

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

RONI TOMAZELLI

“LARGA É A PORTA QUE APROFUNDA NO INFERNO”:
O PODER ECLESIASTICO, O CONTROLE DO CORPO E A
CONDUTA SEXUAL DO CLERO NO EPISTOLÁRIO DE
PEDRO DAMIÃO (SÉCULO XI)

VITÓRIA – ES
2022

RONI TOMAZELLI

“LARGA É A PORTA QUE APROFUNDA NO INFERNO”:
O PODER ECLESIAÍSTICO, O CONTROLE DO CORPO E A
CONDUTA SEXUAL DO CLERO NO EPISTOLÁRIO DE
PEDRO DAMIÃO (SÉCULO XI)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

VITÓRIA – ES
2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

T655" Tomazelli, Roni, 1991-
"Larga é a porta que aprofunda no inferno" : o poder eclesiástico, o controle do corpo e a conduta sexual do clero no epistolário de Pedro Damiano (século XI) / Roni Tomazelli. - 2022.
250 f. : il.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Idade Média - História. 2. Celibato - Igreja Católica. 3. Autoridade - Aspectos religiosos - Cristianismo. 4. História eclesiástica - Idade Média, 600-1500. 5. Renovação da Igreja. 6. Sexo - Aspectos religiosos - Cristianismo. I. Feldman, Sergio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

RONI TOMAZELLI

**“LARGA É A PORTA QUE APROFUNDA NO INFERNO”:
O PODER ECLESIAÍSTICO, O CONTROLE DO CORPO E A
CONDUTA SEXUAL DO CLERO NO EPISTOLÁRIO DE
PEDRO DAMIÃO (SÉCULO XI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Aprovada em 13 de outubro de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof.^a Dr.^a Claudia Regina Bovo
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Prof.^a Dr.^a Patrícia Maria da Silva Merlo
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. José Mario Gonçalves
Faculdade Unida de Vitória

Prof.^a Dr.^a Kellen Jacobsen Follador
Universidade Estadual de Campinas

À minha querida mãe, Ana Maria,
e ao seu amor e suporte incondicionais.

AGRADECIMENTOS

Palavras de agradecimento costumam envolver emoções e subjetividades que, muitas vezes, parecem ser negligenciadas pelo ambiente acadêmico, eternamente ávido pela objetividade científica. Dessa forma, tentarei – mas não garanto - manter minhas palavras objetivas, sem, contudo, abster-me do sentimento de profunda gratidão e reconhecimento àqueles que me acompanharam ao longo desse caminho que, muitos dos aqui citados sabem, não é fácil acadêmica, física e psicologicamente trilhar.

Apesar dos constantes questionamentos a determinadas disposições, regras e condutas religiosas, em termos institucionais, que acompanharam toda a minha formação acadêmica iniciada há 13 anos, minha fé na graça divina permanece. Portanto, é a Deus a quem primeiramente agradeço, por seguir ao meu lado e me conceder perseverança para continuar nos momentos de fraqueza e desesperança.

Agradeço imensamente à minha mãe, dona Ana Maria – que foi pai, mãe e amiga – sempre presente, apoiando, incentivando e me acolhendo nas vitórias e nas derrotas. A ela, devo tudo e mais um pouco.

E, por falar em gratidão familiar, estendo-a ao meu orientador, Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, que me recebeu em seu grupo de pesquisa quase que por acidente – acidente este provocado quando uma amiga, Maria Emília, literalmente me jogou na sala dele, tamanha a vergonha que eu tinha na época. O professor Feldman tornou-se mais que um orientador: é um amigo e um companheiro acadêmico incondicional, humano, justo e de um coração imenso. Sabe “puxar a orelha” quando necessário, mas também nos acalmar nos surtos e crises.

Evidentemente, minha gratidão fraterna não pode deixar de ser direcionada aos amigos e amigas, internos e externos à academia, que se fizeram presentes sempre que eu precisava: Cissa, amiga e companheira de laboratório; Ludy, grande referência e inspiração; também a todos os amigos e parceiros do LETAMIS; Maria Emília e Ana Beatriz, historiadoras e amigas; e Alex Assis, que, além do *limes* acadêmico, integrou o outro lado da minha rede de suporte nessa caminhada.

Por fim, e em nada menos importante, agradeço aos docentes que fizeram parte da minha formação, em especial, à Prof.^a Dr.^a Claudia Bovo, à Prof.^a Dr.^a Patrícia Merlo, ao Prof. Dr. José Mário Gonçalves e à Prof.^a Dr.^a Kellen Jacobsen, membros da banca de defesa e de

qualificação, cujos comprometimento e contribuição foram fundamentais para que eu chegasse até este momento, independentemente do resultado.

Meus agradecimentos se estendem também à CAPES, pelo fomento concedido para a realização desse trabalho, e ao Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Ufes, ao qual estive vinculado durante todo este tempo de estudos, pesquisas e orientações.

[...] em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações.

Vigiar e Punir
Michael Foucault (1975)

RESUMO

Apesar de presente desde os primeiros tempos do Cristianismo, o ideal de abstinência sexual não foi extensivamente imposto como regra canônica aos membros da Igreja até o século XI. Constantes eram as exortações dos representantes da Patrística em defesa da continência dos religiosos, uma vez que as funções que desempenhavam enquanto intermediários entre Deus e a humanidade demandavam virtudes intrínsecas ao modelo de pureza do espírito e abnegação da carne. Ainda assim, uma miríade de clérigos incontinentes – casados, em concubinato ou entregues aos impulsos da libido, com mulheres e homens – integrava o tecido religioso, político e social da cristandade latina. O alvorecer do segundo milênio, todavia, foi palco de importantes transformações no âmbito das disposições doutrinárias da ortodoxia cristã, favorecendo o florescimento e a difusão dos movimentos de renovação e reforma da *Eclésia* romana, iniciativas estas que partiam tanto dos poderes seculares quanto eclesiásticos. Para além da meteórica ascensão política da Igreja, as reflexões e debates suscitados pelos círculos reformadores redefiniram inúmeros aspectos relativos ao controle do corpo e da sexualidade de homens e mulheres do medievo central. Foi neste contexto marcado pelos esforços de moralização e sacralização do clero – circunscrito pela historiografia ao conceito de Reforma Papal –, que atuou Pedro Damiano (1007-1072), abade-eremita e cardeal-bispo italiano, considerado um dos precursores dos múltiplos movimentos de reforma que, gradualmente, foram aglutinados junto à Cúria Romana. Seus escritos, em especial, sua obra epistolar, constituem importantes fontes para o estudo das transformações que transpassaram a doutrina eclesiástica do décimo primeiro século. Ao longo de sua trajetória como prior do eremitério de Fonte Avellana e cardeal encarregado do episcopado de Óstia, Pedro Damiano transitou por diferentes ambientes seculares e clericais, estabeleceu contatos e conexões com representantes de ambos os poderes, combateu severamente aquilo que considerava como desvios morais entre seus coetâneos e buscou promover de forma rigorosa seu projeto de disciplinarização dos membros da Igreja. Na tentativa de investigar sua influência e contribuição para com os esforços de redefinição das normas de controle do corpo e da sexualidade na Idade Média Central, orientamos nossos olhares para a retórica discursiva utilizada pelo clérigo italiano através de alguns de seus opúsculos, como *Liber Gomorrhianus* (ou “Livro de Gomorra”), dedicado a denunciar, combater e condenar a corrupção moral que se alastrava entre os membros do clero – a mais vil e abominável entre as pulsões da carne: a prática de sodomia. Em conjunto com outros de seus tratados, como os opúsculos *De caelibatu sacerdotum* e *Contra intemperantes clericos*, ambos versados na condenação ao matrimônio clerical, ou mesmo o célebre *Liber Gratissimus*, consagrado ao combate à simonia, Pedro Damiano nos apresenta diferentes nuances do seu exacerbado rigorismo para com a conduta moral de seus pares. Amparados pelo suporte metodológico da Análise de Conteúdo e utilizando, como fundamentos teóricos, o campo da Análise do Discurso e os conceitos de identidade, alteridade e desvio, procuramos compreender como Pedro Damiano e os sujeitos sociais com os quais dialogou favoreceram o recrudescimento do controle dos usos do corpo no tempo medieval.

Palavras-chave: Sexualidade; Celibato; Reforma; Cristianismo; Medievo; Pedro Damiano.

ABSTRACT

Despite being present since the early times of Christianity, the ideal of sexual abstinence hadn't been widely imposed as a canonical rule to the members of the Church until the 11th century. Often were the exhortations of Patristic representants in defense of the continence of the religious since the roles they would perform as intermediaries between God and the humanity demanded virtues intrinsic to the role model of spirit purity and abnegation of the flesh. Still, a myriad of incontinent cleric – those who were married, in concubinage or unrestrained to libido impulses, with both men and women – integrated the religious, political, and social fabric of the Latin Christianity. The dawn of the second millennium, however, was stage of important transformations within the scope of doctrinal provisions of Christian orthodoxy, favoring the blooming and spread of renovation movements and reformation of the Roman *Ecclesia*, initiatives which came both from secular powers and ecclesiastics. Beyond the meteoric political ascension of the Church, the reflections and debates aroused by the reformer circles redefined several aspects related to the control of the body and sexuality of central medieval men and women. It was in this context marked by the efforts of cleric moralization and sacralization – circumscribed by historiography to the Papal Reform concept –, in which acted Peter Damian (1007-1072), an Italian abbot and cardinal-bishop, considered one of the precursors of multiple reform movements which, gradually, were agglutinated to the Roman Curia. His writings, in special, his epistolary work, are important sources for the study of the transformations that lasted throughout the eleventh century ecclesiastical doctrine. During his trajectory as Prior of the hermitage of Fonte Avellana and cardinal in charge of the episcopate of Ostia, Peter Damian acted in different secular and clerical environments, established contact and connections with representatives of both powers, severely fought what he considered moral deviations among his contemporaries and aimed at severely promoting his disciplinary project for the members of the Church. In an attempt to investigate his influence and contribution to the efforts of redefining the norms of body and sexuality control in Central Middle Age, we have guided our focus to the discursive rhetoric utilized by the Italian cleric through some of its booklets, like *Liber Gomorrhianus* (or “Book of Gomorrah”), dedicated to report, fight and punish the moral corruption that would spread among the members of the cleric – the most vile and abominable among the urges of the flesh: the practice of sodomy. Together with other of his treaties, like the booklets *De caelibatu sacerdotum* and *Contra intemperantes clericos*, both versed on the condemnation of the cleric marriage, or even the famous *Liber Gratissimus*, dedicated to fight simony, it shows the different nuances of Peter Damian's exacerbated rigorism towards his colleagues' moral conduct. Assisted by the methodological support of Content Analysis and using, as theoretical foundation, the Discursive Field and the concepts of identity, alterity, and deviance, we have aimed at comprehending how Peter Damian and the social subjects with whom he conversed favored the resurgence of body use control in medieval time.

Keywords: Sexuality; Celibate; Reform; Christianity; Medieval; Peter Damian.

RIASSUNTO

Nonostante sia presente fin dai primi tempi del Cristianesimo, l'ideale di astinenza sessuale non è stato imposto in modo estensivo come regola canonica ai membri della Chiesa fino al XI secolo. Ci sono state continue esortazioni da parte dei rappresentanti della Chiesa patristica in difesa della continenza religiosa poiché la loro funzione di intermediari tra Dio e l'umanità richiedeva virtù intrinseche al modello di purezza dello spirito e abnegazione della carne. Tuttavia, una miriade di chierici incontinenti – sposati, in concubinato o abbandonati agli impulsi della libido, con donne e uomini – aveva integrato il tessuto religioso, politico e sociale della cristianità latina. L'alba del secondo millennio, tuttavia, fu teatro di importanti trasformazioni nell'ambito delle disposizioni dottrinali dell'ortodossia cristiana, favorendo il fiorire e il diffondersi di movimenti per il rinnovamento e la riforma dell'*Ecclesia* romana, iniziative queste che provenivano sia da poteri laici che ecclesiastici. Al di là della fulminea ascesa politica della Chiesa, le riflessioni e i dibattiti sollevati dai circoli riformisti ridefinirono numerosi aspetti relativi al controllo del corpo e della sessualità di uomini e donne del Medioevo centrale. È stato in questo contesto, segnato dagli sforzi di moralizzazione e sacralizzazione del clero – circoscritti dalla storiografia al concetto di Riforma Papale – che agì Pier Damiani (1007-1072), abate-eremita e cardinale-vescovo italiano, ritenuto uno dei precursori del molteplici movimenti di riforma che gradualmente, sono stati riuniti presso la Curia Romana. I suoi scritti, soprattutto la sua opera epistolare, costituiscono fonti importanti per lo studio delle trasformazioni che attraversarono la dottrina ecclesiastica dell'XI secolo. Nel corso della sua traiettoria di priore dell' eremiterio di Fonte Avellana e cardinale responsabile dell'episcopato di Ostia, Pier Damiani si mosse in diversi ambienti laici e clericali, ha stabilito contatti e legami con i rappresentanti di entrambi i poteri, ha combattuto duramente quelle che considerava deviazioni morali tra i suoi coetanei e cercò di promuovere rigorosamente il suo progetto di disciplinare i membri della Chiesa. Nel tentativo di indagare la sua influenza e il suo contributo agli sforzi per ridefinire le norme di controllo del corpo e della sessualità nel Medioevo Centrale, dirigiamo il nostro sguardo alla retorica discorsiva utilizzata dal chierico italiano attraverso alcuni dei suoi opuscoli, come il *Liber Gomorrhianus* (o “Libro di Gomorra”), dedicato a denunciare, combattere e condannare la corruzione morale che si diffondeva tra i membri del clero – la più vile e abominevole tra le pulsioni della carne: la pratica della sodomia. Insieme ad altri suoi trattati, come gli opuscoli *De caelibatu sacerdotum* e *Contra intemperantes clericos*, entrambi dedicati alla condanna del matrimonio clericale, o anche il celebre *Liber Gratissimus*, consacrato alla lotta contro la simonia, Pier Damiani ci presenta diverse sfumature del suo esacerbato rigorismo nei confronti della condotta morale dei suoi coetanei. Con il supporto metodologico della Analisi dei Contenuti e utilizzando come basi teoriche il campo dell'Analisi del Discorso e i concetti di identità, alterità e deviazione, cerchiamo di capire come Pedro Damião e i soggetti sociali con cui dialogava hanno favorito il rafforzamento del controllo sugli usi del corpo.

Parole chiave: Sessualità; Celibato; Riforma; Cristianesimo; Medioevo; Pier Damiani.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Principais fases da trajetória de Pedro Damiano	32
Tabela 2 – Manuscritos notáveis, auxiliares e menores	73
Tabela 3 – Regra de Damiano para os monges de Fonte Avellana (<i>Epis. XVIII e L</i>)	104
Tabela 4 – Sobre a validade das ordenações por simoníacos (<i>Epis. XL</i>)	155
Tabela 5 – Tipos de sodomia segundo Damiano (<i>Epis. XXXI</i> ou <i>Liber Gomorrhianus</i>)	193
Tabela 6 – Categorização das considerações damianas acerca da sodomia	207
Tabela 7 – Categorização dos vocábulos de condenação à sodomia no <i>Liber Gomorrhianus</i>	211
Tabela 8 – Oposição entre continência e matrimônio na <i>Epistula CXII</i>	224

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Esquema visual geral de análise preliminar dos dados	29
Figura 2 – Monastério de Fonte Avellana, Itália (2018)	39

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 PEDRO DAMIÃO: PERCURSOS HISTORIOGRÁFICO E DOCUMENTAL	31
1.1 FORTUNA HISTORIOGRÁFICA	51
1.2 O EPISTOLÁRIO DAMIANO E OUTROS ESCRITOS	62
1.2.1 Recepção, tradição manuscrita e transmissão	67
1.2.2 Traduções e compilações modernas	75
1.2.3 O gênero epistolar no medievo	78
2 A DEFESA DO IDEAL MONÁSTICO NO PENSAMENTO DAMIANO	81
2.1 O MONASTICISMO OCIDENTAL EM VERTIGEM	85
2.2 FACES DA DISCIPLINA E DA FORMAÇÃO MONÁSTICA	96
2.3 A DEFESA DA VIDA EREMÍTICA NO EPISTOLÁRIO DAMIANO	99
3 PEDRO DAMIÃO E OS MOVIMENTOS REFORMADORES DO SÉCULO XI	119
3.1 BREVE HISTORIOGRAFIA DA REFORMA	119
3.1.1 Augustin Fliche e a Reforma Gregoriana	119
3.1.2 Gerd Tellenbach e o ímpeto político da Eclésia medieval	124
3.1.3 As correntes revisionistas e as novas dimensões da Reforma	126
3.2 REFLEXOS REFORMADORES NO TEMPO DE PEDRO DAMIÃO	130
3.3 A SACRALIZAÇÃO DO CLERO: DIFERENCIAR CLÉRIGOS E LEIGOS	134
3.4 OS ESFORÇOS REFORMADORES NO EPISTOLÁRIO DAMIANO	137
4 O EPISTOLÁRIO DAMIANO E O COMBATE AOS VÍCIOS DO CLERO	160
4.1 O CORPO E A SEXUALIDADE NA TRADIÇÃO CRISTÃ	164
4.1.1 Normatizar a sexualidade: a Era dos Penitenciais	179
4.1.2 Outra porta larga para o inferno: o sexo entre iguais	185
4.2 O <i>LIBER GOMORRHIANUS</i> E O COMBATE AOS VÍCIOS CLERICAIS	189
4.3 A INCONTINÊNCIA CLERICAL EM OUTRAS EPÍSTOLAS DAMIANAS	215
CONCLUSÃO	229

REFERÊNCIAS	236
FONTES	236
BIBLIOGRAFIA GERAL	238

INTRODUÇÃO

O corpo, seus usos e práticas configuram complexos *tabus*¹ na longa trajetória histórica das sociedades ocidentais. Os conflitos inerentes às tentativas de controlá-lo moldaram sobremaneira os modos de pensar e as representações dos indivíduos no tempo. Em verdade, as práticas corporais frequentemente constituíram formas soberanas na definição do *eu* e do *outro*, da norma e do desvio, dos modelos a serem seguidos ou expurgados do convívio social. Pensar o corpo na história é refletir sobre os modos de agir e pensar das sociedades.

Assim, o corpo tem história! E para além disso: o corpo conta uma história; ou histórias, com diferentes matizes e pluralidades. Nas palavras de Gomes (2008, p. 35), “[...] o corpo humano é construído socialmente e historicamente determinado”. Estudá-lo no devir histórico se faz pertinente, como observam Le Goff e Truong (2006, p. 9; 16), pois constitui uma das grandes lacunas no estudo da trajetória humana. Elemento presente desde o início das civilizações, o corpo foi por muito tempo ignorado como objeto historiográfico. A história tradicional era uma história *desencarnada*. Interessada em homens e, ocasionalmente, mulheres (quando vinculadas a uma figura masculina), porém, destituídos de seus corpos, ou seja, de sua presença e materialidade no tempo e no espaço. O esquecimento do corpo muito se deveu ao fato da disciplina histórica considerá-lo elemento da natureza, e não da cultura.

Nas palavras de Revel e Peter (1995, p. 141; 145-146), o corpo é ausente da história e, todavia, um de seus lugares. A história do corpo foi uma história muda, silenciada, desprovida de voz. O que não deixa de ser curioso, haja vista que a palavra só existe em função do corpo. O corpo fundamenta a linguagem. A palavra nasce do corpo, porém, logo é ordenada, institucionalizada e empregada para negá-lo. A religião, em termos da cultura cristã ocidental, teve por princípio exorcizá-lo e, para tanto, romantizou a morte e o sofrimento corporal em benefício da pureza e do verdadeiro prazer que estaria em Deus. A medicina, por sua vez, limitou-se a enquadrá-lo de forma objetiva, como mera porção material passível de análise

¹ Partimos da conceituação de *tabu* (termo polinésio) esboçada por Freud (2012, n.p.), segundo a qual podemos entendê-lo em dois sentidos divergentes: por um lado, como algo *sagrado*; e por outro, como *perigoso, proibido, impuro*. O termo carrega em si o sentido de algo não acessível, que não deve ser abordado, frequentemente marcado por interdições e proibições – não enquadradas no âmbito religioso e moral, e de origem desconhecida. Possui objetivos variados, todavia, usualmente denotam algum tipo de proteção: contra males, perigos, poluição, fúria divina ou sobrenatural etc. Algumas violações podem ser remediadas por atos de expiação e purificação. Os *tabus* podem ser permanentes (quando vinculados a indivíduos – chefes, sacerdotes, mortos) ou temporários (quando relacionados a estados e situações particulares – parto e menstruação). Os indivíduos que por eles são dominados os veem como algo natural; e a punição decorrente de sua violação como algo automático.

fisiológica, uma porção neutralizada e inerte – desconsiderando por completo sofrimentos, desejos e prazeres.

O contato com as ciências sociais, em especial a Sociologia e a Antropologia, permitiram o estudo do corpo. Coube aos “Annales” corporificar a história dos homens, de sua materialidade e espiritualidade na História. A abertura a novos temas e abordagens legou ao corpo e suas expressões um espaço nunca antes logrado nas análises historiográficas.

Como observa Marcel Mauss (2003, p. 407) em sua apreciação das técnicas corporais, “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”. O corpo também se configura como um vasto baluarte de representações. É tradicionalmente uma das primeiras fontes de metáforas para a compreensão do meio social. Como atenta Turner (2008, p. 16), a teologia cristã foi estruturada sobre metáforas corporais: a costela de Adão, a imaculada concepção, o poder do sangue de Cristo, suas chagas na Crucificação, seu Sagrado Coração e o próprio rito eucarístico – representações corporais utilizadas como pedras angulares de importantes dogmas cristãos. A própria Igreja institucionalizada teve como uma de suas definições “o corpo de Cristo”². Em verdade, a corporalidade do homem acompanha a tradição cristã desde as narrativas da Criação.

Tomando como referência a assertiva de Elliot (1999, p. 1), o corpo humano, em especial no seio da cultura cristã, continuaria a ser o principal lugar onde persistem os medos da *poluição* – ainda que a tradição judaico-cristã dispendesse esforços colossais em suas tentativas de delimitação do puro e do impuro nos vários âmbitos da vida cotidiana. As representações sociais do corpo no medievo cristão foram construídas a partir de ideias e crenças religiosas, como forma de ser fazer ler o todo social dentro dos recortes, ora indefinidos, ora precisos, de uma ortodoxia em consolidação.

Não é possível pensar o corpo fora do tempo e do espaço. Tal como mostra-se falacioso considerá-lo imutável no devir das sociedades. As formas de conceber o corpo e suas relações com os indivíduos estão diretamente vinculadas ao tempo e lugar histórico e cultural no qual encontram-se inseridos. “As relações entre os corpos humanos no espaço é que determinam suas reações mútuas, como se veem e se ouvem, como se tocam ou se distanciam” (SENNETT, 2003, p. 17). A própria configuração espacial determina em inúmeros aspectos

² Considerando o Novo Testamento, especialmente no tocante à eclesiologia paulina, a analogia “corpo de Cristo”, relacionada aos cristãos como membros de um corpo do qual Cristo é a cabeça, compõe ao menos seis livros bíblicos e dezenas de versículos. Cf.: Gl 3:27, Rm 12:4-8, Jo 2:19-22, 1Cor 10:16-17; 12:12-31, Cl 1:18.24; 2:19; 3:15 e Ef 1:22; 2:19-22; 4:4-30; 5:23.29-30.

as acepções do (e sobre) o corpo. Aliás, esta configuração, na modernidade, com frequência, é idealizada no sentido de negar, minimizar e evitar confrontos. Lugares separados para grupos determinados, para o coletivo e o individual, milimetricamente traçados, são demarcações com o fim de enquadrar os corpos em seus respectivos pontos de interação. Tal separação produz efeitos de sentido, constroem e estabelecem representações que incidem diretamente sobre o corpo.

Richard Sennet (2003, p. 19), em seu estudo sobre a geografia dos corpos nas cidades (espacialidade), destaca que os sentidos e atividades corporais foram profundamente deteriorados pelas sociedades atuais, e isso pode ser observado pela própria dispersão das massas, antes aglomeradas nos centros urbanos. Locais de grande afluência (igrejas, teatros etc.) eram espaços de interação, locais de contato. Gradativamente o deixaram de ser em decorrência da segregação explícita ou implícita dos corpos.

As funções corporais são, portanto, culturais, históricas e sociais (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 21). A sexualidade humana não deve ser compartimentada em simples fatores biológicos. Trata-se, pelo contrário, de complexos sistemas de significação modulados, no espaço e no tempo, pelos ritos, costumes e interações desenvolvidos nas diferentes sociedades e suas histórias.

Partindo das contribuições sociológicas e antropológicas, tão caras ao *métier* historiográfico, podemos considerar como uma das possíveis concepções sobre *religião* sua caracterização como um sistema de valores que dispõe, dentre múltiplos objetivos, de uma prerrogativa de ordenamento social.

Pautado em uma perspectiva durkheimiana, Gomes (2008, p. 30-32) nos orienta a observar a religião como um conjunto solidário de práticas e crenças vinculadas ao sagrado. Em outras palavras, a união de práticas e crenças em um mesmo conjunto moral. A este conjunto, dentro do Cristianismo – pano de fundo no qual encontra-se circunscrito nosso estudo -, denominamos Igreja.

A religião é o vínculo do humano com o sagrado, por sua vez, entendido como um poder superior, misterioso e temível, normalmente interdito aos homens, mas a eles relacionados. Dessa forma, configura-se como elemento estratégico da atividade humana de construção e ordenação do mundo. Ao evocar o transcendente, o sistema religioso legitima o mundo social que, por si só, é parcamente coeso. A religião legitima, assim, a realidade, uma vez que tende a associar o mundo social às influências do plano sagrado.

Para Geertz (2008, p. 66-67), a religião é um sistema simbólico e cultural e os signos do sagrado evocados por ela sintetizam o *ethos* de um grupo, seu modo de vida, seus valores morais e estéticos; em outras palavras, sua visão de mundo. A religião condiciona, sobremaneira, as ações humanas através de simbologias pujantes, influentes e longevas, moldando concepções e legitimando-as, por fim, como realidades concretas.

A sociedade medieval, ao longo dos quase mil anos de sua existência, foi predominantemente marcada por uma representação religiosa do mundo, tal como de todas as adversidades que o acometia (SCHMITT, 2014, p. 284). Através dessa leitura religiosa do meio circundante, a Igreja encontrou lugar de destaque, atuando de forma constante e enfática na ordenação do todo social e na classificação, normatização e legitimação dos comportamentos. A *interpretação religiosa* do universo que estabelecia a conexão do homem com o divino. Os homens e mulheres do medievo não possuíam acesso a Deus senão por intermédio do corpo clerical.

Assim, a Igreja institucionalizada tomou para si o papel irrestrito e imprescindível de ordenação da sociedade. Evidentemente, sua posição dominante em reger a sociedade não foi hegemônica de forma constante e invariável. A autoridade eclesiástica encontrou-se, ao longo de todo o medievo, em constante disputa de poder com as potências seculares, ora com maior, ora com menor sucesso. Todavia, sua presença era real e irrevogável.

Tal posicionamento voltado a ordenar e legislar sobre o conjunto da sociedade cristã levou a *Eclésia* romana a definir diretrizes e padrões de comportamento e a demarcar de forma cada vez mais acentuada e taxativa as virtudes e os vícios, o caminho para a salvação ou para a condenação eternas, incidindo diretamente sobre os usos do corpo e a inevitável natureza sexual humana.

Desta forma, ao nos debruçarmos sobre as estratégias de controle empreendidas pela Igreja cristã centro medieval, ousamos falar das “coisas de Vênus”, como assim qualifica Peter Brown (1990), em sua obra *Corpo e Sociedade*, o trato com a corporalidade do homem, ao justificar a legitimidade do desejo sexual no mundo helênico. Eis, todavia, o grande pudor das sociedades modernas! Mas o repúdio à exposição pública do corpo e da sexualidade integra um contexto muito mais abrangente e complexo que a simples manifestação dos pudores hodiernos. Uma longa e duradoura tradição encabeçada pela Igreja cristã consolidou a recusa do corpo e suas expressões.

O Cristianismo, ao longo de seu desenvolvimento, expansão e consolidação no ocidente medieval, demonstrou frequente hostilidade à corporalidade humana, codificando

atitudes e comportamentos e negando aquilo que seus autores consideravam interdito à digna relação com o sagrado. Cabe, no entanto, considerar que sua postura para com a materialidade inata do gênero humano era, por vezes, paradoxal e ambivalente.

Rosa (2010, p. 12-18; 128) defende a realidade dualista da tradição cristã em suas disposições sobre o ser humano, em especial, derivadas das influências gnósticas sobre as primeiras comunidades cristãs, influências estas que, gradualmente, seccionariam as dimensões material e espiritual da natureza humana. Para o autor, essa separação entre a porção eterna do homem (a alma) e seu contraposto perecível (o corpo), antes de constituir-se como algo intrínseco ao surgimento do Cristianismo, foi forjada em um longo processo de oposição, contato, consolidação, interpretação e sistematização, levado a cabo pelos grandes teólogos da Patrística latina.

No caso do inicial aspecto opositivo – alma e corpo –, este se devia à recusa de alguns dos primeiros Pais em admitir uma natureza dual para o ser humano, visto que se pautavam na tradição bíblica de compreender o Ser em termos de unidade/integralidade. A tradição judaica e veterotestamentária não conjecturava qualquer separação entre as porções humanas – corpo e alma eram indivisíveis. Sendo a alma boa, o corpo não poderia carecer de algum aspecto positivo.

O que nos salta aos olhos, todavia, é a faceta negativa do pensamento eclesiástico sobre a natureza material do ser humano – em especial, suas porções visíveis e as práticas a elas atreladas. O olhar cristão sobre o corpo e a sexualidade, antes de configurar-se como algo inédito na história do pensamento filosófico, religioso e cultural, nutre-se de fontes muitas antigas, anteriores à sua própria gênese.

As correntes filosóficas clássicas – aristotélica, platônica e, sobretudo, estoica – dispunham de uma ordem de pensamento que exprimia sobre a corporalidade humana duras críticas e ressalvas que seriam lidas pelos autores cristãos como justificativas à negação da matéria. Também os princípios de impureza ritual oriundos da tradição bíblica e judaica forneceram uma importante carga normativa para a construção da ética e moral cristãs.

No final do mundo antigo, os movimentos gnóstico e maniqueísta alçaram ao extremo a recusa do corpo e seus usos, por seu intrínseco vínculo com as realidades temporais. Apesar de negadas pela ortodoxia cristã, ambas as correntes influenciaram sobremaneira a estruturação doutrinária da *Eclésia* romana. É preciso reconhecer, todavia, a originalidade cristã na apropriação e transformação dos princípios antigos clássicos em um complexo conjunto normativo que tinha por objetivo a definição de rígidos códigos de conduta para o

bom ordenamento da sociedade cristã – árdua tarefa encabeçada pelos autores cristãos tardo antigos em benefício da construção de uma identidade própria para o Cristianismo, desvinculada das tradições politeístas e judaicas; uma forma de diferenciar-se dos *outros*.

Entre os definidores dos princípios éticos e morais que verteriam grande influência sobre o imaginário cristão medieval estão os autores da Patrística. Os Primeiros Padres estabeleceram as principais guias de orientação da doutrina moral cristã. No que tange ao corpo e à sexualidade, duras críticas foram cingidas. Em benefício da salvação das almas, as expressões da carnalidade humana deveriam ser enfaticamente renunciadas. Assim, teceram severos argumentos sobre as práticas sexuais, condenando relações extraconjugais e práticas ilícitas circunscritas ao âmbito matrimonial.

Os Primeiros Padres condenaram ainda as pulsões corporais, enunciados por fornicação e masturbação, e intercursos sexuais que não tivessem como objetivo a procriação, elevando, assim, aos mais altos princípios valorativos as virtudes da virgindade, da castidade e da continência. Estas deviam ser seguidas, segundo suas disposições teóricas, não apenas pelo laicato, mas também pelas fileiras clericais, haja vista que o celibato vitalício do clero configuraria, até o século XI, apenas uma exortação, e não uma regra.

Em consonância com o advento da Patrística, o ideal ascético, de origens orientais, alcançou grande desenvolvimento e difusão no Ocidente latino. Os Padres do Deserto deram início a uma tradição que se tornaria longeva entre os espirituais cristãos. Pautada no isolamento, na privação e disciplina da vontade e na mortificação corporal em benefício da purificação da alma, as experiências do deserto assentaram terreno para a expansão do modelo ascético monástico (eremítico e cenobítico) e pela estruturação do monacato como a principal via para a perfeição espiritual cristã ao longo da primeira metade do medievo. Após séculos de transformação das práticas e tradições experienciadas nos claustros, o ideal ascético alcança o medievo central em meio a um profundo processo de renovação da disciplina e espiritualidade monásticas.

Em meio a essa conjuntura, encontrava-se a figura de Pedro Damiano (1007-1072), clérigo italiano do século XI, em cuja obra nos propomos a investigar os elementos definidores da conduta sexual do clero em um momento de profundas transformações no plano político e religioso ocidental. Temos como prerrogativa evidenciar, na obra epistolar de Pedro Damiano, elementos que nos permitam refletir sobre a corporalidade humana e suas expressões, em especial no que concerne à manifestação da sexualidade.

Para tanto, tomaremos como fonte central de nosso estudo um dos opúsculos (cartas longas) da obra damiana, conhecido como *Liber Gomorrhianus* (ou *Livro de Gomorra*), escrito em 1049, no qual Pedro Damião tece suas mais severas críticas à “corrupção sexual” do clero italiano de seu tempo. Acreditamos, porém, que a apreciação de outras missivas damianas possam auxiliar neste processo de compreender o recrudescimento do controle das condutas clericais no que tange às expressões da sexualidade no contexto reformista do século XI. Por meio delas, junto ao opúsculo supracitado, buscaremos investigar as sentenças damianas de combate aos usos do corpo por seus correligionários, tal como sua defesa pelo ideal de pureza espiritual e disciplina eclesiástica. Trata-se de outros quatro tratados que versaram sobre a incontinência dos clérigos de seu tempo, a saber: as *Epistulae LXI, CXII, CXIV e CLXII* – cuja redação é estimada entre 1059 e 1069.³

A figura singular de Pedro Damião, em sua trajetória eclesiástica, transitou entre os ambientes regulares – como monge eremita e prior de Fonte Avellana – e seculares – como bispo cardeal de Óstia –, em meio aos quais produziu sua obra e articulou inúmeros contatos com os poderes pontifícios e temporais. Reformador monástico, Damião também integrou o movimento de renovação geral da *Eclésia* romana do medievo central – comumente nomeado pela historiografia clássica como *Reforma Gregoriana*.

Iniciando nosso estudo, partimos, no primeiro capítulo, de um breve panorama biográfico e de aspectos concernentes à fortuna historiográfica de Pedro Damião, dada a natureza de seus escritos e a tradição intelectual que foi estruturada e difundida a partir das obras de Pedro Damião.

No segundo capítulo, damos sequência a nosso percurso de compreensão da obra epistolar de Pedro Damião, tecendo uma breve apreciação sobre os caminhos percorridos pela experiência monástica ocidental entre a tradição do deserto e o ressurgimento do eremitismo no século XI, tendo em vista o intenso comprometimento de Damião para com esta forma de vida espiritual. Temos como intuito evidenciar, em seus escritos de cunho monástico, elementos que corroborem com o desenvolvimento de nosso tema de estudo: a corporalidade

³ Para melhor orientação dos leitores que, porventura, se utilizarem das mesmas edições das *epistolas damianas*, optamos por fazer uso de referências das citações diretas na forma detalhada, cujos elementos indicamos, respectivamente: A AUTORIA DA FONTE, seu título geral/original, o parágrafo (§) no qual encontra-se o texto citado. Seguidos do título da obra moderna que compila o texto (original e tradução) da referida fonte (abreviada), O VOLUME NO QUAL SE ENCONTRA, o ano da publicação deste, as páginas referentes ao texto citado (original e tradução), e a natureza da tradução. Ex.: PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §3º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 310-311, *tradução nossa*.

do homem e suas expressões, os vícios e desvios que condenavam os cristãos e suas almas, a ideal conduta esperada dos clérigos, tal como os signos de sua corrupção.

No que concerne ao terceiro capítulo, versamos algumas considerações sobre o contexto reformador do século XI e a atuação de Pedro Damiano neste cenário de profundas transformações político-institucionais. Para tanto, versaremos sobre aspectos historiográficos que envolvem os movimentos reformadores centro medievais, a contextualização destes, tal como seu reflexo e evidência nos discursos contidos nas obras damianas.

Por fim, o quarto capítulo desta tese aprofundará a análise das missivas redigidas pelo clérigo italiano, no que tange à condenação da materialidade humana, expressos no corpo e na sexualidade – em especial, suas severas críticas ao comportamento sexual do clero de seu tempo.

Após os capítulos apresentados, a seguir procuraremos evidenciar nosso objeto de pesquisa – o corpo e a sexualidade na esfera clerical. Para tanto, faremos uso das concepções do corpo e suas expressões no devir histórico que configurou as atitudes cristãs a eles direcionadas no período medieval. Tomaremos, como base, nuances das concepções do corpo greco-romano e da tradição filosófica que o condicionavam, para nos voltarmos, então, às articulações da Patrística latina sobre os códigos de conduta cristãos.

Todavia, consideramos que o eixo norteador das disposições damianas sobre a corporalidade humana encontra-se pautada na difusão do modelo ascético no panorama ocidental e sua contribuição para o desenvolvimento das práticas monásticas. Fruto da incansável busca pela pureza espiritual, foi a elaboração de instrumentos normativos – como os *Penitenciais* –, redigidos com o objetivo de sistematizar os códigos de conduta esperados dos bons cristãos e promover a reparação dos desvios. Neste processo, as disposições eclesiásticas sobre o comportamento sexual do clero incidiram diretamente sobre a vida de toda a coletividade cristã e propiciou a intensificação das críticas às relações entre pessoas do mesmo sexo (a sodomia ou, em termos contemporâneos, a homossexualidade).

Abordaremos, agora, sinteticamente, para fins de contextualização, o autor e a natureza de nossa fonte. Em seguida enumeramos algumas questões conceituais que orientam nossa pesquisa. Pedro Damiano foi cardeal, eremita, poeta, reformador religioso, hagiógrafo e legado papal. Porém, seu principal legado encontra-se em seus escritos epistolares. Sua autoria é atribuída a cerca de 270 obras, das quais 180 encontram-se em formato epistolar. Tal quantitativo de epístolas do cardeal foram compiladas entre as décadas de 1980 e 1990, em quatro volumes da *Monumenta Germaniae Historica*, por Kurt Reindel, e traduzidas para o

inglês por Owen J. Blum. As traduções realizadas por Blum foram reunidas em seis volumes da série *Fathers of the Church: Medieval Continuations*, publicados pela CUA (*Catholic University of America*). Próximo à comemoração do milenário do nascimento de Pedro Damiano (1007-2007), a editora italiana Città Nuova iniciou a publicação integral de sua obra, na coleção *Opere di Pier Damiani*, com tradução italiana, sob curadoria de Nicolangelo D'Acunto e Ugo Facchini.⁴

Pedrão Damiano nasceu em Ravenna (1007), estudou artes liberais em Faença e Parma e, por volta de 1035, iniciou sua carreira eclesiástica no norte da Itália, ingressando na comunidade eremita de Fonte Avellana, onde tornou-se prior em 1043. Ao longo de seu priorado no monastério avellanita, Pedro Damiano produziu inúmeras epístolas nas quais podemos observar seu ímpeto reformador e suas críticas às condições morais do clero de seu tempo. Ao ser nomeado, pelo papa Estevão IX, bispo e cardeal de Óstia, segundo maior episcopado da Igreja latina, em 1057, teve oportunidade de articular e ampliar sua rede de contatos e influência – iniciativa já praticada por Damiano durante seu priorado, como atesta Bovo (2012), em sua tese doutoral sobre a renovação cristã e a institucionalização da vida eremítica nos escritos damianos.

Em sua *Epistula XXXI*, tratado que ficou conhecido como *Liber Gomorrhianus* (ou “Livro de Gomorra”), encontram lugar os maiores argumentos de Damiano contra a corrupção e a decadência do clero italiano de seu tempo. Nela, Pedro Damiano discorre sobre os inúmeros vícios que contaminavam o clero, recomendando também maneiras de os corrigir. Concomitantemente, o cardeal condena os clérigos casados, comuns nos púlpitos das igrejas desde o surgimento do Cristianismo e que seriam submetidos ao celibato clerical vitalício a partir da grande reforma dos séculos XI e XII.

Além de defender o ideal do celibato, Pedro Damiano direciona atenção especial à prática da *sodomia*, a qual incluía, segundo seu entendimento: práticas sexuais *contra natura* (contraceptivas), masturbação, pederastia, além de atividades sexuais com outros homens adultos. O título da obra – *Liber Gomorrhianus* – tomou com referência a interpretação religiosa de então sobre as cidades de Sodoma e Gomorra que, segundo a tradição eclesiástica, haviam sido castigadas por Deus em decorrência de sua imoralidade sexual.

