox subditur: Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit caelum et terram. Et evolutis aliis quinque psalmis tunc dicitur: Te Deum Patrem ingenitum, te Filium unigenitum, te Spiritum sanctum paraclitum, sanctam et individuum trinitatem, toto corde et ore confitemur, laudamus atque benedicimus, tibi gloria in saecula. Amen. Domine Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandam me festina. Confundantur et reveantur inimici mei, qui quaerunt animam meam. Adiutor meus et liberator meus esto, Domine, ne tardaveris. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. Quo finito rursus dicitur: Adiutorium nostrum in nomine Domini. IBIDEM, p. 95-96.*

³⁰⁴ Cf. original: *Super metaneis vero disciplinis atque palmatis, sive etiam brachiis in orationibus extendendis caeterisque sancti fervoris exercitiis, nulla fratrem lege constringimus, quin potius suae committenda provisionis arbitrio iudicamus. Sunt enim quibus horum aliqua non conveniunt, atque ideo tutum videtur, atque liberius, ut in talibus magis optio proponatur, quam difinitiva regulae sententia praescribatur. IBIDEM, p. 109.*

disciplina, experienciavam o sacrifício cristão e alcançavam a salvação³⁰⁵. Como bem notou Umberto Longo, nesta carta não se percebe a intenção de fixar uma regra, pois não há uma normativa para ilustrar o perfeito comportamento eremítico. O que se tem é um conjunto de exemplos que personificam a experiência eremítica real, sendo mais tarde melhor fixados na representação hagiográfica que Damiano formatou em outras cartas de sua correspondência³⁰⁶.

Ele estaria interessado em rever os posicionamentos anteriormente defendidos ou pretendia reforçar a concepção normativa já estabelecida na carta dezoito? Reafirmar uma série de preceitos sobre a maneira de se conduzir a vida eremítica era um meio de fortalecer a disciplina entre os eremitas que relaxavam em sua prática ascética ou, pelo contrário, seria uma estratégia para revigorar a divulgação do eremitismo avelanita? Se considerarmos que, entre 1055 e 1058, mesmo após a ascensão ao episcopado de Óstia, Pedro Damiano remeteu um conjunto de cartas que tratavam das características da vida eremítica, a opção pela necessidade de publicizar, ou melhor, defender o eremitismo avelanita parece mais adequada. Isso porque as cartas quarenta e quatro³⁰⁷, quarenta e cinco³⁰⁸ e cinquenta e seis³⁰⁹ foram antes de tudo respostas aos ataques de dois religiosos à condição de flagelação voluntária praticada entre os avelanitas. Eram eles: o eremita cidadão Teuzo e o monge Pedro Cerebroso³¹⁰.

³⁰⁵ “**outra é a graça em virtude da qual queimamos nosso sacrifício salvífico** de suave odor. [...] Tu, como laborioso e prudente agricultor, exercitas o trabalho sem pausa em teu campo, rompes a terra de teu coração e de teu corpo com o arado da **santa disciplina**, minuciosamente quebras os torrões da tua dureza, esforças para estirpar os espinhos das paixões; diariamente estejas pronto para combater e, com os olhos fixos no céu, esperas a abundante chuva celestial”. Cf. original: *aliud gratia spiritalis, qua videlicet holocausta medullata Deo super aram contriti cordis offerimus, et pingue sacrificium in odorem suavitatis salubriter adholemus. [...] Tu autem, sicut prudens et operosus agricola, agrum tuum indesinenter exerce, terram tui cordis et corporis vomere sanctae disciplinae proscinde, glebas duritiae minutatim contere, vitiorum vepres extirpare contende, et sic paratus cotidie tensis in caelum oculis superni imbris inundantiam praestolare*. IBIDEM, p. 122-123. [Grifos nossos]

³⁰⁶ LONGO, Umberto. La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti. In: TAGLIAFERRI, Maurizio (ed.) *Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atas do XXIX convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate. Faenza-Ravenna, 20-23 de setembro de 2007. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2009, p. 45.

³⁰⁷ PEDRO DAMIANO. *Epistola XLIV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 07-33.

³⁰⁸ PEDRO DAMIANO. *Epistola XLV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 34-39.

³⁰⁹ PEDRO DAMIANO. *Epistola LVI*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 153-161.

³¹⁰ Não dispomos de nenhum registro documental acerca da compreensão de Teuzo a respeito da disputa com Damiano. Temos apenas a versão de Damiano sobre a rixa que se estabeleceu entre eles. Para conhecer mais detalhes sobre a polêmica ver: LONGO, Umberto. *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni*

Se na nova normativa eremítica exposta na carta cinquenta, Damiano apenas fez referência à disciplina avelanita como *sancta*, referendando na escolha pessoal a intensidade da mortificação, sem entrar em mais detalhes sobre essa prática penitencial, nas cartas quarenta e quatro e cinquenta e seis, ambas destinadas aos seus respectivos detratores, ele instruiu um texto polêmico, forçando o tom e exaltando a peculiaridade penitencial da ascese extrema implementada nas ermidas que integravam a comunidade avelanita. Aproveitando a experiência de Domingos Loricato, eremita de Fonte Avellana, como exemplo de santidade, Damiano municiou-se de argumentos para atacar as injúrias de Teuso:

Mas por quê eu, ao mencionar homens santos, vou procurar daqui e dali, se na minha própria casa, ao alcance da mão tenho um sobre o qual me sinto incapaz de tecer elogio? [...] Falo de Domingos, meu mestre e senhor, cuja língua é tão rústica, mas a vida é fruto de exercícios muito refinados; uma vida que prega através das obras que vive, tornando-se muito mais útil para a edificação do que a estéril língua de certas pessoas, as quais se cercam desnecessariamente de apuradas palavras de urbanidade. [...] Domingos supera a maior parte dos outros porque ao flagelar-se adota apenas uma mão, como verdadeiro filho de Beniamino, luta incansavelmente tanto quanto se rebela contra as tentações da carne³¹¹.

Pedro Damiano reprovava Teuzo por ter decidido arbitrariamente abandonar sua casa monástica e conduzir-se na vida eremítica, não pela via do exercício do isolamento em uma ermida ou cela, mas dentro dos muros da cidade de Florença. A defesa do modelo eremítico avelanita vem na forma do ataque à desregulada experiência ascética de Teuzo,

sull' eremitismo a confronto. In: VOLPATO, A. (org.) *Monaci, ebrei, santi*. Studi per Sofia boesch Gajano. Atas do Jornada de Estudos Sophia Kai Historia. Roma, 17-19 de fevereiro de 2005. Roma: 2008, p. 63-77. Com relação a Pedro Cerebroso, não há indicação documental específica de quem ele seja. Giovanni Lucchesi e Kurt Rundel especulam que era um monge de Pomposa.