⁴ Tomamos com referência central a tradução italiana, tendo em vista seu diálogo com o texto original. Contudo, não descartamos a utilização das edições americanas, uma vez que a coleção da editora Città Nuova ainda se encontra em processo de publicação, faltando um último volume dedicado às cartas 151-180.

Nos outros quatro tratados damianos sobre a incontinência dos clérigos, Damião interage com diferentes autoridades clericais e seculares, simultaneamente, exortando-os a perseverarem no combate aos desvios e vícios manifestados pelos membros da Igreja e apelando para o suporte deles na execução de seus projetos de reforma e disciplina clerical.

Como aporte teórico inicial, utilizamos obras de referência, como *Os estabelecidos e os Outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000) e *Identidade e Diferença* (SILVA, 2000), que nos possibilitarão refletir sobre os conceitos de identidade, alteridade, diferença, no intuito de contextualizar os mecanismos de distinção entre as esferas espiritual (clérigos) e temporal (leigos), como elementos em constante interação, mas que precisam ser definidos em termos próprios para a harmônica manutenção da cristandade medieval, tanto em termos institucionais quanto em matéria de fé. Em termos gerais, compreendemos a identidade basicamente como aquilo que se é – o eu –, ao passo que a diferença encontra lugar na alteridade – o outro. Ambas se inserem numa relação de estreita dependência. São, por excelência, inseparáveis.

Outro importante aspecto de nosso estudo é a utilização dos conceitos de *História Cultural* e de *representações* (CHARTIER, 1990). Os historiadores culturais, além da extensa variedade de temas e métodos de estudo, manifestam em comum significativa preocupação com o simbólico e suas interpretações, já que os símbolos constituem elementos encontrados em todos os lugares, em especial na vida cotidiana (BURKE, 2005, p. 44). A manifestação dos elementos simbólicos é ainda mais significativa e constante no âmbito da cultura popular. Uma das características mais marcantes da História Cultural foi sua intersecção com a Antropologia, o que permitiu abrir as possibilidades de articular cultura e sociedade, de forma que uma não sobrepujasse a outra.

Para Chartier (1990, p. 16), um dos principais objetivos da História cultural é “[...] identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Arelado a esse objetivo, encontra-se o conceito de representações, as quais, no todo social, nunca se manifestam como discursos neutros. Pelo contrário, “[...] são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 16). Consideramos, pois, que a História cultural é a história da construção do sentido a partir dos conflitos existentes entre um sistema de pensamento e as formas de sua apropriação por determinados grupos/indivíduos (RUIZ GUADALARAJA, 2003, p. 29) na construção de identidades sociais.

Também intencionamos trabalhar com a noção de *desvio*, constantemente relacionado ao desrespeito às regras e aos padrões sociais, ou seja, a um comportamento divergente. Nos argumentos de Velho (1999), por muito tempo o comportamento desviante foi considerado elemento de natureza patológica, restrito à esfera médica, como uma espécie de desequilíbrio psicológico ou doença. Dessa forma, a origem do problema estaria localizada no indivíduo. O problema, todavia, deve ser percebido no contexto sociocultural. São as pressões exercidas pela estrutura social e cultural que condicionam o comportamento desviante — o que, nas palavras do autor, poderia ser denominado de “comportamento socialmente desviado” (VELHO, 1999, p. 13). Essa estrutura é, por vezes, responsável por definir e ordenar os objetivos a serem preservados, ao mesmo tempo em que mantém o controle sobre os meios pelos quais esses objetivos são alcançados.

Apesar de não determinar o comportamento, a cultura o condiciona e orienta, haja vista que a constituição, evolução e adaptação do ser humano ao meio estão sujeitas aos mecanismos socioculturais. Uma vez não sendo determinista, permanece aberto o espaço para o surgimento de comportamentos divergentes. Assim, uma possível compreensão do conceito de *desvio* seria seu entendimento como o desrespeito às regras e aos padrões estabelecidos pelos grupos sociais.

Como demonstra Velho (1999), a ideia de *desvio* implica a existência de um comportamento “médio” ou “ideal” em benefício do funcionamento do sistema social. Nessa perspectiva, o desvio é criação dos próprios grupos sociais que, através de sua leitura de mundo, estabelecem regras, cuja infração cria o comportamento considerado desviante. É importante, ainda, atentar para o fato de que o comportamento considerado desviante não permanece restrito em moldes fixos.

Caracterizado como produto das relações estabelecidas pelos grupos e indivíduos em sociedade, o comportamento desviante apresenta contornos bastante flexíveis, variando de acordo com o sistema cultural no qual está inserido. Em outras palavras, o desvio em determinada sociedade não é necessariamente representado da mesma forma em outra organização social, podendo encontrar-se, pois, como padrão/norma.

Contamos ainda com o suporte teórico da *Análise do Discurso*⁵, que nos permitirá discutir o caráter moralizador dos discursos vigentes no período e na contemporaneidade.

⁵ Tendo em vista que a *Análise do Discurso* (AD) apresenta funções tanto teóricas como metodológicas e, como metodologia, demanda uma articulação técnica bastante voltada à linguística, optamos por utilizar apenas de suas contribuições de cunho teórico para entendermos melhor o fator discursivo e suas repercussões em nosso

Considerando os argumentos de Brandão (2002) acerca dos discursos e suas apropriações, incidimos diretamente sobre a caracterização da linguagem para além de veículo de comunicação, como instrumento de significação da realidade, evidenciando, igualmente, relativa distanciação entre o objeto representado e o signo que o representa. Nessa perspectiva, a Brandão (2002) salienta que a *linguagem*, entendida como discurso, não envolve um universo de signos utilizados apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento. A linguagem é, na verdade, uma interação, um modo de produção social. Ela não é neutra, tampouco é natural. Com efeito, a linguagem ocupa lugar privilegiado na manifestação da representação coletiva.

A ciência histórica não é inerte e tampouco é constituída exclusivamente pelos campos teóricos. Ela é, sobretudo, estruturada pelos percursos metodológicos nos quais se ampara e desenvolve suas problematizações. Como suporte metodológico, optamos por utilizar os recursos fornecidos pela *Análise de Conteúdo*, doravante AC, proposta por Lawrence Bardin (2016)⁶. Para a autora, a AC configura-se como um “esforço de interpretação”, cuja instrumentalização pode ser aplicada objetiva e subjetivamente aos discursos. É uma forma de revelar o que está oculto. Em verdade, a AC configura-se como um conjunto de técnicas que envolve uma série de artifícios, *a priori*, voltados ao campo das comunicações, mas que podem ser aplicados a uma infinidade de recortes temporais e espaciais, onde os discursos estão circunscritos. A AC tem, pois, como prerrogativa: evidenciar, desmarcar, estabelecer tipologias e mensurar elementos discursivos.

Convém ressaltar que, antes de a AC consolidar-se e difundir-se enquanto campo teórico-metodológico e epistemológico, a partir da década de 1970⁷, longeava era a preocupação por decifrar signos, códigos e mensagens, contidos nos mais diversos enunciados

contexto e objeto de estudo. Como suporte metodológico elegemos, como mencionaremos a seguir, a *Análise de Conteúdo* (AC). Consideramos que a instrumentalização advinda da AC nos fornecerá um suporte mais prático e conciso mantendo nosso trabalho circunscrito ao *métier* historiográfico. Ressaltamos também que, apesar da AD e da AC consistirem em correntes distintas, não as consideramos incompatíveis, visto que nos apropriamos apenas da teoria discursiva da AD; podendo, assim, ser utilizadas em uníssono.

⁶ Em nosso estudo, utilizamos uma das traduções brasileiras mais recentes da obra *L'Analyse de Contenu*. Ressaltamos, contudo, que a referida obra foi originalmente publicada na França, em 1977.

⁷ Franco (2018, p. 7-10) remete a construção do campo de sistematização da AC às últimas décadas do século XIX – ou mesmo antes, no século XVIII, como sugerem outros autores (cf. NELSON; WOODS JR., 2011) -, intercurso no qual a longínqua análise de tradição filosófica passou a dividir holofotes com as ascendentes abordagens provenientes da Psicologia. No ínterim da difusão de novos percursos da AC, aplicados aos diferentes campos das ciências naturais e sociais, o eixo de orientação encontrava-se imbricado ao rigor científico positivista, neutro, objetivo e quantificado. Esse apego à cientificidade passou, gradativamente, a exigir uma acentuada operacionalização de instrumentos de validação dos dados em análise que, por sua vez, incorria na fragmentação e quantificação ineficientes dos discursos, cujos resultados mostravam-se ainda que preciosos em termos quantitativos, parciais e pouco vinculados aos sujeitos sociais e suas ações produtoras de significado. Era necessário ressignificar o método em gestação.

e discursos, em especial, no que se refere à exegese dos textos de caráter religioso, marcados pelas intrincadas nuances de metáforas e alegorias cujas interpretações não saltam objetivamente à primeira vista, sem o efetivo exercício de interpretação, contextualização e compreensão.

Como observa Franco (2018, p. 12-13), a AC tem como norte a mensagem, a maneira como os emissores comunicam os seus discursos detentores de representações sociais, construídas social e historicamente através de processos cognitivos e comportamentais. Assim, a AC se volta aos aspectos subjetivos da ação humana – suas formas de enunciação, atreladas às condutas, aos valores e às crenças -, emitidos de maneira explícita, em suas formas verbais (oral ou escrita) ou implicitamente, em seu caráter simbólico.

Cabe considerar, pois, que os contextos nos quais tais mensagens são proferidas são mutáveis e se desenvolvem de acordo com devir histórico da humanidade, levando em conta a diferenciação entre significados (universais e objetivos) e sentidos (contextualizados e subjetivos). Como reforçam os argumentos de Nelson e Woods Jr. (2011), apesar de sua gênese empírica, dentro da quantificação positivista, a AC não é um método meramente objetivo, visto que se trata de um tipo de análise textual, e os textos não são unidades objetivas, independentes da apropriação, interpretação e ressignificação por parte dos leitores:

Dada a natureza da análise textual dependente do leitor, é apropriado dizer que sentidos nos textos não são descobertos, mas construídos através do ato de interpretação. Textos não possuem sentidos únicos, mas dependem da perspectiva do pesquisador e de suas escolhas de definições operacionais (NELSON; WOODS JR., 2011, p. 112, *tradução nossa*).⁸

Outro importante aspecto a ser evidenciado é o fato de que a AC não deve ser confundida como simples descrição/enumeração dos conteúdos enunciados. É preciso que tais conteúdos sejam relacionados a outros atributos inerentes aos emissores ou mesmo a outros conteúdos, por meio de contextualizações e comparações (FRANCO, 2018, p. 16). Em outras palavras, ao inferirmos os sentidos de um discurso, não podemos tomá-lo enquanto algo isolado e desconexo dos sujeitos e situações sociais. A multiplicidade de maneiras pelas quais o emissor desenvolve sua mensagem evidencia diferentes representações e múltiplas formas de interpretá-las. Comparações e classificações dos conteúdos e sentidos, por meio da

⁸ Cf. original: “Given the reader-dependent nature of textual analysis, it is appropriate to say that meanings in texts are not discovered but constructed through the act of interpretation. Texts do not have single meanings but are dependent on a researcher’s perspective and choice of operational definitions.”

identificação de suas semelhanças e diferenças, tornam-se imprescindíveis para uma análise mais concisa e incisiva da natureza do discurso.

Para os estudos das religiões, a AC nos fornece o suporte para compreender as identidades e expressões das diferentes formas de religiosidade e suas instituições em termos sociais e culturais. Suas contribuições são frutíferas no percurso de: rastrear, identificar e compreender eixos norteadores e mudanças sociais dos fenômenos religiosos ao longo do tempo; identificar padrões ou variações circunscritos em contextos similares e diferentes; ou mesmo viabilizar o acesso à imagem que se tem de determinados grupos sociais dentro de uma sociedade (NELSON; WOODS JR., 2011, p. 109-110).

Neste sentido, temos como prerrogativa evidenciar tanto a dimensão qualitativa quanto os aspectos quantitativos no conjunto de nossas fontes de estudo, a fim de delinear, de maneira mais concisa, a contribuição damiana para as reflexões sobre a materialidade humana. Consideramos, pois, que o eixo quantitativo dá suporte e validação aos dados analisados qualitativamente, ao passo que estes fornecem profundidade e relevância social à carga quantitativa de dados coletados.

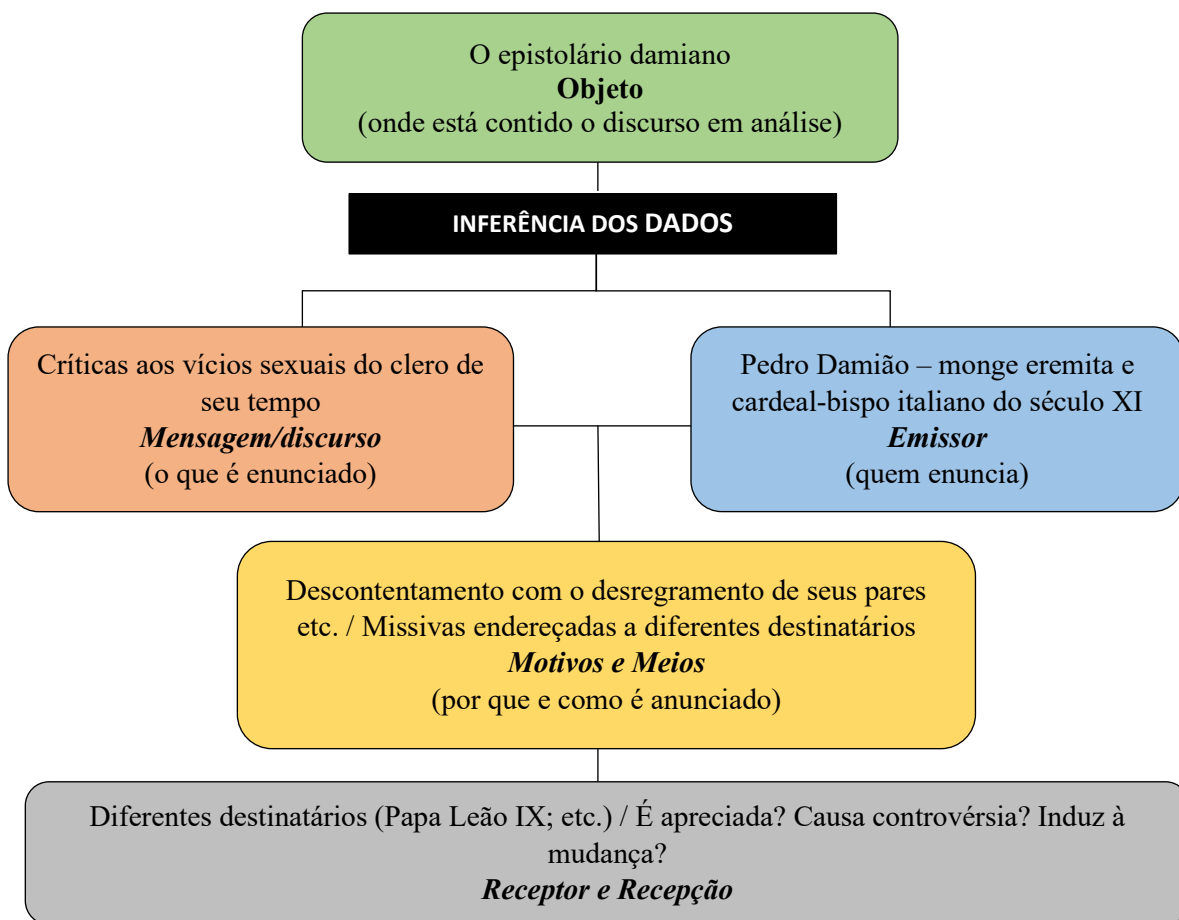
Diante disso, para nosso estudo, adotamos como instrumento a dimensão metodológica da AC enquanto procedimento de pesquisa – analítico, sistemático e objetivo -, portador de determinadas características definidoras que nos fornecem as informações necessárias a evidenciar, contextualizar e interpretar em contraste com os objetos de análise em questão.

Conforme a Figura 1, esboçamos, de forma preliminar, alguns dos elementos levantados para análise no presente estudo. Temos, como aporte documental, previamente mencionado, as missivas damianas elaboradas entre o priorado do clérigo ravenate, em Fonte Avellana, e seu cardinalato, em Óstia. Tais missivas foram endereçadas a diferentes interlocutores, aos quais, por sua vez, e em grande maioria dos casos, não temos acesso direto através de esperadas réplicas/respostas.

Podemos adotar como característica definidora primária da AC a *inferência dos dados*, ou seja, as indagações que revelam determinados dados iniciais específicos contidos nas mensagens: 1) *fonte*: emissor do enunciado; 2) *processo codificador*: motivo (intencionalidade) e meio pelo qual enuncia, as técnicas de persuasão das quais o emissor se utiliza, seu estilo de enunciação; 3) *mensagem*: o que é enunciado, o conteúdo do discurso; 4) *receptor*: a quem é enunciado/quem recebe a mensagem; 5) *processo decodificador*: como o enunciado é lido/compreendido e qual é o efeito proveniente dessa enunciação.

Em outras palavras, pode-se inferir a natureza do conteúdo do enunciado, suas causas e suas consequências, abarcando, assim, as condições de produção e recepção dos discursos, conforme a proposta organizacional desenvolvida por Franco (2018), para aferição dos dados preliminares, apresentada pela Figura 1, a seguir.

Figura 1 – Esquema visual geral de análise preliminar dos dados



Fonte: Franco (2018)
Esquema organizado pelo autor.

Convém observar, todavia, que tomamos como objeto não a obra epistolar damiana como um todo, mas as epístolas que, de alguma forma, dispõem atenção aos argumentos relativos aos *bons usos* do corpo e aos *ideais* comportamentos cristãos neste âmbito. Temos, na figura do emissor, Pedro Damiano, clérigo italiano regular e secular, que, em meio ao controverso ambiente reformador do século XI, dirigiu enfáticas considerações, individual e coletivamente, aos membros da cristandade latina, com o objetivo de evidenciar, condenar e

corrigir supostos *desvios* de conduta e relaxamento no rigorismo espiritual, como identificava entre inúmeros de seus contemporâneos.

Temos, *a priori*, e com base tanto nas fontes, suas traduções e compilações, quanto no aporte bibliográfico secundário, inúmeros aspectos referentes ao nosso autor em questão – o contexto histórico e social no qual estava inserido e com o qual buscou dialogar. Interessou-nos, ao longo deste estudo, adentrar ao âmbito de produção e circulação dos discursos por nós elencados e, assim, investigar a intencionalidade levada a cabo pelo clérigo nas alocuções desenvolvidas em suas epístolas, em consonância com os aspectos de seu tempo que o inquietavam; bem como o alcance de suas considerações.

Em suma, temos, à primeira vista, o emissor e o veículo que ele utiliza para fazer circular sua enunciação (Pedro Damiano e suas missivas). É preciso, todavia, aprofundar-se nas querelas dialéticas entre os conteúdos manifestos/explicitos e aquilo que permanece latente/implícito, à espera de ser revelado – através da análise categorial dos conteúdos discursivos, dos motivos que levaram a sua elaboração, dos interlocutores das referidas mensagens e, na medida do possível, da recepção e dos efeitos causados por essas missivas.

Investigar as nuances do pensamento damiano se apresenta como um intenso desafio frente à multiplicidade de formas pelas quais o eremita desenvolveu seus argumentos em defesa da pureza espiritual. Passemos, sem mais delongas, às nossas aferições sobre essa peculiar personalidade do Cristianismo centro medieval.

1 PEDRO DAMIÃO: PERCURSOS HISTORIOGRÁFICO E DOCUMENTAL

A estruturação, a consolidação e as posteriores redefinições da *Eclésia* latina foram substancialmente influenciadas pela atuação dos grandes teólogos tardo antigos e medievais, que, em meio a inúmeras disputas conciliares e infundáveis querelas doutrinárias, lapidaram e aperfeiçoaram os instrumentos de ordenação e moralização da cristandade. Entre tantos célebres doutores, encontra-se a persona de Pedro Damiano (lat. *Petrus Damianus*; ital. *Pier Damiani*), monge eremita e reformador italiano, cuja trajetória incidu diretamente sobre os múltiplos ambientes reformadores do século XI, seja na esfera monástica ou seja ao âmbito secular.

As obras de Pedro Damiano integraram o panorama reformador após o primeiro milênio, como instrumentos de condenação, exortação e transformação da conduta de clérigos e leigos. Ademais, é importante observar que Pedro Damiano manifesta plena consciência da amplitude e das possibilidades de alcance de seus escritos, utilizando-os sistematicamente como difusores de suas ideias para construir, manter e, por vezes, diluir relações, seja em seus projetos de reforma monástica e afirmação da identidade eremítica, seja em sua crescente preocupação com a atribulada conjuntura geral da Igreja de seu tempo e a urgente necessidade de verter, sobre as práticas e condutas cristãs, efetivas referências de virtude e santidade, contra as máculas do *saeculum*. Umberto Longo define Pedro Damiano como

[...] um escritor poliédrico, refinado e com uma forte consciência de si e de suas obras, e no âmbito da sua prolongada e abundante atividade escreveu muito sobre santidade. Ele foi também um reformador e tenaz defensor dos seus ideais de perfeição, que sustentou com numerosíssimos escritos e com a sua própria existência, da qual foi reconhecida a santidade logo após sua morte (LONGO, 2020, p. 9, tradução nossa).⁹

Com o intuito de ampliar nossas possibilidades de análise, parece-nos pertinente esboçar de antemão determinados aspectos biográficos deste clérigo singular e, por vezes, polêmico, em meio ao efervescente cenário político, religioso e social do décimo primeiro século. Partimos da usual divisão da trajetória damiana entre quatro momentos chave, como apresentamos na Tabela 1, a seguir:

⁹ Cf. original: “[...] uno scrittore poliedrico, raffinato e con una forte coscienza di sé e delle sue opere, e nell’ambito della sua diuturna e abbondante attività scrisse molto sulla santità. Egli è stato inoltre un riformatore e un tenace propugnatore dei suoi ideali di perfezione, che ha sostenuto con numerosissimi scritti e con la sua stessa esistenza, di cui è stata riconosciuta la santità all’indomani della sua morte.”

Tabela 1 – Principais fases da trajetória de Pedro Damiano

Período	Contexto	Descrição
1007-1035	Da infância e juventude	O trânsito do jovem Pedro Damiano entre Ravena, Parma e Faenza e sua atuação como professor de artes liberais.
1035-1057	Do priorado de Fonte Avellana	O ingresso de Damiano na vida monástica e sua consequente ascensão ao posto diretivo de seu monastério – período no qual iniciou sua produção epistolar.
1057-1066	Do cardinalato em Óstia e como legado papal	A indicação e ascensão de Pedro Damiano como bispo-cardeal de Óstia, no pontificado de Estevão IX, e a atuação do avellanita como legado pontifício.
1067-1072	Do retorno à vida solitária	O afastamento de Damiano da atuação direta junto à cúria romana e seu retorno definitivo à atividade monasterial, em seus últimos anos de vida.

Fonte: Tabela organizada pelo autor.

Pedro Damiano nasceu em Ravena, no norte da Itália, em 1007.¹⁰ Todavia, poucos pormenores sobre sua infância são conhecidos. Segundo Bovo (2012, p. 21; 37), grande parte dos estudos biográficos a ele dedicados são provenientes de estudiosos que utilizam como objeto de análise seu vínculo com as disputas políticas e religiosas entre o poder imperial e os pontífices do século XI, em especial no que tange ao combate contra a ingerência das autoridades seculares sobre as instituições e práticas eclesiásticas – no seio do movimento majoritariamente conhecido, na historiografia clássica, como *Reforma Gregoriana*.¹¹

Das poucas informações que nos foram legadas sobre os primeiros anos de vida do clérigo italiano, boa parte dos dados biográficos sobre sua juventude provém do perfil elaborado por João de Lodi, seu discípulo e biógrafo, e das próprias epístolas damianas que,

¹⁰ Como muitos aspectos da vida e obra de Damiano, a precisão cronológica de seu nascimento por muito tempo mostrou-se dificultosa. Sobre tal problemática, Benericetti (2007, p. 16) observa que constituía uma espécie de particularidade do medievo a falta de datação precisa quando se tratava do ato de nascer. Em direta complementaridade com os princípios cristãos, homens e mulheres do medievo pareciam mais preocupados em registrar a morte, mais próxima da vida eterna e do paraíso celeste, que o nascimento – advento que inaugurava a trajetória de todo o gênero humano fadado ao pecado. Hoje, prevalece o consenso da historiografia damiana que estabelece a natividade do clérigo italiano no ano de 1007.

¹¹ Trataremos melhor da contextualização e compreensão do referido movimento de reforma em outro momento deste estudo. Cabe, todavia, observar que a tradição historiográfica responsável por perpetuar a célebre denominação *gregoriana*, hoje posta em crítica e revisão, ao multifacetado movimento de reformas do século XI, atribuía à figura de Gregório VII o caráter de maior articulador de uma reforma que partia diretamente da cúpula pontifícia romana, sem, contudo, voltar olhares para os anseios de mudança que emanavam dos mais diversos setores religiosos e sociais.

em certos momentos, permitem entrever aspectos das experiências pessoais de Damiano anteriores ao seu ingresso na vida monástica.

Como pondera Benericetti (2007, p. 7), a biografia elaborada por Lodi, embora integre essencialmente o reduzido conjunto de escritos capazes de fornecer aspectos da vida de Damiano em sua juventude, por sua natureza testemunhal, trata-se de um relato pouco preciso. Benericetti considera, assim, que os próprios escritos damianos, ricos em informações autobiográficas, configuram-se como fontes mais seguras e capazes de preencher as lacunas deixadas por seu discípulo. Já segundo Lucchesi (1972, p. 17), Lodi aborda, nos dois primeiros capítulos de sua *Vita*, a dura e dolorosa infância experienciada por Pedro Damiano, embora acrescente também a dificuldade de se estabelecer o grau de veracidade na narrativa “mitificada” apresentada por Lodi.

Dentre as informações gerais que puderam ser reunidas a partir de seus escritos e daquilo que autores coetâneos apresentaram sobre sua personalidade, podemos considerar que Pedro Damiano provinha de família outrora de ilustre origem, mas que, à época de seu nascimento, já não vivia nas mesmas condições. Damiano habitava uma região periférica de Ravena e era o mais novo de muitos irmãos (BENERICETTI, 2007, p. 17).

Em relação à infância do clérigo italiano, Blum (2012, p. 2-4) argumenta que, abandonado pela mãe quando ainda jovem, Pedro Damiano foi acolhido pela esposa de um clérigo próximo – interessante contraposição com suas futuras posturas frente ao matrimônio clerical. Através de um irmão mais velho, Damiano obteve os subsídios de uma educação formal. Desse irmão, que se tornaria clérigo em Ravena, adotou o nome de Damiano, tanto como referência ao seu patrono, como em reconhecimento dos cuidados recebidos.¹²

Damiano cursou artes liberais no norte da Itália – em Faenza (1022-1025), Parma (1026-1032) e, provavelmente também, em sua cidade de origem.¹³ Esses primeiros anos de vida e formação definiram fortemente a personalidade damiana. Ainda que a posterior conversão do ravenate à vida monástica possa ter redefinido o foco de sua atenção, do mundano ao espiritual, a construção de seu caráter erudito e o seu apego à sapiência foram forjados a partir de sua intensa dedicação aos estudos, oportunizados por seus patronos e mestres.

¹² Sobre esse aspecto, Benericetti (2007, p. 19) ressalta a particularidade de que o eremita costumava assinar apenas com o primeiro nome, Pedro, justaposto com algum substantivo acessório, de caráter determinativo ou atributivo, como *peccator* (pecador) ou *monachus* (monge), ao passo que seus coetâneos o conheciam como o nome duplo de Pedro Damiano.

¹³ Para melhor precisão cronológica e outras considerações, conferir Lucchesi (1972).

Enviado a Faença, entre 15 e 18 anos, Damião iniciou sua instrução primária, denominada *litterarum studiis* (estudos literários) ou, nos moldes modernos, letramentos, envolvendo as codificações e decodificações básicas do ensino: o conhecimento das letras (*abecedari*), das sílabas (*sillabari*), das palavras (*nominari*) e dos números (*calculatores*). O envio de Damião, por seu irmão clérigo, para iniciar sua instrução em Faença, ao passo que poderia ele mesmo tê-la iniciado em Ravena, sugere, entre outras hipóteses, a possibilidade de existirem instituições de ensino com nível mais elevado naquela cidade (LUCCHESI, 1972, p. 18; BENERICETTI, 2007, p. 20-21).

Contudo, foi em Parma, nos anos seguintes, entre 19 e 25 anos, que Damião desenvolveu efetivamente seus estudos de artes liberais. Concomitantemente aos estudos do *trivium* (gramática, retórica e dialética) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), o jovem ravenate teve acesso aos textos das tradições literária e filosófica da Antiguidade Clássica, como também às obras de direito canônico e civil.

Segundo Ranft (2006, p. 34), ao longo de sua formação acadêmica, Damião não teria desenvolvido estudos teológicos formais anteriores ao seu ingresso na vida religiosa. Sua formação clássica o converteu em competente professor em Ravena, ainda que por um período relativamente curto, entre 1032-1035, tendo em vista que, neste último ano, optaria pelo ingresso na vida monástica (LUCCHESI, 1972, p. 18-20).

Portanto, entre seus 23 e 27 anos, Pedro Damião atuou como professor e, apesar da maestria e fama alcançada, que poderia tê-lo alçado na carreira secular, dedicou-se ao ensino nas escolas comuns. Ainda que possa ter ensinado em Parma, logo retornou a Ravenna e ali teria iniciado efetivamente seu magistério. Sobre sua atuação na escola em Ravena e seus métodos de ensino, pouco se sabe (BENERICETTI, 2007, p. 23).

Lucchesi (1972, p. 20-22) sugere que, antes de seu ingresso na vida monasterial e enquanto professor, Damião tenha atuado como clérigo, ainda que não ordenado, convivendo e lidando junto aos demais membros de uma igreja¹⁴. Para Benericetti (2007, p. 24), tal hipótese é bastante provável, visto que muitos mestres daquele tempo usufruíam de ambas as atribuições. Sua situação como integrante do clero, segundo os autores citados, não culminava necessariamente no sacerdócio, mas no usufruto dos privilégios clericais, como a moradia comum com os demais membros da congregação religiosa, imunidade frente aos poderes

¹⁴ O ambiente clerical em questão é indicado, nas hipóteses desenvolvidas por Lucchesi (1972, p. 25), posteriormente referenciadas por Benericetti (2007, p. 15) e outros estudiosos da persona damiana, como sendo, possivelmente, a canônica da igreja de Santa Maria do Porto, próxima a Ravena. Neste local, teria vivido Damião após seus estudos seculares e antes de seu ingresso na vida monástica.

laicos e demais benesses atreladas às funções clericais. Neste ponto, ainda permanece a incógnita sobre se tal convivência entre clérigos tenha sido apenas um contexto no qual o Damiano professor orbitou de maneira isolada ou se fora uma preparação para um futuro ingresso na vida sacerdotal.

Contudo, cabe ressaltar que essa vivência entre duas realidades e sua consequente conversão ao monacato não significou um total cambiamento na visão que Damiano tinha sobre si. Ainda que converso à vida ascética e contemplativa, Damiano carregava consigo toda a bagagem cultural e mundana com a qual convivera, ao ponto de manter, em vários escritos, o epíteto de *pecador* (*Petrus peccator monachus*), mesmo após tornar-se monge e eremita. Diferente de seu discípulo e biógrafo, que consideraria sua conversão à vida monástica como um verdadeiro divisor de águas entre o pecador e o santo, Damiano esboçava um perfil muito mais humano e realista de si mesmo.

A grande referência que levantou a hipótese sobre uma possível vinculação de Damiano ao ambiente clerical antes de sua conversão à ordem monástica encontra-se na carta endereçada pelo avellanita à Imperatriz Agnes – Inês da Aquitânia (1025-1077) -, escrita por volta de 1067, e descoberta por Andre Wilmart, em 1932. Na epístola enviada à consorte e viúva de Henrique III, Damiano declara, em sua alocução, que “[...] transcorreram cerca de 32 anos desde que troquei a túnica secular pela cogula [...]” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXLIX*, 14, OPD *Lettere*, V.6, 2018, p. 408-409, *tradução nossa*)¹⁵, fornecendo suporte a estabelecer não apenas o advento de sua conversão ao monacato em 1035, como também a sugerir sua prévia vivência eclesiástica junto ao clero secular.

O espaço político e geográfico pelo qual circulou Damiano foi determinante para a construção da perspectiva reformista do futuro monge ravenate. É importante recordar que a conjuntura cristã na Ravena do jovem Damiano apresentava uma situação similar ao restante do Sacro Império Romano Germânico: sujeita aos mesmos problemas sofridos pela esfera eclesiástica em decorrência da interferência secular. Este contexto provavelmente teve significativo peso para a carreira monástica de Damiano (BENERICETTI, 2007, p. 13).

Todavia, localizada no centro da Romanha, no norte italiano, Ravena desfrutava de grande prestígio intelectual, em especial no que concerne aos estudos jurídicos (RANFT, 2006, p. 33). A cidade natal de Damiano foi cenário de várias de suas epístolas. De fato,

¹⁵ Cf. originais: [latim] “[...] *tres plane annorum decades subiuncto fere biennio transacte sunt, ex quo clericalem cycladem cuculla mutavi [...].*” | [italiano] “[...] *Sono trascorsi circa trentadue anni da quando mutai la cotta secolare con la cocolla [...].*”

segundo Gledhill (2016, p. 323), sua obra epistolar é uma notória fonte sobre aspectos da vida social do norte da Itália no século XI, considerando que Damião manteve contatos frequentes com a comunidade civil, religiosa e intelectual de Ravena através de suas cartas e visitas.

No tempo de Damião, Ravena era uma cidade distanciada de uma direta e exclusiva autoridade episcopal romana; era politicamente uma região imperial e sujeita ao imperador. Ainda no final do século X, sob o governo de Otão III, imperador do Sacro Império Romano Germânico, a figura dos arcebispos galgava de grande prestígio e influência. Em verdade, eram considerados grandes vassalos do poder imperial, nomeados pelo próprio imperador.

No cenário político e institucional de Ravena, anterior ao nascimento de Damião, o arcebispo era considerado a mais alto relevo citadino, circunscrevendo sua autoridade e jurisdição não apenas ao território da cidade, mas estendendo-o a um amplo espaço de suas adjacências – tanto em termos eclesiásticos quanto civis.

Após a morte de Otão III, houve um conseqüente enfraquecimento e distanciamento geográfico do poder imperial. Ravena experimenta um vácuo de autoridade episcopal, ocasionando o comando das facções das aristocracias locais. Este vazio viria a ser preenchido novamente apenas em 1014: Henrique II, último imperador da dinastia otônida, instala um novo arcebispado de natureza germânica na região (BENERICETTI, 2007, p. 14).

Essa ingerência dos poderes laicos sobre os cargos eclesiásticos, vivenciada pelo jovem Damião no contexto citadino de Ravena, incidiria direta influência no pensamento do Damião reformador, ocupando posição de significativa relevância nos projetos de reestruturação das práticas cristãs empreendidos pelo teólogo em sua trajetória religiosa.

O ambiente no qual nasceu e se desenvolveu o jovem Damião definiu determinados posicionamentos da personalidade damiana: se, por um lado, ele se manteve fiel ao poder imperial e suas estratégias de reforma, também encabeçou os movimentos de revitalização da vida monasterial, pautado nos exemplos de seus patronos eclesiásticos de Ravena, como Romualdo e Gebeardo, cujas atuações versaram diretamente sobre a renovação das experiências e práticas cristãs no limiar do primeiro milênio. Em contrapartida, permanecerá também ao lado do papado romano, manifestando volta e meia posicionamentos que divergiam da disciplina imposta pela Sé Apostólica (BENERICETTI, 2007, p. 16). Assim, Damião soube transitar estrategicamente em meio às querelas políticas que envolveram Papado e Império ao longo de todo o século XI, ora conciliando suas ações às propostas do poder secular, ora incidindo diretamente junto ao poder eclesiástico.

Possíveis motivos para o abandono de Damião da carreira secular e sua adesão ao rigorismo monástico são apontados por Blum (2012, p. 4-5), em estreita relação com a atmosfera reformadora propiciada por pontuais e ainda dispersas iniciativas de renovação espiritual, em especial vinculadas pelos claustros monásticos, que se projetavam ao longo de todo do século X, de norte a sul do Sacro Império, e que experimentaram expressivo recrudescimento na alvorada do século XI.

As reformas monásticas, como as empreendidas por Cluny (c. 910) e Gorze (c. 930),¹⁶ no centro-norte da Europa, e a revitalização das correntes eremíticas, com Romualdo de Ravena (952-1027) e Nilo de Rossano – ou Nilo, o Jovem – (910-1005), ao sul do continente, no território italiano, delinearam os novos modelos de espiritualidade e experiência monástica que desembocariam nas grandes transformações político-institucionais que envolveram os poderes centrais e locais do ocidente cristão.

Damião, atento discípulo de Romualdo, veria, na remodelação da regra beneditina por seu “santo eremita”, o caminho de transformação pessoal que tomaria para si e buscaria promover. Considerando as circunstâncias de seu tempo e lugar, e aqueles a quem abraçou como modelos do verdadeiro espírito cristão, Damião transferiu gradualmente, e não sem grande esforço, seu interesse dos conhecimentos seculares para os dogmas cristãos.

Tal como os primeiros anos de vida e juventude do monge camaldulense, a conversão de Pedro Damião à vida monástica encontra-se também envolta na atmosfera mítica elaborada por João de Lodi. Como observamos anteriormente, o discípulo do ravenate tratou de demarcar enfaticamente, em sua *Vita*, a transição entre a formação secular damiana e sua posterior adesão ao monacato, como dois polos opostos na trajetória do avellanita: um atrelado às máculas do *saeculum*, e outro delineado pelo ideal de santidade e edificação espiritual vinculado à experiência eremítica.

¹⁶ A Abadia de Cluny, localizada na região da Borgonha, sul-sudeste da atual França, foi fundada sob patrocínio do duque Guilherme I da Aquitânia – ou Guilherme, o Piedoso (875-918) –, ao final do primeiro decênio do século X. Um dos grandes diferenciais de Cluny encontrava-se em sua singular independência em relação às autoridades seculares (laicas ou eclesiásticas), como manifestada em sua atípica autonomia na escolha sucessória de seus abades. Entre seus primeiros priores, figuraram: Odo (entre 926 e 942), Odilo (entre 994 e 1048) – sobre quem Damião escreveria, sob encomenda, uma hagiografia – e Hugo (entre 1049 e 1109), grandes nomes vinculados às transformações da espiritualidade monástica do medievo ocidental. Em contrapartida, a Abadia de Gorze, localizada na região da Lotaríngia, hoje ponto de intersecção entre França, Alemanha e Luxemburgo, tem sua fundação estabelecida no século VIII e esteve vinculada diretamente às iniciativas germânicas de reforma no limiar do primeiro milênio. Ambas as abadias, de origem beneditina e atreladas aos efeitos das reformas carolíngias do nono século, encabeçaram os movimentos de renovação espiritual e política dos ambientes monásticos alto medievais, tal como o reestabelecimento dos princípios da vida regular. Todavia, apresentavam formas bastante distintas de gerenciamento da rede monasterial sob sua tutela. Enquanto Cluny exercia autoridade centralizada sobre as casas religiosas a ela vinculadas, mantendo relativa unidade, Gorze preservava a independência de seus mosteiros, desenvolvendo assim uma rede de múltiplos centros de jurisdição.

Como sugere Lucchesi (1972, p. 26), o empreendimento espiritual de Damião não foi uma decisão apressada, mas sim maturada com bastante cuidado, além de ter sido estabelecida através de uma promessa entre ele e um amigo ravenate: de que ambos seguiriam um ao outro na opção pela vida monástica. Todavia, a promessa não foi cumprida pelo amigo e apenas Damião ordenou-se monge.

A trajetória reformadora da atuação de Damião sobre o meio social circundante esteve pautada nos três ambientes eclesiásticos com os quais dialogou ao longo de sua carreira como monge e cardeal (1035-1072): o monastério, o papado e as escolas clericais. O grande influenciador para o ingresso de Damião na vida monástica eremítica foi, sem dúvida, Romualdo de Ravena, de quem tornou-se biógrafo anos depois (1042).

Por volta de 1035, Damião ingressou no monastério de Fonte Avellana, nos Apeninos, e ali fincou as raízes que nutririam seu ímpeto pela renovação monástica e eclesial. A opção pelo monastério avellantino foi tomada por Damião, de acordo com Blum (2012, p. 6), em meio à sua luta interna entre a formação secular e a decisão de abandonar o mundo. Temendo que o *locus* de seu nascimento ou aqueles dos seus que ali viviam pudessem interferir sobre sua decisão, Damião ingressou em uma comunidade monástica que não se avizinhava direta e geograficamente com a sua cidade natal.

O eremitério avellantino, que nos tempos de Damião fora reconsagrado sob o título de *Santa Cruz de Fonte Avellana*, localiza-se nas encostas do Monte Cátria,¹⁷ um dos mais altos picos dos Apeninos, na comuna de Serra de Sant'Abbonio, província de Pesaro-Urbino, região das Marcas, no norte da Itália. Inicialmente dedicado a Santo André, o Apóstolo, esse claustro milenar, que vivia sob observância das regras camaldulenses,¹⁸ de base beneditina,

¹⁷ Como observam Barbadoro e Barbadoro (2008, p. 13), a região do Monte Cátria, a partir do final do século X, passou a ser o retiro de muitos monges e eremitas que buscavam a experiência contemplativa e solitária. Dentre os nomes mais conhecidos que ali se fixaram estava Romualdo de Ravena, grande personalidade do eremitismo alto medieval. A presença de Romualdo impulsionou o estabelecimento de numerosos eremitérios e cenóbios nos locais mais isolados e selvagens da região, entre os quais o monastério de Fonte Avellana.

¹⁸ Blum (2012, p. 10-11) atenta para um equívoco corrente entre os estudiosos da historiografia damiana de considerar o avellanita como membro da Ordem Camaldulense, pelo fato de seu monastério observar a regra de Romualdo, sem contar o apreço demonstrado pelo ravenate à figura de sua referência espiritual. O autor destaca que tal proposição é incorreta, visto que a referida congregação só foi oficialmente reconhecida e elevada ao status canônico de Ordem em 1072 – ano da morte de Pedro Damião –, pela bula papal *Nulli fidelium*, de Alexandre II, e pelo fato de Fonte Avellana, promovida à condição de abadia desde 1325, não ter ingressado na Congregação Camaldolense até 1569. Outro ponto evocado pelo autor, que poderia intensificar tal errôneo direcionamento por parte da historiografia damiana, trata-se do fato de Romualdo não ter deixado uma regra escrita, a qual fora apropriada por seus seguidores, conseqüentemente, mediante a tradição oral, permitindo ainda mais fluida interpretação e aplicação. Ademais, a primeira constituição escrita de Camaldoli veio a ser redigida apenas em 1080, por seu quarto prior, Rodolfo, ao passo que Damião, já entre 1045 e 1050, compôs sua própria regra (*Epis. XVIII, De ordine eremitarum*) para os religiosos sob sua tutela, a qual foi intensamente utilizada

inauguradas por Romualdo, tem sua cronologia de fundação ainda incerta e, segundo Facchini (2007, p. 169), só apresenta maior precisão histórica quando vinculada ao ingresso de Pedro Damiano na vida monástica, em 1035.

No entanto, ainda que a história anterior à presença damiana permaneça imprecisa, Facchini (2007) sugere que seu reconhecimento por parte da comuna de Ravena e cercanias remonte pelo menos ao ano 1000 ou algum momento anterior.¹⁹ Entre os estudiosos a ele dedicados, poucos foram os consensos quanto à identidade de seu fundador. Dentre os nomes levantados pela historiografia avellanita, encontrava-se um certo Lodolfo, vassalo de Carlos Magno, que houvera se estabelecido no território de Gubbio, na Umbria italiana. A Figura 2 apresenta uma vista aérea do Monastério de Fonte Avellana, nas encostas do Monte Cátria, Serra de Sant'Abbonio, na região das Marcas, centro da Itália.

Figura 2 - Monastério de Fonte Avellana, Itália (2018)



Fonte: <https://fonteavellana.it/>

Contudo, devido à origem incógnita do eremitério avellanita, a tradição acabou por estabelecer em Damiano a mais concisa autoridade fundadora e reformadora da vida monástica

pelos camaldolenses, até a regulamentação fornecida por Rodolfo. Mais tarde, entre 1050 e 1057, Damiano produziria outro escrito regulamentar de sua congregação, reelaborando sua *De ordine*. Trata-se da *Epistula L*, intitulada *De suae congregationis institutis*, enviada ao eremita Estevão. Lucchesi (1972) estabelece a data de produção dessa missiva em 1057. Para maior aprofundamento e discussão de sua datação e cronologia, conferir Lucchesi (1972, vol. II).

¹⁹ Facchini (2007, p. 172) observa que o primeiro documento papal que menciona o eremitério avellanita trata-se do *Privilegium Silvestri papae II*, cuja datação é estabelecida entre 999 e 1003. Destaca também que, em um catálogo do século XIV, é feita menção aos quatro primeiros priores do monastério, encabeçados por Lodolfo, por volta do ano 1000 e, entre os quais, Damiano figuraria como o quarto.

no interior daquele claustro. Como atesta Blum (2012, p. 10, *tradução nossa*), “[...] os priorados anteriores ao tempo de Damião são [...] muito obscuros e perdurando pouco mais do que os nomes dos priores. Apenas com a ascensão de Damião em 1043, a história do lugar pôde ser traçada com precisão”.²⁰

A ascensão damiana à vida religiosa foi marcada também por incertezas e polêmicas posteriores. Pedro Damião foi ordenado sacerdote durante o pontificado de Bento IX, considerado um pontífice simoníaco. O sacramento da Ordem, como presbítero, fora conferido a Damião pelo arcebispo Gebeardo de Ravena, a quem admirava. Mais tarde, provavelmente, entre 1049-1051, durante o pontificado de Leão IX e os sínodos por ele reunidos, Damião teve conhecimento da situação irregular na qual se encontrava seu superior, também acusado da prática de simonia²¹.

O fato de ter sido ordenado por um simoníaco tornar-se-ia um elemento de profunda preocupação para Damião, em especial no que concernia à validade de sua ordenação, preocupação esta que daria origem ao opúsculo conhecido como *Liber Gratissimus (Epis. XL)*, por volta de 1052-1053, no qual defende a legitimidade das ordenações realizadas por clérigos simoníacos, em contraposição ao que era defendido por Umberto de Silva Cândida, que condenava a totalidade das ordenações conferidas por simoníacos (LUCCHESI, 1972, p. 27; BENERICETTI, 2007, p. 32).

Na época em que Damião trasladou-se da realidade secular de Ravena para o claustro avellanita, as práticas religiosas de sua nova casa eram aquelas próprias do rigor eremítico: a vida em solitário, ainda que dentro de uma comunidade; a exaustiva rotina de leituras e meditações envolvendo os salmos, as Escrituras e os escritos da Patrística; a penitência e os jejuns sob uma alimentação significativamente reduzida; a indumentária extremamente simples, que excluía inclusive o uso de calçados; além da ausência de restrições ao uso do

²⁰ Cf. original: “[...] *the priorates before Damian’s time are [...] very shadowy and little more than the names of the priors has come down. Only with Damian’s accession in 1043 can the history of the place be traced with accuracy.*”

²¹ *Grosso modo*, podemos entender a *simonia* como a comercialização (compra e venda) de bens e cargos eclesiásticos. Como descrito no verbete da Enciclopédia Britânica, o termo tem sua origem vinculada à figura bíblica de Simão Mago, que, segundo o que é narrado em *Atos dos Apóstolos* 8:18, tentara comprar dos apóstolos o poder de conceder os dons do Espírito Santo. Durante os primeiros séculos do Cristianismo, a relação deste vocábulo com a venda de cargos eclesiásticos ainda não era recorrente – situação que mudou à medida em que a Igreja consolidava sua ortodoxia e hierarquização. São atribuídas ao Concílio de Calcedônia (451) as primeiras disposições condenatórias dessa prática, estabelecendo proibições e penalidades. Particularmente, durante o século XI, incisivas críticas e condenações recaíram sobre aqueles que faziam comércio com os bens espirituais (como as indulgências, a graça e os sacramentos, além de objetos sagrados), os chamados simoníacos.

flagellum,²² como instrumento disciplinar, do qual Damião faria uso extensivo. Para além da penitência, por ele sumariamente apreciada, o ravenate dedicou-se também ao intenso estudo das Escrituras, demonstrando que sua predileção ao conhecimento não havia se dissipado, apenas sido redirecionada (BLUM, 2012, p. 7-8).

Orientado pela via eremítica da proposta romualdiana, mais do que propriamente uma vida cenobítica,²³ Damião vislumbrou, como sugerido anteriormente, no isolamento geográfico de Fonte Avellana, aos pés do Cátria e distante dos grandes centros e caminhos, e em sua simplicidade e fragilidade material, o lugar ideal para sua própria experiência contemplativa.

Vinte anos mais tarde, como prior de sua nova casa e profundamente envolvido com os projetos de reforma das igrejas locais, Damião modificaria sua predileção, fundando novos claustros em zonas de grande circulação de pessoas e ideias, como os de Acereta e Gamogna, em Faenza, circunscritos às cercanias de Florença e Ravena, dois grandes cidades da região (BENERICETTI, 2007, p. 33; 51). Ali trocava as vestes de linho pela túnica e pelo cilício; e fixaria morada, até que fosse convocado pela Cúria Romana para atuar novamente junto ao mundo.

²² A flagelação, definida como ato de chicotear o corpo humano, tinha lugar na antiguidade greco-romana como elemento ritualístico das celebrações vinculadas ao politeísmo do mundo antigo, cerimônias de iniciação ao culto a determinadas divindades ou como forma severa de punição e castigo. Segundo Bräunlein (2010, p. 1119), a prática da flagelação pode ser alocada nos contextos religiosos, jurídicos, medicinais ou mesmo sexuais. No mundo antigo, o uso do *flagellum* foi extensivamente utilizado como instrumento legal de punição – do castigo à execução. De acordo com o autor, seu uso ritual esteve atrelado a inúmeros cultos greco-romanos e egípcios, como os cultos de Isis e Dionísio, e as celebrações da Thargelia (grega) e Lupercalia (romana). Embora não haja um consenso no meio acadêmico, entre as motivações levantadas para o uso ritualístico do flagelo estariam: a indução a alterados estados de consciência, a enunciação da masculinidade, a substituição ao sacrifício humano ou à autocastração, ou ainda como forma de aumentar a fertilidade. A tradição cristã gestada no seio do mundo romano apropriou-se dessa prática e transmutou-a em um instrumento disciplinar no eterno embate entre a natureza perecível da humanidade e sua possibilidade de redenção – em outros termos, entre a carne e o espírito. Seu uso punitivo foi adotado pelas regras monásticas e extensivamente difundido dentro dos claustros cristãos, desde a Antiguidade Tardia. A Regra de São Bento prescrevia a flagelação dos teimosos e dos noviços. O monasticismo medieval converteu-o em um “método educacional e transformador” para seus membros, como instrumento de construção de humildade e obediência. Disciplina e flagelação tornaram-se sinônimos: promoviam a sujeição às leis e à ordem, tal como sedimentavam o caminho para a virtude cristã. Para além de uma imposição, tornou-se, cada vez mais, uma opção voluntária. No século XI, com Pedro Damião, a autoflagelação encontrava-se apresentada como efetiva forma de purificação, não por meio da negação do corpo, mas de sua utilização enquanto via de comunicação e aproximação com Deus, através da *Imitatio Christi*.

²³ Cabe observar, no entanto, que Romualdo não opunha a vivência eremítica a sua tradicional contraparte cenobítica. Pelo contrário, buscou estabelecer entre elas um senso de complementaridade que enriquecia e fortalecia a formação monacal de seus iniciados por meio de um modelo híbrido que coadunasse ambas as realidades.

Em um entusiasmado elogio, Benericetti avulta a notória dedicação de Damião à sua nova realidade, ao estudo sobre o sagrado e o seu crescente destaque nos primeiros anos de seu ingresso na ordem camaldulense:

Mas não se pode acender uma luz para colocá-la em um lugar oculto. Essa deve ser posta sobre um candelabro para que ilumine toda a casa. E, assim, o santo, por ordem do mestre, começa a dirigir aos irmãos palavras de instrução religiosa e de exortação à perfeição monástica, que revelam logo a sua profunda ciência e o seu progresso nas coisas do espírito. La sua fama começa a sair do eremitério de Fonte Avellana (BENERICETTI, 2007, p. 37, tradução nossa)²⁴.

Em verdade, anteriormente às primeiras grandes reflexões e deliberações damianas sobre as mais diversas e polêmicas questões teológicas, doutrinárias e práticas que marcaram o cenário político-institucional cristão do décimo primeiro século. E antes mesmo de converter-se em uma grande referência ascética, espiritual e reformadora, Damião dedicou-se avidamente à sua formação religiosa e, gradualmente, ascendeu e ocupou importantes espaços religiosos dentro e fora de sua ordem, angariando considerável fama e prestígio entre os círculos monásticos dos quais participou e com os quais dialogou.

Em inúmeras ocasiões, ainda nos primeiros anos após sua ordenação, Damião foi convocado a mover-se entre diferentes mosteiros e abadias, a falar aos seus pares: é enviado ao mosteiro de Santa Maria de Pomposa, entre 1040-1041, e, posteriormente, ao de São Vicente de Petra Pertusa, em Urbino, entre 1042-1043, pouco tempo depois de sua incorporação em Fonte Avellana, para ali auxiliar os membros dessas congregações a reformarem suas práticas religiosas. Em Pomposa, uma das mais importantes abadias do norte italiano, Damião difunde expressivamente seus ensinamentos monásticos e espirituais, e constrói vínculo permanente que, mais tarde, o conectariam com outros grandes nomes no movimento reformista. Enquanto em Urbino, escreveu sua *Vita* de Romualdo de Ravena, importante obra da literatura hagiográfica e monástica do décimo primeiro século (LUCCHESI, 1972, p. 31; BLUM, 2012, p. 8; BENERICETTI, 2007, p. 37-41).

Em 1043, Damião ascende ao cargo de prior de Fonte Avellana, quando da morte do abade Guido, e, nesta função, permanecerá pelos quatorze anos seguintes. Àquela altura, a

²⁴ Cf. original: “*Ma non si può accendere una luce per porla in un luogo nascoso. Essa deve essere posta su di un candelabro perchè illumini tutta la casa. E così il santo, per ordine del maestro, inizia a rivolgere ai confratelli parole di istruzione religiosa e di esortazione alla perfezione monastica, le quali rivelano subito la sua profonda scienza ed il suo progresso nelle cose dello spirito. La sua fama comincia ad uscire dall'eremo di Fonte Avellana.*”

sucessão mostrou-se quase natural. Durante seu priorado, funda inúmeros mosteiros nas regiões das Marcas, Umbria, Toscana e Romanha. Sua elevação de monge a prior acentuou em Damiano o senso de responsabilidade pastoral, expresso em sua constante preocupação com todos os aspectos da vida monástica. Como elementos de primeira ordem, encontravam-se a valorização, a manutenção e a difusão do modelo eremítico; mas a eles somavam-se aspectos de ordem prática, evidenciados em sua inquietação quanto às condições sociais, institucionais e materiais dos ambientes monásticos sob sua jurisdição (BENERICETTI, 2007, p. 43-45).

Lucchesi (1972, p. 33-35) alude a uma difundida concepção dentro da historiografia damiana segundo a qual o ravenate teria exercido o cargo de prior de Fonte Avellana em duas ocasiões: a primeira, antes de sua investidura como bispo cardeal de Óstia (1057-1059); e a segunda, após abdicar da referida posição poucos anos depois. O autor desacredita tal informação, tendo em vista que, dentre os abades que sucederam a Damiano, entre 1057 e seu retorno em definitivo à vida monástica, em 1066, de acordo com as cartas e documentações do mosteiro, seu nome não é apontado novamente como ocupante do cargo diretivo. No entanto, o historiador faentino considera mais coerente e provável que Damiano tenha permanecido como a maior referência espiritual no seio da família monástica avellanita – como mestre e superior, mas sem o título de abade –, tendo em vista que, após sua abdicación ao episcopado de Óstia, tenha mantido trânsito constante entre vários dos claustros por ele fundados.

De acordo com Benericetti (2007, p. 48-53), a fundação de novos claustros, por iniciativa damiana, durante seu priorado, representou um dos principais indícios do reflorescimento do monasticismo e eremitismo de Fonte Avellana – não limitado, porém, aos aspectos práticos e doutrinários da vida ascética, mas também em termos econômicos e materiais. Algumas das casas filhas do claustro avellanita, criadas ou incorporadas por Damiano à sua rede monasterial, foram: os eremitérios de Santíssima Trindade de Suavicino, em Camerino, entre 1048 e 1053; Preggio, em Perugia, incorporado antes de 1057, e São Barnabás de Gamogna, em Faenza, além dos cenóbios de São Salvador de Monte Acuto, em Perugia, e Santa Maria em Sítia, na diocese de Nocera, ambos de origem romualdiana e também anexados às dependências avellanitas antes de 1057; São Bartolomeu em

Camporeggiano, diocese de Gubbio, fundado em 1057; São João Batista de Acereta, em Faenza, em 1055, e São Gregório em Conca, no Rimini.²⁵

A fundação de novos ambientes monásticos necessitava, todavia, do auxílio direto de numerosos doadores e patronos que forneciam os recursos materiais necessários à construção e manutenção das novas comunidades. Para além da natureza material dos fomentos, cabia também ao patronato monástico a defesa dos claustros contra investidas e espoliações advindas dos potentados laicos vizinhos (LUCCHESI, 1972, p. 36-42; BLUM, 2012, p. 14).

Não apenas de relações monasteriais foi constituído o priorado de Damião, em Fonte Avellana. O ravenate não se manteve efetivamente apartado do mundo ao qual, ao menos inicialmente, pretendia negar. Pelo contrário, esteve constantemente atento às questões diocesanas, aos conflitos com os poderes locais e às querelas que envolviam as altas hierarquias eclesiásticas e seculares, o que é comprovado pelo seu constante fluxo epistolar endereçado aos representantes desses diversos centros de poder, incluindo papas e imperadores. Sua proposta de afastar-se das pulsões mundanas em benefício da perfeição eremítica, do conhecimento espiritual e para acesso ao divino mostrou-se contraditória frente às necessidades gerais e, cada vez mais urgentes, da Igreja de seu tempo. Esta encontrava-se inexoravelmente vinculada ao *saeculum*, e de forma alguma restrita ao ideal contemplativo dos claustros.

Os escritos de Damião, sobretudo o gênero epistolar, indagavam, repreendiam e exortavam inúmeros atores sociais de seu tempo a observarem suas práticas e comportamentos. Lucchesi (1972, p. 43) ressalta que o avellanita mantinha constante contato com os episcopados circunvizinhos não apenas por meio de suas correspondências, mas também locomovendo-se até suas sedes. Aos bispos, acentuava as questões relativas à sacralização do clero e, concomitante, à condenação do que considerava como corrupções recorrentes aos seus pares religiosos coetâneos: a simonia, a incontidência, o concubinato e outros aspectos da secularização da vida religiosa.

Em verdade, Damião parte do seu entorno e, gradualmente, expande o horizonte de sua atuação reformadora. Como observado por Lucchesi (1972, 68-69) e Benericetti (2007, p. 56-58), Damião se dirige a determinadas igrejas locais, em tempos solenes, e a seus dirigentes para admoestá-los, repreendê-los ou responder às suas demandas. Aproveitava para difundir,

²⁵ É observável que o estabelecimento de boa parte das datas de fundação e incorporação das casas filhas de Damião permanecem como aproximadas ou incertas, partindo, sobretudo, das hipóteses apresentadas por Lucchesi (1972).

junto ao clero secular, sua idealização da vida monástica e rogava apoio e proteção dos bispos para os monastérios de suas dioceses. Contudo, integrava o bojo das preocupações damianas a atuação episcopal no âmbito secular das dioceses.

Uma das aparentes preocupações do eremita advinha da influência inerente à autoridade dos bispos sobre seus fiéis e o perigo que ela representava quando aquele investido em tal cargo não se mantinha atento e vigilante ao adequado modo de agir. Este fato pode ser evidenciado no atrito estabelecido entre Damião e o sucessor de Gebeardo, Witgero, no arcebispado de Ravena. O desinteresse e a falta de abertura encontrados pelo eremita junto ao novo dirigente do episcopado de sua cidade natal pareceram estender-se ao restante da população que, tal como seu bispo, não se mostrara disposta a dar ouvidos aos seus ensinamentos espirituais, na ocasião da Quaresma de 1045. A conflituosa situação levou Damião a endereçar reprimendas ao próprio bispo e, posteriormente, levar suas considerações negativas sobre este, diretamente, ao imperador Henrique III.

De acordo com Lucchesi (1972, p. 43-62), Damião transitou, simbólica e presencialmente, por inúmeros locais de atividade religiosa e dirigiu-se, frequente ou referencialmente, a diversos de seus dirigentes eclesiásticos. Limitou, porém, sua atividade pastoral, com algumas exceções, a uma zona específica do território italiano, a Itália Central – entre as regiões da Umbria, da Toscana e das Marcas. Em seu estudo, o autor destaca que, entre os ambientes “visitados”, encontravam-se as dioceses de Gubbio, que abrigavam o monastério avellanita, Cagli, Fossombrone, Urbino, Città di Castello, Arezzo, Perugia, Camerino, Fermo, Osimo, Spoleto, Orvieto, Assis, Montefeltro, Numana, Ancona, Senigália, Fano, Pesaro, Rimini, Cesena, Forlimpopoli, Ímola, Bolonha, Parma, Placência, Ferrária, Comacchio, Florença e Fésulas.

Blum (2012, p. 15-17) sugere que a atuação pastoral damiana, em defesa da perfeição monástica e apostólica, estendeu-se pontualmente para além das fronteiras italianas, alcançando a Abadia de Cluny, a qual visitara no verão de 1063, período posterior tanto a seu priorado quanto a seu cardinalato, e a um grupo de monges latinos em Constantinopla, aos quais enviara uma carta exortatória (*Epis. CXXXI*), entre 1065-1071. Em relação às práticas monásticas cluniacenses, Damião manifesta uma dupla reação: por um lado, surpreende-se pelo intenso fervor e espírito religioso daquele monastério; todavia, também se mostrou preocupado com a imoderação observada entre aqueles monges, no relativo à comida e à bebida, aconselhando que a virtude da abstinência deveria ser nutrida entre eles.

Aos irmãos latinos em território oriental, Damião exorta a permanecerem constantes na observância de sua vida religiosa, ainda que o ambiente em que se encontravam circunscritos se mostrasse adverso e hostil. Damião inicia seu encorajamento evidenciando sua alegria “[...] porque vós, se encontrarem em meio a gente estrangeira e em um país de língua diversa, não vos afastastes, como sabemos desde quando ouvimos falar de vocês em sua viagem, da fé católica e das boas obras” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXXXI*, §2º, OPD *Lettere*, V. 6, 2018, p. 240-241, *tradução nossa*)²⁶. Damião exorta-os, porém:

Assim, como *concidadãos dos santos e familiares com Deus*, não vos afastai absolutamente da vossa própria casa, enquanto, firmemente no ventre da santa Igreja, andai com grande ritmo pelo caminho do justo modo de vida. Certamente em qualquer região da terra está igualmente aberta a porta do palácio celeste, e onde está o mérito da justa fé e da vida monástica, diversidade ou variedade de língua alguma não prejudica nada. Em todo lugar que um servo de Deus habite, é necessário que se libere das ações seculares ou carnis, e que caminhe sempre com passo incansável, mortificando-se das seduções deste mundo, pelo justo caminho da prática da santidade (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXXXI*, §2º, OPD *Lettere*, V. 6, 2018, p. 240-241, *tradução nossa*).²⁷

Ao falar aos seus pares que se encontravam fora do contexto italiano de seu tempo, onde sua constante circulação e ação mostrou-se mais incisiva e difundida, Damião sustenta seus argumentos em defesa na necessidade da abdicação das pulsões mundanas em benefício das virtudes espirituais. Estende, pois, as práticas que empreendia dentro de sua própria rede monasterial e juntos aos potentados seculares locais com os quais dialogava a ambientes estrangeiros cujas conjunturas podiam ser influenciadas por práticas sociais e culturais diversas.

²⁶ Cf. originais: [latim] “[...] *quia dum inter exteras gentes et in peregrinae linguae regione consistitis, a catholica tamen fide et piis operibus, sicut fama vulgante comperimus, non exulatis.*” | [italiano] “[...] *perchè voi, pur trovandovi in mezzo a gente straniera e in un paese di lingua diversa, non vi allontanate, come sappiamo da quanto si sente dire di voi in giro, dalla fede catolica e dalla buone opere.*”

²⁷ Cf. originais: [latim] “[...] *‘Cives’ itaque ‘sanctorum et domestici Dei’ a domo propria non receditis, dum intra sanctae aecclesiae gremium constituti per rectae conversationis lineam pergere festinatis. In quacunque nimirum regione terrarum aequaliter patet aula caelorum, et ubi rectae fidei et sanctae conversationis idem est meritum, nil praeiudicat diversitas aliqua varietasque linguarum. Ubicunque scilicet Dei servus inhabitet, oportet eum saeculares a se atque carnales actus abscidere, et mortificatum ab hoc saeculo per rectum sancti operis tramitem indefessis semper gradibus ambulare.*” | [italiano] “[...] *‘Così, come concittadini dei santi e familiari com Dio, non vi allontanate assolutamente dalla vostra propria casa, mentre, ben saldi nel grembo della santa Chiesa, camminate di gran lena per la via di un retto regime di vita. Certo in qualsiasi regione dela terra è ovunque ugualmente aperta la porta della reggia celeste, e dove è lo stesso il merito della retta fede e della vita monastica, qualche diversità o varietà di lingua non pregiudica nulla. Ovunque cioè un servo di Dio si trovi ad abitare, è necessario che si liberi dalle azioni secolari o carnale, e che cammini sempre con passo indefesso, mortificandosi dalle seduzioni di questo mondo, per la via retta della pratica della santità.*”

Cabe observar ainda que, para além de sua atividade pastoral, durante toda sua trajetória monástica e episcopal, Damião participou de inúmeros sínodos e concílios, realizados com objetivo de discutir as questões reformistas do século XI, para os quais fora convocado tanto pelo poder imperial quanto papal. A presença damiana nos encontros conciliares anteriores à sua elevação ao cargo episcopal também tem lugar em diversos de seus escritos. Damião esteve presente nos sínodos romanos, de 1046, que culminou na eleição de Clemente II ao trono pontifício; e de 1047, primeiro dos sínodos reformistas.

Alguns anos mais tarde, sob o pontificado de Leão IX, Damião participou dos concílios romanos – 1049, 1050 e 1051 –, cujas pautas gerais versavam, ao menos nos dois primeiros, sobre a simonia, a incontinência e o concubinato do clero. As discussões levantadas nestes sínodos levaram Damião a justificar a redação de dois de seus grandes tratados: os opúsculos *Liber Gomorrhianus* (*Epis. XXXI*), elaborada na segunda metade de 1049, contra a imoralidade clerical, e, posteriormente, seu *Liber Gratissimus* (*Epis. XL*), em 1052, em que abordava a validade das ordenações realizadas por clérigos simoníacos (LUCCHESI, 1972, p. 63; BENERICETTI, 2007, p. 64-70).

Em 1057, Damião foi elevado ao cargo de cardeal-bispo de Óstia, pelo recém-eleito pontífice Estevão IX. Cabe ressaltar, neste aspecto, que a ascensão de Estevão IX (nome adotado por Frederico de Lorena) ao comando da Sé Apostólica representou um significativo vínculo com as realidades monásticas da segunda metade do século XI, visto que o próprio papa fora monge beneditino²⁸ e dirigente da Abadia de Montecassino, ainda que por um curto período, por vontade de Vitor II, seu antecessor no Trono de Pedro. O curto pontificado de Estevão IX, que faleceu logo em 1058, modificaria profundamente a realidade damiana, ao retirá-lo de sua atividade monástica e vinculá-lo a uma posição diretiva junto ao ambiente secular.

Como observa Blum (2012, p. 29), Damião não se sentiu confortável em assumir o posto indicado pelo novo papa, tentando, assim, escapar da indicação. Todavia, a natureza de

²⁸ Frederico de Lorena, feito cardeal-diácono, bibliotecário e chanceler da Cúria Romana, entre 1049-1051, pelo pontífice Leão IX, viu-se obrigado a tornar-se monge em Montecassino, em 1055, após regressar da viagem dos legados papais, Umberto de Silva Cândida e Pedro de Amalfi, a quem acompanhara na missão enviada à Constantinopla (1054). Seu irmão Godofredo rebelara-se contra Henrique III e, quando da visita do imperador à Itália, Frederico viu-se obrigado a buscar refúgio no mosteiro beneditino de Montecassino. Estrategicamente, ali foi ordenado monge. Em 1057, por influência de Umberto da Silva Cândida, foi nomeado abade de seu mosteiro pelo papa Vitor II, pouco tempo antes da morte do referido pontífice. De sua elevação ao cargo de abade, logo ascendeu ao trono papal, segundo Lucchesi (1972, p. 101), a partir de um consenso entre dois dos três grupos que clamavam para si a autoridade sobre a eleição papal: a aristocracia romana e os cardiais reformistas. A terceira via tratava-se da corte germânica.

sua nomeação apresentava, na verdade, um caráter impositivo. Estevão IX o repreendeu, sob ameaça de excomunhão, e apelou para a sua obediência religiosa.

Lucchesi (1972, p. 102) também atenta para a falta de entusiasmo de Damião à sua elevação episcopal. Segundo o autor, Damião considerava que tal cargo fora-lhe imputado a partir de uma iniciativa violenta e coerciva, divergente da tradição canônica – mas assim também tinha sido a ascensão de Estevão IX. Damião viu-se obrigado a deixar sua vida eremítica e transladar-se a Roma, a viver no Palácio de Latrão, próximo ao pontífice (BLUM, 2012, p. 30).²⁹

Naquele momento, Damião figurava entre os sete cardeais-bispos que atuavam diretamente junto ao pontificado romano. Sete eram as *sés suburbicárias* de Roma – dioceses cardinalícias localizadas no entorno da capital romana: Óstia, Porto, Santa Rufina, Albano, Frascati, Palestrina e Sabina. Estas eram possessões exclusivas aos cardeais do círculo papal interno. Dentre esses potentados eclesiásticos próximos, em poder e influência, junto à alta hierarquia da Igreja, o título do bispo de Óstia emanava grande direito e prestígio. Até o pontificado de Bento IX, o bispo ostiense era encarregado da ordenação papal e da unção crismática imperial. Tal incumbência fora transferida no governo de Bento IX, a Umberto de Silva Cândida, cardeal-bispo de Santa Rufina. Todavia, na eleição do sucessor de Estevão IX, Bento X, a função retornara ao bispo de Óstia – naquele tempo, o próprio Damião. Apesar do privilégio, Damião manifestava, explícita e frequentemente, logo após a morte de Estevão IX, forte anseio de renunciar ao episcopado (LUCCHESI, 1972, p. 103-104).

Durante sua atuação episcopal, Damião acentuou sua participação e presença nas atividades conciliares promovidas pela Cúria romana. Entre agosto e setembro de 1057, Estevão IX reuniu uma série de sínodos locais em Roma,³⁰ dedicados a debater a constante problemática da incontinência clerical, nos quais Damião, indubitavelmente, se fazia presente. Em março de 1058, algumas semanas antes de seu falecimento, o pontífice convocou um novo sínodo, do qual, segundo LUCCHESI (1972, p. 109-111), o relato damiano constitui a única fonte direta. Trata-se, pois, da *Epistula LVIII*, na qual Damião se dirige a Enrico, arcebispo de Ravena, posicionando-se, como lhe fora solicitado pelo presbítero ravenate, sobre a dupla eleição papal que elevou ao trono pontifício Bento X e Nicolau II. Damião toma partido do

²⁹ Lucchesi (1972, p. 102) sugere ter sido esse o motivo da inexistência de missivas endereçadas a Estevão IX em toda sua produção epistolar. A ascensão do pontífice, a indicação e a elevação de Damião ao cardinalato, e a repentina morte de Estevão IX ocorreram de forma relativamente súbita – e durante esse tempo Damião permaneceu em Roma.

³⁰ Fazemos distinção entre os concílios gerais da Cúria romana, que reuniam bispos de diferentes provinciais e os concílios locais, restritos ao clero e à população romana (Cf. LUCCHESI, 1972, p. 107-108).

segundo, justificando que o primeiro era simoníaco e que, quando da morte de Estevão IX, assumira o trono papal apenas por intermédio da força armada da aristocracia de Túscolo, que comprara apoio para garantir sua ascensão.

Em meio a seus argumentos, Damião narra a preocupação e vontade de Estevão IX, expressa através do referido sínodo, de que no caso de sua morte, a qual se mostrava iminente, não se elegeesse um novo pontífice, sob pena de excomunhão, até que seu subdiácono Ildebrando – futuro Gregório VII - retornasse da sede imperial germânica, onde se encontrava junto à imperatriz. Arelado a esse episódio está a participação de Damião no Concílio de Sutri, em janeiro de 1059, no qual inúmeros bispos e autoridades seculares foram convocados por Nicolau II para debater a invalidade da posição de Bento X (BLUM, 2012, p. 31).

Lucchesi (1972, p. 104) também destaca que Damião assumira verdadeiramente sua responsabilidade com a burocracia eclesiástica, atuando como bispo e se identificando como tal. O autor sugere que, durante seu cardinalato, em especial ao longo de 1059, Damião assinava somente como bispo (*Petrus Ostiensis episcopus*), voltando a referenciar-se como *Petrus peccator monachus*, a partir de 1060. Os exemplos mencionados por Lucchesi advém da documentação papal reunida pelo paleógrafo, historiador e arquivista alemão, Paul Fridolin Kehr, entre 1906 e 1925, nas edições da *Italia Pontificia (Regesta Pontificum Romanorum)*,³¹ Todavia, trata-se majoritariamente de documentos institucionais e sinodais da Cúria romana, assinados por seus representantes episcopais. Apenas um dos exemplos elencados trata-se de uma missiva damiana, datada de 1059 (*Epistula LXV*), em que, no corpo do texto, Damião faz referência a si mesmo como Pedro bispo de Óstia (*Ostiensem Petrum episcopum*).

De fato, nestas ocasiões oficiais, Damião se utilizava da designação episcopal. É preciso, ponderar, contudo, que, em seus escritos, nunca deixou de identificar-se com sua tradicional alcunha de *Petrus peccator monachus* (Pedro monge e pecador).³² Com base na atual cronologia utilizada pelas recentes edições críticas³³ da correspondência damiana, observamos que a quase totalidade de missivas redigidas entre 1057 e 1059, em que Damião

³¹ Os documentos papais supracitados tratam-se: 1) da ata do sínodo geral lateranense (Concílio de Roma, 1059) presidido por Nicolau II, na qual Damião é apresentado como *Petro Ostiensis*, e sob a qual assina como *Petrus episcopus*; 2) uma concessão feita por Nicolau II também em 1059 ao abade Bonizoni do Monastério de São Pedro, sob a qual Damião assina como *Petrus episcopus Ostiensis*. Cf. KEHR, 1908-1909, Vol. III e IV.

³² Damião utiliza ora *Petrus peccator monachus*, ora *Petrus peccator et monachus*.

³³ Em processo de publicação pela editora italiana Città Nuova e sob curadoria de Nicolangelo D'Acunto *et al.*

se apresenta na saudação introdutória, contém a identificação a si mesmo com referência em sua natureza monástica.³⁴

Apesar de sua renúncia à posição de cardeal, o episcopado ostiense permaneceu vinculado à sua figura, sendo referenciado até a sua morte como bispo de Óstia. Em verdade, até o falecimento de Damião, em 1072, o título não foi oficialmente transferido aos dirigentes – que poderíamos hoje chamar de interinos - da referida diocese (LUCCHESI, 1972, p. 105).

Essa pseudo-desfiliação ao cardinalato de Óstia não interrompeu a atividade de Damião sobre as realidades seculares de seu entorno, tanto que retorna parcialmente à experiência eremítica, embora não tenha permanecido isolado das querelas reformistas e tampouco se fixado novamente em Fonte Avellana, realizando inúmeras viagens entre abadias e monastérios na Itália Central, e retornando frequentemente aos centros da política pontifícia para reunir-se com os membros do poder central da Cúria romana.

Algum tempo após, entre 1058 e 1060, no eremitério de São Barnabas de Gamogna, fundado por Damião, ele ali redigiu algumas de suas missivas fortemente impregnadas das justificativas de sua decisão em deixar o cargo episcopal e de explicações do seu desejo de retornar à vida eremítica, endereçadas à Ildebrando, ao papa Nicolau II e outros membros do episcopado romano. De acordo com a cronologia apresentada por Lucchesi (1972, p. 136), Damião retornou a Roma no final de 1059, convocado pelo pontífice, para liderar, junto a Anselmo de Lucca, a missão milanesa. Neste ponto, a trajetória de Damião coincide com as querelas envolvendo o movimento Patarino de Milão.³⁵ Sua interação com o movimento reformista milanês novamente provocaria uma transformação nos discursos damianos – o qual abordaremos mais adiante.

³⁴ Dentre as referidas missivas, podemos citar os opúsculos: 47 (op. *Contra inscitiam et incuriam clericorum*), 49, 51, 52, 54 (op. *De ferenda aequanimiter correptione*), 55, 56, 57 (op. *Apologeticus ob dimissum episcopatum*), 58, 59 (op. *De dignitate sacerdotii*), 60, 61 (op. *De caelibatu sacerdotum*), 62, 63 e 65 (op. *Actus Mediolani, de privilegio Romanae Ecclesiae*).

³⁵ A Pataria foi um movimento reformista iniciado em Milão, em 1056. O termo era utilizado para designar o mercado popular de Milão e o estrato da população que habitava em suas cercanias. O movimento reformista patarino representou o embate entre o povo milanês e a corrupção da aristocracia clerical, dando início aos movimentos seculares de consciência social e espiritual que se aglutinariam ao grande movimento reformador do século XI (VOEGELIN, 1997, p. 84). Segundo Blumenthal (1988, p. 95), o movimento patarino de combate a ordem tradicional combinava objetivos sociopolíticos e eclesiásticos. Lucchesi (1972, p. 138-139) define o movimento patarino como uma das correntes de reforma da Igreja que não teve sua gênese vinculada ao ambiente monástico. Os percursores desse movimento foram clérigos seculares e leigos que, buscando apartar-se do *modus vivendi* feudal, migram dos campos para os ambientes urbanos de Milão e ali desenvolveram um novo ideal de sociedade cristã. Todavia, ali encontraram a realidade incontinente e simoniaca do clero milanês, a qual veriam como representante da continuidade feudal. Contra esta continuidade, passaram a promover ideais de reforma e purificação da Igreja.

No retorno da missão milanesa, Damião participou do sínodo lateranense de 1059, anteriormente mencionado, quando foi promulgado o *Decretum* que redefinía as eleições papais. Nos anos que se seguiram, novos concílios foram convocados, como o sínodo romano de 1063, no qual Damião foi indicado como legado papal para resolver a disputa entre o abade de Cluny e o bispo de Macôn, no território francês. Mais tarde, em 1069, foi enviado a Frankfurt, no intuito prevenir que Henrique IV repudiasse sua esposa Bertha (BLUM, 2012, p. 32-34).

Após anos de intensa movimentação e circulação por diferentes centros políticos e eclesiásticos, dentro e fora do território italiano, Damião finalmente retornou em definitivo à Fonte Avellana. Nos seus últimos anos de vida, retirado em seu monastério de origem, o ravenate se ocupou de corresponder-se com autoridades papais e régias, cardeais e episcopais, monges e abades, além de outros atores sociais do medievo cristão, em defesa dos seus ideais de reforma e perfeição espiritual (BLUM, 2012, 34-35).

1.1 FORTUNA HISTORIOGRÁFICA

A vida e a obra de Pedro Damião são objetos de estudo desde a segunda metade do século XI, tamanha foi sua contribuição para o movimento de renovação da cristandade. Desde sua biografia, a *Vita Beati Petri Damiani* (1077-1081), elaborada por João de Lodi (1025-1105), discípulo de Damião, recebeu inúmeras referências nos textos de escritores dos séculos XVII e XVIII e especial atenção pela historiografia dos séculos XIX e XX, por parte de autores laicos e eclesiásticos. Foram mais de nove séculos de estudos, reflexões e retornos à figura damiana, entre incessantes intentos de construir a memória canônica e a fortuna historiográfica deste clérigo italiano que se tornou referência doutrinal para o catolicismo do Ocidente (BOVO, 2011, p. 37; 54).

Em relação aos pensadores mais antigos a evidenciar ou, ao menos, a referenciar a emblemática figura de Pedro Damião, podemos enumerar reconhecidos poetas e humanistas dos séculos XIII e XIV, como Dante Alighieri e Francisco Petrarca. Em sua *Divina Comédia* (séc. XIV), Dante faz referência direta à figura de Pedro Damião, levando-nos a considerar o destaque alcançado pelo eremita séculos após sua morte. O simples fato de ser utilizado como um personagem da poética dantesca já configuraria, por si só, um aspecto notável a ser atrelado à posteridade do clérigo italiano. Todavia, causa ainda maior comoção que Dante tenha utilizado a persona damiana como exemplo de perfeição espiritual.