³¹¹ Cf. original: *Sed cur ego sanctos commemorando viros diversa passim loca perlustro, quandoquidem intra limen et prae manibus teneo, ad cuius digne efferenda praeconia impar viribus non assurgo? [...] Dominicum dico, doctorem videlicet et dominum meum, cuius quidem lingua rustica est, sed vita artificiosa satis et lepida, quae sane vita satis utilius e ad aedificationem vivis operibus praedicat, quam sterilis quorundam lingua, quae accurata faleratae urbanitatis verba inaniter trutinat. Longo iam annorum elabente curriculo ferrea ad carnem lorica praecinctus infoederabilem pugnam cum iniquis spiritibus conserit, semperque paratus ad proelium non solum corde sed et corpore praemunito adversus hostiles acies fervidus bellator incedit.* PEDRO DAMIANO. *Epistola XLIV*. MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 2, 1988, p. 21.

que preferia mais a companhia dos cidadãos do que a reclusão contemplativa. Referência esta determinada como a principal prática anacorética desde que se formulou as primeiras referências normativas do monasticismo ocidental³¹². Dessa maneira, a publicidade e a defesa do modo de vida eremítico adotado em Fonte Avellana, presente nesse conjunto de cartas Damianenses, surgiram num contexto de emergência e institucionalização de muitas outras comunidades anacoréticas, que poderiam ameaçar a projeção política e, também, patrimonial avelatina. Mas, principalmente, essas recentes experiências anacoréticas que despontavam no norte da Itália rivalizavam com os avelanitas em um ponto crucial: no reconhecimento de sua contribuição a respeito da renovação cristã. Como salienta Umberto Longo, Pedro Damiano e os avelanitas eram apenas um grupo, dentre tantos outros, que formulavam concepções e estabeleciam um posicionamento sobre as ações de renovação cristã empreendidas por clérigos e leigos. Teuzo e, em decurso, os valombrosanos³¹³ representavam uma posição diferente no interior desse mesmo processo de organização e disciplinamento clerical³¹⁴.

Portanto, o uso da correspondência para divulgar e apresentar os pressupostos do estado sacro-santo experimentado pelos avelanitas, poderia significar uma resposta a este contexto de rivalidade entre grupos emergentes do clero regular. Um exercício de persuasão estava no centro dos esforços para implementar a renovação cristã no século XI. Os conflitos traduziam formas de colocar em prática os ideais de disciplinamento e organização clerical. Em boa medida, a historiografia da “Reforma Gregoriana” subestimou a extensão desses conflitos como métodos de propagação das iniciativas de renovação cristã. Nesse sentido, disputar espaço decisório, mesmo que apenas no nível retórico, para ver seu exercício de correção reconhecido garantiu a determinadas comunidades monásticas autoridade junto aos diferentes grupos das elites regionais, bem como sua aproximação com a Sé Romana. Como uma forma de resguardar seus espaços de intervenção social, esses diferentes grupos formulavam e utilizavam sua fama de santidade e, principalmente, sua condição de intermediação com a divindade, como meios de garantirem sua eminência

³¹² No caso, a Regra de São Bento foi abundantemente referenciada na carta cinquenta de Pedro Damiano.

³¹³ Cf. CUSHING, Kathleen. *Of Locustae and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallomhrosans, and Eleventh-century Reform...* op. cit., p. 740-757.

³¹⁴ LONGO, Umberto. *La norma e l'empio: Pier Damiani e i suoi eremiti...*, op. cit., p. 51.

tanto entre os grupos aristocráticos de suas regiões de origem, quanto junto ao ambiente sócio-político imperial e romano. De acordo com Dominique Iogna-Prat, a urgência de purificação do corpo clerical forçou por vezes os monges a saírem do isolamento do claustro ou do *eremum* para lançarem-se num movimento pastoral e disciplinar que envolveu toda a sociedade cristã³¹⁵.

Nesse sentido, ao invés das ações de renovação das práticas cristãs se concentrarem num centro como Roma, elas se multiplicaram, autorizando através do exemplo ascético e dos seus mecanismos de divulgação e convencimento (cartas e vidas de santos) os grupos e lugares aptos a conduzir e operacionalizar o disciplinamento cristão. Mas, além disso, a constituição dessa imagem de pureza ascética lhes garantiu legitimidade para manusear as “coisas sagradas”. As práticas de interpretação das Sagradas Escrituras e o exercício exegético para fundamentar suas ações autorizou-os a entrar nesse domínio quase inacessível ao homem, estabelecendo-os como intercessores privilegiados no desvelamento do “numinoso”.

³¹⁵ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et Exclure*. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150). 2^a. Ed. Paris: GF Flammarion, 2000, p. 33.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em busca dos significados da renovação cristã construídos a partir da correspondência do prior-cardeal-bispo do século XI, Pedro Damiano, nos dedicamos a investigar quais foram as concepções de renovação moral (*Renovatio*), simonia e vida eremítica apresentadas por ela. Além disso, tentamos considerar as implicações desses significados na constituição de um espaço social legítimo para o monasticismo de vertente eremítica. Diante do desafio de superar concepções enrigecidas e pouco explicativas da dinâmica da sociedade do século XI, como o conceito de “Reforma Gregoriana” ou, ainda, o conceito de “Reforma Eclesiástica”, nos deparamos com os limites desta tradição historiográfica franco-alemã que pressupunha a existência de um centro eclesiástico romano que, através do poder papal e do domínio sobre o direito canônico, irradiava normas e as fazia cumprir em toda a cristandade latina. De acordo com essa tradição historiográfica, que tem na figura de Augustin Fliche um dos seus maiores expoentes, após o pontificado de Leão IX, as diferentes gerações de papas que conduziram a Sé Romana estariam todas empenhadas na concretização de uma agenda comum de ações moralizantes e disciplinares. Por esse viés interpretativo, os monges e clérigos seculares do século XI, que agiam em nome do papado, estariam de acordo com as maneiras de se promover a purificação do corpo eclesial e sua liberação da tutela laica.

Verificamos que esse quadro explicativo dos movimentos de renovação cristã, surgidos durante o século XI, contribuiu significativamente para classificar o religioso Pedro Damiano como um “reformador” que integrava o “partido romano” da “Reforma Eclesiástica”. Foi pontualmente uma obra do século XIX – *Storia di San Pier Damiano e del suo tempo* (1862), de Alfonso Capecelatro – a primeira a atribuir-lhe o epíteto de “reformador de costumes”. Até então, o eremita de Fonte Avellana figurava como referencial de santidade e eloquência entre pensadores católicos e laicos. Apesar da obra de Capecelatro reforçar a condição santificada desse religioso, comum na percepção de seus coetâneos, a tentativa de referendá-lo como um sujeito extraordinário, à frente da maioria dos homens do seu tempo, ajudou a justificar para o século XIX a recente elevação Pedro

Damiano à categoria de Doutor da Igreja e sua consequente canonização (1823). Justamente por querermos compreender os problemas dessa classificação historiográfica, nos voltamos para o contexto dessa obra e de seus ecos na historiografia da “Reforma Eclesiástica”. Foi quando encontramos na obra de Augustin Fliche a referência a Alfonso Capecelatro. Imbuído da mesma intenção de Capecelatro, destacar os homens que tiveram peso na História da Igreja Católica, Fliche transformou as várias iniciativas de renovação cristã que surgiram na península itálica, na região sul da França e nos territórios germânicos, desde o final do século X, em um programa uniforme pela liberdade da Igreja, estabelecendo uma ascendência monástica e uma genealogia papal para essas ações. Ignorando que essas fundamentações teológicas opostas materializavam, em última instância, o próprio jogo do poder papal e sua falta de unidade e centralidade políticas, Fliche constituiu uma linhagem reformadora para a Igreja Católica Romana, na qual inseriu Pedro Damiano.