Citando a *Divina Comédia*, Patricia Ranft (2006), em um enérgico elogio que sugere um grande apreço à figura damiana, observa que,

Na *Divina Comédia*, Dante reflete a profunda reverência da sociedade medieval por Damião. Ao passar pelo céu de Saturno, o último dos sete planetas na jornada de Dante ao Paraíso, Dante vê uma Escada Dourada, o símbolo de acesso a Deus. Sobre aquela escada “um esplendor, que o mais próximo a nós ofuscava, / tão brilhante se mostrava” (RANFT, 2006, p. 9, tradução nossa).³⁶

De acordo com Ranft (2006), Damião é tomado por Dante como exemplo do ideal de homem, cuja alma era apresentada numa posição elevada, nas resplandecentes escadas do Paraíso, o mais intenso brilho, aproximando-se da perfeição da majestade divina.

Como também observa Ledda (2008, p. 51; 54), o encontro com Damião, nas escadas do Paraíso, precede a presença de Bento de Núrsia, fundador da ordem beneditina e precursor do monaquismo ocidental. Este, somado a outros santos da Igreja ali personificados, como São Francisco e São Domingos, intensifica o patamar alcançado por Damião na narrativa da ascensão celeste da obra de Dante. O poeta se serve da figura damiana para tecer seu elogio ao modelo ascético e contemplativo da vida eremítica e monástica.

Já para Barsella (2006, p. 18), frente à representação das ordens mendicantes nas figuras de Boaventura e Aquino, e seus respectivos fundadores, a escolha de Pedro Damião por Dante, como personagem de sua poética, implicaria a consequente caracterização do eremita camaldolese como grande representante das ordens monásticas.

Bovo (2012, p. 40) ainda destaca que, além de aludir ao espírito contemplativo de Damião, Dante promove uma valorização de sua força moral, utilizando-se de elementos biográficos do clérigo italiano, como a sua adesão voluntária ao claustro, como modelo de virtude e referência espiritual.

Dante extrai da *Vita* damiana, escrita por Lodi, as principais nuances do eremita que utilizou em sua poética, herdando, assim, do jovem discípulo de Damião, a generosa ênfase aos aspectos de santidade e plenitude que atribuiu ao seu personagem. Do panegírico erigido por Lodi, Dante destacou inclusive a coexistência de duas vidas de Pedro Damião: a primeira, embebida no pecado do *saeculum*, seguida do gozo da santidade monacal. Em verdade, o

³⁶ Cf. original: “In The Divine Comedy Dante reflects medieval society’s deep reverence for Damian. While passing into the heaven of Saturn, the last of the seven planets in Dante’s journey into Paradise, Dante sees a Golden Ladder, the symbol of access to God. Upon that ladder ‘one splendour, which the nearest to us drew, / so brilliant showed itself’”.

poeta florentino se refere ao eremita sob duas formas, representantes desses dois momentos: ora apresentando a aura santificada de *Pedro Damião*, ora fazendo menção a seu passado como *Pedro Pecador* (LUCCHESI, 1972, p. 23)³⁷. É possível, todavia, que Dante tenha feito uma leitura equivocada do texto de Lodi, confundindo e mesclando a referência sobre as duas vidas de Damião com outro Pedro Pecador. Tal fato, não o exime, no entanto, da construção poética atrelada à dupla figura damiana sugerida por Lodi.³⁸

Cabe, no entanto, ponderar o quanto do autor Pedro Damião realmente serviu de base para a personagem construída por Dante. A representação dantesca de Damião, nos versos do Paraíso (*Divina Comedia*, canto XXI), é, hoje, posta em revisão, não quanto à presença do avellanita na obra do poeta florentino, mas quanto à dimensão, ao acesso e à leitura de sua obra por parte de Dante. Em estudo recente, Nicolangelo D'Acunto (2021, p. 304) coloca em evidência tal problemática com o argumento de que Dante, antes de caracterizar-se como um leitor da obra damiana, teve acesso apenas e isoladamente a um dos escritos do clérigo italiano, o *Laus heremiticae vitae*, cuja ampla circulação se deu de maneira independente aos demais escritos.

Como afirma D'Acunto (2021, p. 305), tradicionalmente, convencionou-se sustentar o argumento de uma efetiva recepção da obra damiana nos escritos de Dante, em decorrência de certos paralelismos textuais traçados entre algumas missivas (*Epis. XXVIII, LXXII, CXIX*) de Damião e situações/cenários descritos nos versos da Divina Comédia. No retrato damiano esboçado por Dante, os elementos que versam sobre sua recusa às “*sciences séculières*” (ciências seculares) de forma complementar à sua defesa do modo de vida contemplativa, tal como seu rigoroso zelo pela disciplina eclesiástica em concomitância com sua condenação aos excessos do clero, não são inéditos ou exclusivos ao pensamento do eremita. Pelo contrário, são argumentos relativamente genéricos e amplamente difundidos entre muitos de seus contemporâneos e, ademais, estabelecidos dentro de uma longa tradição. Assim, seria complexo afirmar que provém de Damião a referência última, entre termos de rigor moral e espiritual, para o elogio do humanista, haja vista que ambos provavelmente bebem de fontes

³⁷ No canto XXI, versos 109-123, do *Paraíso*, Dante escreve: “*Cátria chama-se a giba de 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, / Contento 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.”*

³⁸ Para melhor compreensão das hipóteses sobre o possível equívoco do testemunho de Dante, conferir LUCCHESI, 1972, p. 24-25.

em comum, como os *Diálogos* de Gregório Magno, fonte significativamente difundida ao longo do medievo.

Em Petrarca, Damião aparece representado na obra *De vita solitaria* (1346), na qual, inicialmente, figuraria como um dos exemplos de vida solitária elencados e promovidos pelo poeta italiano. Todavia, como ressalta Barsella (2006, p. 19-20), na ausência de dados bibliográficos suficientes para compor um retrato concreto do monge avellanita, Petrarca optou por dedicar-lhe apenas um breve parágrafo de sua obra:

Certamente eu sei que alguns homens santos escreveram sobre este assunto, mas nomeadamente o grande Basílio escreveu um pequeno livreto de elogio à vida solitária, do qual nada tenho, exceto o título; e em alguns livros muito antigos, e alguns vezes nas obras de Pedro Damião, encontrei algumas palavras assim inseridas e misturadas, que muitas vezes duvidei se o referido livro era de Basílio ou do mencionado Pedro (PETRARCA, *De vita*, II. *LVS*, 1879, p. 23, *tradução nossa*).³⁹

O assunto em questão trata-se precisamente da vida solitária e contemplativa. E Petrarca prossegue o texto sustentando o argumento de que pouco material havia encontrado para utilizar como guia em seu tratado, sendo compelido, então, a partir de sua própria experiência. A menção à figura damiana, dessa forma, aparece apenas como uma referência distante sobre a questão da vida solitária. Portanto, Barsella (2006, p. 20) sugere que o uso lacônico da figura do avellanita na referida obra se deve ao fato de que Petrarca, baseado nas poucas informações que logrou reunir sobre Damião, considerou que este não se encaixava no perfil de ideal de vida contemplativa que pretendia promover.

Não nos prolongaremos mais nos intelectuais e humanistas dos séculos XIII e XIV, para tecermos nossas considerações acerca da produção acadêmica contemporânea sobre a vida e obra de Damião. Voltando-nos à contemporaneidade, o primeiro fato a ser considerado é que a fortuna historiográfica recente alcançada por Pedro Damião é extensamente difundida entre os acadêmicos ítalo-anglófonos. O alvorecer do século XX apresentou a persona damiana sob novas e diversificadas perspectivas que permearam desde uma historiografia voltada às necessidades políticas do papado contemporâneo até as correntes revisionistas que colocaram em pauta a necessidade de olhares mais abrangentes e fluidos.

³⁹ Cf. original: “Certamente io so alcuni santi uomini avere scritto di questa materia, ma nominatamente il gran Basilio compuose un picciolo libretto delle lode della vita solitaria, del qual non ho cosa alcuna, eccetta la intitulatione; e in alcuni antichissimi libri, e alcuna fiata nell’opere di Pietro Damiano, ne ho trovato alcune parole così inserte e meschiate, che spesse fiata ho dubitato se il detto libro fusse o di Basilio o del nominato Pietro.”

Da primeira *Vita* de Pedro Damiano, elaborada por João de Lodi, ainda no século XI, muitas reflexões sobre a figura do eremita italiano, a sua trajetória religiosa e as suas contribuições doutrinárias e políticas foram delineadas. Na segunda metade do século XIX, Alfonso Capecelatro materializou o intento de escrever a história damiana, em termos fundamentalmente historiográficos, na obra *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo* (1862), aproximando os estudos sobre o contexto e a produção do avellanita das correntes de investigação histórica oitocentistas e da renovação historiográfica que viria a ser processada nos primeiros decênios do século seguinte. Seus críticos, no entanto, definiram sua publicação como uma espécie de hagiografia apologética.

De fato, Capecelatro fora herdeiro da memória inaugurada dentro das próprias paredes do claustro avellanita, diretamente vinculada à tradição hagiográfica medieval responsável por consolidar e perpetuar uma imagem idealizada e santificada dos grandes nomes da Igreja. E como herdeiro dessa tradição, não foge à regra de evidenciar a santidade do eremita camaldulense. Ainda assim, divergia das obras hagiográfico-apologéticas, que pautavam sua narrativa na utilização das fontes enquanto objetos de ilustração. Em verdade, um dos grandes méritos da obra de Capecelatro esteve em sua adesão ao *métier* historiográfico e epistemológico de seu tempo, evidenciando considerável preocupação com a autenticidade do *corpus* documental utilizado para a elaboração do perfil histórico de Pedro Damiano a que se propunha. Diferentemente do que era observável nas hagiografias às quais fora comparado, Capecelatro manteve o cuidado de abordar a documentação em seu caráter comprovativo (BOVO, 2012, p. 38-42).

Alguns decênios mais tarde, a tradição inaugurada pela historiografia gregoriana de Fliche, na década de 1920⁴⁰, evidenciou a necessidade de estudos mais concisos sobre os atores sociais e políticos do alto medievo e sua participação nas disputas que foram instauradas tanto pelo embate pontifício e imperial, quanto pelas múltiplas transformações e anseios de reforma e renovação que circulavam os mais diversos ambientes da cristandade latina. O

⁴⁰ O historiador francês Augustin Fliche (1884-1951) foi responsável por estruturar uma longa tradição historiográfica no que tange às transformações observadas no panorama político e eclesiástico do século XI. Entre os anos de 1924 e 1937, o acadêmico publicou sua obra magna, intitulada *La Réforme Grégorienne*. Nos três volumes que compõem sua publicação, Fliche definiu o cenário político-institucional instaurado entre os séculos XI e XII, como um grande movimento de reforma encabeçado pela cúria romana em confronto direto com o poder imperial, embate este que teria se efetivado de fato sob o pontificado e a atuação de Gregório VII. Em sua divisão temporal das fases reformistas, Fliche enquadrou Pedro Damiano entre os reformadores pré-gregorianos, lançando sobre ele e seu tempo contornos que viriam a ser extensamente explorados tanto por autores coetâneos e sucessores da corrente por ele inaugurada, quanto pelos estudiosos das correntes revisionistas que viriam a combater suas teses. Sobre a chamada Reforma Gregoriana, retomaremos mais adiante.

efervescente panorama político e intelectual no último século intensificou a procura por compreender a produção bibliográfica damiana enquanto instrumento de reflexão sobre as práticas cristãs, haja vista que Damião pode ser considerado um dos autores mais atuantes na cena eclesiástica após o primeiro milênio.

Diante do exposto, dividiremos, aqui, nosso argumento sobre espectro historiográfico mais recente de Pedro Damião em três momentos: primeiro, trataremos dos acadêmicos da historiografia italiana que constituem, hoje, o eixo central das pesquisas voltadas à figura e à produção de Pedro Damião; em seguida, evidenciaremos alguns dos principais estudiosos norte-americanos dedicados à referida temática e objeto; por fim, concluiremos este tópico com a produção nacional, ainda tímida e pontual, mas que abriu espaço para debates mais incisivos sobre Pedro Damião e seus escritos dentro dos estudos medievais no Brasil.

Na segunda metade do século XX, Giovanni Lucchesi (1913-1981), historiador italiano e especialista em estudos faentinos, destacou-se como o principal pesquisador sobre a figura e a liturgia damianas, responsável por reunir um rico e extenso material biográfico sobre o monge avellanita. Quando das celebrações relativas ao nono centenário de morte de Pedro Damião, em 1972, Lucchesi preparou um conciso estudo sobre a trajetória do clérigo ravenate (*San Pier Damiano nel IX centenario dela morte – 1072-1972*), que serviu de base para a recente expansão e aprofundamento dos estudos damianos.

Lucchesi dedicou, ainda, parte de sua trajetória acadêmica ao estudo sobre os *Sermões* escritos por Damião. Os estudos desenvolvidos por Lucchesi foram de fundamental importância para uma melhor precisão dos escritos damianos, seja em termos cronológicos, seja em relação aos atores sociais do século XI, com os quais Damião dialogou e se comunicou. Lucchesi (1972, p. 13) se propunha a lançar novos olhares sobre a vida e a obra damiana, no intuito de completar e corrigir incongruências cronológicas e topográficas, tal como evidenciar novos aspectos do pensamento damiano, a fim de estabelecer um renovado direcionamento para o perfil biográfico do monge camaldulense a ser desenvolvido futuramente por ele ou por outros estudiosos que tomassem como objeto a persona damiana.⁴¹

Nicolangelo D'Acunto, docente da *Università Cattolica del Sacro Cuore* (Milão-Brescia) e diretor do centro de estudos sobre a história das comunidades monásticas europeias (CESIME) na referida instituição, é um dos grandes nomes da atualidade no que tange aos

⁴¹ O falecimento do acadêmico, em 1981, impossibilitou a conclusão de sua proposta de publicação de uma nova *Vita* de Pedro Damião. Todavia, sua contribuição, com o percurso biográfico de 1972 e demais escritos, foi significativa para inúmeros estudos críticos que vieram a ser desenvolvidos nas décadas seguintes.

estudos damianos. Historiador com substancial produção bibliográfica relativa a Pedro Damiano, D'Acunto está entre um dos principais envolvidos na publicação integral das obras damianas em língua italiana – da qual trataremos mais adiante. Considerável parcela dos trabalhos de D'Acunto encontra-se direcionada ao panorama religioso do alto medievo, em especial entre os séculos X e XIII, tratando de temas como espaço, identidade, alteridade e institucionalização da sociedade cristã, tal como aspectos relativos aos ambientes monásticos, seus representantes e as querelas institucionais envolvendo o papado e o império no alvorecer do primeiro milênio.

Voltando-se ao cenário da reforma eclesiástica do século XI, D'Acunto publicou, em 1999, seu estudo doutoral intitulado *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*, no qual discute a conjuntura histórica do décimo primeiro século, não apenas em termos eclesiológicos, mas orientado também aos eixos institucionais do alto medievo. Para tanto, o acadêmico italiano se debruça sobre a obra damiana como ponto de junção entre as realidades religiosa e social daquele período. No estudo em questão, o autor estabelece um paralelo entre os aspectos políticos e religiosos do pensamento damiano, como elementos concomitantes.

Já em sua obra *L'età dell'obbedienza* (2007), D'Acunto desenvolve o debate sobre as relações entre os poderes pontifício, imperial e local ao longo do século XI – contexto no qual encontrava-se inserida, de forma direta e atuante, a figura de Damiano enquanto reformador monástico e clerical. A temática de referido estudo – a obediência religiosa – relaciona-se diretamente com Damiano, enfático defensor dos valores ascéticos e do modelo de vida monástico sob rigorosa vigilância e disciplina das *regulae*. Damiano, assíduo discípulo de Romualdo, vislumbrava um mundo ideal em termos eremíticos, o que o levou a difundir suas iniciativas de reforma para além dos claustros monásticos.

Outro acadêmico italiano a direcionar análises sobre o pensamento damiano foi Umberto Longo. Professor de História Medieval na *Sapienza (Università di Roma)*, o historiador dedica parcela de seus estudos aos escritos hagiográficos produzidos por Damiano. Autor de *Come Angeli in Terra* (2012), Longo desenvolve nesta obra a vinculação de Pedro Damiano ao movimento de reforma eclesiástica do século XI, em termos que permeiam o ideal de santidade, cuja aura foi intensamente evocada pelos esforços de separação entre leigos e clérigos – em uma pretensa tentativa de sacralização destes.⁴²

⁴² Trata-se de um estudo sobre as vidas dos santos escritas por Pedro Damiano, a saber: *Vita Romualdi*, dedicada a seu grande mestre e inspirador Romualdo de Ravena; *Vita Mauri*, em honra ao bispo do século X, Mauro de Cesena; *Vita Odilonis*, sobre Odilo de Cluny, abade cluniacense; *Vita Rodulphi*, sobre Rodolfo de Gúbbio; e *Vita*

Por meio da análise das *vitae* elaboradas por Damiano, Longo buscou traçar a evolução do ímpeto reformador do monge avellanita através dos modelos de vida santificada que pretendia enaltecer e promover. Para Longo (2012, p. 253), a produção hagiográfica damiana deu-se em duas vias: de um lado, como resposta às demandas externas que lhe eram realizadas por parte dos sujeitos históricos com os quais dialogou; de outro, como forma de expressão das próprias convicções frente sua leitura das realidades políticas, sociais, religiosas e institucionais que o envolviam.

E ainda, sobre o campo de estudo relativo ao pensamento político damiano, consideramos fundamental a menção aos trabalhos de Giuseppe Fornasari. O acadêmico italiano é autor de *Medioevo riformato del secolo XI* (1996), obra na qual desenvolve concisas reflexões sobre a trajetória e a contribuição de dois grandes nomes da reforma eclesiástica do décimo primeiro século: Pedro Damiano e Gregório VII. Ambas as personalidades religiosas foram responsáveis por intensificar os debates sobre a necessidade de reforma da cristandade centro medieval: Damiano, através da defesa da afirmação e renovação do modelo monástico, extensivo aos ambientes seculares; e Gregório, como o pontífice que empreendeu de maneira enérgica recursos e estratégias que permitiram a efetivação dos anseios reformadores do século XI. Envolvendo reflexões sobre aspectos da eclesiologia monástica e política damiana, Fornasari busca contribuir, através da análise do posicionamento sustentado pelo eremita, sobre os excessos do clero do seu tempo para a reconstrução e compreensão do pensamento político que permeou o agitado panorama reformador do período.

Outra significativa obra do acadêmico italiano trata-se de *Viaggio al centro del Medioevo* (2014), que consiste em uma compilação de escritos do autor entre a década de 1990 e 2010, na qual volta a tratar, em meio a outros aspectos significativos do medievo central, sobre a persona damiana e sua contribuição para as transformações políticas, sociais e religiosas do século XI. Como que representando uma continuidade aos temas privilegiados na obra anterior, Fornasari abre o debate, em parte dos escritos ali reunidos, sobre a interação entre papado e império no alto medievo e insere Damiano nas querelas sobre a castidade e a santidade que permearam as discussões relativas à renovação cristã.

Cabe ainda mencionar, no panorama historiográfico italiano, o estudo biográfico desenvolvido por Ruggero Benicetti, na obra *L'eremo e la cattedra* (2007), no qual detalha a trajetória de Pedro Damiano de sua juventude à sua morte, dedicando especial atenção aos

Dominici, sobre Domingo Loricato, frade da ordem camaldulense. Com exceção da Vida de Romualdo, as demais *vitae* possuem, segundo Longo (2012), sérios problemas de datação.

diferentes momentos e ambientes de atuação pelos quais o monge avellanita circulou. O título da obra remete precisamente às duas grandes fases da vida de Damião: o ingresso na vida monástica – e, posterior ascensão ao cargo de prior do eremitério de Fonte Avellana – e o cardinalato em Óstia. Apesar de sua formação e atuação no campo da Teologia, e não efetivamente da História⁴³, Benericetti nos apresenta um interessante estudo sobre a vida de Damião, evidenciando os locais pelos quais transitou e inúmeros dos sujeitos históricos com os quais estabeleceu diálogo, demonstrando o elevado grau de atuação do ravenate em diferentes contextos. Ressaltamos, assim, o mérito do referido estudo, enquanto suporte para a compressão das múltiplas facetas da figura damiana, através de sua abrangente composição cronológica.

No cenário acadêmico anglófono, alguns dos principais estudos sobre Pedro Damião e sua obra foram desenvolvidos pelo reverendo Owen J. Blum (1912-1998), membro da Ordem dos Frades Menores que, ao longo de sua carreira como acadêmico e historiador, contribuiu, sobremaneira, para a difusão dos estudos damianos fora do ambiente europeu. Blum foi colaborador da edição crítica germânica da obra epistolar damiana desenvolvida por Kurt Reindel e teve sua trajetória acadêmica vinculada à *Catholic University of America* (C.U.A.), junto à qual, em 1947, defendeu sua tese doutoral intitulada *St. Peter Damian: his teaching and spiritual life*, configurando um dos primeiros estudos em língua inglesa – em território americano - sobre Damião. Blum também foi responsável por realizar a primeira tradução em inglês dos escritos epistolares damianos – à qual retomaremos mais adiante - expandindo ainda mais as possibilidades sobre Pedro Damião.

Outro estudo norte-americano de significativo valor coube a Patricia Ranft, também professora emérita da C.U.A. Sua obra *The Theology of Work* (2006), publicada pela Palgrave, na coleção *The New Middle Ages*, versa sobre a investigação do conceito de *trabalho* no contexto do movimento de renovação cristã medieval do século XI e, mais especificamente, dentro da atuação e obra de Pedro Damião e sua defesa do ideal de vida monástica. Através da análise da personalidade damiana e de outros atores sociais do alto medievo que estiveram vinculados aos ambientes monacais, Ranft (2006) realiza um apanhado sobre atitudes do Cristianismo centro medieval em relação à ideia de trabalho, esboçando a vinculação entre as

⁴³ Parece-nos pertinente observar que, não apenas o referido autor, mas boa parte dos estudiosos sobre a personalidade damiana provém ou, ao menos, mantém (ou mantiveram, em vida) vínculos com instituições religiosas – ainda que voltadas aos campos de estudos acadêmicos. Tal evidência não diminui de forma alguma os méritos e contribuições de seus trabalhos, que, pelo contrário, encontram-se entre os estudos mais significativos sobre a vida e obra de Pedro Damião.

dimensões espiritual (*spiritual work*) e manual (*manual labor*) e traçando, assim, um percurso de análise sobre o Renascimento do século XII em termos monásticos, com ênfase nas influências damianas sobre as novas Ordens em gestação – como os mendicantes.

Partindo de debates atrelados às contendas econômicas mundiais do século passado, Ranft (2006) se contrapõe à usual concepção de que o trabalho fora a punição divina para os pecados dos homens que se seguiram à sua origem adâmica no Paraíso. Contrariamente, a autora parte da ideia de que o trabalho se configurou, desde a gênese da humanidade, como a verdadeira vocação humana, outorgada e abençoada por Deus. Em meio às querelas ideológicas dos séculos XIX e XX, surgiram inúmeros estudos comprometidos a enfatizar o caráter positivo do trabalho, fosse sua natureza manual ou intelectual, e cujas correntes se estenderam ao âmbito eclesiástico sob a proposta de enquadrar o “trabalho na salvífica história cristã” (RANFT, 2006, p. 3)⁴⁴. Para a acadêmica norte-americana, o recente interesse na construção de uma historiografia do trabalho, objetiva, sobretudo, colocar em pauta nuances dos ambientes sociais e religiosos do medievo, haja vista que o monasticismo e a teologia cristã manifestaram significativa influência sobre as atitudes ocidentais sobre o trabalho. Ranft (2006) se propõe, assim, a examinar a contribuição da teologia monástica de Pedro Damiano e a conjuntura do século XI na definição dessa história.

Consideramos conveniente evidenciar também o estudo doutoral apresentado por Kathryn L. Jasper, em 2012, à *University of California*, sob o título de *Mapping a Monastic Network: Peter Damian and Fonte Avellana in the Eleventh Century*. O referido trabalho encontra-se entre os estudos de língua inglesa mais recentes no tocante à figura damiana. Sua proposta consiste em um mapeamento da rede monasterial vinculada ao eremitério de Fonte Avellana durante o priorado de Pedro Damiano, no intento de investigar os movimentos de reforma do século XI através da comunicação e das práticas relacionais estabelecidas entre miríade de instituições que se desenvolveram sob sua influência. Como sugere a historiadora norte-americana, nas últimas décadas, o conceito de *reforma*, atrelado às transformações de múltipla ordem que envolveram a cristandade após o primeiro milênio, foi extensamente debatido e revisitado por acadêmicos em escala mundial.

Em verdade, muito foi discutido sobre as polêmicas e as atitudes que permearam tais mudanças e que supostamente encabeçaram as ações papais e imperiais no ordenamento do todo social. Mais recentemente, todavia, abundam propostas acadêmicas interessadas em

⁴⁴ Cf. original: “*work in Christian salvific history*”.

averiguar e identificar os esforços locais de reforma sem, no entanto, apresentar uma explicação para o fenômeno pelo qual essas numerosas iniciativas locais culminaram no grande movimento sob tutela papal observado na segunda metade do décimo primeiro século. Neste sentido, Jasper (2012) se propõe a explorar, através do ambiente monasterial de Fonte Avellana, dirigido por Damião, e suas casas filhas, as formas de comunicação interinstitucionais, o conseqüente movimento de pessoas, as ideias entre monastérios e eremitérios, e as estratégias locais para além de suas fronteiras.

Ainda em âmbito internacional, abrimos espaço para referenciar o trabalho desenvolvido por Michael Richard Gledhill, também concluído em 2012. Sua tese doutoral *Peter Damian and “the World”*: asceticism, reform and society in eleventh-century Italy, defendida junto ao departamento de História do *King’s College* de Londres, versa sobre os escritos epistolares damianos em direta relação com o contexto político e social vinculado à sua produção. O estudo de Gledhill procura evidenciar a interação de Damião com o *saeculum* – o mundo - e o posicionamento do eremita em manter-se apartado dele. Como observa o pesquisador, Damião manteve contato e influência sobre inúmeras instituições do período, interagindo também com os poderes eclesiásticos e seculares, em meio aos quais desenvolveu e empregou sua retórica. Do priorado de Pedro Damião em Fonte Avellana, revelam-se complexas relações estabelecidas com múltiplos atores sociais do alto medievo. Dessa maneira, o argumento sustentado pelo acadêmico orbita em torno da ideia de como o posicionamento defendido por Damião, de manter-se “fora do mundo”, na verdade, evidencia aspectos de sua efetiva ação sobre ele.

Para Gledhill (2012, p. 6), pouca atenção foi direcionada, pela historiografia damiana, ao trato do clérigo italiano com o mundo circundante e a maneira como este é apresentado em seus escritos. O pesquisador não se refere, pois, ao mundo em sentido abstrato (de contexto e conjuntura), mas efetivamente da materialização neste mundo, por meio dos contatos estabelecidos por Damião com homens e mulheres de diferentes esferas sociais, políticas e religiosas, no cenário norte e central da Itália.

Por fim, em âmbito nacional, e sob nenhuma hipótese menos importante⁴⁵, temos a tese doutoral desenvolvida pela Prof.^a Dr.^a Claudia Regina Bovo, atual docente da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM), intitulada *Em busca da ‘renovatio’*

⁴⁵ Podemos afirmar, pelo contrário, que se trata do estudo mais significativo e inspirador para nosso percurso de pesquisa, tendo em vista ser o primeiro trabalho em escala nacional a se debruçar mais profundamente sobre o pensamento e obra de Pedro Damião, fornecendo, assim, ao público acadêmico brasileiro, novas possibilidades de pesquisa sobre o tema e um arcabouço bibliográfico mais completo e diversificado.

cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072), também defendida em 2012. A pesquisadora desenvolve seu estudo voltando-se à obra epistolar damiana no intento de demonstrar como o anseio reformador do clérigo ravenate atuou na afirmação e na consolidação de uma identidade eremítica para sua comunidade monástica. A historiadora é autora de inúmeros artigos científicos sobre Damião, sua obra e seu tempo, fornecendo-nos conciso suporte de investigação e exploração do tema.

Ressaltamos que, evidentemente, a produção historiográfica damiana é imensamente maior do que as pontuais referências que tomamos como norte e exemplo nos parágrafos anteriores. Muitos são os trabalhos que, direta ou indiretamente, fornecem suporte a investigar nosso objeto e autor de estudo.

Feitas as presentes considerações acerca da produção historiográfica voltada ao pensamento, vida e obras de Pedro Damião, passamos, então, a um olhar sobre a natureza dos escritos do avellanita que nos foram preservados e legados por uma longa tradição – dos manuscritos medievais aos impressos modernos.

1.2 O EPISTOLÁRIO DAMIANO E OUTROS ESCRITOS

O *corpus* documental damiano é extenso. O eremita camaldolense foi autor de inúmeras cartas, hagiografias, poemas e obras de escopo litúrgico, como sermões, hinos e orações. Ao longo das últimas décadas, intensos esforços foram empreendidos para tentar sanar determinadas lacunas e inconsistências no bojo de escritos damianos preservados por uma longa tradição de copistas e editores. Um dos principais e mais intrincados desafios foi o estabelecimento de ordem cronológica para a produção bibliográfica do avellanita. Os estudos desenvolvidos por Lucchesi (1972, p. 14) levantam importantes aspectos dessa problemática. Segundo o autor, Damião, ocasionalmente, acrescentava em seus escritos excertos precedentes, sem, contudo, atualizar a datação dos textos – o que poderia levar ao estabelecimento de cronologias equivocadas de determinados escritos.

Similarmente, Damião não costumava calcular os anos, da forma tradicional, segundo o calendário astronômico, que estabelece o início e o fim do ciclo anual no primeiro e último dia dos respectivos meses de janeiro e dezembro; mas sim tomando por base determinado dia

do ano corrente até o mesmo dia do ano seguinte⁴⁶. Dificuldades dessa natureza tornaram o intento de estabelecer uma cronologia das obras damianas um complexo quebra-cabeças para os estudiosos que aceitaram tal desafio.

Nosso objeto central de estudo é constituído pela obra epistolar damiana: correspondências com as quais dialogou com inúmeros sujeitos políticos, religiosos e sociais de seu tempo. Como observa Blum (2012, p. 37), foi o próprio Damião quem organizou seu epistolário no *scriptorium* do monastério de Fonte Avellana. As mais de 150 missivas (hoje sabemos que alcançam a soma de 180) foram organizadas pelo eremita de acordo com a pertinência de seus conteúdos. Este fato de fundamental relevância para a preservação de seus escritos, no entanto, também incorreu em problemáticas para a historiografia contemporânea e suas tentativas de estabelecer a cronologia de sua produção.

A obra epistolar de Pedro Damião, composta por 180 missivas, hoje traduzida para idiomas modernos (inglês e italiano), pode ser segmentada entre: 1) *epístolas* (ou cartas breves), contendo uma média de três páginas que, normalmente versavam sobre tema mais pontuais e de natureza prática; 2) cartas médias, que continham cerca de dez páginas e eram dedicadas às discussões doutrinárias; 3) e *opúsculos* (ou cartas longas), com mais de dez páginas, que estruturaram seus principais tratados (D'ACUNTO, 2000, p. 63-64).

Tal classificação com base na extensão das cartas tem como referência a própria tipologia organizada por Damião. As cartas mais extensas foram consideradas verdadeiros tratados teológicos. Em seus escritos epistolares, nas palavras de Bovo (2012, p. 27), “meio de aproximação, que possibilitaram sua inserção em diversos ambientes clericais”, Damião apresenta seus argumentos em combate à simonia e à corrupção clerical e em defesa do ideal monástico eremítico como lugar de aperfeiçoamento moral e de salvação (.

De acordo com Blum (2012, p. 38), as epístolas damianas eram usualmente endereçadas como resposta a algum questionamento ou dúvida. Da mesma forma, estes escritos denotam os vívidos interesses de Damião por tais assuntos, das mais diversas naturezas, que envolviam a instituição eclesiástica, e não apenas a vida monacal.

Como ressalta Bovo (2015, p. 266-267), Damião não organizou seus escritos epistolares em consonância com as disposições dos manuais de *ars dictaminis*, que previam sua classificação de acordo com sua finalidade (petição). Com base em seus conteúdos, a

⁴⁶ Essa curiosa forma de contagem do tempo utilizada por Damião incorria em uma armadilha mordaz, na qual inadvertidos estudiosos estavam sujeitos se enredar. Por exemplo, a não observarem que o cálculo utilizado pelo avellanita acabava por estabelecer situações e contextos dentro de um mesmo ano, ainda que, de acordo com a contagem tradicional do tempo, tivessem ocorrido em anos distintos.

autora divide as epístolas damianas em nove categorias: de acusação, de advertência, de ameaça, de conselho, de exortação, de deliberação, didática ou de ensino, de súplica e absoluta (quando não se adequa a nenhuma das outras categorias).

Bovo (2015) propõe também a divisão, em termos quantitativos, da produção epistolar damiana em três fases principais: 1) a “primavera” do epistolário redigido por Damião, entre 1040-1057, abarcando seu priorado em Fonte Avellana – em que se observa uma maior produção de *epístolas* (cartas breves); 2) o período entre 1057-1066, inaugurado pela sua ascensão ao cardinalato de Óstia – marcado pelo crescimento da produção de *opúsculos* (cartas longas); 3) e o retorno à vida eremítica, nos últimos anos de vida de Damião, entre 1066-1072 – quando ambas as tipologias (longas e breves) deram lugar a uma maior incidência de cartas médias.

Bovo (2012) destaca, ainda, que, apesar dos diferentes níveis de produção em cada uma dessas três fases, o clérigo italiano não deixou de produzir qualquer um dos três tipos de cartas ao privilegiar outro. Partindo dessa proposição, cabe observar que a produção epistolar damiana mostrou-se mais intensa durante o período de atuação de Damião como bispo-cardeal e legado pontifício, momento no qual o clérigo ascende na hierarquia eclesial romana (BOVO, 2012, p. 28-29). A pesquisadora sugere também, em análise aos conteúdos e destinatários das missivas damianas, dentro das referidas fases, aspectos da intencionalidade de Pedro Damião em seus escritos.

Dentre os escritos preservados na biblioteca avellanita, as primeiras missivas damianas foram endereçadas a importantes personalidades de seu tempo, tanto em esfera eclesiástica quanto laica, demonstrando um possível interesse de Damião na conservação das missivas consideradas mais importantes ou que melhor atendiam à estruturação de um arquivo do gênero epistolar para seu monastério. Tais escritos iniciais tinham como fator comum o trato com questões locais e práticas, atreladas às necessidades e demandas da comunidade monástica avellanita ou que a ela chegavam (BOVO, 2012).

Quando de sua atuação mais incisiva junto ao poder pontifício, os escritos epistolares damianos passaram a emanar um tom disciplinar e doutrinal mais intenso, direcionado tanto a clérigos quanto a leigos – fato este que explicaria o aumento na produção de *opúsculos* voltados à disciplina e regulamentação das práticas cristãs de seu tempo. Em seus últimos anos de vida, por sua vez, Damião reduziu não apenas em extensão seus escritos epistolares, mas também em número. Novamente mais apartado do centro dirigente de poder da cúria romana, Damião pode retornar às suas reflexões de caráter teológico sob a forma de escritos

menos extensos e mais comunicativos, além de mais ágeis em sua composição (BOVO, 2012, p. 30-31).

As cartas damianas definiram sobremaneira a atuação pastoral do monge avellanita tanto nas reformas e renovações das práticas e ambientes monásticos quanto junto aos episcopados locais e poderes laicos. Como observa Blum (2012, p. 19), a adesão de Damião à reforma geral da *Eclésia* romana incidiu diretamente sobre as mais diversas esferas sacerdotais. O âmago de sua atividade reformista encontra privilegiado lugar no constante fluxo de correspondências que manteve com figuras influentes de seu tempo, às quais recorreu com intuito de angariar apoio e intensificar esforços pela correção das desordens clericais que maculavam o acesso espiritual ao sagrado. Ademais, Damião utilizou de suas missivas para repreender e exortar individualmente inúmeros clérigos que, a seu ver, não exerciam seus deveres de maneira adequada.

Estendendo-se à evidenciação de modelos de virtude espiritual, com o objetivo de edificar a formação de seus correligionários, Damião participou também da produção hagiográfica medieval. As *Vitae* escritas por Damião refletem o ideal de vida ascética e contemplativa que o ravenate pretendia promover. Damião escreveu, a pedidos e por iniciativa própria, hagiografias de importantes personalidades do panorama monástico e eremítico de seu tempo, homens que, para o monge avellanita, eram verdadeiros exemplos de virtude e retidão espiritual. Temos, hoje, acesso às cinco obras de caráter hagiográfico produzidas por Damião, dedicadas a Romualdo de Ravena, Mauro de Cesena, Odilo de Cluny, Rodolfo de Gubio e Domingo Loricato.

Como atenta Longo (2020, p. 7), em termos quantitativos, a produção hagiográfica não constitui parte substancial dos escritos de Damião. Porém, qualitativamente, apresenta-se como um precioso aporte do pensamento damiano, que recebeu ainda pouca atenção por parte dos estudiosos. O campo acadêmico historiográfico demonstrou, por seguidas décadas do último século, severas reservas quanto à pertinência histórica das *Vitae* damianas, sob o argumento de privilegiar enfoques narrativos míticos e miraculosos em detrimento de maior atenção e cuidado aos aspectos cronológicos das vidas dos santos.

Não causa espanto que a finalidade tradicional das hagiografias tenha acentuado tal descrédito da pesquisa histórica sobre as *Vitae* damianas. Em relação à natureza dos escritos hagiográficos, Longo (2020, p. 8, *tradução nossa*) destaca que “a *Vida* de um santo é uma forma literária específica por meio da qual torna-se paradigmática uma experiência de vida cristã considerada perfeita, por um escritor e/ou um ambiente, que à hagiografia confiam a

definição da memória, a promoção de um culto, e na qual propagam a própria conceção da santidade”.⁴⁷

Longo (2020) complementa, todavia, que, nos últimos anos, as fontes hagiográficas foram resgatadas, pela crítica textual, do *status* de fontes *menores* e reconhecidas no conjunto das fontes históricas, demonstrando seu efetivo relevo, não apenas para a História, mas também para outras disciplinas, como a Literatura, a Antropologia e a História da Arte. Assim, as hagiografias deixaram de ser alocadas em uma categoria restrita à memória eclesial, como portadora de narrativas fantasiosas e pouco confiáveis, passando a auxiliar na composição dos quadros sociais, culturais e ideológicos das diferentes épocas e lugares em que foram produzidas – seus projetos religiosos e suas ideologias políticas (LONGO, 2020, p. 8-9).

Todavia, não apenas de correspondências e hagiografias viveu Pedro Damiano. As eucologias, orações e hinos constituem o escopo litúrgico das obras damianas, embora esta produção tenha recebido ainda menos atenção acadêmica e científica que sua obra hagiográfica. A natureza particular desses escritos de Damiano envolve tanto o âmbito de sua análise e composição, quanto sua pertinência nas celebrações eucarísticas que estiveram envolvidas em sua elaboração, das quais o *avellanita* se utilizava como instrumento de edificação, ensinamento e promoção da vida espiritual.

Saraceno (2007, p. 7-8) elenca, dentro dos escritos litúrgicos damianos, ao menos: 37 orações voltadas às celebrações eucarísticas; quatro prefácios; duas orações para dias de vésperas; 10 orações de conteúdo variável; 12 orações ao estilo carolíngio, entre outros escritos de caráter oficial, além de ritmos e sermões. Segundo o autor, os estudos desenvolvidos por Lokrantz e Lucchesi, entre as décadas de 1960 e 1970, abriram espaço para a expansão das análises dos escritos damianos, ao levantar questionamentos, por exemplo, sobre a dimensão utilitária ou literária de seus textos eucarísticos. Em outras palavras, investigar se Damiano os escrevera com intuito de difundir-los entre as congregações e igrejas de seu tempo, para seu uso prático, ou se tratava-se apenas de exercícios de erudição.

⁴⁷ Cf. original: “*la Vita di un santo è una forma letteraria specifica per mezzo della quale viene resa paradigmatica un’esperienza di vita cristianaritenuta perfetta, da parte di uno scrittore e/o di un ambiente, che alla’agiografia affidano la definizione della memoria, la promozione di un culto, e nella qualle veicolano la propria concezione della santità*”.

1.2.1 Recepção, tradição manuscrita e transmissão

Lido e perpetuado à luz de diferentes temporalidades, o pensamento damiano foi evidenciado por autores, religiosos e seculares, medievais, modernos e contemporâneos. Sua contribuição para o construto que se erigiu no entorno ao pensamento da *Eclésia* do alto medievo chega até nós por meio da recepção e preservação de considerável parcela de seus escritos. Ao longo de quase um milênio, sua obra foi resgatada e referenciada como base para a reafirmação de preceitos e dogmas que permearam o cenário eclesiológico do décimo primeiro século e das transformações que viriam a se processar no porvir.

Entre os primeiros autores que se propuseram a resgatar a persona damiana esteve João de Lodi, discípulo e coetâneo de Damião, além de seu primeiro biógrafo. Foi Lodi quem teceu *a priori* os contornos primevos da personalidade damiana e forneceu inúmeras informações sobre a juventude e a vida de Damião antes de seu ingresso na vida monástica. Informações estas que, sem sua *Vita Damiani*, deixariam significativas lacunas no retrato de Pedro Damião que foi reconstituído pelas historiografias dos séculos XIX e XX. Outro eixo central de articulação das obras damianas deu-se primariamente dentro das paredes do próprio claustro avellanita. A biblioteca de Fonte Avellana, reorganizada e enriquecida por Damião, mostrou-se fecunda para a reconstrução de sua memória.⁴⁸

A leitura das obras damianas por seus coetâneos e sucessores intelectuais, religiosos ou seculares, nos levam a indagações acerca da tradição manuscrita⁴⁹ que se desenvolveu no

⁴⁸ Benericetti (2007, p. 45) sugere que Damião foi o principal curador da biblioteca avellanita. Sua passagem pelo monastério de Pomposa e seu contato com o riquíssimo acervo ali recolhido floresceu no ravenate o desejo de ampliar o parco acervo de sua comunidade – árdua tarefa, frente à restrita realidade material de seu monastério. Com Damião se iniciara a tradição copista de Fonte Avellana. Além das Escrituras, a biblioteca avellanita contava inicialmente com as Atas dos Mártires e escritos da Patrística, tanto antiga quanto contemporânea a Damião. Gregório, Ambrósio, Agostinho e outros tantos de seus sucessores foram, gradualmente, copiados (e revisados) dos melhores códices que estavam à disposição. Além da literatura edificante por ele reunida, Damião buscou também fornecer aos seus irmãos avellanitas modelos de vida religiosa e perfeição cristã, através das *Vitae* que redigiu – citadas anteriormente (BLUM, 2012, p. 14).

⁴⁹ Cabe observar alguns aspectos que abarcam a recepção, preservação e reprodução de textos antigos dentro da chamada *tradição manuscrita*, envolvendo a cópia e reprodução de obras longevas ao longo dos séculos. Um ponto importante a ser considerado é a natureza perecível dos manuscritos. Grande parcela das obras antigas e medievais só nos foram legadas por meio dessas cópias, ou seja, é preciso ter em conta que nossos objetos de estudo e nossas fontes documentais não constituem produtos diretos de seus autores. Elas passaram por séculos de reprodução, apropriação e reapropriação, ainda que sob o manto da preservação de seus conteúdos, nos quais outros autores, pensadores, comentadores e tradutores estiveram diretamente vinculados à sua perpetuação e possível reconfiguração. Nosso acesso aos textos antigos, provenientes de afastadas realidades temporais, não se efetiva sobre as obras clássicas tais quais elas se apresentavam quando deixaram as mãos de seus autores. Nosso acesso se dá sumariamente sobre as múltiplas cópias desses textos e sobre as alterações que podem ter-se processado sobre elas. O que nomeamos de *tradição manuscrita* nada mais é do que a preservação de determinados escritos coletivamente, por meio de tais reproduções. Estas portam em sua natureza distinções

entorno à sua figura e produção⁵⁰. As principais informações acerca dessa fortuna documental de sua obra nos é apresentada por Ugo Facchini (2007), em um balanço bibliográfico extenso e meticuloso, em comemoração ao milenário de nascimento do clérigo ravenate.⁵¹

A compilação dos textos, entre escritos epistolares, poéticos, litúrgicos e hagiográficos cuja autoria é atribuída à Pedro Damião, teve início no próprio *scriptorium* de Fonte Avellana. Foi para a biblioteca avellanita que se direcionaram inúmeros estudiosos e intelectuais dos séculos XIX e XX – como o cardeal Giovanni Mercati, Marco Palma, Giorgio Picasso e Umberto Franca -, que se propuseram a investigar e inventariar os códices damianos reunidos no eremitério, embora, ressalta Facchini (2007, p. 198) – sem, contudo, diminuir seus méritos e contribuições -, tais esforços, lentos e graduais, não tenham desenvolvido nenhum estudo específico sobre a produção bibliográfica da sede monástica, mas sim sobre a natureza dos

(erros, divergências e inconsistências) entre si e em relação ao manuscrito original que, geralmente, não sobreviveu ao tempo. Isso levanta determinados questionamentos e cuidados em relação à procedência dos manuscritos e da diferenciação entre aqueles provenientes de originais e os derivados de outros manuscritos. Em outras palavras, a diferenciação entre a reprodução do original e a cópia da cópia (*codex descriptus*). Contudo, tais discussões não costumam resultar em efetivos consensos entre os estudiosos do tema, uma vez que os manuscritos mais antigos dentro de uma tradição, geralmente, resultam ser também cópias tardias do original. Um fato permanece: na ausência dos originais, nos resta um meticuloso e atento estudo baseado em sua tradição. Ademais, apesar das possíveis variações, a tradição manuscrita comporta em si uma unidade linguística e literária. Dentro de uma *tradição* constam: 1) todos os manuscritos conhecidos, sejam eles integrais ou parciais da obra em questão; 2) as edições impressas precedentes à primeira edição crítica (nomeada de *tradição direta*); 3) e todas as traduções, resumos, excertos, paródias, adaptações e citações relativas à obra – a qual dá-se o nome de *tradição indireta*. Junto à tradição, caminha o conceito de *transmissão* que envolve o processo pelo qual determinada obra sobreviveu ao tempo e chegou até nós, através de sucessivas reproduções e apropriações (cf. WEITZMAN, 1987, p. 287; CHIESA, 2002, p. 35-36).

⁵⁰ Certa atenção deve ser dada à tradição manuscrita dos textos antigos: o advento da imprensa, no século XV, com a prensa móvel de Gutenberg e o surgimento da tipografia, que permitiram o aceleração da reprodução e difusão dos textos, legaram-nos a falsa ilusão de uma pretensa autenticidade e fidelidade de reprodução das obras escritas – como se o livro, reproduzido em tiragens cada vez mais significativas, conferisse um caráter fixo ao texto e garantisse sua incólume circulação. A cópia deixava, aos poucos, de ser manuscrita e passível de erros ou “contaminações” por parte dos copistas. Como adverte Chiesa (2002, p. 11-13), a produção impressa atual nos leva a idealizar certa estabilidade textual. No entanto, mesmo essa suposta estabilidade não encontra suporte efetivo, haja vista que variações entre diferentes edições podem alterar substancialmente a forma como o texto nos é apresentado. Mesmo hoje, na época dos escritos impressos, um texto não é sempre idêntico. Destarte, antes do desenvolvimento da produção impressa, era relativamente comum que as obras manuscritas em suas sucessivas edições apresentassem diferenças notáveis, fosse em termo de apresentação ou mesmo de conteúdo. Essas alterações, antes de configurarem “adulterações” da obra original, provinham, comumente, da reprodução manual de textos longos, no quais o copista poderia inserir, inocente ou intencionalmente, comentários, correções, complementos. A transcrição manual conferia a cada uma dessas obras certa singularidade, um caráter único. Partindo dessa premissa, cabe ponderar sempre com cautela sobre a natureza da tradição manuscrita de documentos antigos, haja vista que essa multiplicação de cópias implicava numa gradual diferenciação entre as cópias e o manuscrito original – sem contar, quando as alterações derivavam de transcrições de outras cópias cuja forma e conteúdo já houvessem sido de alguma maneira modificados. Quanto maior a quantidade de versões manuscritas, maior a possibilidade de conterem divergências em relação ao escrito original.

⁵¹ Trata-se, pois, da obra *Pier Damiani: um padre del secondo millenio – bibliografia 1007-2007*, complemento bibliográfico desenvolvido por Ugo Facchini à *Opere di Pier Damiani*, coleção que compila na íntegra e em edição bilíngue (latim/italiano), sob curadoria de Nicolangelo D’Acunto, toda a obra damiana preservada, e cujo processo de publicação, que teve início no ano 2000, segue em curso até o presente momento.

códices damianos ali preservados, muitos dos quais eram produto de aquisição externa, não se caracterizando, portanto, como produção original do monastério.

Facchini (2007, p. 199) atribui a Giovanni Mercati, responsável pela Biblioteca Apostólica Vaticana nos últimos decênios do século XIX, o primeiro impulso de pesquisa dos códices avellanitas. Seu trabalho resultou na identificação de 14 códices: *Codex Vaticanus latinus* 202, 213, 251, 484, 520, 622, 4242, 4919, 4930, 4945, 4950 e 4961. Somam-se a esses outros dois códices pertencente à Biblioteca Classense de Ravena: *Vat. lat.* 95 e 201.

O pesquisador também atribui a identificação de outros 11 manuscritos a Guido Vitaletti: *Codex Vaticanus latinus* 455, 483, 509, 53, 1355, 3797, 4216, 4855, 4920, *Codex Ottobonianus latinus* 339 e *Codex Vaticanus Urbinas latinus* 503⁵². Estes 25 códices configuram os mais antigos manuscritos que reúnem os escritos damianos – sendo o *Vat. lat.* 484 o mais antigo entre eles dentro da tradição manuscrita de Damião, contendo um inventário que remete aos quatro primeiros códices⁵³ vinculados a essa tradição. Destarte, completando o conjunto dos códices mais antigos, encontram-se dois manuscritos provenientes da abadia de Montecassino: os *Codex Casinensis* 358 e 359⁵⁴ (FACCHINI, 2007, p. 198-207).

Nesta tradição dos manuscritos dos séculos XI e XII que compilam as obras damianas, Blum (2012, p. 64-70) destaca os quatro códices que reúnem exclusivamente escritos de Damião, sendo eles: o *Vat. lat.* 3797, o *Vat. Urb. lat.* 503 e os *Cod. Cas.* 358 e 359 (quatro dentre os manuscritos mais antigos). O autor destaca que, embora eles se complementem, compartilhando escritos em comum e apresentando textos que estão ausentes entre um e outro, permanecem incompletos, uma vez que *fólios* se perderam ao longo de sua transmissão, circulação e arquivamento.

A partir dessa grande linha de tradição, o historiador norte-americano sugere uma classificação entre manuscritos notáveis (*outstanding*) e auxiliares (*auxiliary*). Aqueles, de caráter excepcional, seriam os quatro códices mencionados acima. Os manuscritos auxiliares, por sua vez, são numerosos. Por “auxiliares”, o autor classificou os códices que, não restritos aos séculos XI e XII, tampouco às obras damianas, ainda refletiram de alguma forma o interesse em preservar e perpetuar a produção do monge e eremita. Entre estes, estão: o *Vat.*

⁵² Doravante, quando necessário, usaremos as abreviações *Vat. lat.*, *Ott. lat.* e *Vat. Urb. lat.*, tal como especificado no índice de siglas e abreviações.

⁵³ São eles: *Vat. lat.* 3797, *Vat. Urb. lat.* 503, *Vat. lat.* 4920 e *Vat. lat.* 4930.

⁵⁴ Doravante *Cod. Cas.*

lat. 202, 650, 5075 (séc. XI); *Chisianus A. V. 145* e *Chisianus A. VII. 218* (séc. XI);⁵⁵ *Vat. lat. 10648* (séc. XI e XII); *St. Omer 228, Vat. lat. 289* e *Pal. lat. 300*,⁵⁶ *Cod. Cas. 246* (séc. XII); *Vat. lat. 991* e *Pal. lat. 866* (séc. XIII); *Utrecht 263* (séc. XIV); *Utrecht 264, 265, Vat. Urb. lat. 46, 65, 90, 94 e 95, Vat. lat. 373 e 1043* e *Pal. lat. 403* (séc. XV); *Vat. lat. 1067*, entre outros.

Facchini (2007, p. 222) incrementa essa organização e fornece uma terceira classificação, a qual designa como *códices menores*. Estes consistem em textos que contêm apenas um ou outro escrito damiano, porém, bastante antigos e necessários à reconstrução da tradição manuscrita do clérigo ravenate. Facchini destaca, pois: o *Vat. Ott. lat. 311*, cuja redação procede, provavelmente, de Fonte Avellana; o *Vat. Ott. lat. 339*, cuja procedência apresenta uma dupla hipótese: 1) é atribuída ao monastério de S. João Batista no Vale Acereta – casa filha da comunidade monástica de Fonte Avellana -, na diocese de Faenza; 2) ou fora redigido diretamente no monastério avellanita; e, por fim, o *Vat. lat. 202*, produzido no eremitério avellanita, no final do século XI.

Com o advento da prensa móvel, estes manuscritos, entre notáveis e auxiliares, forneceram suporte para muitas edições e reimpressões das obras damianas ao longo do século XVI. No entanto, atribui-se a Constantine Gaetani (1568-1650), estudioso beneditino, a primeira edição completa dos escritos de Pedro Damiano, cuja publicação, composta de quatro volumes, teve início no alvorecer do século XVII (BLUM, 2012, p. 70).⁵⁷

Cabe aqui abrir um pequeno parêntese para levantar brevemente uma questão que gira no entorno da reconstrução da tradição manuscrita damiana. Na primeira metade do século XX, tem início a querela, ainda irresoluta, sobre a definição da existência de um *Domnus Damianus*, cuja sigla se apresentava na maior parte dos manuscritos identificados. A assinatura gerou certa comoção e indagações acerca de sua autenticidade e autoria.

Um dos posicionamentos contrários à vinculação da inscrição contida nos manuscritos à figura damiana foi Mercati que, sobre tal questão, considerou duas vias: 1) atribuiu tal assinatura a um sobrinho de Damiano, de nome Damiano – ao comparar a grafia com cartas

⁵⁵ Diferentemente do que sugere Blum (2012), Facchini (2007) argumenta ser o *Chisianus A. VII. 218*, inteiramente dedicado à obra damiana.

⁵⁶ *Codex Palatinus latinus*.

⁵⁷ A redação dos quatro volumes reunindo a obra de Pedro Damiano por Gaetani durou cerca de 35 anos: o primeiro volume sendo publicado em 1606; o segundo, em 1608; o terceiro, em 1615; e, tardiamente, o quarto volume apenas em 1641. Apesar de pioneiro, e sem tirar-lhe o mérito, o trabalho de Gaetani apresentava certas incongruências, como a inclusão de obras não damianas, a organização arbitrária de seus escritos e divergências ortográficas (cf. BLUM, 2012, p. 70-71).

deste, datadas de alguns anos após a morte do eremita; 2) alegou a inexistência de qualquer documento no qual Damião tivesse se autorreferido ou tenha sido referenciado como *Domnus Damianus*. Posição contrária foi defendida por Vitaletti, cujo argumento considerava que de fato o título poderia ser atribuído à Damião, uma vez que os códices onde a inscrição se apresentava haviam sido referenciados pelo próprio abade – afirmação esta contestada por Mercati. Estudos posteriores, como os de Marco Palma (1978) e Giorgio Picasso (1979), deram voz a essa polêmica que ainda permanece em aberto, somando-se a outros tantos estudiosos que se dividiram entre esses dois eixos de interpretação (FACCHINI, 2007, p. 200-201).

Para Blum (2012, p. 65), o *Vat. lat. 3797* pode ser considerado um dos melhores manuscritos da obra damiana. O argumento do autor se ampara sobre outros estudos dos códices de Fonte Avellana, como o de Capecelatro (*Storia di s. Pier Damiano*, 1887), no qual define o referido manuscrito como uma cópia transcrita pelo próprio Damião, e os de Vitaletti (inventário dos códices avellanitas do século XII, publicado entre 1918 e 1920), onde tal códice é atribuído ao *scriptorium* de João de Lodi, discípulo e biógrafo do avellanita.⁵⁸ O *Vat. lat. 3797* é considerado o principal manuscrito contendo os escritos damianos.

Segundo Facchini (2007, p. 207), em termos de cronologia, maior precisão foi, por certo tempo, direcionada pelos estudos desenvolvidos por Giovanni Lucchesi, que confirmavam a proposição de Vitaletti sobre a origem do referido códice. A autoria desta transcrição foi, então, efetivamente atribuída a João de Lodi e sua elaboração, provavelmente, realizada em algum momento entre a morte de Damião, em 1072, e o ano de 1080.⁵⁹

Todavia, estudos desenvolvidos por Eugenio Massa, depois da década de 1960, derrubaram as hipóteses de que o códice houvesse sido produzido por uma única pessoa e que tampouco fora produção direta de Damião ou seu discípulo. Dentre as hipóteses anteriores, manteve-se apenas o fato do manuscrito ser realmente de origem avellanita. Este, contudo, não permaneceu, por muito tempo no monastério de Fonte Avellana, sendo trasladado a Faenza, no final do século XI e, posteriormente, a Roma, ao fim do século XVI, durante o pontificado do papa Clemente VIII. De todo modo, o derradeiro destino do códice foi o acervo latino da Biblioteca Vaticana (BLUM, 2012, p. 65; FACCHINI, 2007, p. 207).

Sobre o *Vat. Urb. lat. 503*, Facchini (2007, p. 211) adverte terem os estudos realizados no início do século XIX, pouco se debruçado sobre a trajetória de produção e circulação do

⁵⁸ Cf. FACCHINI, 2007, p. 209.

⁵⁹ Facchini (2007, p. 207) propõe essa datação, mais precisamente, entre 1072 e 1077.

manuscrito. Coube a Kurt Reindel, na segunda metade do século, propor as análises mais acuradas da compilação, em termos paleográficos, estabelecendo sua procedência à comunidade monástica de Fonte Avellana. O referido códice contém quantidade significativa de obras damianas, totalizando 51 escritos. Foi escrito no monastério avellanita, no final do século XI, porém, passou a compor a coleção do ducado de Urbino, nos últimos decênios do século XV e, por fim, foi indexado à Biblioteca Vaticana, na segunda metade do século XVII. Os estudos desenvolvidos por Massa (1967) estabeleceram que a redação do manuscrito fora dirigida por João de Lodi, quando prior de Fonte Avellana.

Os *Cod. Cas. 358 e 359* provieram da Abadia de Montecassino, cuja coleção, em meados do século XVI, dispunha de quatro códices contendo obras damianas. Destes, foram preservados apenas ambos os manuscritos supracitados. Em meio a posicionamentos conflitantes sobre sua natureza, ao *Cod. Cas. 358* é remetida certa dependência ao *Vat. lat. 3797*, tendo em vista que ambos apresentam elementos análogos em sua composição, em matéria de fórmulas gráficas e conteúdo.

Sobre a proveniência do manuscrito, uma hipótese se fez presente desde o século XVIII, quando o bibliotecário e arquivista de Montecassino adicionou uma anotação ao códice direcionando posteriores estudos a uma possível origem cassinense compartilhada com o monastério avellanita. Isso se devia ao fato de que, segundo o autor da nota, fora de Fonte Avellana diretamente copiado por escribas de Montecassino – fato este altamente possível, frente ao conteúdo de algumas missivas trocadas entre Damião e Desiderio, abade de Montecassino, entre 1063 e 1064 (*Epis. XCV*), onde constava um lembrete do eremita sobre o prometido envio de um escriba cassinense para realizar a compilação de suas obras para a abadia dirigida por Desiderio (FACCHINI, 2007, p. 214-218)⁶⁰. Contudo, como observado no trecho da referida carta, abaixo transcrito, até o ano 1063, as tentativas de contato entre Damião e Desiderio, manifestadas da parte do avellanita, não haviam se efetivado:

Mas eu, venerável irmão, não lhe escrevi duas vezes, mas várias; no entanto, até hoje, não consegui obter que você se dignasse a me responder nem com um simples iota. Você mesmo me prometeu enviar um copista que transcreveria em pergaminho, por sua conta, pelo menos o que eu escrevi para você. Em vez disso, você não fez nada, nem respondeu a quem lhe

⁶⁰ Damião visitou a comunidade monástica de Montecassino em duas ocasiões posteriores: em 1064 e em 1069.

escreveu, nem enviou o copista que havia anunciado (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XCV*, §3º. *OPD Lettere*, V. 5, 2011, p. 84-85, tradução nossa).⁶¹

Para Facchini (2007, p. 217), o manuscrito, que fora redigido ao final do século XI, e, provavelmente após a morte de Pedro Damiano, compilando 139 de suas obras, não deriva de uma resposta de Desiderio ao incisivo lembrete de Damiano, haja vista que alguns dos escritos contidos no códice foram redigidos originalmente pelo avellanita após 1069 – distanciando-se, assim, em mais de meia década da assertiva epístola de Damiano endereçada ao abade cassinense. Para o autor, o *Cod. Cas. 359*, que tem procedência semelhante – com redação realizada em Fonte Avellana por escribas cassinenses -, pode ser enquadrado na mesma tradição de seu precedente.

Apresentados, ainda que brevemente, os manuscritos mais antigos e consistentes dentro da tradição manuscrita damiana, parece-nos pertinente esboçar aspectos pontuais relativos aos demais manuscritos mais significativos, estruturados na Tabela 2, abaixo:

Tabela 2 – Manuscritos notáveis, auxiliares e menores⁶²

(Continua)

Códices notáveis	Autoria	Conteúdo	Origem	Época
<i>Vat. lat. 3797</i>	Atribuído anteriormente a Damiano e a Lodi, mas hoje considerado produção coletiva	Epístolas e opúsculos, hagiografias/ <i>vitae</i> (Romualdo, Rodolfo de Gobio, Domingo Loricato e Mauro), sermões, epigramas, ritmos e hinos, eucologia, orações devocionais, música e textos não damianos posteriores	Fonte Avellana	Antes de 1080
<i>Vat. Urb. lat. 503</i>	Vários copistas	Epístolas, opúsculos e sermões (51 escritos)	Fonte Avellana	Entre 1082-1101

⁶¹ Cf. Originais: [latim] “*Ego autem tibi, venerabilis frater, non bis sed sepius scripsi, verumtamen usque hodie ne unum quidem iota, ut rescribere dignareris, extorsi. Ipse quoque pollicitus es, quia michi notarium mitteris, qui saltim ea, quae in te specialiter scripseram, in tui sumptus pergamena transferret. Sed supersedisti penitus vel scribenti rescribere, vel notarium, ut sponderas, destinare.*” | [italiano] “*Io invece, venerando fratello, ti ho scritto non due, ma spese volte; però, fino ad oggi, non sono riuscito ad ottenere che tu ti degnassi di rispondermi neppure con un semplice iota. Tu stesso mi avevi promesso di mandarmi un copista che trascrisse su pergamena, a tue spese, almeno quello che ho scritto per te. Invece non ne hai fatto niente, né hai risposto a chi ti scriveva, né hai mandato il copista che avevi preannunciato.*”

⁶² A presente tabela foi elaborada compilando informações apresentadas por Facchini (2007), Blum (2012), Miccoli (1959) e outros autores, cujos estudos indicaram alguns dos códices de maior destaque na tradição manuscrita das obras damianas.

(Conclusão)

Códices notáveis	Autoria	Conteúdo	Origem	Época
<i>Cod. Cas. 358</i>	Vários copistas	(139 escritos)	Montecassino	Entre 1069-1072
<i>Cod. Cas. 359</i>	Vários copistas	(39 escritos)	Montecassino	Entre 1069-1072
Outros códices	Autoria	Conteúdo	Origem	Época
<i>Vat. lat. 4930</i>	Conhecido também como <i>Collectanea di Giovanni da Lodi</i>	Contém traços de obras ausentes nos quatro códices principais	Fonte Avellana	Séc. XI
<i>Vat. lat. 6749</i>	Indefinido	Contém epístolas e opúsculos, 40 sermões e a <i>Vita Mauri</i> , hinos e orações	Itália Setentrional	Séc. XIV
<i>Vat. Archivium Capituli S. Petri D. 206</i> ⁶³	Vários copistas	Contém quase que exclusivamente obras damianas	Faenza	Séc. XIV
Códices Menores	Autoria	Conteúdo	Origem	Época
<i>Vat. Ott. lat. 311</i>	Indefinido	Ao menos duas poesias damianas	Fonte Avellana	Séc. XI
<i>Vat. Ott. lat. 339</i>	Vários copistas	Algumas obras damianas e outros textos associados à figura de Damião como escritos de Gregório Magno	Faenza ou Fonte Avellana	Indefinido
<i>Vat. lat. 202</i>	Indefinido	Maior parte compreendendo textos de Cipriano, breves obras de outros autores e duas poesias de Pedro Damião	Fonte Avellana	Final do séc. XI

Fonte: (MICCOLI, 1959; FACCHINI, 2007; BLUM, 2012).

Tabela elaborada pelo autor.

Os escritos damianos foram recompilados inúmeras vezes, entre os séculos XI e XVI, ora por iniciativa da própria comunidade monástica avellanita, ora por diligência de terceiros, fossem estes vinculados ao eremitério do Cátria ou não. O trabalho de transcrição desses manuscritos, evidentemente, incorreu na proliferação das alterações inerentes à transmissão e manipulação dos textos antigos, cujos originais, na maioria das vezes, não sobreviveram ao tempo. O ato de copiar os textos damianos, em uma época em que todo esse processo de

⁶³ Miccoli (1959, p. 17) destaca que o *Vat. A. C. S. Petri D. 206* trata-se de uma cópia do *Vat. lat. 3797*.

produção se realizava manualmente, não permaneceu alheio à falha ou à intencionalidade humana. Resta-nos a evidência que os escritos damianos que chegaram até nós não saíram ilesos dessa tradição.

Todavia, graças a esses efetivos esforços de cópia de suas obras, foi possível a preservação, ainda que sujeita a interferências, do pensamento religioso, monástico e reformador de Damião, possibilitando que suas reflexões fossem reunidas, discutidas e postas sob meticulosa análise nas edições críticas, evidentemente não isentas de falhas, que sucederam ao surgimento dos livros impressos e que foram legadas à contemporaneidade. Precisamente sobre essas edições modernas, trataremos a seguir.

1.2.2 Traduções e compilações modernas⁶⁴

Como mencionado anteriormente, a primeira edição impressa – e cientificamente acurada - das obras damianas foi desenvolvida por Gaetani, no século XVII. Publicada em quatro volumes, na primeira metade daquele século, a compilação realizada pelo estudioso beneditino serviu de fundamentos para importantes estudos que se voltaram à figura e obra de Pedro Damião.

No século XIX, o *corpus* documental damiano ganha lugar na *Patrologia Latina* de Migne, acentuando, sobremaneira, ao longo do século seguinte, o interesse pelos estudos da produção e do pensamento de Damião, não apenas pelos historiadores, mas também por juristas, filósofos e religiosos. No alvorecer da segunda metade do século XX, a *Vita Romualdi*, escrita por Damião, foi publicada por Giovanni Tabacco, seguido pela publicação dos *Sermoni* (1983) damianos, por Lucchesi. Foi, no entanto, na década de 1990, que a obra epistolar damiana ganhou sua completa edição crítica sob curadoria do historiador tedesco Kurt Reindel, reunida no conjunto da *Monumenta Germaniae Historica*. Lucchesi e Reindel foram os verdadeiros responsáveis por consolidar a organização cronológica das obras damianas (D'ACUNTO, 2010, p. 538-539).

⁶⁴ Ao tratarmos das traduções e compilações modernas da obra damiana, acreditamos ser válido observar a natureza de uma das estratégias empregadas pelos estudiosos da crítica textual: a elaboração de edições críticas. Nestas, podem ser reproduzidos textos em sua forma original – quando preservados - ou ainda realizado o espinhoso exercício de reconstrução da obra original – quando não conservada -, estabelecer comparações entre diferentes versões do texto ou ainda colocar em evidência o processo de evolução destas. Tais edições não costumam ser voltadas ao público geral, mas sim ao especializado, que se proponha a desenvolver estudos de natureza científica (CHIESA, 2002, p. 24-25).

Como observa Facchini (2007, p. 259), a edição crítica redigida por Reindel, após anos de profundos estudos sobre os códices inseridos na tradição manuscrita damiana, reuniu a totalidade de escritos epistolares preservados, sem, contudo, ater-se à classificação entre epístolas e opúsculos (cartas breves e longas), como eram tradicionalmente organizados estes escritos nas publicações de Gaetani e Migne. A edição germânica de Reindel continha um breve resumo no início de cada carta, dispondo ainda de uma proposta de organização cronológica destes escritos.

Entre 1989 e 2005, a *Catholic University of America* (C.U.A.) publicou, em seis volumes da coleção *The Father of the Church – Medieval Continuation*, as traduções das 180 epístolas damianas para a língua inglesa, realizadas pelo clérigo e acadêmico norte-americano Owen J. Blum. A publicação foi finalizada de forma póstuma, visto que o historiador veio a falecer em 1998. Fornecendo, de maneira inédita, a íntegra da obra epistolar damiana para o público acadêmico e geral anglófono, Blum abriu ainda mais espaço para a expansão dos debates acerca da fortuna historiográfica e da produção de Pedro Damiano.

Iniciada nos anos 2000, a publicação crítica e integral da obra damiana, em edição bilíngue (latim-italiano), teve como casa editorial a editora Città Nuova, sediada em Roma. A coleção intitulada *Opere di Pier Damiani*, sob curadoria de Nicolangelo D'Acunto, Lorenzo Saraceno e Ugo Facchini, acompanhados de renomados tradutores, permanece em processo de publicação, contando, até o presente momento, com: dois volumes de *Sermoni*; sete volumes de *Lettere*; um volume de *Poesie e Preghiere*; um volume de *Vite di Santi*; e um minucioso complemento bibliográfico produzido por Ugo Facchini (2007), em comemoração ao milenário de nascimento de Pedro Damiano.

Segundo o plano de publicação estabelecido pelos editores, a conclusão da obra se efetivará com a publicação do último volume de cartas (totalizando oito volumes), porém, ainda sem previsão. O caráter excepcional dessas edições críticas italianas se apresenta por meio da qualificada equipe de curadoria – acadêmicos de grande envergadura que há décadas direcionam suas pesquisas para a compreensão e análise crítica da personalidade histórica e das obras de Pedro Damiano.

O desenvolvimento das edições críticas que detalharam e aprofundaram as investigações das obras damianas foi fundamental para desmistificar inúmeras caracterizações arquetípicas que foram incorporadas à persona de Damiano durante vários séculos. Damiano era fruto de seu tempo, sabendo lidar, contudo, com os discursos que moldavam valores ou mesmo modificavam paradigmas, de acordo com interesses e com aquilo que estava em jogo. Não se

configurava, pois, como mero eco do pensamento do período. Neste sentido, ressalta D'Acunto que

[...] o aperfeiçoamento das técnicas de crítica textual e sua aplicação à imensa massa da tradição manuscrita dos textos damianos também permitiram um retorno às fontes capaz de superar toda uma série de estereótipos que pontuaram a fortuna historiográfica de Pedro Damiano, definições de conveniência que duram a serem desfeitas, mas utilizadas para fazer deste eremita quase o emblema e o ícone de uma, sem melhor precisão, "mentalidade alto medieval" (D'ACUNTO, 2010, p. 539, *tradução nossa*).⁶⁵

Parece-nos pertinente também evidenciar um aspecto particular no que concerne à circulação dos escritos damianos em âmbito nacional: tal como acontece com o campo de estudos acadêmicos sobre a persona e os escritos de Damiano, pouco são os materiais traduzidos para a língua portuguesa. Até o presente momento, temos conhecimento apenas de duas traduções brasileiras, restritas unicamente ao *Liber Gomorrhianus*⁶⁶ (*Epis. XXXI*): uma edição bilíngue publicada pela editora do Centro Dom Bosco, cujos textos de divulgação permitem entrever pouca atenção à perspectiva acadêmica, direcionando os olhares para um certo rigorismo quanto às questões de fé – em resumo, orientada sob uma perspectiva puramente religiosa⁶⁷; e uma outra edição produzida em 2019, pela editora Ecclesiae, que consiste, na verdade, em uma tradução direta, para o português, da obra *The Book of*

⁶⁵ Cf. original: “*Il perfezionamento delle tecniche ecdotiche e la loro applicazione all’imensa mole della tradizione manoscritta dei testi damiani ha consentito altresì un ritorno alle fonti in grado di superare tutta una serie di stereotipi che avevano punteggiato la fortuna storiografica di Pier Damiani, definizioni di comodo dure a morire ma utilizzate per fare di questo eremita quasi l’emblema e l’icona di una non meglio precisata ‘mentalità altomedievale’*”.

⁶⁶ A *Epistula XXXI*, intitulada pela tradição como *Liber Gomorrhianus* – à qual retomaremos no devido momento –, alcançou significativo destaque ao longo dos séculos que sucederam sua produção e inicial circulação, recebendo inúmeras apropriações e leituras, entre edições e reedições, em especial nas últimas décadas. Tal fato se deve, em grande medida, por ser considerada uma das primeiras fontes medievais a tratar diretamente da condenação à sodomia. Foi, portanto, utilizada extensivamente tanto pelos estudiosos voltados à história da sexualidade quanto por aqueles que buscavam respaldo na tradição eclesiástica e medieval para a legitimação de visões conservadoras e para a condenação da homossexualidade. Listamos, a seguir, algumas das edições modernas da referida carta: *Book of Gomorrah: an eleventh-century treatise against clerical homosexual practices* (1982), por Pierre J. Prayer; *Liber Gomorrhianus. Omosessualità ecclesiastica e riforma dela Chiesa* (2001), por Edoardo D’Angelo; *Liber Gomorrhianus* (2015), por Gianandrea de Antonellis; *The Book of Gomorrah and St. Peter Damian’s Struggle Against Ecclesiastical Corruption* (2015), por Matthew Cullinan Hoffman; *Liber Gomorrhianus: o “Libro de Gomorra”* (2017), por José-Fernando Rey Ballesteros.

⁶⁷ O livro é, inclusive, classificado no site da editora como obra de “defesa da fé”. Os elementos supracitados nos levam a perceber considerável exaltação dos argumentos de São Pedro Damiano – como o eremita é nomeado pela própria publicação – contrários à homossexualidade; como algo a ser evocado da longa tradição medieval ao Cristianismo hodierno. Nenhum suporte efetivamente acadêmico – seja histórico, filosófico ou mesmo religioso – foi evidenciado na referida obra. Todavia, cabe considerar o mérito de ser uma das primeiras publicações diretas da obra damiana em âmbito nacional.

Gomorrhah and St. Peter Damian's struggle against ecclesiastical corruption, por Matthew Cullinan Hoffman, publicada nos EUA em 2015.⁶⁸

Frente ao suscinto esboço apresentado sobre as edições hodiernas dos escritos damianos, cabe-nos agora adentrar um pouco mais na produção do monge avellanita. Para tanto, nas páginas que se seguem, propomos tecer algumas considerações acerca da primazia alcançada pelo gênero epistolar no contexto alto medieval. Em meio ao crescente desenvolvimento do aparato político e institucional estruturado pelo papado romano e suas disputas com os poderes seculares, as missivas tornaram-se instrumentos de grande alcance para estabelecer conexões e jurisprudências.

1.2.3 O gênero epistolar no medievo

Uma vez que nosso foco de estudo se direciona, particularmente, à produção epistolar de Pedro Damiano, parece-nos coerente traçar alguns comentários pontuais acerca desse gênero literário em específico. Como atesta Bovo (2015, p. 264), a carta é o instrumento primário de transmissão de mensagens, cuja origem é muito antiga. Porém, foi no mundo grego que o gênero literário epistolar, normatizado, ganhou significativa notoriedade, aperfeiçoado pelo exponencial desenvolvimento retórico, dramático e poético da Antiguidade clássica.

A expansão do mundo conhecido e a necessidade de comunicação a longas distâncias tomaram a carta como alternativa ao discurso oral, inicialmente como um lembrete aos mensageiros do conteúdo a ser proferido. Mais tarde, a carta tornou-se a própria porta voz do discurso. No contexto medieval, a produção de epístolas esteve sob domínio dos homens de saber, em sua maioria religiosos detentores das letras e da cultura legadas pelo mundo antigo. O medievo central, em especial entre os séculos XI e XII, viu crescer a circulação de cartas como meios apropriados de comunicação para atender às necessidades de um contexto social marcado por profundas transformações nas esferas política, intelectual e religiosa.

De acordo com Constable (1976, p. 32), os séculos centrais do medievo ocidental, definidos como a *Idade de Ouro* dos escritos epistolares, conheceram o crescimento desse

⁶⁸ Tal como a obra mencionada anteriormente, a publicação da editora Ecclesiae, intitulada *O Livro de Gomorra e a luta de São Pedro Damiano contra a Corrupção Eclesiástica* (tradução literal do título de sua contraparte norte-americana), logo em sua apresentação comercial, também remete à simples condenação da homossexualidade – nomeada no texto de divulgação sob a expressão “miséria da sodomia” –, sem evidenciar grande intenção de estabelecer bases para o estudo acadêmico da figura e da obra damianas. Novamente, reiteramos o mérito de fornecer ao Brasil uma tradução em língua portuguesa de um escrito damiano, possibilitando aos pesquisadores brasileiros, ao menos, um primeiro contato com o autor e a obra em questão – desde que sob os cuidados exigidos pelo *métier* acadêmico.

gênero literário não apenas numericamente. A tipologia epistolar também foi intensamente diversificada. O desenvolvimento intelectual das primeiras universidades e a renovação religiosa das instituições eclesiásticas, junto às querelas de ordem política nas quais estavam imersas, assentaram um terreno propício para a circulação de epístolas nos âmbitos acadêmicos, clericais e monasteriais.

Joel T. Rosenthal (2012, p. 73) sugere a divisão do epistolário medieval em três categorias: 1) as cartas provenientes de homens e mulheres importantes, cujos conteúdos tendiam a reflexões literárias, pedagógicas ou espirituais – tais escritos eram cuidadosamente elaborados e preservados em coleções, além de denotarem, por meio de sua retórica, a erudição de seus remetentes; 2) as cartas de caráter oficial, contendo regulamentos e disposições de governantes e autoridades seculares e eclesiásticas, atuando como registros de ações reguladoras – esses escritos discorriam sobre a concessão de privilégios, a aprovação ou negação de petições e a circulação de ideias; e 3) as cartas pessoais e familiares, normalmente, de cunho privado e de restrita circulação entre grupos de parentesco e amizade.

O epistolário eclesiástico do século XI tornou-se um instrumento retórico de larga envergadura. Pontífices e outras autoridades religiosas, nos âmbitos regulares e seculares, utilizaram-se intensamente desse recurso para além de sua finalidade primária de transmitir uma mensagem. Em sua erudição, utilizaram-no como mecanismo político de persuasão – convencer o destinatário de seus argumentos. No medievo central, a oralidade retórica do mundo antigo tomava forma escrita junto ao gênero epistolar ao ponto de serem criadas técnicas para o ensino da arte de elaboração desses escritos (os *dictamen* ou *ars dictaminis*). Assim, o gênero epistolar medieval tornava-se cada vez mais formalizado e normatizado (BOVO, 2015, p. 265).

Segundo Ward (2001, p. 178), os *dictamen* medievais emergiram no século XI devido à necessidade pontifícia de estruturar uma identidade epistolar prestigiosa e distinta, dentro de um cenário onde o gênero epistolar ganhava ampla circulação, nas mais variadas esferas sociais. Mostrava-se fundamental a organização dos fundamentos e das práticas da retórica clássica greco-romana em conjunto conciso e utilitário.

Neste contexto, as cartas medievais funcionavam como meios formais de estabelecer, manter ou desfazer vínculos político e sociais, e de iniciar, prosseguir ou aprofundar um debate já iniciado. Ademais uma das grandes funcionalidades da carta era suprir a ausência física do autor, fato observável no próprio crescimento da produção epistolar de Damiano. Devido ao seu crescente comeditamento com a causa monástica, Damiano tornou-se

tremendamente influente, ao ponto da necessidade de intensificar a produção e a circulação de suas cartas na impossibilidade de comparecer a todas as demandas que lhe surgiam (BOVO, 2017, p. 114-115).

2 A DEFESA DO IDEAL MONÁSTICO NO PENSAMENTO DAMIANO

O desenvolvimento, a expansão e a consolidação dos dogmas cristãos transformaram profundamente como as culturas ocidentais do Mediterrâneo classificavam e normatizavam suas práticas. Como bem delineado por Brown (1990, p. 35), a ascensão do Cristianismo não deve ser apreendida como a simples passagem de uma sociedade menos repressiva a uma coletividade mais intolerante.

Os séculos que se seguiram à desagregação do Império Romano do Ocidente – em cujos últimos suspiros veio a florescer a doutrina e religião cristãs, já não mais uma seita eclipsada e clandestina – experimentaram significativas mudanças nas percepções sobre o corpo, não apenas através de novas e mais rigorosas proibições, mas também sob uma nova ótica que os cristãos passam a ter sobre seu próprio corpo.

Como mencionado anteriormente, nas mãos dos Pais da Igreja, um vasto conhecimento médico e filosófico legado da Antiguidade clássica foi reinterpretado à luz dos novos tempos e exigências. A maior parte dos Padres da Igreja, fossem eles representantes da Patrística grega ou latina, sistematizaram os códigos de conduta relativos aos usos do corpo e à sexualidade sob influência direta dos valores ascéticos provenientes de suas experiências monásticas ou eremíticas (BRUNDAGE, 2000, p. 98). Em decorrência da exponencial difusão do ascetismo, os monges e as virgens cristãs ilustraram a paisagem dos séculos que se seguiram às formulações da Patrística.