A proposição de Fliche nos suscitou uma questão: será que Pedro Damiano compreendeu e definiu as ações de renovação cristã da mesma maneira durante toda sua trajetória eclesiástica, cumprindo esse papel de reformador? Desafiados por esse questionamento, voltamo-nos às fontes (correspondência Damianense) em busca dos significados que elas encerravam no que diz respeito a essas contínuas propostas de renovação cristã que surgiram entre eclesiásticos e também entre os laicos do século XI. Encontramos duas expressões – *refloreat disciplina* e *renovandae principium* – que, ao se repetirem no conjunto de cartas produzido durante seu priorado (1043-1057) e seu cardinalato (1057-1066), apresentavam diferentes sentidos, especificamente quanto aos agentes encarregados de implementar essa renovação. Ambas as expressões diziam respeito à transformação sócio-moral dos cristãos que permitiria o reencontro com um estado original, em referência à condição de pureza cristã anterior ao pecado original e à queda do homem do paraíso. Particularmente, para além da correspondência, a ideia de um reflorescimento disciplinar já tinha sido apresentada por Pedro Damiano em sua primeira obra hagiográfica (*Vida de São Romualdo*, de 1041-1042), na qual anunciou a prática ascética eremítica como uma via para a recuperação disciplinar do homem.

Nas inúmeras descrições que fez sobre a corrupção episcopal e sacerdotal, Damiano pontuou a simonia como a principal falta a ser superada através da regeneração disciplinar. A luta contra a corrupção sacerdotal baseava-se no estabelecimento de uma rígida disciplina para o clero secular, na qual a experiência regular cenobítica e, sobretudo, a busca da extrema ascese eremítica possibilitaria a recuperação de um estado original ilibado. Nesse sentido, durante seu priorado a luta contra a simonia atendia às estratégias de afirmação institucional da comunidade eremítica de Fonte Avellana. Posição essa que confirmamos através de sua correspondência. Esse crescente domínio avelanita sobre a identificação e a qualificação da simonia era fruto de dois processos anteriores: o primeiro diz respeito ao fato de ser a instituição cristã, encarnada em seus representantes e líderes eclesiásticos, aquela a assumir o controle sobre a difusão do sagrado, mesmo se os aspectos propriamente litúrgicos do ato de consagração terem enfrentado um procedimento mais lento de formatação e estabelecimento; o segundo processo diz respeito ao exercício do poder eclesiástico advindo da exclusividade sobre essa função. Num contexto em que a personalidade marcava o ritmo das decisões e do exercício do poder, dispor de uma condição santa, explicaria a inscrição local e a vocação universal conquistada pela Igreja Romana, mas também por outras comunidades eclesiais, como a própria ermida de Fonte Avellana. Enquanto membros de uma mesma unidade sacramental, a *sancta ecclesia*, eremitas, sacerdotes, bispos, papas e outros representantes clericais que vivessem o rigor disciplinar possuíam o poder de curar a condição pecadora dos homens, sendo capazes de garantir-lhes acesso à graça divina, restaurando-os numa condição anterior à queda.

Damiano manteve a necessidade de um rigor disciplinar para os bispos e sacerdotes, incumbindo não só as lideranças pontifícias, mas sobretudo o imperador germânico Henrique III e o Marquês de Canossa de assegurarem essa missão. Essa demanda a Henrique III era fruto de uma longa tradição herdada dos carolíngios. Visto como um *defensor ecclesiae*, ele tinha por obrigação sócio-moral proteger a Igreja e seus membros, além de garantir a paz entre os cidadãos romanos. Mas, sobretudo, Pedro Damiano reconheceu a importância da cooperação da liderança monárquica germânica na proteção das igrejas do norte da península itálica, particularmente da Sé de Ravena. A colaboração do imperador germânico nas investiduras episcopais nas principais Sés do

norte (Ravena, Verona e Milão) era, aos olhos do avelanita, habitual. Entusiasmava-o a natureza imperial de cooperar no combate aos bispos simoníacos que se imiscuíam na gerência patrimonial dos mosteiros, ermidas e igrejas ligadas a Fonte Avellana. Já a solicitação de auxílio ao potentado da Toscana estava imediatamente vinculada à requisição da recomposição material das casas monásticas vinculadas àquela comunidade ascética. Durante seu priorado, Pedro Damiano formalizou uma rede de solidariedades que envolveu o fortalecimento de relações com lideranças eclesiásticas e seculares, a ponto de ambos serem requisitados para assegurar a salvaguarda espiritual e material dos mosteiros e ermidas do norte do *Regnum Italicum*.

Em suas epístolas da época do cardinalato observamos uma mudança de perspectiva a respeito dos grupos que deveriam conduzir a renovação cristã. A partir de 1058, Damiano produziu textos nos quais defendeu a Sé Romana como centro irradiador da disciplina eclesiástica e do combate à simonia. Sob a influência de sua posição enquanto cardeal-bispo e legado papal, Pedro Damiano afirmou a autoridade fundante dos representantes pontifícios sobre a regulamentação e disciplinamento da vida clerical como um todo, colocando-se entre eles. Nesse sentido, acompanhamos a evolução de algumas bandeiras levantadas durante seu priorado. A simonia deixou de ser tão implacavelmente condenada quanto antes. Agora, a acusação, a defesa ou o castigo dessa falta dependiam antes da legitimidade daqueles que o professavam. No movimento que ficou conhecido como pataria milanesa, por exemplo, Pedro Damiano sustentou um arcebispo acusado de simonia em seu posto porque, na transição dos anos 1059 para 1060, esse vínculo de amizade era importante na defesa da supremacia da Sé Apostólica e do grupo pontifical representado por Hildebrando de Soana, Humberto de Silva Cândida, Anselmo de Lucas e do próprio avelanita. Nessa perspectiva, a caracterização instável da simonia foi um recurso utilizado por eles, sobretudo, para afirmar seu poder e resguardar seus espaços de intervenção social.

Entretanto, não podemos assegurar que esse exercício de afirmação de poder fosse reflexo da estabilidade desse grupo clerical à frente do papado. Tampouco podemos afirmar que mesmo entre os participantes desse grupo houvesse unanimidade e coesão de ideias referente às ações de renovação cristã, a ponto de manter inabalável a aliança entre

eles. Constatamos que em cartas produzidas durante o cardinalato de Pedro Damiano, bem como em epístolas já do final da década de 1060, a ênfase sobre a singularidade do eremitismo avelanita, sua condição santa e seu poder salvífico aumentaram significativamente. Nos parecia estranho que um cardeal-bispo, referência política e autoridade espiritual no papado precisasse reiterar constantemente o tipo de contribuição que estava disposto a dar para o processo de normatização da vida monástica e clerical. Graças a esse estranhamento, acabamos por compreender que num contexto de emergência e institucionalização de muitas outras comunidades anacoréticas, a posição dessas casas junto ao papado e às lideranças laicas não era estável. Mesmo havendo coincidências com relação à defesa de um ideal de extrema ascese, essas novas comunidades anacoréticas rivalizavam fortemente no tipo de ação e estratégias empreendidas para combater a simonia e a corrupção episcopal e poderiam ameaçar umas as outras, especialmente no que diz respeito à sua capacidade patrimonial. Nesse sentido, o debate sobre os objetivos dos movimentos de *renovatio* cristã marcaram a constituição institucional dessas novas comunidades eremíticas, acirrando entre elas as disputas pelos espaços de poder e pela capacidade de intervenção social.

Destacamos a multiplicação de grupos eclesíasticos e também laicos na defesa de uma *ecclesia* universal, organicamente mantida por articulações movediças que poderiam ser reordenadas frente a novas circunstâncias políticas e ao fortalecimento material ou ideológico de novos grupos eclesíasticos. Dessa forma, as estratégias estabelecidas pelas comunidades monásticas para se tornarem referência da renovação cristã supuseram um processo de institucionalização de suas práticas e ideais. Em outras palavras, era preciso saber estabelecer e garantir o tipo de contribuição que essas novas comunidades poderiam dar à sociedade e, principalmente vinculá-las a uma tradição. No caso avelanita sua institucionalidade fundou-se: na vinculação a uma prática ascética romualdina, cuja base era o preceito da regularidade cenobítica, caracterizado por momentos de isolamento e também de aproximação com lideranças laicas e eclesiais; na sacralização patrimonial de seus bens e direitos; e também na construção de uma eclesiologia cristã, utilizando os mais diversos mecanismos para divulgá-la e perpetuá-la para além dos ambientes de circulação de seus fundadores.

A investigação sobre os significados da renovação cristã na correspondência de Pedro Damiano nos possibilitou perceber que tais iniciativas vinham de diversos ambientes sociais e se encontravam num processo dinâmico de adaptação aos conflitos colocados pelas lideranças clericais regionais e também pelos diversos grupos da aristocracia laica. Essa dinâmica das relações sociais exigia estratégias de negociação e concessões que conduziram os agentes da renovação cristã a serem flexíveis perante as demandas que iam surgindo. Diante do exposto nesta pesquisa, uma concepção teleológica de “reforma” não se sustenta. Tampouco a designação de “reformador” atribuída a Pedro Damiano. O eremita-cardeal-bispo aparece como mais uma peça nesse certame histórico, buscando defender um conjunto de interpretações sobre os desígnios da vida eremítica e de sua inclusão na *ecclesia* universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos impressos:

ARNULFO DE MAILAND. *Liber gestorum recentium*. MGH Script. rer. Germ. 67, livro III, vol. 10-11.

BIBLIA SACRA VULGATA. Edição eletrônica, 2006. Disponível em: <http://vulsearch.sourceforge.net/vulgate.pdf>. Acesso em: 10/02/2011.

BÍBLIA SAGRADA. 9ªed. Pe. Matos Soares (trad.). São Paulo: Edições Paulinas, 1932.

BONIZO DE SUTRI. Book to a friend. In: ROBINSON, I. S. (trad.) *The papal reform of the eleventh century: lives of Pope Leon IX and Pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Prss, 2004.

BRUNO DE QUERFURT. *Vita quinque fratrum eremitarum martyrum in Polonia*. MGH SS, 1888.

Conciliorum oecumenicorum decreta. Ed. G. Alberigo et al. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1996.

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Trad. José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena editora, 1955. Versão digital 2003. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/paraíso.html#P21>. Acesso em: 15/03/2010.

GAETANI, Constantino. *Operum B. Petri Damiani*. 4 V. (Epístolas; Sermões e Vidas de Santos; Opúsculos teológicos e morais; Orações e poemas) Roma: Collegii Gregoriani in Urbe, 1606-1615.

GIOVANNI BOCCACCIO. *Opera Latina minori*. Bari: Laterza, 1928. P. 141-143. Ed. F. MASSÈRA. Disponível em: http://www.grexlat.com/biblio/boccaccio/epistula_10.html. Acesso em: 28/06/2010.

GREGÓRIO I. *Epistolarum Tomus I*. MGH Epp. Liber V, 59-60, p. 373-374; Liber VI, 3-26, p. 382-404.

GREGÓRIO I. *Epistolarum Tomus II*. MGH Epp. Liber IX, 213-219, p. 198-211. Liber XII, 8, p. 355; Liber XIII, 44, p. 407.

GREGÓRIO I. *Homiliae in Evangelio Iohannis*. PL, v. 76, col. 1091-1092.

HEFELE, Carl; LECLERQ, Henri. *Histoire des conciles*. 11 vol. 1907-1952.

HERMANO DE REICHENAU. *Chronicon*. MGH SS, tomo V, p. 67-133.

HUMBERTO DE SILVA CÂNDIDA. *Adversus Simoniacos*. MGH Libeli de Lite, tomo I, p. 95-253.

JOÃO DE LODI. *Vita B. Petri Damiani*. P L, V. 144, 1853.

JOÃO DE LODI. *Vita Di San Pier Damiani*. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.

LEÃO MARSICANO. *Chronica Monasterii Casinensis*. MGH SS, tomo VII, p. 574-727.

LEONIS PAPAE IX LITTERAE GRATIOSAE. Doc. 08. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 17-18.

LEONIS PAPAE IX PRIVILEGIUM. Doc. 07. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Carte di Fonte Avellana*. V. 1. Roma: Centro di Studi Avellanita, 1972, p. 16.

LIBER PONTIFICALIS, MGH *Gesta Pontificum Romanorum*, tomo I.

MITTARELLI, Giovanni Benedetto; COSTADONI, Anselmo (ed.) *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti quibus plura interseruntur tum ceteras italico-monasticas res, tum historiam Ecclesiasticam remque diplomaticam illustrantia*. 9 V. Veneza: Joam Baptistam Pasquali, 1755-73.

PEDRO DAMIANO. *Epistulae*. MGH Briefe d. dt. Kaizerseit, tomo 4. Ed. K. Reindel. 1983-1993.

PEDRO DAMIANO. *Vita Romualdi Abbati*. PL. Ed. J. P. Migne. V. 144. Col: 0113C-0146B. Paris: 1844-1855.

PEDRO DAMIANO. *Correspondence*. 6 V. Washington: The Catholic University America Press, 1989-2005. (The Fathers of the Church).

PEDRO DAMIANO. *Opere di Pier Damiani – lettere*. Ed. Nicolangelo D'Acunto. 4v. Roma: Città Nuova, 2000-2011.

PEDRO DAMIANO. *Opere di Pier Damiani – Poesie e preghiere*. Ed. Ugo Facchini e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2007.

PEDRO DAMIANO. *Sermones*. Ed. Giovanni Lucchesi. Turnholt: Brepols, 1983. ("Corpus Christianorum", Continuatio Mediaevalis, 57)

SAINT PIERRE DAMIEN; SAINT BRUNO DE QUERFURT. *Textes primitifs camaldules (la vie du bienheureux Romuald et la vie des cinq frères)*. Namur: Le Soleil Levant, 1962. (Les Ecrits des Saints).

Obras de referência:

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

ISIDRO PEREIRA, S. *Dicionário Grego-Português*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill, 1976.

Bibliografia geral:

ARENDDT, Hannah. “O que é autoridade”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 127-187.

_____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURIN, Monique; PARISSE, Michel. *L'Europe de l'an mil*. Paris: Librairie Général Française, 1999.

CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Meditação, retórica e construção de imagens (400-1200). Campinas: Ed. da Unicamp, 2011.

DIGARD, Georges; FABRE, Paul. *Mélanges Paul Fabre – études d’histoire du Moyen Age*. Paris: Picard, 1902. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/mlangespaulfabr00unkngoog#page/n9/mode/2up>. Acesso em: 26/07/2011.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 19-26.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FARINI, Luigi Carlo. *Lo Stato Romano dall'anno 1815 al 1850*. 3 vol. Florença: Felice Le Monnier, 1850.

FABRE, Paul. "Le Patrimoine de l'Église Romaine dans les Alpes Cottiennes". *Mélanges d'archéologie et histoire*, 1884, vol. 4, p. 383-420. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_02234874_1884_num_4_1_5880?luceneQuery=%2B%28authorId%3Apersee_45282+authorId%3A%22auteur+mefr_3976%22%29&words=persee_45282&words=auteur%20mefr_3976. Acesso em: 25/07/2011.

_____. "Registrum Curiae Patrimonii Beati Petri in Tuscia". *Mélanges d'archéologie et histoire*, 1889, vol. 9, p. 299-320. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_02234874_1889_num_9_1_6592?luceneQuery=%2B%28authorId%3Apersee_45282+authorId%3A%22auteur+mefr_3976%22%29&words=persee_45282&words=auteur%20mefr_3976. Acesso em: 25/07/2011.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUSS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GEARY, Patrick. *O mito das nações. A invenção dos nacionalismos*. São Paulo: Conrad, 2005.