Em todo canto e para além do *limes* romano, louvavam-se as condutas dos filhos e filhas de Deus que se dedicavam às supremas virtudes da castidade e da continência. Contudo, estes celebrados seguidores da pureza corporal e espiritual constituíam minoria dentre as vastas populações cristãs e cristianizadas a partir do século V, cujas práticas e comportamentos sofriam graduais transformações a passos lentos.

Tampouco a ascese é uma originalidade cristã. Termo de origem helenística, o ascetismo tinha, entre os gregos, a ideia de treinar o espírito e exercitar a vontade e o intelecto. Foi com os estoicos que a ascese adquiriu significado de renúncia aos prazeres mundanos. Neste interim, caberia à tradição platônica sua associação ao ideal de desprezo do corpo (COELHO, 2018, p. 29).

O forte apego ao modelo ascético, no quarto século, coloca-se como uma nítida tentativa de resgate da aura heroica emanada pelos mártires cristãos (PELAJA; SCARAFFIA, 2008, p. 21). De fato, passadas as perseguições aos cristãos durante o Império Romano, o

ascetismo e a mortificação do corpo substituem o martírio⁶⁹ como principal caminho para a salvação e a santificação. Não necessitando mais morrer nas arenas por sua fidelidade à fé cristã, os futuros santos e santas da Igreja veriam no ideal ascético o mais profundo vínculo espiritual com Deus.

No Oriente Próximo, a literatura ascética dos séculos IV e V, em sua ênfase no deserto (afastamento do mundo), reduziu significativamente as realidades do sexo (BROWN, 1990, p. 182). Geográfica e simbolicamente, o deserto representava uma resposta ao mundo do qual os cristãos deveriam se libertar. Para os Padres do deserto, as questões sexuais não passavam de impulsos humanos diretamente atrelados às instituições do mundo povoado. Este, por sua vez, era a antítese do deserto. Por esse motivo, tratavam da tentação sexual de maneira efêmera e superficial. Mover-se para o deserto era transformar-se física e espiritualmente. O afastamento do mundo e as consequências dessa mudança – a privação do alimento, do contato e, conseqüentemente, das tentações – cresciam em importância frente às necessidades sexuais.

Assim, as tentações sexuais tornavam-se coisas banais e secundárias diante dos percalços enfrentados na tentativa de sobreviver, por livre escolha, em um ambiente marcado por escassez e privações. Vigília, oração, trabalho, alimentação e jejum eram as palavras de ordem dos ascetas do deserto. Como indica Brown (1990, p. 187), a fuga para o deserto consistia em uma tentativa de retorno ao estágio primevo da humanidade no Paraíso. A leitura dos Padres do deserto sobre o episódio da Queda atrelava a desobediência dos Primeiros Pais antes ao anseio físico pelo alimento do que a um impulso sexual – como defendido pelos autores da Patrística latina.

Importante justificativa para essa automortificação do corpo era a possibilidade de sofrer nesta vida a fim de recuperar a verdadeira glória na Ressurreição. Cabe ressaltar, como observa Brown (1990, p. 189), que, na ótica dos ascetas do deserto, o corpo, posto sob condições ideais, era autossuficiente na geração de seu próprio calor. Tais condições seriam representadas pelo corpo compassivo e sereno – como o estado “natural” de Adão e Eva no Paraíso -, capaz de manter-se devidamente regulado em detrimento dos excessos desnecessários inflados pela vontade decaída do homem.

⁶⁹ Ao longo dos primeiros anos do Cristianismo, antes deste ascender à posição de *religio licita* e, posteriormente, converter-se na religião oficial do Império Romano, inúmeros episódios de perseguição aos cristãos foram promovidos pelos imperadores romanos. Durante o Baixo Império, muitos cristãos que se recusaram a sacrificar em honra à figura do imperador e aos deuses imperiais foram mortos nas arenas. Como observa Nascimento (2009, p. 112), a designação *martyr* (mártir), proveniente do grego, comporta o significado de “testemunha” e foi aplicada aos cristãos que enfrentaram as perseguições promovidas pelo império e morreram em nome da sua fé. Ser mártir era considerado um modelo de virtude e uma profissão de fé. Nos termos da Enciclopédia Britânica, mártir era aquele que voluntariamente morria ao invés de negar sua religião, em atos ou palavras.

Portanto, era o excesso que ocasionava o descontrole e o anseio físico, emocional e sexual. As privações alimentares, assim, permitiriam, gradativamente o retorno ao estado “natural” e não corrompido do corpo e da alma em uníssono. A automortificação era seguida do exercício de disciplinar a vontade própria e dedicar-se exclusivamente a Deus. Como de maneira quase artística, Brown nos incita que

[...] a dor do ascetismo cristão consistia no fato de a pessoa humana atual ser um bloco inacabado, destinado a ser esculpido na forma de um modelo assombroso. O corpo exigia as cinzeladas profundas da renúncia permanente para que o cristão assumisse os contornos do Cristo ressuscitado (BROWN, 1990, p. 363).

O cristão era um ser incompleto, cuja completude só seria plena através do acesso a Deus. Tal acesso só seria possível por meio do exercício individual de renúncia da própria vontade. Um corpo compassivo e sereno fornecia o alimento espiritual necessário para receber a graça divina. Ademais, o ideal ascético, cuja máxima expressão se dava pelas virtudes da virgindade, da continência e da castidade, representavam, nas palavras de Pelaja e Scaraffia (2008, p. 20, *tradução nossa*)⁷⁰, “[...] um desejo que supera os outros desejos”, no sentido de que o amor a Cristo substituiria o ímpeto humano pela concupiscência da carne.

Os Padres do deserto não viam no corpo um fator irrelevante à constituição do ser. Pelo contrário, era fundamental para a plenitude e enriquecimento da alma. Diferentemente do que ocorria nos círculos pagãos da antiguidade, onde primava-se a vigilância da alma, gestora temporária do corpo precível, nos círculos ascéticos cristãos é dado ao corpo um protagonismo, ainda que discreto, em relação à preservação do espírito.

Através do corpo, a vida social dos monges era condicionada: o trabalho cotidiano e manual, as relações interpessoais no monastério, as exortações mútuas que modelavam os hábitos monacais; todos esses aspectos perpassavam os indivíduos, seus corpos e seus comportamentos. Partia-se de um pressuposto singular segundo o qual o barro, do qual fora criado o homem, era capaz de purificar e refinar a porção imortal do ser (BROWN, 1990, p. 201).

Ainda que colocada em segundo plano, a questão sexual não tardaria em volver-se uma constante nos claustros monásticos. Era, contudo, frequentemente arrefecida por tratar-se de um risco ao modelo de vida espiritual; mas de forma alguma encontrava-se ausente. O

⁷⁰ Cf. Original: “[...] *un desiderio che vince gli altri desideri*”.

“coração puro”, mais elevada condição, almejado pelos ascetas derivava diretamente na vitória sobre o corpo e na supressão dos impulsos sexuais.

Entre os aspectos que denunciavam a permanência do espírito impuro, marcado pelas evidências dos desejos e vontades próprias da natureza humana corrompida, encontravam-se as constantes fantasias eróticas e poluções noturnas, que atormentavam os jovens monges em sua busca pela perfeição espiritual. A presença dos sonhos e poluções serviam como advertência aos monges da necessidade de purificação de seus corações. De fato, como argumenta Brundage (2000, p. 120), entre os primeiros autores cristãos, as fantasias sexuais e as formas de autossatisfação, como a masturbação, encontraram poucas referências, haja vista que eram considerados assuntos banais. Todavia, com a expansão do ideal ascético e do modelo monástico cristão, estes elementos passaram a ser tomados como graves problemas morais.

Como salienta Brown (1990, p. 197), os séculos VI e VII mostraram-se significativamente mais profícuos e minuciosos em suas disposições sobre sexualidade monástica, haja vista os dois séculos anteriores de contínuo aprimoramento ascético. Neste momento, as correntes ascéticas já não eram formadas pelos simples eremitas que, ainda sem um modelo disciplinar bem definido, propunham-se, de forma pioneira, a apartar-se do mundo em benefício de uma vida de abstinência e contemplação. Eram agora os filhos da nobreza convertidos em monges que passariam a desempenhar esse importante papel na eterna batalha contra os desejos e as vontades humanas.

Gradativamente, o corpo passa a receber um protagonismo maior no caminho para a ascese perfeita. Sua mortificação era fator condicionante para a purificação. O temor aos anseios e tentações sexuais e a heroica tarefa de evitar o sexo passou, cada vez mais, a integrar a literatura monástica tardo antiga. No Ocidente, o deserto dá lugar ao monastério. Apartados da paisagem inóspita dos desertos, novas formas de reclusão galgaram em importância no caminho para a santificação. Os claustros e lugares reclusos, fossem nas habitações familiares ou nos espaços do monastério, tornaram-se os lugares alternativos onde os cristãos latinos podiam privar-se do mundano e exercer o ideal ascético.

Em meados do primeiro milênio, o Ocidente latino emanava um ar predominantemente cristão. Ainda que marcado pelas querelas dogmáticas colocadas em evidência pelas numerosas correntes cristãs, a Igreja tomava formas institucionais cada vez mais precisas. O ascetismo contribuiu sobremaneira para a formação da representação cristã do corpo eclesiástico. O imaginário coletivo resultante da expressiva minoria ascética enunciava a

tentativas de santificação do clero – que seriam exponencialmente intensificadas após o ano mil. Gradativamente, a própria coletividade passou a fiscalizar e a censurar os membros da Igreja que não faziam jus à integridade moral das posições que ocupavam: denunciavam, em especial, os clérigos que, mesmo orientados a manter-se continentemente e sexualmente apartados de suas mulheres, continuavam a gerar filhos.

2.1 O MONASTICISMO OCIDENTAL EM VERTIGEM

O ideal ascético logrou efetivo valor no horizonte cristão ocidental que se consolidava ao longo do período tardo antigo. Em verdade, a construção da identidade cristã, que buscava desvencilhar-se de suas raízes judaicas e do antigo mundo politeísta – ainda que sob influência direta destes - favoreceu a ascensão do modelo monástico como principal instrumento disciplinar e de controle das condutas e comportamentos, em especial, dentro das fileiras clericais. O ascetismo advindo do Oriente, representou, para a tradição latina, a derradeira expressão do desapego à matéria e da completude e transcendência do espírito. Substituíra, pois, os martírios como forma *sui generis* de aproximação do cristão com a majestade e onipotência divina.

Em seu estudo sobre a espiritualidade medieval, André Vauchez (1995, p. 7-8) salienta que os claustros foram importantes fomentadores da vida espiritual ascética e contemplativa. Cabe observar, contudo, que a noção cristã de *espiritualidade* apenas toma forma concreta a partir do século XII e ainda muito se diferenciava do conceito moderno, proveniente das correntes intelectuais e religiosas do século XIX. O exercício espiritual era, para os cristãos tardo antigos e medievais, uma combinação entre a *doutrina* – aspecto normativo e teórico da vida religiosa - e a *disciplina* – a aplicação prática da doutrina -. Ambos os elementos se encontravam em constante processo de transformação e afirmação no limiar da institucionalização da *Eclésia* cristã.

As formas de vida monásticas variaram em tradição e em aplicação, e de acordo com suas temporalidades e espacialidades, ao longo de seus períodos de expansão e apogeu no ocidente, entre os séculos IV e XII. Apesar de suas especificidades, podemos agrupar as formas de vida monásticas em três categorias gerais: a) o *eremitismo*, dos ascetas solitários do deserto; b) o *cenobitismo*, de caráter comunitário (posteriormente, colocado sob a autoridade de um abade e uma regra); c) e a *laura*, que conjugava ambas as práticas (eremítica e cenobítica) e possuía um caráter mais livre. Ressaltamos, porém, que isolados ou vivendo em

comunidade, os ascetas partiam do mesmo princípio: *separar-se do mundo*. Essa ideia de separação condicionou significativamente a trajetória da *Eclésia* latina, não apenas em sua vertente monacal, sob as mais variadas formas.

A doutrina cristã foi construída sobre clivagens e oposições: cristãos e não-cristãos (pagãos, hereges, judeus e muçulmanos; o *eu* e o *outro*), graça e pecado, virtudes e vícios, clérigos e leigos. Partimos, assim, da sugestão de Castanho (2015, p. 197-198), de que o universo religioso é dividido substancialmente entre as esferas do profano e do sagrado. E precisamente pelo viés da sacralização, vislumbramos o ímpeto da Igreja na tarefa de separar “o joio do trigo” e, assim, estabelecer os critérios adequados à vida cristã.

Como destacamos anteriormente, a tradição do deserto contribuiu de maneira significativa para o florescimento das rígidas doutrinas cristãs de mortificação do corpo e purificação do espírito. Proveniente do modelo de vida ascética, o deserto representava, em termos concretos (espacial e geograficamente), a “fuga do mundo” (*fuga mundi*). O isolamento em locais ermos, cujas condições se mostravam hostis à sobrevivência, era propício para o padecimento corporal e a conseqüente privação e disciplina da vontade. A dor e o sofrimento aproximavam os devotos ascetas de Deus e afastavam seus pensamentos das tentações da matéria.

Para além da necessidade de privar-se dos perigos da matéria, Little (2017, p. 257) sugere que a fuga do mundo também pode ser entendida como uma forma de resistência aos moldes imperiais (e verticais) incorporados pela Igreja após o governo de Constantino, em detrimento do caráter comunitário e horizontal do período apostólico. Da mesma forma que a legislação imperial passou a manifestar uma vívida tonalidade cristã, a Igreja em vias de institucionalização adquiriu formas características da administração romana.

A direção dos assuntos religiosos e das comunidades cristãs ficou ao encargo dos bispos que acresciam cada vez mais em poder e prestígio. As dioceses ocuparam os espaços legados pelas próprias cidades romanas (BASCHET, 2006, p. 61; LE GOFF, 2007, p. 41-42), os episcopados foram erigidos sobre as próprias províncias imperiais e os líderes eclesiásticos passaram a aproximar-se significativamente das autoridades do Império. Essa associação entre Igreja e Império levou muitos opositores a defenderem o deserto asceta como representativo do retorno aos princípios de pobreza e humildade dos primeiros cristãos.

A transição entre o período tardo antigo e o medievo representou também a transformação das próprias realidades do ascetismo. O espaço geográfico do deserto deu lugar a outro construto monástico. Abadias e mosteiros mais próximos do mundo – em

contraposição ao isolamento do deserto - passaram a abrigar os religiosos e as virgens consagradas que optavam por apartar-se dos assuntos mundanos.

A ruptura expressa pelo ideal de fuga do mundo tornou-se mais figurativa, embora não menos eficaz, permitindo que os ascetas permanecessem nos espaços onde sucediam as relações sociais (LITTLE, 2017, p. 256). Para fugir do mundo, já não era necessário ausentar-se dele. Assim, o monastério cresceu como lugar de estudo, prece, mortificação, disciplina e privação (BASCHET, 2006, p. 67). Era uma ilha no interior da sociedade, ainda que não tão autônoma e autossuficiente quanto se poderia esperar, destinada ao desenvolvimento espiritual e intelectual de seus membros.

Ambos os termos, eremitas e monges (*monachos*), referiam-se originalmente aos ascetas dedicados às virtudes da vida solitária. Gradativamente, terminologias mais específicas passaram a ser empregadas para diferenciar os ascetas solitários do deserto e aqueles que habitavam em coletividade nos espaços cenobíticos: no cenóbio, os monges; no deserto, os eremitas.

Na tradição cristã tardo antiga e medieval, o modo de vida cenobítica remonta ao próprio período apostólico, quando a existência comunitária dos primeiros cristãos tinha como fundamento a coletividade dos bens e do sentimento religioso (MICCOLI, 1989, p. 34-35). Segundo a tradição bíblica, os primeiros seguidores de Cristo partilhavam de um só coração e uma só alma; e dividiam entre todos tudo aquilo que possuíam (At 2:42-47). Marcas da perfeição apostólica, esses ideais de renúncia, humildade e comunhão foram resgatados pelos movimentos ascéticos tardo antigos e condicionaram as realidades monásticas medievais.

Com o exponencial crescimento das comunidades monásticas, multiplicaram-se também as práticas e tradições ascéticas. No intuito de ordenar o modo de vida monástico, surgiram as *regulae*. Dentre elas, a mais conhecida e difundida foi A *Regra de São Bento* (*Regula S. Benedicti*), cuja origem data de meados do século VI, tendo por autor Bento de Núrsia. Propagada por todo o Ocidente latino, devido, sobretudo, à atenção a ela concedida por Gregório Magno em seus *Diálogos*, a *Regula S. Benedicti* é descrita por Little (2017, p. 260) como uma legislação “suscinta, racional e adaptável”.

Como observa Miccoli (1989, p. 37), graças ao apoio da Igreja romana e da realeza germânica, a regra beneditina tornou-se a “carta normativa” de grande parte dos conjuntos monásticos. Ainda que aplicada de formas diferenciadas no extenso horizonte cristão, proporcionou, segundo Lawrence (1999, p. 35), um modelo universal para a observância monástica. Para a tradição beneditina, os monges eram penitentes que ingressavam no adverso

ambiente religioso dos mosteiros para purgar seus pecados e receber orientaça3o espiritual (VAUCHEZ, 1995, p. 36).

A regra beneditina, constituída de um prólogo e 73 capítulos que traçavam detalhadamente um plano organizacional da comunidade monástica, definia o mosteiro como uma comunidade cenobítica sob a direça3o de um abade eleito por seus membros. Para o ingresso na vida monástica, exigia-se um ano de noviciado, como um período de testes. O cotidiano monástico era ordenado por leituras, oraç3es e salmódias regulares. Em termos gerais, a regra fornecia um aparato conciso para o gerenciamento dos claustros monásticos, tal como da vida espiritual de seus integrantes (LAWRENCE, 1999, p. 39-40).

A obra de Bento de Núrsia integrava uma tendênciade regulamentaça3o monacal já em desenvolvimento no século VI. Apesar de não ser inédito e único dentro da tradiça3o monástica, o manual beneditino era significativamente mais sofisticado e bem-organizado que os demais, seja na linguagem, seja nos elementos argumentativos que comportava.

A ascese beneditina preconizava dois fundamentos basilares: a renúncia dos sentidos e a luta contra as tentaç3es (VAUCHEZ, 1995, p. 52). A trajetória espiritual do monge era uma constante luta contra as investidas do mal. Por isso, o religioso devia estar bem-preparado para esse embate. A preparaça3o, segundo a regra, se dava na vida cenobítica, destinando, assim, à vida em comunidade, um degrau superior em relaça3o à iniciativa eremítica.

Em termos beneditinos, abaixo de Deus, a Regra era soberana, destoando das demais práticas monásticas do período, quando a conduça3o do mosteiro ficava ao encargo dos critérios pessoais do abade. No programa estabelecido por Bento, nem essa autoridade superior e fundamental para o bom ordenamento da comunidade monasterial poderia isentar-se das disposiça3es da regra (LAWRENCE, 1999, p. 44-46). O abade era a maior autoridade dentre os membros dos claustros; porém, ainda assim, ocupava o terceiro lugar dentro da hierarquia que condicionava a vida religiosa do monacato.

Uma das diretrizes principais do modelo beneditino era o desapego a toda e qualquer propriedade. Tudo deveria ser comum a todos, haja vista que a propriedade era entendida como uma extens3o da própria personalidade (LAWRENCE, 1999, p. 46). Negavam-se os bens, o próprio corpo e toda matéria como sinal de renúncia da vontade individual e afirmaça3o da dedicaça3o a Deus, a exemplo da tradiça3o protocristã.

O mosteiro não era um lugar de retiro, mas sim uma escola onde os monges eram disciplinados e equipados para o combate espiritual. Era preciso, sobretudo, vencer a sexualidade e a vontade. Por isso, a Regra previa uma completa rotina de oraça3o, trabalho e

estudos, cujas alterações se davam apenas em ocasiões específicas (LAWRENCE, 1999, p. 49-50). No monastério, era preciso ocupar cada momento do dia com essas tarefas a fim de evitar as nocivas consequências de uma mente ociosa. O ócio era inimigo da alma, já dizia o fundador da regra e toda uma tradição que o precedia.

O advento das *regulae* transformou radicalmente as bases do ascetismo cristão. A utilização de uma regra para o ordenamento da organização monástica definia a *disciplina* e a *obediência* como princípios básicos, em que a opção solitária de uma experiência particular com Deus deu lugar a uma realidade coletiva sob a vigilância de uma autoridade superior: a iniciativa foi substituída pela imitação (MICCOLI, 1989, p. 36). As regras eram códigos de conduta precisos e ordenados, que emergiram também como uma estratégia de sistematização e unificação da grande diversidade de tradições ascéticas e espirituais que se proliferavam pelo ocidente cristão, entre os séculos V e VI.

À primeira vista, seria possível imaginar que o estilo de vida contemplativo e recluso dos claustros monásticos seria incompatível com um dos grandes empreendimentos do Cristianismo: a missão de evangelizar e cristianizar as populações pagãs. Curiosamente, no entanto, a vida monástica apresentou uma estrutura relativamente compreensiva e flexível ao longo dos séculos medievais, superando os rígidos esquemas compartimentais nos quais se supõe estar a Igreja ancorada espacial e temporalmente. Assim, o monasticismo medieval pôde abrir-se à atividade missionária (ELIZALDE, 1998, p. 6).

O estilo de vida monástico – disciplinado, obediente, erudito e humilde - tornava os monges aptos a encabeçar os processos de cristianização nos territórios além das fronteiras romanas, como foram os casos dos territórios anglo-saxões e germânicos (LITTLE, 2017, p. 261), visto que a conversão das populações pagãs só alcançou efetiva concretude, especialmente nas regiões rurais, no século VIII. De fato, o monaquismo ocidental foi um dos grandes responsáveis pela cristianização do campesinato pagão. Por meio de um monacato itinerante, alcançaram as regiões da Irlanda, da Gália e do norte da Itália (LE GOFF, 2007, p. 41), para ali fixarem formas específicas de modelos monásticos e da religiosidade cristã.

Do século VIII ao século XII, o monasticismo ocidental, marcadamente intelectual e religioso, configurou-se também como parte medular das relações políticas, sociais e econômicas das sociedades alto medievais.⁷¹ Sob influência germânica, a Igreja do século

⁷¹ Justificamos nossa escolha no uso de determinadas terminologias para definir alguns recortes temporais do período medieval. Tomamos como referência a expressão *Idade Média Central*, conforme Le Goff (2005a, p. 9), para designar o período entre os séculos X e XIII, no qual encontra-se inserido nosso objeto de estudo. Partindo

VIII enfrentou os reveses de uma inevitável transformação. As disputas pelo poder real merovíngio foram acompanhadas pela secularização dos bens eclesiásticos e pela deterioração da estrutura clerical. Apenas com Pepino, o Breve, e Carlos Magno, a Igreja ocidental voltaria a uma restaurada forma. A revalorização da *Eclésia* cristã se deveu ao fato de que idealizadores do Império Carolíngio vislumbravam a importância desempenhada pelo sagrado na legitimação do governo secular, ao reconhecer a sacralidade régia (PAUL, 1994, p. 54-55).

Os monges auxiliaram em grande medida na legitimação da dinastia Carolíngia e, assim, lograram intensificar seu papel social. Tornaram-se conselheiros da realeza cristã germânica. Quando passou a interagir diretamente com os reinos germânicos, o movimento monástico perdeu seu caráter marginal e deixou a sombra do poderio episcopal que então prevalecia sobre o exercício religioso da cristandade.

A realeza germânica, por sua vez, passou a manifestar visível influência na organização do monacato, sobretudo, através das tentativas de uniformização da vida monástica sob a regra beneditina. Como observa Lawrence (1999, p. 91), a atitude carolíngia de promover o monacato em seus territórios possuía uma natureza complexa que variava entre a piedade religiosa (a intercessão pelo reino e seus súditos) e a política de ação associada às conveniências sociais (a legitimação do poder, afluxo do excedente familiar e colonização/conversão dos territórios recém conquistados). Os carolíngios participavam, pois, como tantos outros senhores medievais, da economia de salvação praticada extensivamente pela *Eclésia* latina.

Os monarcas carolíngios tomaram para si a responsabilidade da salvação de seus súditos e, em sua tentativa de unificação do poder, empreendimento para o qual necessitava do apoio do clero, passaram a gerenciar a Igreja, como faziam com as demais instituições seculares. A legitimação régia do Cristianismo, todavia, fortaleceu a aplicação da dogmática cristã, e as práticas religiosas passaram a constituir uma obrigação social para manutenção da ordem pública do novo império cristão (VAUCHEZ, 1995, p. 12-14). Assim, a realeza germânica incumbiu-se da própria organização da Igreja, presidindo concílios e exortando ao

desse princípio, justificamos o emprego de terminologias, como *Antiguidade Tardia* e *Alta Idade Média* (tal como seus correlatos), para designar recortes cronológicos anteriores, compreendidos entre o final do Império Romano do Ocidente e o medievo central. Acreditamos, todavia, ser conveniente ressaltar a especificidade do termo *Alta*, aqui utilizado apenas para fins práticos. Justificamos seu emprego tendo em vista que, como observa Le Goff (2005b, p. 55), a terminologia *alto/baixo* implica uma condição valorativa. Essa categorização estabelece um valor positivo para o termo *alto*, como o passado glorioso que emana autoridade; enquanto *baixo*, seria a expressão negativa de uma temporalidade mais recente e imperfeita. Assim, consideramos a possibilidade de substituição do termo *baixo* por *tardio*; todavia, encontramos maiores dificuldades em apresentar um equivalente em português para sua contraparte (*alto*), diferente do que sucede em outros idiomas, como no inglês *early*.

clero e ao laicato sobre os adequados códigos de conduta a serem seguidos. O soberano carolíngio, ungido, desempenhava funções religiosas e sociais; e a Igreja tornou-se profundamente secularizada.

Na época de Carlos Magno, a fundação de famílias monásticas era uma prerrogativa da realeza germânica. A interferência dos potentados leigos na estruturação do monacato ocidental compreendia um paradoxo existencial. A iniciativa secular na criação de mosteiros e na difusão da disciplina monástica integrava, evidentemente, as estratégias privadas de legitimação do poder. A pertença dos espaços físicos monacais em mãos seculares e a consequente grandiosidade e opulência daí derivada iam de encontro com propósitos básicos de despojamento e modéstia do ideal monástico. Todavia, esse mesmo poder e riqueza que vertiam do laicato para o benefício eclesial foram, em grande medida, os fomentadores da expansão monástica no ocidente cristão medieval. A ingerência secular sobre os mosteiros era motivo de críticas de muitos religiosos, porém não deixava de fortalecer a difusão do modelo monacal.

A dinastia Carolíngia teve como uma de suas prerrogativas a reforma da própria organização monástica, no intuito de unificá-la sob a regra beneditina (VAUCHEZ, 1995, p. 20). Uma das características fundantes do monasticismo carolíngio era seu aspecto litúrgico, voltado à manutenção contínua e regular das celebrações rituais e da recitação dos salmos. Os monges detinham, pois, o monopólio da oração, o que os tornava indispensáveis à ordem social. Eles eram os responsáveis por interceder junto a Deus e aos santos pelos vivos e pelos mortos, como se faz ver nos Livros da Vida (*libri vitae*) que, nos mosteiros, listavam os nomes daqueles que deviam ser lembrados nas orações diárias (LITTLE, 2017, p. 263-265). A prática litúrgica tornou-se elemento central da experiência monástica, em detrimento do projeto missionário e apostólico do monacato anterior ao século VIII, que buscava levar os preceitos cristãos às regiões e aos povos não cristianizados (VAUCHEZ, 1995, p. 15).

As novas incursões estrangeiras, de húngaros (magiares), muçulmanos (sarracenos) e normandos (vikings), nos antigos territórios romanos – então germânicos -, entre os séculos IX e X, modificaram novamente o panorama monástico ocidental. Os claustros monásticos possuíam fracas condições de defesa e, quando próximos do litoral ou do curso dos rios, tornavam-se alvos ainda mais fáceis para a pilhagem empreendida pelos invasores.

Cabe observar, todavia, como orienta Howe (2016, p. 41), que a depredação e a perda significativa de patrimônio intelectual e religioso proveniente desses ataques não denotavam caráter ideológico porque não consistiam em ataques direcionados à religião cristã, mas sim à

riqueza material a ela atrelada. A destruição de documentos e bibliotecas monásticas foi favorecida sobremaneira pela própria opulência das coletâneas eclesiásticas: aos estrangeiros importava menos seus conteúdos do que o ouro e as pedras preciosas que adornavam suas capas. O papel, na maioria das vezes, era mero combustível para alimentar fogueiras. Porém, é inegável o fato de que a destruição material de abadias e mosteiros obrigava as novas gerações de monges a recomeçar, muitas vezes do nada, a reconstrução de seus espaços, embora não houvesse rompido com a continuidade da memória que assentava os pilares da tradição monástica (MICCOLI, 1989, p. 41).

A reconstrução dos espaços monásticos foi acompanhada pela reestruturação e crescimento de sua autoridade no âmbito religioso. Frente a um episcopado enfraquecido pelos conflitos seculares nos quais encontravam-se diretamente envolvidos, as escolas monásticas, em sua capacidade de desenvolvimento cultural e de administração, apresentam-se como alternativa ao cenário de desordem, no lento processo de recuperação que se estabelecia. Com apoio secular e eclesiástico, a renovação dos espaços monásticos tomou forma: estruturas antigas foram reconstruídas e novos locais foram erigidos. Contudo, a promoção dos mosteiros comportava, para além do viés religioso imanente dos locais de disciplina e oração, a perspectiva de reforços políticos territoriais (MICCOLI, 1989, p. 42).

A secularização da vida eclesiástica, observada nos três últimos séculos do primeiro milênio através da usurpação dos patrimônios eclesiásticos, da aproximação entre as condutas clericais e laicas, e da opulência senhorial emanada pelo episcopado, majoritariamente composto por membros da aristocracia, alimentou o germinar de uma tendência renovadora das práticas cristãs que se estenderia pelos séculos reformadores medievais XI e XII.

Nesta perspectiva, o gradual, porém ascendente, processo de recuperação da *Eclésia* latina revelou-se importante veículo de reformulação do monacato ocidental. Tornou-se evidente a gradativa decadência em que se encontrava a disciplina monástica em decorrência de sua subordinação aos interesses e poderes de agentes externos, fossem seculares ou eclesiásticos, que reduziram sua autonomia. Iniciaram-se, assim, tentativas de libertar a tradição monástica das tutelas régias e papais.

Como observa Miccoli (1989, p. 42-43), em busca de reconhecimento e autonomia frente aos poderes locais, mosteiros isolados passam a congregar-se no entorno a um centro único, cuja voz pudesse ser ouvida nas querelas políticas e religiosas que viriam a suceder. Esse foi o caso excepcional de Cluny, cujas reformas desembocariam no grande movimento reformista do século XI. Cluny (910), na Borgonha, Gorze (933) e Brogne (950), na Lorena,

constituíram exemplos de grandes centros de renovação que congregaram uma extensiva rede de mosteiros sob sua jurisdição. Como observa Vauchez (1995, p. 32), esses movimentos não eram provenientes de um poder central, como as reformas carolíngias. Partiam antes do próprio ímpeto libertário da nova religiosidade monástica.

Na sociedade tripartida do século X, dividida entre *oratores, bellatores e laboratores*, detalhadamente evidenciada por Georges Duby, em sua obra sobre *As Três Ordens ou O Imaginário do Feudalismo* (1994), o clero primava por sua função indispensável para a salvação dos cristãos. A própria disposição das três ordens sugeria o caráter excepcional daqueles que zelavam, por meio de sua exclusiva mediação com o divino, pelos demais leigos: nobres e trabalhadores.

Essa tripartição ainda podia ser segmentada, em termos valorativos, entre os clérigos regulares e seculares, como sugere Vauchez (1995, p. 33-34), haja vista que os monges gozavam de uma dignidade superior: “[...] eram os que rezavam mais e melhor. [...] os especialistas das preces”. O mesmo autor nos atenta sobre essa tendência partir do princípio de considerar o homem religioso como pertencente a um grupo apartado do mundo profano. De fato, o clero secular estava profundamente próximo do laicato, ao passo que os monges que viviam “isolados” nos mosteiros sob uma regra preservavam maior distanciamento das práticas mundanas. O ideal de vida “fora do mundo” continuava a amplificar sobremaneira as virtudes cristãs.

Voltemos ao exemplo de renovação monástica de Cluny. A abadia cluniasense foi fundada na Borgonha, em 910, pelo abade Bernon e sob patronagem de Guilherme I (875-918), duque da Aquitânia, figurando entre os conjuntos monásticos cristãos mais proeminentes entre os séculos X e XII. Cluny adotara como diretriz a regra beneditina, porém, mostrava-se relativamente original quanto à sua organização. No plano litúrgico, multiplicavam-se as salmódias diárias estabelecidas pelos beneditinos. Somavam-se a elas orações e recitações de versículos bíblicos. A dramatização dos gestos, como prostrar-se no chão, enriquecia o ato litúrgico (VAUCHEZ, 1995, p. 36-37).

De fato, Cluny se tornara no século X, o grande expoente de renovação da vida monástica beneditina, estendendo sua influência sobre toda a Europa ocidental. Em sua carta de fundação, Guilherme I concedia a Cluny imunidade e autonomia contra as interferências externas, fossem laicas ou eclesiásticas, e no gerenciamento interno da organização e posses da abadia, incluindo a escolha do abade – prática prevista pela regra beneditina, mas que se tornara difusa ao longo dos anos de contínuas ingerências externas à organização monacal. O

duque da Aquitânia fundou a abadia sob os signos de Pedro e Paulo e legou o monastério à proteção da Sé Romana. Este fato favoreceu enormemente a Cluny alcançar sua posição independente e privilegiada no panorama religioso de então (LAWRENCE, 1999, p. 111-113).

Cluny teve um primeiro momento rigorista edificado sobre a rígida obediência aos códigos beneditinos, mas também deu seguimento a uma abertura para o mundo, do qual não podia desvincular-se. Para Vauchez (1995, p. 44-45), a atenção dada por Cluny às realidades temporais de seu tempo foi favorecida pelos laços de parentesco e solidariedade estabelecidos entre seus mosteiros e os poderes seculares.

Como observa Lawrence (1999, p. 120), as reformas empreendidas por Cluny assentaram o caminho para o movimento reformador que sucederia no século XI. Ambos, cluniacenses e reformistas, compartilhavam os anseios pela purificação e libertação da Igreja dos abusos e explorações por parte dos governos seculares. Todavia, o desenvolvimento e expansão de Cluny em poder, autonomia e privilégios fora propiciado precisamente por sua íntima relação com os potentados seculares – piedosos príncipes cujo entusiasmo patrocinara enormemente a construção das estruturas materiais de seu império espiritual. Este fato levou os cluniacenses a adotarem uma posição cuidadosa nos conflitos encabeçados pela cúpula papal contra os poderes laicos.

Em verdade, no século XI, o apogeu da vida monástica tornou-se alvo de severas críticas, voltadas aos seus princípios e excessos. Entre os primeiros críticos do modelo monástico em vigor encontrava-se Pedro Damiano. Esses movimentos de contestação promoveram o resgate do modelo eremítico dos Padres do deserto (LITTLE, 2017, p. 268) e prosseguiram até o século XII, com a emergência de novas correntes religiosas promovidas por clérigos e leigos, quando deram lugar à ascensão das Ordens Mendicantes.

Para Miccoli (1989, p. 33), o gradual declínio da tradição monástica, a partir do século XII, deveu-se sobretudo às próprias mudanças na sociedade medieval, em suas formas de compreender o papel da religião cristã dentro do todo social, tal como as transformações da própria hierarquia eclesiástica que passou a se utilizar de novas formas de controle social, através de distintas propostas institucionais relativamente mais maleáveis. Esses câmbios não obliteraram o monasticismo, mas alteraram profundamente seu papel e importância no seio da Igreja.

Todavia, não nos cabe aqui aprofundarmos os reveses do sistema monástico para além das adversidades que marcaram o auge de sua existência, nos séculos XI e XII. Atemo-nos,

particularmente, nas mudanças que circundaram nosso autor e objeto de estudo. Damião defendia a primazia apenas dos ensinamentos evangélicos e dos Padres do deserto para um salutar exercício religioso. Criticava, assim, os prolongados recitais de salmos e os excessos de ornamentos portados pelos monges em sua indumentária.

O século XI viu emergir uma tendência eremítica sem precedentes, vinda dos mais variados segmentos sociais. Contudo, esses novos eremitas não eram os mesmos Padres do deserto dos primórdios do Cristianismo, apartados do mundo para uma experiência de contemplação e mortificação em busca da perfeita ascese individual. Evidentemente, o retorno à tradição do deserto os levou, inicialmente, a viverem isolados, ainda que próximos dos cenóbios monásticos, e, posteriormente, a fundarem suas próprias comunidades monásticas. Porém, a eclesiologia eremítica do século XI previa também sua atuação mais direta em benefício da transformação da realidade temporal: atuando como pregadores itinerantes, cuidando das minorias marginalizadas e estigmatizadas (leprosos, doentes, prostitutas e pobres), evangelizando e enfatizando a decadência das instituições eclesiásticas. Esse câmbio de valores dentro da tradição monástica suscitou o florescimento de novas práticas e observâncias (LEYSER, 1984, p. 1-2).

Como observa Bovo (2017, p. 111-112), com o reflorescimento do monasticismo beneditino, através das novas funções adquiridas – como o cuidado com os fiéis e o acolhimento dos filhos mais novos da aristocracia –, as comunidades monásticas angariaram notória expressividade material, espiritual e ideológica no ordenamento do corpo social.

De fato, os ascetas que não se contentaram com as formas tradicionais de vida monástica deram início ao resgate do modelo eremítico dos Padres do deserto, passando a congregar-se nas montanhas da Itália central e nos bosques do norte francês (LAWRENCE, 1999, p. 187). Manifestavam em comum o anseio de romper com as formas tradicionais de vida monástica e religiosa e promover o retorno às práticas de um passado ascético mais digno e glorioso.

Para Leyser (1984, p. 2), no entanto, a pungente oposição entre monges e eremitas, evocada por tantos estudiosos do monasticismo medieval até o século passado, não procede dentro do panorama monástico dos séculos XI e XII. Os novos eremitas foram, antes de qualquer coisa, os precursores da renovação monástica centro medieval. Eles encabeçaram o movimento que daria vida às novas ordens monásticas, como os Cistercienses, os Cartuxos e os Premonstratensianos.

Entre os precursores do novo eremitismo italiano, encontrava-se São Romualdo, cuja vida foi escrita por Pedro Damiano. Romualdo adotara a vida ascética já adulto. Porém, seu ímpeto pela renúncia pessoal não fora suprido pela experiência monástica em comunidade. Apartou-se, então, para uma vivência solitária, primeiro em Veneto, depois nos Pirineus e, por fim, alcançando Camaldoli, na Toscana, onde fundou a sede do primeiro monastério eremítico do Ocidente.

A ordem fundada por Romualdo congregava ambos os modos de vida monástica – eremítica e cenobítica -, porém tinha como eixo central a experiência em solitário. Dessa forma, a ordem seguia um austero código disciplinar, marcado pelo jejum, pela flagelação e pelo silêncio perpétuo, mais próximo das experiências dos ascetas do deserto do que as flexíveis disposições da regra beneditina (LAWRENCE, 1999, p. 188).

2.2 FACES DA DISCIPLINA E DA FORMAÇÃO MONÁSTICA

Entre as transformações monásticas do século IX e o advento da Escolástica no século XII, o monopólio cultural e do saber encontrava-se nas mãos dos monges. Eles haviam tomado para si a importante tarefa de preservar e transmitir a cultura clássica do mundo antigo que boa parte de seus predecessores haviam colocado em segundo plano, eclipsada por sua proximidade ao universo politeísta.

Nesta perspectiva, para além da vocação, a opção monástica era uma forma de alcançar cultura e conhecimentos, um caminho para a formação de homens superiores, cuja capacidade de intelecto escapava aos demais homens comuns. Essa superioridade moral e intelectual era fornecida exclusivamente pelos ambientes monásticos (MICCOLI, 1989, p. 49-50).

O sistema educacional monástico compreendia basicamente a contemplação e assimilação dos desígnios divinos por meio de *meditatio* e *ruminatio*, que envolviam leitura e repetição das Sagradas Escrituras. Contudo, a literatura pagã clássica também estava presente, ainda que destinada, em teoria, apenas para a formação linguística dos monges e para a educação dos jovens (*oblatos*) que eram colocados sob sua tutela.

Segundo Vauchez (1995, p. 38-39), a solenidade litúrgica, enfática característica do monasticismo medieval, não constituía apenas uma forma de louvor e adoração a Deus. Era também uma forma de intercessão, pelos vivos e pelos mortos. Ocupar um lugar dentro da ritualística que envolvia as preces litúrgicas consistia em grande honraria e fazia multiplicarem-se as *doações piedosas* que amparavam a manutenção dos estabelecimentos

monásticos e serviam como gratificação desinteressada – em uma proporção que não podemos mensurar - ao incessante e indispensável ofício religioso de salvaguardas da alma.