GENNARELI, Achille. *Il lutti dello Stato Romano e l'avvenire della corte di Roma: rivelazioni storiche*. Florença: Grazzini Giannini, 1860.

_____. *Il governo pontificio e lo Stato Romano*. 2 vol. Florença: F. Alberghetti, 1860.

GUENÉE, Bernard (dir.). *Le métier d'historien au Moyen Âge*. Paris: 1977.

GUERREAU, Alain. Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno spazio specifico. In: CASTELNUOVO, E.; SERGI, G. (dir.) *Arti e storia nel Medioevo*. V. 1. Torino: Einaudi, 2002, p. 201-239.

_____. *L'avenir d'un passé incertain*. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI siècle? Paris: Seuil, 2001.

_____. Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen. In: *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV-XVIII siècles)*, Editeur: Maison des Sciences de l'Homme, 1996, p. 85-101.

_____. Structure et evolution des representations de l'espace dans le haut moyen age occidental. In: *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 50. Spoleto: presso la sede del Centro, 2003, p. 91-115.

GUYOTEJEANNIN, Olivier; MORELLE, Laurent; PARISSÉ, Michel (ed.). *Pratiques de l'écrit documentaire au XI siècle*. Chartres: Bibliothèque de l'École des Chartres, 1997.

HOLMES, Derek J. *The Triumph of the Holy See: a short history of the papacy in the Nineteenth Century*. Londres: Burns & Oates, 1978.

MALGERI, Francesco. Alfonso Capececiattolo. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capececiattolo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-capececiattolo_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15/04/2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PACAUT, Marcel. *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*. London: Variorum, 1985.

_____. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2005.

PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2000.

_____. *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme*. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Turnhout: Brepols, 2008.

PARISSÉ, Michel. *Allemagne et Empire au Moyen Âge*. Paris: Hachette supérieur, 2008.

POCOCK, J. G. A. *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal, 2011.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SCHMITT, Jean-Claude; OEXLE, Otto Gerhard (dir.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Paris, 2003.

SCALON, Larry. *Narrative, authority and power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

WEBER, Max. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2001.

YATES, Frances. *A arte da memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

Bibliografia específica:

ALBERIGO, Giuseppe. Regime Sinodale e chiesa Romana tra l'XI e il XII secolo. In: *Le istituzioni ecclesiastiche de la "Societas Christiana" del secoli XI-XIII. Papato, cardinalato ed episcopato*. Atti della V Settimana internazionale di studio. Mendola, 1971, p. 229-271.

AMANN, Emile; DUMAS, August. *L'église au pouvoir des laics (885-1057)*. Paris: Bloud et Gay, 1948.

ARCHETTI, Elisabetta. *Aristocrazia e chiesa nella marca del centro-nord tra IX e XI secolo*. Roma: Viella, 1987.

AUDEBERT, Myriam Soria; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, église, société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

AZZARA, Claudio. *Papato nel Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 2007.

BALBONI, Dante. San Pier Damiano, maestro e discepolo in Pomposa. *Benedictina*, n. 22, 1975.

BALDO, Cesare. *Sommario. Della storia d'Italia dalle origini fino ai nostri tempi*. 2. V. 10ª Edição. Florença: Le Monnier, 1856.

BAUMGARTNER, Mireille. *L'Église en Occident. Des Origines aux reformes du XVI siècle*. Paris: Puf, 1999.

BENVENISTE, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomo 2: pouvoir, droit, religion. Paris: Les éditions de minuit, 1969, p. 265-279.

BERENICETTI, Ruggero. *L'Eremo e la Cattedra*. Milano: Ancora, 2007.

BIJSTERVELD, Arnoud-Jan; TEUNIS, Henk; WAREHAM, Andrew. *Negotiating secular and Ecclesiastica Power*. Turnhout: Brepols, 1999.

BLOCH, Herbert. *Monte Cassino in the Middle Ages*. Vol 1. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

BLUM, Owen J. *St. Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Washington D.C.: The Catholic university of America Press, 1947 ("Studies in Mediaeval History", new series, vol. X).

_____. Alberic of Monte Cassino and a letter of St. Peter Damian to Hildebrand. *Studi Gregoriani*, Roma, 1956, p. 291-298.

_____. The monitor of the popes. *Studi Gregoriani*, V. 2, 1947, p. 459-476.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1955.

_____. *Papal reform and canon law in the 11th and 12th centuries*. Ashgate: Variorum, 1998.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1983.

BULTOLT, Robert. Quelques réflexions à propos de l'historiographie de saint Pierre Damien. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 70, 1975, p. 743-749

BREZZI, Paolo. Fuga dal mondo e conquista Cristiana del mondo nella riforma gregoriana. In: *Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI*. Todi: Accademia Tudertina, 1968, p. 11-35.

BRUNEL, Henri. *Petit livre de la sagesse des moines*. Paris: éditions Points, 2009.

CABY, Cecile. *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*. Roma: École française de Rome, 1999.

CANTIN, André. *Les sciences séculières et la foi: les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1975.

_____. Saint Pierre Damien et la culture de son temps. *Studi Gregoriani*, X, Roma, 1975, p. 245-285.

CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano e del suo Tempo*. 2 V. Firenze: G. Barberà Editore, 1862.

CAPITANI, Ovidio. "Reformatio Ecclesiae": a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale. Spoleto: CISAM, 2006.

_____. Episcopado vescovili ed ecclesiologia in età gregoriana. In: *Le istituzioni ecclesiastiche della societas christiana dei secoli XI-XII: Papato, cardinalato ed episcopato*. (Miscellanea del centro di studi medioevali 7, 1974).

_____. Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, v. 1, 1965, p. 454-481.

_____. *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana"*. L'avvio alla "restaurazione". Spoleto: CISAM, 1966.

_____. *L'Italia Medievale nei secoli di trapasso. La riforma della chiesa (1012-1122)*. Bologna: Patrón editore, 1984.

_____. Politica e cultura a Ravenna tra papato e impero dall'XI al XII secolo. In: VASINA, Augusto (ed.). *Storia di Ravenna. Dall mille alla fine della signoria polentana*. Vol. III. Ravenna: Comune di Ravenna, 1993, p. 169-198.

_____. *Storia dell'Italia Medievale*. Roma: Editore Laterza, 2009.

CARDELLA, Lorenzo. *Memorie storiche de'cardinali della Santa Romana Chiesa*. Rome: Stamperia Pagliarini, 1792, I, pt. 1.

CASTANHO, Gabriel de Carvalho Godoy. 'Faciamunus hominem ad imaginem et similitudinem nostram': gênese historiográfica do eremitismo medieval. *História da Historiografia* (UFOP/UNIRIO), Ouro Preto, n. 02, março de 2009, p. 220-232.

CAVINA, Paola. *Pier Damiani tra esperienza giuridica e tensione spirituale*. Cesena: Stilgraf, 2005.

CHÂNTILLON, Jean. La crise de l'Église aux XIe et XIIe siècles et les origines des grandes fédérations canoniales. In: _____. *Le mouvement canonial au Moyen age. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*. Paris/Turnhout: Brepols, 1992, p. 03-46.

CHASTANG, Pierre. Catulaires, cartularisation et scripturalité médiévale: la structuration d'un nouveau champ de recherche. *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 49, 2006, p. 21-31.

COLIN, Phipps. Romuald – model hermit: eremitical theory in Saint Peter Damian's Vita Beati Romualdi. In: SHEILS, W. J. (ed). *Monks, hermits and the ascetic tradition*. Blackwell, 1985, p. 65-77.

CONGAR, Yves. *A Igreja e o papado*. São Paulo: Loyola, 1997.

CONSTABLE, G. BENSON, R; LANHAM, C. *Renaissance and Renewal in the twelfth century*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 37-67.

CONSTABLE, Giles. Papal, imperial and monastic propaganda in the 11th and 12th centuries. In: MAKDISI, G.; et al. *Prédication et propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*. Paris: PUF, 1983, p. 179-199.

_____. *The reformation in the twelfth century*. Cambridge/New York, CUP, 1996.

Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et Représentations. Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (France). Congrès (37; 2006; Mulhouse, Haut-Rhin). Paris : Publications de la Sorbonne, 2007.

COWDREY, Herbert Edward. *Pope Gregory VII (1073-1085)*. Oxford: Claredon Press, 1998.

_____. *Popes and Church reform in the 11th century*. Asgate: Variorum, 2000.

_____. *The cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Claredon Press, 1970.

CUSHING, Kathleen. *Papacy and law in the gregorian revolution*. The canonistic work of Anselm of Lucca. Oxford, Claredon Press, 1998.

_____. Of *Locustae* and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-century Reform. *The American Society of Church History*. N. 74:4 (December 2005).

_____. *Reform and the Papacy in the eleventh Century*. Manchester: Manchester University Press, 2005.

D'ACUNTO, Nicolangelo. *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999. (nuovi studi storici, 50).

_____. (org.) *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atas do XXIX Congresso do Centro de Estudos Avelanita de Fonte Avellana, 29-31 de agosto de 2007. Verona: Gabrielli Editori, 2008.

_____. Cronache minime di storiografia camaldolese e vallombrosana. In: *ANDENNA, Giancarlo. Dove va la storiografia monastica in Europa*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 353-363.

_____. I documenti per la storia dell'esezioni monastica in area umbro marchigiana: aspetti istituzionali e osservazioni diplimatistiche. In: _____. *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del medioevo*. Firenze: Firenze university press, 2003.

_____. *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999.

_____. *L'età dell'obbedienza: Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*. Napoli: Liguori, 2007.

D'AVALON, André. *Histoire Chronologique et Dogmatique des Conciles de la Chrétienté*. Tomo 4. Paris: Louis Vivès Libraire-Éditeur, 1854.

DELEMEAU, Jean-Pierre; HEULLANT-DONAT, Isabelle. *L'Italie au Moyen Âge V-XV siècle*. Paris: Hachette Supérieur, 2002.

DELLA SANTA, Mansueto. Ricerche sull'idea monastica di san Pier Damiano. *Studi e testi Camaldolesi*, n. 11, 1961.

DESPREZ, V. *Le monachisme primitive: des origins jusqu'au concile d'Éphèse*. Abbaye de Bellefontaine, 1998.

DHONDT, J. Les solidarités médiévales. *Annales ESC*, n. 4, 1957, p. 529-560.

ERMINI, Pani. (dir.) *Christiana loca. Lo spazio cristiano nell Roma del primo millennio*. Roma: 2000.

FACCHINI, Ugo. *Pier Damiani, un padre del secondo millennio: bibliografia 1007-2007*. Roma: Città Nuova, 2007.

FACONIERI, Tommaso di Carpegna. Il territorio di Romualdo e Pier Damiani. *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno). Disponibile em: <http://www.retimedievali.it>. Accesso em: 13/01/2011.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

FLICHE, A. *La réforme grégorienne*. 3 vol. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 6, 9 e 16. 1924-1937).

_____. La Réforme Grégorienne. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1926, V. 12, N. 55, p. 145-167.

FOIS, Mario. I compiti e le prerogative dei cardinali vescovi secondo Pier Damiani nel quadro della sua ecclesiologia primaziale. *Archivum historiae pontificiae*, n. 10, 1972, p. 25-105.

Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno del Centro di Studi Avellaniti. Fonte Avellana, 3-4 Agosto 1978.

FORNASARI, Giuseppe. *Celibato sacerdotale e autocoscienza ecclesiale. Per la storia della "nicolaistica haeresis" nell' Occidente Medievale.* Udine: Del Bianco, 1981.

_____. *Conscienza ecclesiale e storia della spiritualità. Benedictina, 33, 1983, p. 314-353.*

_____. *Medioevo Riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII.* Napoli: Liguori, 1996.

_____. Pier Damiani e Gregorio VII: dall'ecclesiologia monastica all'ecclesiologia politica. In: *Fonte Avellana nel suo millenario. Atti del V convegno del centro di studi avellaniti, 1982, p. 151-244.*

_____. Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani. *Miscellanea, n. 1, 1979, p. 463-516.*

FOULON, Jean-Hervé. *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI-XII siècles.* Bruxelles: De Boeck & Lacier, 2008.

FRANSEN, Gérard. Papes, Conciles Généraux et Oecuméniques. In: *Le istituzioni ecclesiastiche de la "Societas Christiana" del secoli XI-XIII.* Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della V Settimana internazionale di studio. Mendola, 1971, p. 203-224.

FRASSETTO, Michael (ed.). *Medieval Purity and Piety: essays on medieval clerical celibacy and religious reform.* Nova York: Taylor and Francis Group, 1998.

GEORGE, PH. Les moines face à l'éternité. *Le Moyen Age, n. 1, 1998, p. 125-130.*

GILCHRIST, John Thomas *Canon Law in the Age of Reform, 11th -12th centuries.* . Ashgate: Variorum Collected Studies Series, 1993.

GONGAUD, Louis. La vie érémitique au Moyen Âge. *Revue d'ascétique et de mystique. V. 01, n. 3-4, 1920.*

GOULLET, Monique. La vie de Léon IX par le Pseudo-Wibert: un clair-obscur hagiographique. In: BISCHOFF, Georges; TOCK, Benoît-Michel (ed.). *Léon et son temps.* Actes du colloque international organize par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg. Brepols, 2002, p. 187-201.

GRANDJEAN, Michel. *Laics dans l'Eglise: regards de Pierre Damían, Anselmo de Catorbéry, Yves de Chartres.* S/C: Bauchesne, 1994. (Theologie historique).

GREGORY, Tullio. Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente alto medievale. In: *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 50. Spoleto: presso la sede del Centro, 2003.

GUERREAU-JALABERT, Anita. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. In: HÉRETIE-AUGÉ, Françoise; ROUGIER, Elisabeth (dir). *La Parenté Spirituelle*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1995, p. 178-179.

_____. Caritas y don en la Sociedad Medieval Occidental. *Hispania*, n. 204, 2000, p. 27-62.

HAMILTON, Louis. Les Dangers du rituel dans l'Italie du XIe siècle: entre textes liturgiques et témoignages historiques. In: MÉHU, Didier (Ed.) *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'Église dans l'Occident médiéval*. Nice: Collection d'Études Médiévales de Nice. Vol. 7, p. 160-188.

HARRIS, Jennifer. *The place of the Jerusalem temple in the Reform of the Church in eleventh century*. Tese de Doutorado em Filosofia. Toronto, Universidade de Toronto, 2002.

_____. Peter Damian and the Architecture of Self. In: MELVILLE, Gert; SCHÜRER, Markus (org.) *Das Eigene und Das Ganze. Zum individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*. Münster: Lit, 2002, p. 131-157.

_____. The body as temple in the high middle ages. In: BAUMGARTEN, Albert (ed). *Sacrifice in religious experience*. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 233-256.

HERIET, P. Entre ciel et terre : l'impact du monachisme sur les sociétés médiévales. *Le Moyen Age*, n. 3-4, 1996, p. 529-538.