A prece litúrgica era também um instrumento na luta diária dos monges contra a inequidade do mundo e as artimanhas do inimigo – o Diabo, cada vez mais presente e corporificado no imaginário medieval, em especial, a partir do século XI. E esse combate acontecia por uma dupla via: internamente, haja vista que os próprios monges, em sua árdua batalha pela perfeição espiritual, tinham que confrontar-se com as tentações atreladas à natureza humana decaída; e externamente, pois os monges também tinham o dever de zelar pelo próximo e auxiliar o maior número possível de cristãos a evitar a danação eterna, um conflito que nunca se limitava ao plano individual.

Os autores monásticos manifestavam ávida certeza de que apenas a tranquilidade dos claustros e a obediência a uma regra (disciplina), longe das preocupações do mundo, eram capazes de garantir o pleno exercício da vida religiosa. Como observa Bruce (2007, p. 13), apesar de a leitura e a repetição de salmos em louvor a Deus e em benefício das almas se constituírem práticas primárias da vida monástica, o *silêncio* também primava como uma salvífica virtude e um importante aspecto do monasticismo ocidental. Fora dos ofícios litúrgicos, os monges deviam permanecer silenciosos.

Todavia, é preciso observar que o silêncio monástico não preconizava a supressão de todo e qualquer som humano. Antes, manter-se em silêncio era o exercício do comedimento do desejo de proferir palavras que pusessem em risco a disciplina individual e coletiva. Os monges deviam, assim, renunciar a todas as palavras que desviassem seus pensamentos de Deus e os ligassem ao mundo; e preservar os silêncios contra as palavras pecaminosas.

Ainda que conclamassem um profundo desprezo pelo mundo, nem os monges e tampouco os novos eremitas eram totalmente hostis às realidades sociais que os atemorizavam. Pelo contrário, era impossível que os ambientes monásticos se isolassem por completo do meio circundante, por uma série de fatores que condicionavam sua própria organização e função dentro do tecido social: era nas escolas monásticas que os filhos da aristocracia recebiam sua instrução rudimentar (VAUCHEZ, 1995, p. 44). Assim, a comunidade monástica não era formada apenas de monges ordenados, mas admitia também os *convertos* – seculares que compartilhavam da vida e da disciplina dos mosteiros sem, contudo, receber a tonsura (sinal indicativo da condição monacal). Como fugir de um mundo no qual encontravam-se tão profundamente ancorados e em constante interação? Eis um dos

aspectos paradoxais do monasticismo medieval. Buscava-se fugir de um mundo cuja presença era incontestável.

O ascetismo monástico do medievo central estabeleceu uma escala de valores entre os membros da cristandade. Clérigos e leigos compartilhavam demasiadas práticas e comportamentos, apesar de ocuparem estratos sociais e culturais distintos. Essa imprecisa diferenciação favoreceu, dentro do discurso ascético, a clivagem ainda mais acentuada entre o mundo profano e a vida religiosa. A escala de valores daí resultante provinha do desprezo à matéria e de tudo o que ela comportava, em especial a natureza humana decaída.

A carnalidade era, então, nociva ao espírito e todas as suas expressões configuravam formas de desvirtuamento das condutas cristãs. Uma vez que a carne era naturalmente maligna, a sexualidade a ela atrelada era a emanção máxima do pecado. E todos os cristãos estavam sujeitos a ela. Alguns mais, outros menos. Esse desprezo do mundo, da matéria, do corpo e, conseqüentemente, da sexualidade incidia sua carga valorativa diretamente sobre os membros da cristandade. Na hierarquia moral difundida pelo ascetismo monástico, os leigos ocupavam sempre a posição inferior. Os degraus superiores ficavam ao encargo de uma constante disputa entre dois estratos clericais: o secular e o regular.

A espiritualidade monástica acabou por fornecer ao clero regular o apanágio de virtude superior. Enquanto ao clero secular, por sua aproximação com o mundo, coube uma relativa desvalorização. Assim, quanto mais apartado das realidades temporais e sua inevitável carnalidade, mais perfeito era o cristão. Segundo Vauchez (1995, p. 47-48), essa diferenciação entre monges, clérigos (seculares) e leigos não constituía uma novidade para a eclesiologia cristã. Já no século VI, Gregório Magno dividia os cristãos em três grupos distintos: os *conjugati* (casados), os *continentes* (religiosos) e os *predicadores* (clérigos seculares). Essa categorização foi aprimorada, no século X, para: leigos, clérigos e monges, concedendo a estes últimos o grau máximo de excelência cristã.

Contudo, cabe ressaltar uma particularidade entre as esferas regular e secular: Persistiu, até o século IX, um relativo sentimento de incompatibilidade do monacato para com a ordenação sacerdotal. Poucos entre os monges eram ordenados sacerdotes. O próprio Gregório Magno considerava o ofício clerical incompatível com a vida monástica. Todo clérigo, porém, podia fazer-se monge, desde que deixasse sua prática secular. Entretanto, a expansão cristã para fora das fronteiras romanas e a necessidade de administrar os sacramentos aos povos cristianizados levou à gradativa obrigatoriedade do ordenamento do monacato – ao

menos até o século XIII, quando foram proibidos, pelo primeiro concílio lateranense (1123), de realizar os ritos sacramentais junto ao corpo social (LAWRENCE, 1999, p. 51-52).

Segundo a tradição monástica, a ascese era uma forma de aproximar-se do Criador. A mortificação e o sofrimento voluntário em amor a Deus restauravam o homem, ainda no plano terreno, ao estado primevo anterior à Queda (VAUCHEZ, 1995, p. 52). Aproximar-se de Deus e servir a Deus: eram essas as fórmulas adequadas da vida cristã. Na mesma medida, o monaquismo condicionou os usos do tempo na sociedade cristã, estabelecendo um novo ritmo de vida: entre a oração e o *otium* (o lazer criativo).

Assim, seja pelas orações regulares e precisas que caracterizavam a disciplina monástica, seja pelos rígidos códigos dietéticos que envolviam ritos penitentes do jejum, o estilo de vida monástico legou aos homens e mulheres do medievo novas formas de empregar o tempo (LE GOFF, 2007, p. 42). O tempo pertencia a Deus e, com isso, a vida do cristão medieval se desenvolvia entre o trabalho pela subsistência e os momentos dedicados à majestade divina.

Para o beneditismo cluniacense, grande expressão do ideal monástico dos séculos X e XI, ao menos até o alvorecer do movimento de reforma eclesiástica, as atribulações da realidade temporal e seus problemas morais encabeçados pela concupiscência deixava pouca esperança para a grande massa de cristãos presos ao *saeculum*, afinal, o único caminho era o arrependimento, a conversão e o ingresso na vida monástica (LAWRENCE, 1999, p. 113). Essa era a grande exortação que Cluny fazia à sociedade de seu tempo: abandonar a permissividade mundana e usufruir da antecipação do Paraíso, representada pela via contemplativa monasterial.

2.3 A DEFESA DA VIDA EREMÍTICA NO EPISTOLÁRIO DAMIANO

Aos 27 anos, após ter estudado nas escolas urbanas do norte da Itália sob patrocínio de um familiar clérigo, e exercer o ofício, ainda que brevemente, de estimado professor de artes liberais em Ravena, Pedro Damião opta por ingressar na vida monástica. Influenciado pela nova observância beneditina apresentada por Romualdo de Ravena, Damião abraça a vida eremítica (BENERICETTI, 2007, p. 27).

Gradualmente, Damião abandonou seus estudos que então versavam sobre o *saeculum* e voltou sua atenção para o conhecimento espiritual. Um dos motivos que o levaram a escolher o caminho contemplativo do monastério partiu de suas próprias experiências seculares. O que

o inquietava era a decadente moralidade clerical, como expresso em suas epístolas. Sobre isso, Damiano faz o relato de um episódio de sua juventude: próximo de sua residência, vivia um clérigo com sua amante. A postura desmedida desse clérigo expunha os perigos e as tentações aos quais estavam submetidos os homens (BLUM, 2012, p. 5-6).

Por seu zelo e compromisso com a disciplina monástica, Damiano tornou-se prior de Fonte Avellana, em 1043. As reformas empreendidas por Damiano se iniciaram entre os monges, eremitas e demais conjuntos monásticos que se congregavam sob sua jurisdição junto ao monastério avellanita. Sob sua supervisão, um intenso compromisso com a intelectualidade religiosa foi selado: a instrução de seus discípulos abarcava as Sagradas Escrituras, as Atas de Martírios, as homilias e comentários da Patrística e outros expoentes da literatura cristã. Damiano preconizava a difusão do espírito ascético entre seus companheiros, utilizando como modelo de vida e perfeição religiosa os exemplos de Romualdo de Ravena, Odilo de Cluny, Mauro, bispo de Cesena, Domenico Loricato e Rodolfo de Gúbio (BLUM, 2012, p. 13-14). Todavia, Blum (2012, p. 58-61) sugere ainda a presença de obras da literatura profana (não eclesiástica) na biblioteca avellanita organizadas por Damiano. Apesar de não serem listadas explicitamente, o conteúdo de seus escritos apresenta citações de obras de Justiniano e, muito provavelmente, de outros autores clássicos como Ovídio, Horácio, Tito Lívio e Plínio.

Relativamente pouco se sabe das origens do eremitério presidido por Damiano. Porém, como destaca Bovo (2012, p. 101-102), os escritos damianos – sejam as epístolas, os sermões ou as *vitae* - foram fundamentais para estruturar e difundir a eclesiologia monástica avellanita; fator chave para sua afirmação institucional. Estes escritos contribuíram sobremaneira para estabelecer um adequado modelo de conduta eclesiástica tanto para o âmbito monástico e eremítico, quanto para o âmbito secular cristão.

Dentre os primeiros gêneros literários utilizados por Damiano, encontravam-se as *vitae*, hagiografias que enunciavam a trajetória e os feitos dos homens virtuosos e santos. Foi o caso da *Vida de São Romualdo*, produzida por volta de 1042, da qual Damiano se utilizou para sintetizar as práticas do eremitismo. Essa obra teve um caráter singular, no sentido de possibilitar a construção da memória e a identidade eremítica de Fonte Avellana. Damiano buscou favorecer o processo de institucionalização de sua comunidade estabelecendo um vínculo entre os precursores da renovação monástica do século XI e as comunidades eremíticas sob sua tutela. Relacionar a origem do monastério avellanita a importantes figuras da revitalização espiritual do monacato centro medieval era uma forma de conferir tradição e ancestralidade (BOVO, 2012b, p. 178).

Partimos, pois, da adaptação de uma ferina assertiva freudiana segundo a qual *quando Pedro fala de Paulo, sabemos mais de Pedro que de Paulo*: De fato, por mais que os escritos hagiográficos de Damião tratassem de outrem que não ele, também nos informam as grandes linhas do seu pensamento como autor. Em sua descrição da vida de Romualdo, Damião expressa o ideal do isolamento como forma magna de alcançar a plenitude. Afastar-se da sociedade, da decadência e da corrupção atreladas a ela, era a verdadeira forma de evitar grandes males (BOVO, 2012, p. 103).

A vida comunitária monástica delineada por Damião tinha como eixo de orientação a regra beneditina enfatizada por Romualdo. Obediência, humildade e contemplação constituíam os princípios que deveriam reger a vida em comunidade nos cenóbios e eremitérios. Ao relatar os percalços de Romualdo em sua experiência cenobítica, especialmente no que concerne ao atrito entre o ravenate e os demais monges de sua comunidade monástica sobre a obediência assídua à Regra, Damião não estaria, como nos faz ver Bovo (2012, p. 104), atribuindo a Romualdo uma recusa ao modelo cenobítico, mas sim levantando um argumento taxativo sobre o relaxamento da disciplina e dos preceitos beneditinos nos mosteiros de então, cuja consequência era evidenciada pela temerária situação de decadência em que se encontravam as práticas e as instituições cristãs de seu tempo. Além disso, é preciso citar a lassidão das condutas monásticas que levaram Romualdo a apartar-se de sua comunidade monacal e a dedicar-se à experiência eremítica, que logo seria associada a uma nova vivência comunitária, tendo em vista a recusa do ravenate em abandonar sua ação pastoral.

Para Blum (2012, p. 72), o conceito de espiritualidade damiana é notavelmente monástico. Todavia, o autor atenta para o fato de que o ideal ascético do avellanita transita por duas vias de ordem espiritual: de um lado, é constante sua profissão de fé na Regra beneditina, tradicionalmente mais flexível; por outro lado, apresenta uma ênfase significativa na experiência eremítica e na rígida penitência. Antes de serem conflitivos, ambos os caminhos são, no pensamento damiano, relativamente compatíveis.

A experiência ascética prevista pelo Romualdo de Damião envolvia dois estágios que deviam compor a vida monástica, no intuito de alcançar a plenitude eremítica: o primeiro estágio consistia na vida em comum, como uma via de preparação para o segundo estágio, o derradeiro isolamento – cenobitismo e eremitismo em uníssono. Essa nova identidade eremítica evocada por Damião seria salutar na disciplinarização das fileiras clericais também fora do mosteiro – a construção de uma cristandade de bases eremíticas.

Em suas disposições sobre o cotidiano eremítico, Pedro Damiano preconizava a importância dos jejuns, das orações, dos estudos bíblicos, da prática do silêncio e da rígida observância da disciplina monástica. No cômputo organizacional da comunidade avellanita, Damiano dividia hierarquicamente os membros de sua congregação em duas categorias: 1) monges e noviços; 2) e os servidores laicos – ambos os grupos sob sua supervisão (BOVO, 2012, p. 157-159).

O fator escatológico também encontrava lugar no monacato cristão e no ideal monástico damiano. A expectativa do iminente retorno do Messias e sua corte celeste apressava os monges do alvorecer do segundo milênio a buscarem a purificação pessoal e a de suas comunidades monásticas. Essa perspectiva era expressa pelas principais correntes reformadoras, como a encabeçada por Pedro Damiano. O ímpeto monástico de compartilhar da majestade divina, cuja concretude só seria possível no fim dos tempos, tendia a incidir sobre os espaços monacais a aura de uma sociedade perfeita. Os claustros eram idealizados como uma antecipação do Paraíso celeste e os reformadores tendiam por moldá-los segundo essa perspectiva (VAUCHEZ, 1995, p. 39).

Para Ranft (2006, p. 35), a escatologia tornou-se uma constante de grande impacto sobre a espiritualidade monástica medieval desde o desenvolvimento de Cluny. Isso porque a crença escatológica era uma poderosa força de ação que compelia os homens a trilharem o caminho do aprimoramento espiritual em virtude da iminência do fim dos tempos. Funcionava, pois, uma projeção do futuro para que o presente fosse vivido com total virtude e dignidade; uma oportunidade de transformação.

Para Damiano, a transformação pessoal era o elemento chave, haja vista que o mundo presente era um prelúdio à vida eterna. De fato, a antecipação do Paraíso levou à acentuada depreciação da matéria e, conseqüentemente, toda a realidade carnal que comportava. Todos os aspectos da vida profana passaram a ser conspurcados como elementos dignos de desprezo, constituindo, a vida monástica, a única via possível de salvação (VAUCHEZ, 1995, p. 41).

Esse desprezo pelo mundo não era uma novidade para o Cristianismo do século XI, haja vista a longa tradição que negativava as realidades temporais e os atributos da natureza humana. Os Padres do deserto, os célebres representantes da Patrística e a extensa tradição monástica que precedeu os movimentos reformistas do décimo primeiro século tinham como eixo comum a condenação e renúncia da porção material do homem.

Pedro Damiano foi, notoriamente, o grande representante do eremitismo italiano do século XI. Mesmo tendo experienciado a educação clássica na infância e na juventude, além

de ter atuado como professor de retórica e gramática, ao ingressar na vida eremítica, Damião censurou com veemência os monges que se atinham aos gramáticos, e negligenciavam seus estudos espirituais para dedicar-se aos conhecimentos mundanos. Além disso, condenava enfaticamente a carne e defendia a necessidade da flagelação como forma de domá-la (LAWRENCE, 1999, p. 190).

Como evidencia Bovo (2012, p. 157), a obra epistolar de Pedro Damião é marcada pelo singular sabor de seu projeto de vida eremítica e serviu como arcabouço de legitimação da identidade e memória do priorado de Fonte Avellana, como um registro da expansão e das práticas ascéticas que foram desenvolvidas em sua comunidade. Como já citado, a atuação pastoral damiana não se restringiu ao seu monastério de origem, aos pés do Monte Cátria, e tampouco se limitou ao tempo em que esteve oficialmente incumbido do cargo diretivo regular. Damião manifestou profundo interesse em reordenar a *práxis* disciplinar da comunidade cristã como um todo, estendendo inicialmente seu projeto de vida eremítica às suas casas filhas – monastérios por ele fundados ou incorporados quando de sua atuação como Prior de Fonte Avellana.

Da mesma forma, Pedro Damião levou consigo, para sua ação junto à esfera secular, a mesmo ímpeto e rigor reformista. Algumas de suas cartas funcionaram diretamente como aglutinadores e catalisadores dos seus ideais de reestruturação e revitalização do modo de vida ascético e contemplativo. Entre 1045 e 1050, Damião redige sua *Epistula XVIII* (carta média), designada na patrologia latina (PL) de Migne como *De ordine eremitarum*,⁷² destinada a seus próprios confrades eremitas de Fonte Avellana. Neste escrito, Damião (re)estrutura a regra sob a qual seus monges viriam a estar subordinados. Alguns anos mais tarde, em 1057, Damião escreve a *Epistula. L* (opúsculo), nomeada na PL como *De suae congregationis institutis*⁷³, endereçada ao eremita Estevão, a quem descreve o modelo de vida monástica observado em Fonte Avellana. Em verdade, no referido opúsculo, Damião reelabora a regra estabelecida na *Epistula XVIII*.

A seguir, na Tabela 3, esquematizamos os pontos centrais da regra apresentada por Damião, buscando estabelecer um paralelo entre ambos os escritos. Sumarizamos tais regulamentações da seguinte forma:

⁷² Doravante *DOE* ou *Epistula XVIII*.

⁷³ Doravante *DSCI* ou *Epistula L*.

Tabela 3 - Regra de Damião para os monges de Fonte Avellana (*Epis. XVIII e L*)

(continua)

Ocasião	Prática	
Observância do Jejum dos monges (pão com sal e água)	<i>Epis. XVIII: De ordine eremitarum</i> (1045-1050)	<i>Epis. L: De suae congregationis institutis</i> (1057)
Da oitava do Domingo da Ressureição ao fim do dia de Pentecoste	Jejuar quatro dias da semana. <i>Nos domingos,⁷⁴ terças e quintas – fazer duas refeições</i>	<i>Idem</i>
Da oitava de pentecoste até a festa de São João, em 24 junho	Jejuar cinco dias da semana. <i>Comer apenas à nona nas terças, e fazer uma segunda refeição nas quintas</i>	<i>Idem</i>
Da festa de São João até 13 de setembro	Jejuar quatro dias da semana. <i>Duas refeições apenas nas terças e quintas (e domingos)</i>	<i>Idem</i>
De 13 de setembro até a Páscoa	Jejuar cinco dias da semana. <i>Sem interrupção. Condescendência aos fracos e enfermos</i>	Não mencionado claramente, por focar nas exceções
Celebrações de Santo André (30 de novembro), de São Bento (antes: 21 de março; hoje: 11 de julho) e da Anunciação do Senhor (25 de março)	Exceções à observância do jejum	Inclui novas exceções: Todos os Santos (01 de novembro); São Martinho (10 de novembro); a semana do Natal e a Epifania do Senhor ou Dia de Reis (6 de janeiro); Apresentação do Senhor (02 de fevereiro). Das anteriores mantém apenas S. André
Outras situações		
Prestadores de serviços	Observavam o jejum três dias da semana durante todo o ano; e quatro dias nas duas Quaresmas (Natal e Páscoa)	
Uso do vinho	Consumo antes proibido (somente água), e usado apenas no sacrifício litúrgico (Missa), passa a ser admitido com sobriedade e moderação	Suprimem o consumo do vinho e do peixe nas quaresmas. Exceto: nos dias de S. André; S. Bento; no Domingo de Ramos e no dia da Ceia do Senhor
Substituição da penitência em caso de possibilidade de morte	1 ano de penitência <i>equivale a três mil golpes de disciplina, a recitação de 20 saltérios, a celebração de 25 missas</i>	

⁷⁴ O domingo é um dia sagrado, no qual a alimentação parece ser permitida. Na regra estabelecida por Damião, o domingo é apresentado como uma exceção à observância do jejum.

Ocasão	Prática	
Salmódia	Se dois irmãos coabitam a mesma cela: <i>Recitar 2 saltérios ao dia, um pelos vivos e outro pelos mortos.</i> ⁷⁵ Quando habita em solitário: <i>Recitar todo o saltério dos vivos e metade ou todo dos defuntos.</i> Na salmódia canônica: <i>Recitar tudo na ordem fixada pelo monastério</i>	Detalha melhor os procedimentos de leitura dos salmos: seu quantitativos e a recorrência dos complementos, invocações e cânticos que devem ser alternados à salmódia
Silêncio	Manter silêncio contínuo na cela, tal como é mantido no oratório. Manter silêncio no claustro vizinho a igreja, mesmo em dias festivos. Não dirigir a palavra aos hóspedes. Manter silêncio nos percursos entre a cela e a igreja	Explica com situações hipotéticas o perigo de permitir a livre fala entre irmãos que coabitam a mesma cela
Indumentária	Proibição do uso de meias e sandálias, independente da estação do ano ⁷⁶	<i>Idem.</i> Sem maiores detalhes
Alimentação em viagem	Manter-se em jejum caso viajassem para retornar no mesmo ou no seguinte dia	<i>Idem.</i> Sem maiores detalhes
Assistência ao próximo	A caridade fraterna deve ser completa, constante e total para com o próximo	Ausente
Na morte de um irmão	Jejum de sete dias. Auto aplicação de sete disciplinas de mil golpes cada. Realizar 700 genuflexões. Recitar 30 saltérios Celebrar 30 missas ao falecido por 30 dias consecutivos	<i>Idem.</i> Sem maiores detalhes
Na morte de um noviço (antes da conclusão da penitência)	A mesma deve ser assumida, dividida e cumprida pelos demais irmãos	<i>Idem.</i> Sem maiores detalhes
Outros hábitos	Obedecer aos comandos imediatamente e com fervor. Não dar ou receber coisa alguma sem ordem do prior. Não ter nada próprio. Não negligenciar a observância da regra	<i>Idem.</i> Sem maiores detalhes

Fonte: (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 325-341; PEDRO DAMIÃO, *Epistula L*. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 144-203. Tabela organizada pelo autor.

⁷⁵ Aos vivos, com os complementos estabelecidos por Romualdo de Ravena (descrito na *Epis. L*, 23); aos mortos, com nove leituras, três para cada grupo de 15 salmos.

⁷⁶ Os pés e as pernas deviam permanecer nus, exceto em casos de grave enfermidade.

Logo na saudação inicial aos seus “caríssimos irmãos” (*fratres karissimi*) do monastério avellanita, o eremita tece um ardente elogio ao modo de vida santificado de sua comunidade, recordando, no entanto, que tal virtude se devia sobretudo à boa vontade divina. Para Damiano, nada, nem mesmo uma folha outonal que se desprende de uma árvore e verte ao solo, sucede fora da autoridade de Deus.

Dessa perspectiva, o monge faz uma primeira assertiva sobre a decadência do monasticismo de seu tempo, louvando o fato de que, mesmo frente à máxima decadência das ordens monásticas, a onipotência divina fornece os meios necessários para suportar as tentações. Tal elogio é apresentado explícita e metaforicamente, sem que haja paradoxo, no terceiro parágrafo de sua carta: “Que maravilha, então, se, enquanto a ordem monástica está, na maior parte, em decadência, Deus onipotente torna alguns de seus servos firmes em suportar as penas de várias tentações, se quando todas as outras folhas caem, mantém apegadas ao galho aquelas poucas que querem?” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, §3º. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 328-329, tradução nossa).⁷⁷

Na metáfora utilizada por Damiano, neste trecho e no parágrafo anterior a ele, a árvore representaria a fé cristã, as folhas seriam os cristãos e as estações e intempéries naturais corresponderiam aos percalços enfrentados por estes para manterem-se firmes no caminho da salvação. As folhas decaídas seriam muitos daqueles entre os seus pares monásticos que não se mantinham suficientemente retos na vontade e no espírito, enquanto os poucos perseverantes, aqueles que não se apartaram dos galhos da verdadeira fé, continuavam agraciados pela majestade divina. Sua alegoria funcionava tanto como um elogio aos fiéis, em corpo e espírito, de sua comunidade, e como um ensinamento/conselho sobre a confiança depositada por Deus nos seus. Damiano louva, ainda, a virtude da qualidade sobre a quantidade ao observar que dirigia uma comunidade monástica “não de muitos, mas de bons” (*non multorum sed bonorum*) e admoesta, no entanto, que assim permaneçam.

Como observado na Tabela 3, e já mencionado anteriormente, a contagem do tempo anual utilizada por Damiano não equivalia diretamente à tradicional fórmula janeiro/dezembro do calendário gregoriano. Na observância do jejum, Damiano divide o ano – tomando como

⁷⁷ Cf. originais: [latim] “*Quid ergo mirum, si defluente iam ex maxima parte monachico ordine quosdam servos suos omnipotens Deus in perferendo diversarum temptationum labore corroborat, qui et quae vult in arboribus folia caeteris decidentibus ligat?*” | [italiano] “*Che meraviglia, dunque, se, mentre l’ordine monastico in massima parte è in decadenza, Dio onnipotente rende saldi alcuni suoi servi nel sopportare le pene delle varie tentazione, se al cadere di tutti le altre foglie, tiene attaccate al ramo quelle poche che vuole?*”

referência o advento pascoal – em quatro momentos nos quais a prática alimentar encontrava-se condicionada a longos períodos de jejum.

Convém destacar que, segundo a regra, o jejum encontrar-se-ia presente em mais de 50% do tempo de vida dos monges – variando entre 4 e 5 dias da semana, de acordo com a ocasião. Neste calendário anual, apenas 3 ocasiões fogem ao rigorismo da restrição alimentar, as quais parecem estar vinculadas à própria origem do claustro avellanita: o Dia de Santo André, que se relaciona ao santo patrono ao qual era consagrado o eremitério anterior à sua reconsagração à Santa Cruz; o Dia de São Bento, que remete às bases beneditinas da própria comunidade monástica; e o dia da Anunciação, como aspecto imanente da figura cristológica na tradição ascética damiana. Nem as festividades do Natal e da Páscoa foram isentas da observância do jejum na regra de Damião – exceto nas oitavas da Pascoa, de Pentecostes e do Natal, quando, segundo o avellanita, ninguém estaria obrigado a jejuar; ainda que aconselhassem que o fizessem.

O jejum previsto por Damião consistia na utilização apenas de pão com sal e água. Qualquer adição que fosse feita a esses três alimentos descaracterizavam a prática do verdadeiro jejum. Sua observância não se limitava aos membros do clero regular de sua comunidade, mas era estendida aos demais prestadores de serviços que coabitavam o monastério, ainda que com uma frequência semanal reduzida. A onipresença da observância do jejum era manifestada para além das paredes do claustro avellanita. Encontrava-se prescrito na regra damiana que, nos casos de viagens que durassem 1 ou 2 dias, os monges mantivessem o jejum até que retornassem ao claustro.

O uso do vinho também foi contemplado pela regulamentação damiana, segundo a qual a anterior proibição do consumo de vinho nas adjacências do monastério, seja por seus confrades ou quaisquer visitantes externos, foi substituída por uma concessão ao uso sóbrio e moderado dessa bebida. Damião atribui a tal indulgência uma dupla justificativa: de um lado, para apaziguar os ânimos daqueles visitantes que chegavam ao seu monastério e execravam o rigor do *modus vivendi* monacal; por outro, para evitar que os seus discípulos viessem a se enfraquecer e se enfermar.

Conjecturando sobre tal aspecto, Damião evoca uma passagem da primeira epístola deuteropaulina a Timóteo (1 Tm 5:23), em direta exortação à conduta dos sacerdotes, onde atribui-se a Paulo o encorajamento para que “[...] não continues a beber somente água; toma um pouco de vinho por causa de teu estômago e de tuas frequentes fraquezas”. O monge avellanita admoesta, no entanto, que, na impossibilidade de abster-se totalmente do vinho, que

seu uso se mantivesse sob uma conduta sóbria. A proibição, contudo, permanecia, quando dos períodos de Quaresma.

O novo posicionamento de Damiano quanto ao consumo do vinho contrasta com sua atitude anterior, expressa na *Epistula X*, endereçada a um confrade eremita de nome Guilherme, por volta de 1045. Na missiva, Damiano tece um elogio às benesses da água em detrimento aos males do vinho, colocando em evidência suas reflexões acerca das expressões materiais dos anseios humanos. Trata-se de uma carta mais longa (um *opusculo*, ou uma carta média, segundo as tipologias já mencionadas), na qual Damiano interroga ao seu destinatário sobre os motivos que o levaram a não cumprir com a promessa que fizera de ingressar em sua comunidade monástica: pergunta se teria sido o gosto do vinho ou os encantos femininos a impedir tal homem apto à austeridade eremítica a devotar-se à vida monástica.

Em sua retórica, fazendo referência a Salomão, Pedro Damiano argumenta sobre os males do vinho e as virtudes e regozijo dos que, por amor a Deus, ingerem água. Segundo o rei bíblico, ressalta Damiano, apesar de seus atrativos, o vinho termina por apresentar-se como a picada de uma serpente, espalhando seu veneno. Damiano assim justifica sua retórica:

[...] Afinal, não pretendo falar de tal bebida para desacreditar uma criatura de Deus, que é sem dúvida boa; mas sabemos bem que a nós, monges, é prescrito de colocar em segundo plano o vinho, a carne, o casamento e muitas outras coisas semelhantes, para que, abstenho-nos das criaturas, possamos agradar mais ao Criador (PEDRO DAMIÃO, *Epistula X*, §3º. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 272-273).⁷⁸

Nesta passagem, Damiano constrói seu argumento de que todos os prazeres atrelados à corporalidade humana deviam ser evitados pelos monges para que pudessem aproximar-se adequadamente da majestade divina. A reflexão do avellanita integra uma ordem de pensamento longeva dentro da trajetória do monasticismo cristão, segundo a qual a mortificação do corpo e a supressão das pulsões materiais eram o caminho ideal para chegar mais próximo de Deus. Era pelo austero padecimento da matéria que o amor a Deus era expresso da mais virtuosa maneira e o espírito liberto das amarras da carne.

⁷⁸ Cf. originais: [latim] “[...] *Neque nos idcirco ista de praedicto liquore dicimus, ut creaturam Dei, quae utique bona est, obfuscare tentemus, sed ideo vinum, carnes, coniugia et multa his similia monachis postponenda perpendimus, ut abstinendo a creaturis creatori arctius placeamus.*” | [italiano] “[...] *Del resto, io non intendo parlar di una tale bevanda quasi per screditare una creatura di Dio, che senza dubbio è buona; ma sappiamo bene che a noi monaci è prescritto di porre in seconda linea vino, carne, matrimonio e moltre altre simili cose, così che, astenendoci dalle creature, possiamo piacere maggiormente al Creatore.*”

Cabe observar, no entanto, que a expressão usada por Damião, “prescrito de colocar em segundo plano” (*postponenda perpendimus*), consiste em uma ênfase no ideal damiano, e das correntes monásticas em geral, de continência, e não uma prerrogativa oficialmente instituída e imposta ao corpo clerical. Trata-se, pois, de uma prescrição ainda exortativa e não obrigatória.

Em sua arguição sobre as benesses da água em detrimento dos males do vinho, Damião utiliza como instrumento retórico uma prosopopeia, na qual dota de fala e argumentos a água, para que, por meio de suas próprias palavras, repreenda a conduta de seu interlocutor ao preferir ao vinho. Entre as assertivas damianas sobre as virtudes da água, estava sua vinculação ao sacramento do batismo: era por meio dela, imbuída do Espírito Santo, que o homem deixava de ser escravo do Diabo e tornava-se filho de Deus; ela o libertava da antiga danação pós-adâmica e de seus laços com o pecado original, concedendo-lhe a oportunidade de um renascimento. Fora da perspectiva espiritual, a água era, para Damião, salutar aos usos cotidianos pessoais e ao desenvolvimento de todos os aspectos do mundo social e natural, pois a água tinha o poder de manter toda a existência.

O vinho, por sua vez, levava à perda da sabedoria, da razão, tal como Noé – exemplo evocado pelo avellanita – que, ao trabalhar a terra, plantou, pela primeira vez, uma videira, da qual extraiu o vinho, embebedou-se e se expôs nu em sua tenda (Gn 9:20-21). Outro exemplo bíblico evocado por Damião tratava-se da conduta de Ló, que vivera de forma continente entre os habitantes e adúlteros de Sodoma. Depois de partir com sua família para as montanhas, ao embebedar-se de vinho numa noite, inconscientemente, dormiu com suas duas filhas (Gn 19:36). Damião faz uso de inúmeras outras referências bíblicas sobre os perigos do vinho, remetendo às palavras de Isaías, Jeremias e Paulo. O vinho era, pois, grande condicionante do desregramento sexual e dos desvios de conduta. É preciso considerar, contudo, que Damião condena o uso imoderado do vinho, e não a sua totalidade, haja vista que integrava parte fundamental do rito eucarístico, contra o qual o avellanita não pretendia impor quaisquer objeções.

Por fim, Damião exorta seu irmão a romper as amarras que o impediam de dedicar-se à vida eremítica, a não permitir que o inimigo tomasse as rédeas da batalha e que, sob o escudo da fé, desfizesse os laços que o prendiam às realidades mundanas. As palavras finais de Damião são claras quanto à atitude do avellanita em suprimir o vinho entre os seus, em seu monastério, fazendo com que ambos, ele e seu interlocutor, pudessem conversar apenas por meio daquele escrito, e não pessoalmente, como desejável.

Retornemos, então, ao conteúdo da *Epistula XVIII*, escrita há algum tempo depois, na qual é perceptível certa mudança de postura de Damiano quanto aos usos do vinho. Se na missiva ao eremita Guilherme, Damiano lamentava a impossibilidade de discutir aqueles argumentos pessoalmente com seu interlocutor, precisamente pelo fato de ter suprimido o uso do vinho entre os seus, na carta que então regulamentava a disciplina do seu monastério, evidenciava certa flexibilização quando ao consumo daquele ao qual considerava um dos elementos de máxima nocividade ao bom comportamento cristão.

Quando da escrita de sua regra, Damiano provavelmente já desenvolvera maior experiência enquanto prior de Fonte Avellana. Em meio às suas estratégias de manutenção e revitalização do modelo monástico, soube visualizar as ações que poderiam ser levadas a cabo, com comedimento e ponderação, a fim de que o rigorismo exacerbado prejudicasse o reordenamento interno e externo de sua comunidade. Pedro Damiano buscou, assim, conciliar o uso moderado do “mal necessário”, haja vista a impossibilidade prática de suprimi-lo por completo. Sua mudança de postura em muito lembra a famosa assertiva paulina sobre a preferência do matrimônio à incontinência.⁷⁹

Todavia, cabe observar que, dentre todas as observâncias damianas, e ainda mais além do que a inexorável necessidade do contínuo jejum, encontravam-se dois outros aspectos definidores: a caridade fraterna (*frates karitas*) e o silêncio (*silentium*). Damiano louvava a caridade por amor ao próximo como a mais sublime virtude que poderia ser cultivada e frutificada entre os que viviam em santidade: dar-se ao próximo sem reservas.

A caridade evocada por Damiano não se limitava aos vivos, estendendo-se ao auxílio das almas daqueles que porventura viessem a partir desta vida sem concluir suas respectivas penitências. Ao tratar, em particular, da hipotética (porém provável) situação em que um noviço morresse sem cumprir completamente sua penitência, estabelecia que os demais irmãos da comunidade deviam assumi-la, dividi-la entre si e consumá-la. Sobre as benesses da caridade, neste sentido, afirmava:

Bem-aventuradas as riquezas da caridade, que não só são distribuídas aos vivos, mas também aos mortos! Riquezas verdadeiramente abençoadas, que nos ajudam aproveitando a fortuna da boa vontade dos outros, onde o nosso trabalho já não basta; e quando de nós, que já não temos mais nada, tudo o que devemos finalmente é exigido, toda a dívida é igualada pela abundância

⁷⁹ Em 1 Cor 7:9, lê-se: “Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado”. Pouco antes do trecho bíblico citado, em 1 Cor 6:12, ao tratar da fornicção, lê-se: “*Tudo me é permitido, mas nem tudo convém. Tudo me é permitido, mas não me deixarei escravizar por coisa alguma*” – outra passagem que nos remete à prática ascética e disciplinar contida nos escritos damianos, tendo em vista sua constante exortação para um comportamento sóbrio, comedido e consciente.

da caridade dos irmãos (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, §3º. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 325-329).⁸⁰

Concomitantemente, Damião valora como fulcral, para o adequado regimento de sua comunidade, a observância do silêncio em todos os momentos e espaços do monastério. Isso fica quantitativamente explícito nas recorrências em que a regra do silêncio é evocada ao longo de sua arguição. Em diferentes atos de seu argumento regulamentar, o avellanita apresenta ao menos quatro situações/locais em que o silêncio deve ser observado impreterivelmente: 1) nas celas, tal como era usual no oratório, não era permitido falar, nem mesmo para fins de confissão, sendo que as únicas exceções se davam quando o prior considerasse oportuno permitir a livre fala temporariamente ou quando os monges deixassem as dependências do monastério; 2) os claustros vizinhos à igreja deviam manter-se silenciosos mesmo nos dias festivos; 3) era proibido que os monges dirigissem a palavra aos hóspedes do monastério; 4) e mesmo no percurso a ser realizado nas idas e retornos entre as celas e a igreja, o silêncio devia prevalecer.

Dentre os representantes da renovação beneditina após o primeiro milênio, não nos parece estranho que Damião e sua congregação de Fonte Avellana seguissem e intensificassem a observância de um dos elementos basilares da *Regra* desenvolvida por Bento de Núrsia. Como observamos anteriormente, o silêncio constituía um importante instrumento para a edificação do modelo de vida monacal de bases beneditinas. Segundo (BERTUCIO, 2021, p. 43-44), no seio da cultura e educação monásticas do Ocidente, o silêncio apresentava profundo valor pedagógico. A contemplação, a ser nutrida sumariamente entre os membros do monacato, exigia o expurgo de quaisquer distrações.

A vida monástica constituía-se como uma contínua meditação dos objetos de estudos diários dos monges: fossem em seus afazeres cotidianos ou no íntimo das celas dos claustros, os discípulos continuavam a ponderar sobre os conteúdos dos recorrentes exercícios de oração, reflexão e contemplação (*lectio divina*). Em verdade, o sexto capítulo da Regra Beneditina trata precisamente *Do Silêncio*, como vemos a seguir:

⁸⁰ Cf. originais: [latim] “*Felices nimirum divitiae karitatis, quae gratis se non modo viventibus ingerunt, sed et mortuos prosequuntur. Felices, inquam, quae illic nobis ex aliena bonae voluntatis ubertate succurrunt, ubi proprii operis supplementa deficiunt, et cum iam districte nobis non habentibus quicquid debemus, exigitur, ex fraternae karitatis abundantia debiti nostri libra completur*” | [italiano] “*Benedette le ricchezze dela carità, che non solo si prodigano ai viventi, ma sono dedicate anche ai morti! Ricchezze veramente benedette, che ci soccorrono attingendo alle dovizie dell'altrui buona volontà, là dove non supplisce più l'opera nostra; e quando da noi, che ormai non abbiamo più nulla, si esige infine tutto ciò che dobbiamo, tutto il debito viene pareggiato dall'abbondanza della carità dei fratelli*”.

1. Façamos o que diz o profeta: “Eu disse, guardarei os meus caminhos para que não peque pela língua: pus uma guarda à minha boca: emudeci, humilhei-me e calei as coisas boas”.⁸¹ 2. Aqui mostra o Profeta que, se, às vezes, se devem calar mesmo as boas conversas, por causa do silêncio, quanto mais não deverão ser suprimidas as más palavras, por causa do castigo do pecado? 3. Por isso, ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias a edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeitos licença de falar, por causa da gravidade do silêncio, 4. pois está escrito: “Falando muito não foges ao pecado”,⁸² 5. e em outro lugar: “a morte e a vida estão em poder da língua”.⁸³ 6. Com efeito, falar e ensinar compete ao mestre; ao discípulo convém calar e ouvir. 7. Por isso, se é preciso pedir alguma coisa ao superior, que se peça com toda a humildade e submissão da reverência. 8. Já quanto às brincadeiras, palavras ociosas e que provocam riso, condenamo-las em todos os lugares a uma eterna clausura, para tais palavras não permitimos ao discípulo abrir a boca (BENTO DE NÚRSIA, *Regra de S. Bento*, 6:1-8).