HILAIRE, Y-M. *Histoire de la papauté*. 2 ed. Paris: Seuil, 2003.

HOWE, John. *Church reform & social change in eleventh-century*. Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della 4 settimana internazionale di studio, Mendola,(1968). Milão: Editrice Vita e Pensiero, 1971.

IOGNA-PRAT, Dominique. "Cluny, cidadela celeste". In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998, p. 100-117.

_____. *Ordenner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'herésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1500)*. Paris: Aubier, 2000.

_____. Léon IX, pape consécrateur. In: BISCHOFF, Georges; TOCK, Benoît-Michel (ed.). *Léon et son temps*. Actes du colloque international organize par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg. Brepols, 2002.

_____. *La Maison Dieu*. Paris: Seuil, 2006.

JEAN-NESMY, Claude. *Saint Benoit et la vie monastique*. Paris: Seuil, 2001.

JÉGOU, Laurent. L'évêque entre autorité sacrée et exercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051). *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 47, 2004, p. 37-55.

JESTICE, Phyllis. *Wayward Monks and the religious revolution the eleventh century*. Leiden: Brill, 1997.

LA REFORMA GREGORIANA y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. Navarra: Gobierno de Navarra, 2006. (XXXII Semana de Estudios Medievales, Estella, 18 a 22 de julio de 2005).

LA TOUR, Pierre Imbart. *Les élections épiscopales dans l'église de France du IX au XII siècle*. S/C : Adamant media corporation, 2002.

LASSUS, Louis-Albert. Solitude et communion dans l'église d'après Saint Pierre Damien. *Revue Thomiste*, n. 76, 1976, p. 22-33.

_____. *Saint Pierre Damien, l'homme des déserts de Dieu*. O.I.E.L., 1986.

LAUWERS, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris: 1997.

LAUWERS, Michel; DESSÌ, R. M. *La parole du prédicateur V-XV siècle*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 1997.

_____. *Naissance du cimetière. Lieux sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005.

_____. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. *Médiévales*, 49, Paris, 2005, p. 11-31.

_____; RIPART, Laurent (ed.) Pouvoirs, eglise et société dans le royaumes de France, Germanie et Bourgogne aus X et XI siècles (888 vers 1110). Paris : Hachette Supérieur, 2008.

_____. Cassien, le bienheureux Isarn et l'Abbé Bernard: un moment charnière dans l'édification de l'Église monastique provençale (1060-1080). Saint-Victor de Marseille.

Études archéologiques et historiques. In: FIXOT, M.; PELLETIER, J-P (dir.) *Actes du Colloque de Marseille*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 213-238.

_____. Consécration d'Églises, réforme et ecclésiologie monastique. In: MÉHU, Didier (Ed.) *Mises en scène et memoires de la consecration de l'Église dans l'Occident médiéval*. Nice: Collection d'Études Médiévales de Nice. Vol. 7, p. 93-142.

Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli XI-XII: papato, Cardinalato, ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di Studio, Mendola, 26-31 agosto 1971. Milano: Vita e pensiero, 1974. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali.

LECLERCQ, Jean. La crise du monachisme aux XI et XII siècles. *Bulletino dell'istituto Storico Italiano per Il Medio Evo*, 70, 1958.

_____. *Saint Pierre Damián, ermite et homme d'Église*. Rome: 1960.

_____. Sur le statut des ermites monastiques. *Supplément de la vie spirituelle*. N. 58/3, 1961.

_____. L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. *Speculum*, vol. 41, n. 1, 1966.

_____. *Chiesa diritto e ordinamento Della societas cristiana nei secoli XI e XII*. Milano: societa editrice Vita e Pensiero, 1986.

LESIEUR, Thierry. *Devenir fou pour être sage. Construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme grégorienne*. Turnhout: Brepols, 2003.

LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Claredon Press, 2000.

LEYSER, H. *Hermits and the New Monasticism*. London: Macmillan, 1984.

LITTLE, Lester. The personal development of Peter Damian. In: JORDAN, W. C ; MCNAB, B; RUIZ, T. F. (ed.) *Order and innovation in the Middle ages : essays in honor of joseph R. Strayer*. 1976, P. 317-341, 523-528.

LOKRANTZ, Margareta. L'opera poetica di S. Pier Damiani. *Studia latina stockholmensia*, n. 12, 1964.

LONGO, Umberto. La conversione di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica. In: *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, p. 215-236.

_____. La funzione della memoria nella definizione dell'identità religiosa in comunità monastiche dell'Italia centrale. (*secoli XI e XII*). *Mélanges de l'École française de Rome*, 2003, n. 01, p. 213-233.

_____. Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto. In: VOLPATO, A. (org.) *Monaci, ebrei, santi*. Studi per Sofia boesch Gajano. Atas do Jornada de Estudos Sophia Kai Historia. Roma, 17-19 de fevereiro de 2005. Roma: 2008, p. 63-77.

_____. Les moines et l'écriture de la memoire. Quelques exemples entre réforme et tradition (XIe-XIIe siècles). In: *Kloster und Welt. Kontinuität und Diskontinuität in der Ordenslandschaft des Mittelalters*, 7. Workshop des Paderborner MittelalterKollegs am Institut zur interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Universität Paderborn 14-15 november 2009, p. 01-16.

_____. L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monástico. *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno). Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 13/01/2011.

LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche. In: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*. Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 1972, V. I. p. 13-179; V. II. p. 13-160.

_____. Sull'antica tradizione manoscritta di S. Pier Damiani. *Benedictina*, n. 24, 1977. p. 209-223.

LYNCH, Joseph. *Simoniacal entry into religious life from 1000 to 1260*. Columbus: Ohio State University Press, 1976.

MAZEL, Florian (dir.). *L'espace du diocèse dans l'Occident médiéval V-XVIII siècle*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2008.

MCNULTY, Patricia (ed.). *St. Peter Damian. Selected writings on the spiritual life*. London: Faber & Faber, 1959.

MICCOLI, Giovanni. Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e del 1061. *Studi Gregoriani*, vol. 5, Roma, 1956, p. 33-81.

_____. Pier Damiani e la vita comune del clero. In: *La Vita Comune del Clero nei Secolo XI e XII*. Atti della semana di studio, Mendola, 1959, vol. 1, p. 186-219.

_____. Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007-1072). In: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*. Paris, 1961, pp. 459-483.

_____. *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*. Firenze 1966.

_____. Aspetti del rapporto tra ecclesiologia ed organizzazione ecclesiastica nel primo periodo della riforma Gregoriana. In: *Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI*. Todi: Accademia Tudertina, 1968, p. 78-116.

MILLER, Maureen. *The formation of a Medieval Church. Ecclesiastical change in Verona, 950-1150*. Ithaca : Cornell University Press, 1993.

MINNERATH, Roland. *Histoire des Conciles*. Paris: Presses Universitaires de la France, 1996.

MONGHERI, Raffaello. I teorici della riforma della chiesa: Umberto di Silvaconda, Pier Damiani e ildebrando. In: _____. *Medioevo Cristiano*. Bari: Laterza e figli, 1951, p. 100-119.

MORIN, Germain. Rainaud l'Ermitte et Ives de Chartres: un episode de la crise du Cenobitisme au XI-XII siècle. *Revue Bénédictine*, 40, 1928, p. 99-115.

MORISSON, Karl F. *Tradition and authority in the western Church. 300-1140*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

MUNIER, Charles. *Le pape Léon IX et la réforme de l'Eglise*. Strasbourg: Ed. Du Signe, 2002.

OTT, Jonh; JONES, Anna Trumbore (ed.) *The Bishop Reformed: studies of episcopal power and culture in the Central Middles Ages*. Aldershot: Ashgate publishing, 2007.

PALAZZI, Pietro. Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani. *Ephemerides iuris canonici*, n. 11, 1955, p. 361-408, n. 12, 1956, p. 09-58.

_____. Note di diritto romano in S. Pier Damiano. *Studia et documenta historiae et iuris*, n. 13-14, 1947-1948, p. 235-268.

_____. S. Pier Damiani eremita e priore a Fonte Avellana. *Studi Gregoriani*, n. 10, 1975, p. 69-110.

_____. San Pier Damiani al centro della riforma della chiesa Marchigiana nel secolo XI. IN: *San Pier Damiani nel IX centenario della morte (1072-1972)*, 1972, p. 161-232. (Cited as Pallazzini, Chiesa Marchigiana).

PASQUALI, Gianfranco. Insediamenti rurali e forme di economia agrarian el rapporto fra Ravenna e il suo territorio. In: VASINA, Augusto (ed.). *Storia di Ravenna. Dall mille alla fine della signoria polentana*. Vol. III. Ravenna: Comune di Ravenna, 1993, p. 69-105.

PAUL, Jacques. *Le christianisme occidental au Moyen Âge IV-XV siècle*. Paris: Armand Colin, 2004.

PENCO, Gregorio. La storiografia monastica italiana tra aspetti istituzionali e indirizzi culturali. In: ANDENNA, Giancarlo. *Dove va la storiografia monastica in Europa*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 19-34.

PIAZZONI, Ambrogio. Riforma della chiesa e Eigenkirche nell'azione dei papi tedeschi. *Studi Medievali*, ano XLIV, 2003.

PICASSO, Giorgio. La tradizione libraria di Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII. In: PIERUCCI, C.; POLVERARI, A. *Atti del II Convegno del Centro di Studi Avellaniti*, 1978, p. 345-366.

PIERUCCI, C. La struttura edilizia di fonte Avellana al tempo di San Pier Damiano. *Studi Gregoriani*, n. 10, 1975, p. 121-139.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Da institucionalização do monacato à 'monaquização' do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV-V)*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. Regras monásticas pré beneditinas: o exemplo das duas *Regras dos Pais*. IN: ALMEIDA, Neri de Barros (org.). *Gêneros e formas narrativas medievais*. Campinas: Ed. IFCH/Unicamp, 2012. (no prelo)

PONTAL, Odette. *Les conciles de la France Capétienne jusqu'en 1215*. Paris: Cerf, 1995.

PRETE, Serafino. San Pier Damiani le chiese marchigiane la riforma nel secolo XI. *Studia Picena*, n. 19, 1949, p. 119-128.

ROBINSON, Ian Stuart. *The papacy, 1073-1198: continuity and innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *The Papal Reform of the eleventh century: lives of pope Leo IX and pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

ROSÉ, I. *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX-milieu du X siècle)*. Turnhout: Brepols, 2008.

ROSENWEIN, Barbara. *Negotiating space. Power restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*. Londres: Cornell University Press, 1999.

_____. *To be neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*. Londres: Cornell University Press, 2006.

RUST, L. D.; FRASÃO, A. C. L. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. N. 03, Setembro/2009, Ouro Preto, p. 135-152. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/view/62/38>. Acesso em: Janeiro de 2010.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. “Ecos de Pio IX: política e historiografia oitocentista na criação de um Estado Pontifício para a Idade Média”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#L>. Acesso em: 08/12/2011.

RYAN, Joseph. *St. Peter Damiani and his canonical sources: a preliminary study in the antecedents of the Gregorian reform*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1956.

San Pier Damiano: nel IX centenario della morte (1072-1972). Atti del convegno di studi nel IX centenario della Morte. Faenza, 1972. 4 v. Cesena: Centro Studi e Ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, 1972-1978.

San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità. Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto, 2000). Verona: Il Segno dei Gabrielli, 2002.

SANSTERRE, Jean-Marie (dir.). *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*. Roma: École Française de Rome, 2004.

SASSIER, Yves. *Structures du pouvoir, royauté et 'respublica' (France, IX-XII siècle)*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2004.

SCHAFFER, Williams (ed.) *The Gregorian Epoch: reformation, revolution, reaction?* Boston: D. C. Heath and Co., 1964.

SERGE, Giuseppe. Sincronia di storia ecclesiastica torinese; canonici e riforma vescovile nel secolo XI. *Studi Medievali*, ano XLIV, 2003.

SHWARZ, U. Il *Chronicon archiepiscoporum Amalfitanorum*. Una Fonte da verificare. In: *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi per il millenario dell'archidiocesi di Amalfi*. 1987. Amalfi: 1996, p. 189-206.

SICARD, Patrice. (org.) *Le mouvement canonial au Moyen Age: réforme de l'Église, spiritualité et culture*. Turnhout: Brepols, 1992.

TABACCO, Giovanni. Prodrumi di edonismo elitario nell' età della riforma ecclesiastica. Quaderni Medievali, n. 25, 1988.

_____. *Spiritualità e cultura nel Medioevo*. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede. Nápoles: Liguori, 1993

_____. *Egemonia sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*. Torino: Einaudi, 2000.

_____. *Ideologie politiche del medioevo*. Torino: Einaudi, 2000.

TAGLIAFERRI, Maurizio (ed.) *Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atas do XXIX convegno del Centro Strudi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate. Faenza-Ravenna, 20-23 de setembro de 2007. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2009,

TAVIANI-CAROZZI, Huguette. Léon IX et les Normands d'Italie du Sud. In: BISCHOFF, Georges; TOCK, Benoît-Michel (ed.). *Léon et son temps*. Actes du colloque international organize par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg. Brepols, 2002.

TELLENBACH, Gerd. *Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest*. Nova York: Harper Torchbooks, 1959.

TOUBERT, Pierre. *Les structures du Latium médiéval: Le Latium meridional et la Sabine du IX siècle à la fi du XII siècle*. Vol. 2. Roma: Bibliothèque des écoles française d'Athènes et de Rome, 1973.

_____. *Dalla terra ai castelli*. Torino: Einaudi, 1997.

_____. Réforme Grégorienne. In: LEVILLAIN, Phillipe (dir.). *Dictionnaire Historique de la Papauté*. Paris: Fayard, 2002, p. 1432-1440.

VASINA, Augusto. Lineamenti di vita comune del clero presso la cattedrale ravennate nei secoli XI e XII. In: *La vitta comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di studio, Mendola, 1956, p. 199-218.

VAUCHEZ, André (org.) *Ermite de France et d'Italie (XI-XV siècle)*. Roma: Escola Francesa de Roma, 2003.

VIOLANTE, Cinzio. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Roma: Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1955.

_____. *“Chiesa Feudale” e riforme in occidente (secc. X-XII)*. Introduzione a un tema storiografico. Spoleto: CISAM, 1999.

VON ENGEN, John. The crisis of cenobitism reconsidered: Benedictine Monasticism in the years 1050-1150. *Speculum*, 61/2, 1986, p. 269-304.

WEITZEL, Joseph. *Bergriff und erscheinungsformen der simonie bei Gratian und den dekretisten*. Munchen: Max Hueber Verlag, 1967.

WHITNEY, J.P. Peter Damiani and Humbert. *The Cambridge Historical Journal*. Vol. 01, n. 03, 1925, p. 225-248.

WILMART, A. Une lettre de Pierre Damien à l'imperatrice Agnes. *Revue Bénédictine*, 49, 1932, p. 125-146.