Outros elementos do rigor ascético defendido por Damiano são evidenciados em sua regra. O avellanita pontua uma série de comportamentos e penitências que deviam ser observadas para a manutenção da ordenada conduta dos membros de seu monastério. A indumentária e as salmodias também receberam atenção do clérigo, no intuito de ressaltar a simplicidade, a abnegação de si e o fervor religioso que eram esperados pelos seus irmãos de claustro. A regra estabelecia que, independentemente da estação do ano e exceto em casos de grave enfermidade, ficava proibido o uso de meias e sandálias, devendo os membros inferiores permanecerem despidos.

No campo litúrgico e da observância espiritual, a extensiva recitação dos saltérios era uma constante no cotidiano do monastério avellanita, fosse nos momentos de orações coletivas, fosse no íntimo dos claustros individuais ou compartilhados. As salmodias compunham peça angular no colóquio diário das orações monacais tanto nas intercessões pelos vivos, quanto pelos falecidos.

O discurso utilizado por Damiano como justificativa para estruturar seu instrumento regulador evidencia-se como a representação da própria *frates karitas* defendida em sua alocação. Tanto no decorrer quanto ao final de sua missiva, o autor constrói um *ethos* discursivo constrito e suplicante da compreensão de seus pares, de que suas palavras não tinham por objetivo se fazerem repetitivas ou onerosas aos seus confrades negligentes, e

⁸¹ Cf. Sl 38[39]:2-3.

⁸² Cf. Pr 10:19.

⁸³ Cf. Pr 18:21.

tampouco incitar seus ânimos contra si. Tal perspectiva pode ser explicitada ao observarmos como Damião compõe a legitimação de suas intenções, ao assegurar que:

[...] enquanto em vossa presença, eu descrevo algumas coisas das vossas virtudes, experimento, todavia, temor e vergonha: temo de vos ofender, me envergonha o pensamento de parecer adulator. Mas a escrever tudo isto, me é testemunha a consciência, é a paixão ditada pela reta intenção que me provoca, a estimular-me está o amor da salvação dos irmãos: para que, escrevendo tais coisas, não apenas possa provocar o vosso bem, mas, a mais longo prazo, também aqueles que os sucederem (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, 16. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 336-337).⁸⁴

Damião se dirige aos seus irmãos eremitas de Fonte Avellana mostrando-se rogado a uma posição condescendente, mas, simultaneamente, justifica sua postura como algo a ser alcançado, não em benefício próprio, mas pensando nos demais, seus coetâneos ou os sucessores destes. Fica evidente em seu artifício discursivo que o autor não pretende direcionar para si o foco de sua alocução, o que pode ser percebido em sua assertiva (que segue ao trecho supracitado), que direciona aos seus pares avellanitas o poder de concretizar a salvação das futuras gerações de monges de sua congregação: “[...] para que vós, lendo tais coisas, vos preocupeis em perseverar na boa obra realizada, e eles aprendam delas, que coisa devem reter vos imitando” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, 16. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 336-337, *tradução nossa*).⁸⁵

Assim, Damião parece buscar definir uma identidade para sua regra através da construção de uma tradição, que interage diretamente com diferentes temporalidades de seu monastério: o *passado* (no reconhecimento das virtudes já exercidas pelos monges avellanitas), o *presente* (no estabelecimento de uma regra própria aos seus coetâneos) e o *futuro* (na projeção de como seu regulamento viria a ser perpetuado e apropriado).⁸⁶

⁸⁴ Cf. originais: [latim] “[...] *dum de virtutibus vestris aliquid vobis praesentibus refero, timeo certe simul et erubescō: timeo scilicet vos offendere, erubescō, ne videar assentationibus deservire. Sed ad hoc scribendum teste conscientia bonae me intentionis studium provocat, fraternae salutis amor instigat, quatinus non solum vobis talia scribendo consulere, sed et posteris vestris valeam longius providere.*” | [italiano] “[...] *mentre in vostra presenza, io descrivo qualche cose delle vostre virtù, provo, tuttavia, timore ed arrossisco: temo di offendervi, arrossisco al pensiero di apparire adulatore. Ma a scrivere tutto questo, me ne è testimone la coscienza, è la passione dettata dalla retta intenzione che mi provoca, a stimolarmi è l'amore della salvezza dei fratelli: affinché, scrivendo tali cose, non solo io possa procurare il vostro bene, ma, a più lungo termine, anche di quello dei vostri posteri.*”

⁸⁵ Cf. originais: [latim] “[...] *vos ista legentes studeatis ei, quod semel coepistis, bono operi perseveranter insistere et illi in his discant, quod de vestra debeant imitatione tenere.*” | [italiano] “[...] *affinché voi, leggendo tali cose, vi preoccupiate di perseverare nell'opera buona intrapresa, e loro imparino, da esse, che cosa debbano ritenere imitando voi.*”

⁸⁶ Não apenas às novas gerações de avellanitas, em sentido genérico, se dirige Damião. Ele usa também o espaço da missiva para falar diretamente ao seu sucessor, o futuro abade e prior de Fonte Avellana. Parece-nos lógico

Ao ponderarmos sobre as nuances do discurso damiano já na missiva de 1057 (*Epistula L*), notamos a manutenção do *ethos* do autor humilde e comedido, que se apresenta desejoso de satisfazer a demanda de seu interlocutor, que o interrogara sobre seu modelo de vida monástica, e, paralelamente, receoso de ultrapassar o que lhe cabe. Neste sentido, Damião se propõe, em princípio, a não reformular as regras para tal estilo de vida, mas apenas versar sobre as normativas gerais que são observadas em seu monastério. Damião fala a um de seus pares, e nele se reconhece, exaltando sua escolha por aproximar-se de Deus, não por qualquer via, mas pela mais alta e privilegiada: aquela por meio do espírito divino (*divinus spiritus*).

A via monástica é, para o avellanita, o caminho mais propício e seguro para acercar-se da majestade divina, pois seu próprio rigorismo, como esperado do modo de vida ascético e contemplativo, favorece à evasão ao pecado. Sobre essa questão, argumenta, mais precisamente, que

[...] muitas são as vias pelas quais se vai ao Senhor, diversas são as ordens nas quais se põe o conjunto dos fiéis, mas de todas as vias nenhuma é como esta, tão direta, tão segura, tão rápida, tão livre de cada gênero de obstáculo sobre o percurso, porque de um lado elimina quase todas as ocasiões de pecado, de outro, favorece as muitas virtudes graças às quais se pode agradar ao Senhor; portanto, de certo modo nos retira a possibilidade de pecar e nos imprime a força necessária para perseverar na prática das boas obras (PEDRO DAMIÃO, *Epistula L*, §6º. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 146-147, tradução nossa).⁸⁷

Por se tratar de um opúsculo, em contraposição à extensão mediana da missiva de 1045, e, concomitantemente, por direcioná-lo a alguém externo ao claustro avellanita, Damião acaba, então, por dispender, na *Epistula L*, maiores minúcias e detalhamentos de seu discurso em defesa da vida monástica. O monge busca, assim, os precedentes do ideal monástico na

considerar que, à época de redação da referida carta, Damião não conjecturava a possibilidade de apartar-se do seio monástico antes de sua morte, como veríamos alguns anos depois, quando de sua indicação (senão imposição) ao cardinalato de Óstia. Disso deriva o fato de sua alocução manifestar uma postura, por assim dizer, póstuma. Damião, que viveria ainda por quase mais 30 anos (mesmo que não enquanto, oficialmente, prior de Fonte Avellana), volta-se ao seu sucessor a rogar-lhe que se mantenha firme na observância da regra, que não permita que o bom caminho trilhado pelo monastério seja desviado.

⁸⁷ Cf. originais: [latim] “[...] *multae sunt viae, quibus itur ad Deum. Diversi sunt ordines in universitate fidelium, sed in 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, ita ut quodammodo facultatem adimat delinquendi, et bonis operibus insistendi vim necessitatis imponat.*” | [italiano] “[...] *molte sono le vie per le quali si va al Signore, diversi sono gli ordini in cui si pone l’insieme dei fedeli, ma tra tutte le vie nessuna è come questa tanto diritta, tanto sicura, tanto spedita, tanto libera da ogni genere di ostacolo sul percorso, perché da un lato elimina quasi tutte l’occasioni di peccato, dall’altro favorisce le molte virtù grazie alle quali si possa piacere al Signore; cosicché, in certo qual modo ci toglie la possibilità di peccare e ci imprime la forza necessaria per perseverare nella pratica delle buone opere.*”

longeva tradição veterotestamentária, citando os profetas Elias⁸⁸ e seu sucessor Eliseu⁸⁹ como precursores de um modo de vida ascético e eremítico.

Damião faz referência também a outras personas bíblicas vinculadas ao Novo Testamento, mais próximas das realidades monásticas protocristãs, como: Paulo,⁹⁰ considerado o primeiro eremita; e Antônio, visto como o fundador da vida cenobítica, portanto, as duas principais formas de experiências ascéticas que definiram o panorama monacal do Ocidente. Utilizando-se não apenas destes exemplos, mas também das figuras de Moisés e João Batista, o autor aborda com grande diligência aquilo que considera como a origem da “vida no deserto”, apoiando-se, mais propriamente, na *teologia do deserto*, que há muito já se encontrava delineada nas Escrituras.

Para Damião havia dois estilos de vida eremítica: a) o dos *eremitas*: aqueles que vivam “inertes” em celas, fixos ao ambiente de um eremitério; b) o dos *anacoretas*: aqueles que viviam em movimento, vagando entre os lugares solitários, sem, contudo, fixar-se. Os precursores destes, no Antigo Testamento, viviam em tendas e não bebiam vinho ou bebidas fermentadas, demonstrando sobriedade e observância aos desígnios divinos.⁹¹ Ainda, assim, o avellanita considera que poucos (ou já inexistentes) eram os anacoretas em seu tempo e, por isso, sua argumentação voltava-se ao modelo de vida circunscrito apenas aos eremitas. Entre estes, o caminho pela vida solitária exige três condições: a tranquilidade, o silêncio e o jejum.

Damião reitera, assim, a primazia do silêncio e do jejum como as pedras angulares da disciplina ascética, visto que, diferentemente dos demais instrumentos que elevavam as virtudes da alma, eram alcançados pela prática devocional. Estes, em particular, exigiam um esforço disciplinar mais intenso. Para Damião, a língua e o estômago eram traiçoeiros e, sem a devida disciplina, inculcavam no espírito cristão todo tipo de vícios.

Com relação à observância do jejum segundo o calendário litúrgico anual utilizado no monastério avellanita, pouco foi modificado entre a regra damiana, contida na *Epistula XVIII*, e sua revisão, na *Epistula L*. Uma notável mudança pode ser notada apenas nos dias festivos aos quais é permitida certa flexibilização da restrição alimentar.

⁸⁸ Cf. 1Rs 17.

⁸⁹ Cf. 2Rs 2.

⁹⁰ Neste caso, trata-se de Paulo de Tebas (Paulo, o ermitão ou Paulo, o Egípcio), um dos padres do deserto, considerado o primeiro eremita que se tem registros. Venerado na tradição cristã católica, ortodoxa e copta, teve como hagiógrafo Jerônimo, em sua *Vita Sancti Pauli primi eremite* (375-376).

⁹¹ Damião faz referência aos filhos de Jonadabe, filho de Recabe, cuja obediência fora atestada no *Livro de Jeremias*. Cf. Jr 35:6-10.

Observamos que, entre os anos de elaboração das duas missivas, importantes festividades antes incluídas nas *exceções à regra* foram excluídas e substituídas na prática litúrgica anual dos monges avellanitas. Das três ocasiões que anteriormente integravam a exceção, apenas a celebração de S. André permaneceu, sendo as outras duas, aparentemente, permutadas por outras cinco ocasiões (listadas na Tabela 3). Salientamos que não é possível, *a priori*, afirmar que as solenidades de S. Bento e da Anunciação do Senhor tenham deixado de compor o quadro litúrgico que abarcava as exceções na época de redação da *Epistula L*. Todavia, não constam entre as solenidades elencadas pelo discurso damiano.

Mostra-se inegável, no entanto, que a prática do jejum continuou a manifestar significativo valor nos hábitos cotidianos de Fonte Avellana, entre 1045 e 1057, haja vista a ênfase manifestada por Damião na necessidade de sua observância, seja através de sua sumarização enquanto um dos pilares da vida eremítica, seja na precisão dessa observância dentro do calendário litúrgico anual.

Tecendo um paralelo entre ambos os escritos reguladores de Damião, observamos que, em certos momentos de sua enunciação, o autor reutiliza, na nova redação, o conteúdo do escrito original de 1045, repetindo trechos e fórmulas, por vezes na íntegra ou com exíguas mudanças de estrutura, o que não nos impossibilita de supor, novamente, certo cuidado na escolha de suas palavras, deixando-as mais amenas.⁹² Um exemplo encontra-se na assertiva sobre a permissão comedida do uso do vinho, que se lê na *Epistula XVIII*:

[...] Mas como mesmo os que aqui habitam começaram a debilitar-se e a adoecer, e outros que quiseram vir à ermida sentiram absoluta repugnância pela observância de tais rigores, estamos decididos a ceder à fraqueza dos irmãos, ou, mais exatamente, para a fraqueza de todos, permitindo que seja distribuído, para que você possa beber vinho mantendo a sobriedade e a moderação (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, §7º. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 330-331, tradução nossa).⁹³

⁹² Evidentemente, devemos considerar que a impressão mais palpável sobre a mudança de tom do discurso damiano se deve, sobremaneira, à opção narrativa tomada pelos tradutores das missivas que, embora sejam os mesmos, tomaram certa liberdade literária, mantendo, seguramente, o objeto discursivo de Damião. Dessa forma, consideramos destacar em negrito, nos trechos originais apresentados nas notas subsequentes, as variações utilizadas por Damião. Observamos de fato que, apesar das traduções mudarem a estrutura do discurso, no texto original, é utilizada praticamente a mesma fórmula.

⁹³ Cf. originais: [latim] “[...] *Sed quoniam et hic manentes coeperunt aegrotando deficere, et quindam ad heremum transire cupientes huius rigoris observantiam penitus abhorrere, fraternae, sive ut verius dicam, communi inbecillitati dispensatorie condescendentes indulgimus, ut vinum hic servato sobrietatis moderamine biberetur.*” | [italiano] “[...] *Ma poiché anche quelli che qui dimorano cominciavano ad indebolir-se e ad ammalarsi, ed altri che desideravano venire all’eremo sentivano assoluta ripugnanza verso un’osservanza di tale rigori, noi ci siamo determinati ad indulgere alla debolezza dei fratelli, o, più esattamente, alla debolezza, di tutti, concedendo che se ne potesse distribuire, per cui si può bere vino mantenendo sobrietà e moderazione.*”

Enquanto na *Epistula L*, lê-se, similarmente, o mesmo argumento:

[...] Mas como os que habitavam neste lugar começaram a abater-se e a desfalecer e outros que desejavam passar à vida eremita pareciam assustar-se com uma vida tão rigorosa, condescendendo com a fraqueza de alguns confrades ou, para ser mais sincero, com a fraqueza de todos nós, permitimos que o vinho fosse bebido, com moderação e sobriedade (PEDRO DAMIÃO, *Epistula L*, 19. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 156-157, tradução nossa).⁹⁴

A partir do 30º trecho/parágrafo da *Epistula L*, Damiano desenvolve uma longa exposição que aprofunda novas e antigas questões disciplinares, como maior liberdade discursiva, sem prender-se ao texto base de sua regra. Observa que, para além dos argumentos regulamentares por ele apresentados, existiam outras tantas possibilidades de práticas e experiências de vida eremita ainda mais rígidas que aquelas desenvolvidas em sua congregação, como: a proibição total do uso do vinho e do vinagre (ou mesmo da uva), e o desuso do leite, do queijo e da banha.

Damiano destaca ainda que alguns se recusavam a usar cobertores nas camas, dormindo em simples esteiras de junco; ou autopenitenciavam-se durante todo o ano, independente do tempo ordinário ou sagrado, satisfeitos com apenas metade de um pão. O avellanita não apenas expõe possibilidades aleatórias de vivências disciplinares, mas fundamenta sua narrativa em experiências de conhecidos (reais ou alegóricos) para exemplificar a rigidez e completude da vida eremítica.

De forma a concluir, por ora, nossa aferição da perspectiva disciplinar damiana, parece-nos igualmente proveitoso sublinhar, brevemente, que o tema do combate aos vícios recebeu atenção no discurso damiano contido na *Epistula L*. Ao desprender-se das disposições formais das regras de sua congregação, Damiano versa livremente por diferentes assuntos relativos ao bom exercício da vida contemplativa. Em uma de suas arguições, exorta seu interlocutor de que, ao se buscar o aprimoramento espiritual, é fundamental estar sempre vigilante para combater e disciplinar o próprio pensamento, apartando de si toda sugestão inoportuna. Para o autor, as tentações eram, alegoricamente, como as serpentes: quando

⁹⁴ Cf. originais: [latim] “[...] *Sed quoniam et hic manentes coeperunt aegrotando deficere, et quidam ad heremiticam vitam transire cupientes huius rigoris observantiam videbantur paetinus abhorreere, fraternae sive, ut verius dicam, communi imbecillitati dispensatorie condescendentes indulsumus, ut vinum hic servato sobrietatis moderamine biberetur.*” | [italiano] “[...] *Ma poiché quelli che dimoravano in questo luogo cominciarono ad illanguidirsi e a venir meno ed altri che desideravano passare alla vita eremitica sembrava si spaventassero di una vita tanto rigorosa, accondiscendendo alla debolezza di alcuni confratelli o, per esser più sincero, alla debolezza di tutti noi, permettemmo che, per quanto con moderazione e sobrietà, si bevesse del vino.*”

afastadas imediatamente, tudo permanece intacto, nada se *corrompe* e ninguém se *contamina*. Mas quando se deixa que entrem, ainda que consiga afastá-las depois, algo de seu veneno permanece.

Passemos, pois, à outra face da realidade damiana: sua direta relação com o movimento de reforma geral da Igreja de seu tempo. Consideramos que, para além de instituir um modelo de vida ascética e contemplativa, contribuindo para as iniciativas de revitalização e renovação dos ambientes monásticos, a atividade pastoral damiana transbordou, por estímulos internos e externos, os muros dos claustros. Sua atuação junto ao clero secular e do eixo central de poder da Sé Romana complementou e consolidou a afetiva participação de Pedro Damiano no movimento reformador do décimo primeiro século.

3 PEDRO DAMIÃO E OS MOVIMENTOS REFORMADORES DO SÉCULO XI

Não é possível desvincular Pedro Damiano de outro cenário de intensas transformações que marcou profundamente as instituições e sociedades de seu tempo, e no qual ele mesmo atuou intimamente: o contexto – ao qual preferimos assim denominar - dos *movimentos reformadores do século XI*. A esses movimentos, a tradição historiográfica da primeira metade do século XX intitulou, estrategicamente, como *Reforma Gregoriana*. Outras correntes mais recentes, porém, preferiram renomeá-los sob o título de *Reforma Papal*, concomitantemente às importantes discussões relativas à pertinência de uma ênfase, quase que exclusiva e por muito tempo imputada, ao papel e à atuação do pontificado romano sobre as iniciativas de reforma.

3.1 BREVE HISTORIGRAFIA DA REFORMA

O século XI configurou-se como um dos grandes divisores de águas para a ortodoxia cristã, uma vez que nele se desenvolveram importantes redefinições doutrinárias e disciplinares que condicionaram profundas mudanças no proceder da instituição eclesiástica ao longo de todo o medievo, reverberando inclusive sobre a Igreja contemporânea. Antes, porém, de constituir-se como um momento inédito para o desenvolvimento e consolidação do Cristianismo, apresentou-se, mais propriamente, como a intensificação de anseios de renovação provenientes de múltiplas origens e naturezas.

É frequente pensar o medievo central, em especial as conjunturas dos séculos XI e XII, como um ambiente de embate político e institucional entre os dois grandes eixos de poder do período: a Igreja e o Império. No entanto, esses embates foram protagonizados por religiosos, cujos nomes e ideias serão adiante conhecidos, sob o ponto de vista de renomados historiadores.

3.1.1 Augustin Fliche e a Reforma Gregoriana

Muito pertinente e perspicaz nos parece um dos argumentos iniciais do historiador brasileiro Leandro Rust (2013), em seu estudo sobre a reforma papal dos séculos XI e XII. Rust (2013, p. 25) enuncia, de forma assertiva e objetiva, que “a Reforma Gregoriana envelheceu”. Envelhecida e enfraquecida, a definição tradicional das transformações

processadas no horizonte político, religioso e social do décimo primeiro século, por décadas evocada e amparada sob a tutela do primado pontifício gregoriano, é hoje questionada e posta à prova quanto as suas limitações em abarcar os múltiplos eixos de articulação dos movimentos reformadores centro medievais que culminaram nas célebres disputas de autoridade entre o Papado e o Império. Outrora cultuada e desejada intensamente, o clássico legado de Gregório VII ao papado contemporâneo, encabeçou um acentuado afã de investigação, propiciando uma profusão de novos estudos e correntes de pesquisa dedicados a evidenciar diferentes facetas da “reforma da Igreja medieval”, fossem elas herdeiras ou concorrentes da vertente historiográfica tradicional.

Ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX, a historiografia voltada à reforma do medievo central alcançou um novo *status* de grande relevo científico e acadêmico, atrelado ao panorama político-institucional do período. Inúmeros foram os intelectuais debruçados sobre o papado medieval, em especial, voltados a evidenciar os feitos de seus principais representantes – aqueles considerados capazes de sintetizar os ideais e transformações apropriados, reestruturados ou desenvolvidos no construto cristão, materializado na *Eclésia* romana, ao longo do milênio que compreendia a Idade Média. Como destaca Bovo (2013, p. 75-76), tais estudos demonstravam grande interesse de investigação sobre as iniciativas de moralização e disciplinarização que assentavam os movimentos religiosos dos séculos XI e XII, no seio daquilo que considerariam ser o estopim para o processo de centralização política da Cúria Romana.

Entre os estudiosos contemporâneos dedicados ao tema, Augustin Fliche (1884-1951), historiador e acadêmico francês, logrou efetivo êxito com a publicação de sua trilogia dedicada ao pontificado de Gregório VII, intitulada *Le Refòrme Gregorienne* (1924-1937). Sua obra, idealizada e publicada num espaço de tempo de quase duas décadas, tinha como prerrogativa suprir as lacunas deixadas por essa miríade de estudos isolados sobre a cristandade medieval, desenvolvidos por muitos de seus coetâneos e predecessores. Seus estudos, ao seccionarem os fatos históricos que transpassaram a trajetória eclesiástica do pensamento religioso que os condicionavam, fragmentavam a compreensão das rupturas e continuidade que marcaram o período medieval (RUST, 2013, p. 25).

Em obra pgressa⁹⁵, o acadêmico francês de há quase uma década a investigar o papado centro medieval, mais propriamente o pontificado de Gregório VII, já sustentava a necessidade do aprofundamento dos estudos voltados à figura do pontífice, que apresentava muitos problemas a serem evidenciados, ainda que muito sobre o tema já estivesse em contínua discussão. Para o autor, o estudo crítico das fontes de caráter narrativo foram demasiadamente negligenciadas pelos historiadores, deixando em suspenso graves lacunas e problemas, aos quais se propunha a preencher (FLICHE, 1920, p. v-vi).

Publicada alguns anos após sua biografia gregoriana, a obra magna de Fliche dividia-se em três volumes nos quais o autor estabeleceu, em termos cronológicos, diferentes fases, de caráter sucessivo e complementar, para o que considerava ser “o grande movimento reformador centro medieval”: A fase 1) *Pré-Gregoriana* (ou *Pré-Reformista*), marcada por um primeiro momento (1046-1054) pautado naquelas que supostamente seriam as origens da grande reforma, através de ações mais isoladas e individuais, que, em seguida, se somavam à *síntese* dos ideais de reforma monástica – beneditina, cluniacense, lotaríngia, italiana etc. - realizada junto à Cúria romana (1054-1073); a fase 2) *Gregoriana*, propriamente dita, fundamentada na implantação e execução do programa de reformas liderado por Gregório VII (1073-1085); e a fase 3) *Pós-Gregoriana* (1085-1122), estabelecida como momento de síntese e adaptação do programa reformador frente às reações e resistências (RUST; SILVA, 2009, p. 139; BOVO, 2012, p. 52).

A fase pré-reformista foi delineada pela ação dos episcopados e casas monásticas através de intensas críticas ao afrouxamento disciplinar dos clérigos, tanto seculares quanto regulares, expressas no combate à natureza material do *saeculum*, em especial no que concerne à legitimidade dos sacramentos ministrados pelos religiosos e a incontinência do clero local. Esse ímpeto pela purificação, dignificação e disciplinarização evocado pelas iniciativas de reforma somava-se a outro confronto com a esfera secular: a liberdade do trono apostólico e dos cargos eclesiásticos do controle exercido pela aristocracia romana. Foi durante essa fase que atuou intensamente Pedro Damiano, não apenas como reformador monástico, mas como ávido adversário dos desvios representados pelo nicolaísmo e pela simonia, duas das grandes facetas da corrupção clerical de seu tempo (BOVO, 2012, p. 52-53).

⁹⁵ Trata-se da obra *Saint Grégoire VII*, publicada em 1920. Além desta, Fliche desenvolveu estudo anterior intitulado *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les prégrégoriens* (1916), no qual o historiador debruçou-se sobre as doutrinas dos teóricos, eclesiásticos e laicos, precursores da Reforma, sem, contudo, ater-se aos pormenores factuais/narrativos de suas origens e consequências. Ambas as obras abriam o arcabouço de possibilidades para o estudo da estrutura política e eclesiástica do papado centro medieval.

Fliche vislumbrava em Gregório VII a verdadeira força motriz da reforma que, apesar de apresentar múltiplas origens, tornara-se durante o pontificado gregoriano efetivamente romana. Com a ascensão de Hildebrando ao trono pontifício, em 1073, sob o título de Gregório VII, teria início a fase *gregoriana* da reforma, definida pela enérgica aplicação das ações reformistas. A autoridade da Cúria romana se avultava cada dia mais e se projetava sobre toda a cristandade, tornando-se o eixo de orientação do qual partiam todas as iniciativas de reforma. Essa centralização tornara-se possível, na concepção de Fliche, graças à personalidade irresoluta de Gregório VII em normatizar e punir a dissidência (BOVO, 2012, p. 56).

O conceito de Reforma Gregoriana, formulado por Fliche, pode ser definido em linhas gerais da seguinte forma, nas palavras de Rust e Silva (2009):

[...] o amplo movimento de restabelecimento do poder papal ocorrido a partir de 1049 – cujo “maior protagonista” foi o papa Gregório VII (1073-1085) – foi uma ampla resposta às intermináveis “desordens” que se alastraram por toda a Cristandade em razão da ausência de um “Estado” forte. Segundo Fliche, o colapso do poder estatal carolíngio fez do século X uma era de crise política, social e moral. Sem um poder central capaz de impor um direito público que contivesse a incessante busca dos indivíduos pela consecução de seus interesses particulares, a “anarquia feudal” triunfou nas terras ocidentais. Das Ilhas Britânicas ao Mediterrâneo, o vácuo político deixado pela inexistência de uma autoridade imperial ou régia capaz de se fazer obedecer foi ocupado por uma livre vazão das “destrutivas” rivalidades e ambições materiais das aristocracias locais. Em outras palavras, aos olhos de Fliche, o século X foi o teatro de uma profunda crise que pôs em risco a vida em sociedade. Os sintomas da ascensão “predatória” das aristocracias logo se generalizaram na forma de um esfacelamento da moralidade laica e da disciplina clerical. Ambas arruinadas por um tráfico irrestrito de bens eclesiásticos – a simonia – e por uma grave rotina coletiva de violações de interdições sexuais cristãs – o nicolaísmo e a corrupção do casamento (RUST; SILVA, 2009, p. 136-137).

A síntese flicheana para a conseqüente ascensão e fortalecimento do Papado romano no cenário político centro medieval nos é apresentada por Rust (2015) como o *mito do Estado involuntário*. Assim, a concepção de Fliche era de que as questões políticas não eram objetos de primeira ordem para o episcopado romano centro medieval. Em outras palavras, não se configuravam enquanto *razões* da Reforma, mas sim como *consequências*, um preço a ser pago em benefício do ordenamento social.

Como sugere Bovo (2012, p. 56-57), a síntese elaborada por Fliche aglutinava diferentes perspectivas teológicas, as irregularidades na gerência dos cargos eclesiásticos e na administração dos sacramentos, além de questões relativas ao primado romano, em um único

projeto de reformas, eclipsando, pois, as várias iniciativas reformistas que, desde o crepúsculo do primeiro milênio, despontavam nos territórios italianos, franceses e germânicos – como movimentos uniformes e indistintos, apesar das disparidades de fundamentos teológicos que as definiam.

O conceito de *Reforma Gregoriana*, então consolidado, constituiu a pedra angular da historiografia política centro medieval, uma vez que auxiliava, de forma bastante contundente, na compreensão da controversa conjuntura social e político-institucional da cristandade feudal, vista aos olhos dos intelectuais do século XX como um ambiente de crises e instabilidades. Para além de uma estruturação cronológica, as fases da reforma, condicionadas à figura de Gregório VII, representavam a centralização política da cristandade em torno do papado romano.

É preciso considerar, entretanto, que as proposições elencadas por Fliche, na década de 1920, não se tratavam de reflexões restritas ao medievo, como algo temporalmente isolado da conjuntura política do papado contemporâneo. Em verdade, no advento das teses flicheanas, a perspectiva de um *programa de reformas* integrava fortemente a pauta cotidiana dos discursos dos intelectuais católicos que buscavam promover o catolicismo enquanto via de resolução para problemas de ordem social que eram evidenciados pelos embates de ordem econômica evocados pela tríade capitalismo, liberalismo e socialismo. Antes de configurar-se como elogio, quase pessoal, aos esforços do papado medieval em reverter um cenário de instabilidade em algo positivo – visto que Fliche era de origem católica e vinculado às correntes intelectuais do catolicismo –, a síntese globalizante do acadêmico francês serviu como uma luva para responder às necessidades do enfraquecido papado do início do século XX. Como observa Rust (2011):

[...] os governos de Pio X, Bento XV e Pio XI estiveram empenhados em realinhar a religião católica diante do dever autoproclamado por Leão⁹⁶ na encíclica *Rerum Novarum*, de 1891: instruir os poderes públicos e as associações proletárias para a criação de um “programa de ações cristãs” capaz de amenizar a alarmante desigualdade social. Embora crispada por um paternalismo e um conservadorismo indisfarçáveis, a evocação dos papas como arquitetos de um modelo social redentor recaiu sobre o novo século como potente vento de mudança: ela energizou o pensamento teológico; encorajou a reescrita da doutrina oficial; permitiu uma reaproximação com os regimes republicanos; inspirou a participação católica nos movimentos sindicais; amparou a reforma do direito canônico (RUST, 2011, p. 143).

⁹⁶ Trata-se de Leão XIII, pontífice romano entre 1878 e 1903.

Fliche vislumbrava na reforma eclesiástica do século XI a síntese da moralização e correção dos comportamentos clericais, na qual a *Eclésia* romana, imbuída de um “espírito público” de salvação da coletividade, ratificava a concepção de que a religião cristã era o caminho ideal para promover a integração coletiva em prol do bem comum; era o exemplo de centralização e arrefecimento da desordem e da busca por interesses pessoais (RUST, 2011, p. 144).

3.1.2 Gerd Tellenbach e o ímpeto político da *Eclésia* medieval

Ainda que tenham primado, por bastante tempo, como a síntese mais concisa para a compressão das transformações político-institucionais do medievo central, as famosas teses de Fliche, evidentemente, abriram caminho para incisivas críticas e refutações. Dentre seus refutadores diretos, na primeira metade do século XX, encontra-se o historiador e medievalista germânico Gerd Tellenbach (1903-1999), cujos estudos dedicados ao contexto da *Controvérsia das Investiduras* e movimentos reformadores do século XI serviram de base para expandir ainda mais o campo evidenciado por Fliche.

Ferrenho antagonista do conceito de *Estado Involuntário* proposto por Fliche, o acadêmico alemão entrega outra via de compreensão, segundo a qual a Igreja do centro medievo não assumira a responsabilidade de gerir a estrutura política do ocidente cristão como um *sacrifício* a ser realizado em prol de um bem maior, frente ao vácuo de poder deixado pela desestruturação do que outrora havia sido o Império Carolíngio. Pelo contrário, diante de uma situação de instabilidade geral, tomara para si as prerrogativas de ordenamento social como estratégia de ascensão política.

Para Tellenbach (1991), as aspirações políticas da *Eclésia* romana mantinham profundas conexões com o proceder organizacional das primeiras comunidades cristãs que, aos poucos, precisaram lidar com as complexidades de sua afirmação institucional. Segundo o autor, grande parte das concepções jurídicas sobre o ímpeto político da instituição eclesial do século XI teria raízes nas definições protocristãs sobre a universalidade do mundo, manifestada em termos hierárquicos: a existência de pessoas capazes de liderar, em termos espirituais ou pastorais, a outrem nutria uma noção de *hierarquia*, de uma escala de valores, dentro da coletividade de cristãos que vinculava profundamente a experiência religiosa cristão ao aparato legal secular.

Essa hierarquização, que seria difundida e amplamente apregoada ao longo de todo o medievo, mostrava-se, pois, contraditória frente às primeiras atitudes do Cristianismo em relação ao *saeculum*. Se levada em conta sua pretensão de universalidade, como seria possível lidar com a recusa da porção material deste “universo”? Nas palavras do autor: “[...] ninguém que considerasse o mundo como algo que deve permanecer estranho ao reino de Deus poderia exigir o domínio de Seus servos nele; mas se o mundo fosse considerado cristão, então a validade dos princípios cristãos também deveria ser reivindicada”⁹⁷ (TELLENBACH, 1991, p. 1-2, *tradução nossa*).

Amparados na tradição bíblica, os teólogos medievais precisavam lidar com certas problemáticas que eram mais facilmente apreendidas no plano teórico do que na prática. As abundantes mensagens neotestamentárias que reproduziam a fórmula “*Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura*”⁹⁸ conviviam com outro argumento cristológico conflitante de que “*meu reino não é deste mundo*”⁹⁹. Paralelamente, era observável uma tendência entre os primeiros cristãos em retirar-se do mundo como forma de priorizar o Reino dos Céus. Muito lentamente essa postura foi transmutada em aspirações de transformar e organizar o mundo terreno em benefício da eternidade celeste expressas por meio da atividade missionária e da conversão (TELLENBACH, 1991, p. 25). Frente às novas demandas que lhes surgiam, a Igreja em formação “aliou-se” ao Império e com ele compartilhou inúmeras atribuições. De Constantino aos herdeiros do Império Carolíngio, a Igreja aprofundou contínuos vínculos de paz e conflito com o Estado, sob tentativas constantes de assegurar seu lugar no mundo.

Tellenbach publicou mais tardiamente outro estudo de cunho assertivo contra as compreensões acadêmicas do século XX sobre a reforma, quase monocromáticas, herdeiras da tradição flicheana. Seu estudo tardio sobre a Igreja ocidental entre os séculos X e XII¹⁰⁰ abarca diferentes modalidades de reforma que transpassaram a história da Igreja em contraposição ao moderado uso da ideia de *reformatio*, colocada em evidência pelo pontificado gregoriano. No referido estudo, o acadêmico germânico se utiliza da ironia para “alfinetar” o pensamento político contemporâneo. Destaca que os historiadores sempre

⁹⁷ Cf. original: “[...] *no one who regarded the world as something that must remain alien to the kingdom of God could demand dominance of His serventes in it; but if the world were regarded as Christian, then the validity of Christian principles had to be claim for it as well.*”

⁹⁸ Cf. Mc 16:15.

⁹⁹ Cf. Jo 18:36.

¹⁰⁰ Trata-se da obra *Die Westliche Kirche vom 10. bis frühen 12. Jahrhundert*, publicada em 1988, pela editora Göttingen, que, em 1993, recebeu uma tradução em língua inglesa pela Universidade de Cambridge, sob o título de *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*.

tendem aos promotores das ideias reformadoras, como se a noção de *reforma* estivesse atrelada ao ideal de progresso. Tais historiadores, por sua vez, podiam ser equiparados às legiões de políticos das democracias contemporâneas, que buscam se promover frente ao eleitorado como ardentes reformadores (MIRAMON, 2019, p. 286).

3.1.3 As correntes revisionistas e as novas dimensões da Reforma

Em meados da década de 1940, as investigações sobre o papado centro medieval e, mais especificamente, o contexto reformista no qual estava inserido ganharam um primeiro e significativo impulso de renovação com estudos que pretendiam aprofundar os debates sobre as realidades sociais da reforma: uma série de publicações denominada *Studi Gregoriani* (1947-1961), organizada pelo historiador e arquivista italiano vinculado à Biblioteca Vaticana, Giovanni Battista Borino (1881-1966). Tais publicações auxiliaram na evidencição das fragilidades das teses de Fliche e Tellenbach, além de abrir o leque de investigações sobre as diversidades regionais do pretense “movimento gregoriano” (RUST; SILVA, 2009, p. 142).

Herdeiras do revisionismo iniciado na primeira metade do século XX, as últimas décadas do segundo milênio foram palco de uma miríade de renovadas pesquisas e perspectivas, através de uma onda de estudos críticos que evidenciou novos fundamentos de interpretação acerca da tradicional noção de reforma eclesiástica para além do modelo de síntese e de uma história globalizante apregoados pela tradição flicheana. Dentre os trabalhos sob renovadas abordagens, podemos destacar os estudos realizados por Ovidio Capitani, John Gilchrist, Giles Constable, John Howe e Kathleen Cushing; acadêmicos de diferentes nacionalidades que enriqueceram sobremaneira as discussões e reflexões sobre os mecanismos de atuação dos construtos políticos do medievo central e as múltiplas facetas do conjunto de transformações que transpassaram o panorama religioso, político e social daquele momento.

Ovidio Capitani (1930-2012), historiador e ensaísta italiano, encontra-se entre os grandes representantes da renovação historiográfica dos movimentos reformadores medievais, sendo considerado especialista nas questões concernentes à eclesiologia do medievo central. Integrando o conjunto dos principais medievalistas italiano da década de 1960, mostrou-se representante de um contínuo interesse pelo desenvolvimento de um campo de investigação voltado a indagar, reconstituir e criticar as teses impostas pelas gerações anteriores de estudiosos sobre o medievo. Ao versar sobre a eclesiologia do século XI, Capitani aventurou-

se à revisão do “gregorianismo histórico”, levantando considerações que incidiam diretamente sobre as categorias conceituais e os pressupostos ideológicos atrelados à clássica historiografia da reforma (DE VICENTIIS, 2013, p. 530; 535-536).

Também na segunda metade do século XX, outro autor que se voltou às críticas sobre o modelo historiográfico gregoriano foi John Thomas Gilchrist (1327-1992), historiador britânico cujos estudos direcionaram-se às intersecções entre religião, sociedade e a jurisprudência no período reformador. Em seu ensaio sobre a pertinência do ideal de “movimento gregoriano” no contexto historiográfico da reforma, intitulado *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?* (1970), Gilchrist teceu incisivas considerações em crítica à historiografia flicheana que apartava Gregório VII da atividade reformadora dos pontífices que o precederam, vislumbrando apenas nele a concretude e aglutinação de parcos e incompletos esforços de reforma que tiveram lugar ao longo do décimo primeiro século. Para o autor, o exacerbado enaltecimento da figura de Gregório VII nas teses de Fliche insinuava que o referido pontífice representava o verdadeiro movimento de renovação da *Eclésia* romana e resolução definitiva dos abusos que a cercavam. Em outras palavras, atribuíam ao papado gregoriano uma perspectiva de centralização, unidade e progresso inigualáveis que justificariam a intitulação da reforma enquanto “gregoriana” (GILCHRIST, 1970, p. 5).

Como bem observam Rust e Silva (2009), tanto Capitani quanto Gilchrist contribuíram sumariamente para as reflexões que colocaram à prova a primazia de uma pretensa historiografia gregoriana:

Nos termos destes autores, esta expressão induzia à imagem de um movimento reformador concebido como uma unidade, como um conjunto homogêneo, eclipsando, assim, no seu interior, numerosas divergências e tensões existentes no papado do século XI. Além disso, esta expressão comportava o inconveniente de colocar em primeiro plano o governo e a vida de Gregório VII – destacando o período de 1073 a 1085 –, projetando uma imensa sombra sobre as ações dos pontificados precedentes e posteriores. O pontificado gregoriano era assim destacado para dar sentido a toda uma época que se estendeu por mais de meio século, de 1046 a 1122 (RUST; SILVA, 2009, p. 143).

Na esteira dos novos estudos sobre o contexto reformador do século XI, Giles Constable (1929-2021), historiador britânico, voltou suas pesquisas para o exame da cultura e da religião nos dois primeiros séculos após o milênio. Entre inúmeras obras de sua autoria, publicou, em 1996, o estudo intitulado *The Reformation of the Twelfth Century*, no qual

destacou a variedade de direções e ambientes dos quais fluíam os esforços e iniciativas de reforma e transformação da realidade temporal e espiritual. O autor criticava a tradicional interpretação historiográfica – descrita como “grosseira simplificação” - que insistia em considerar o contexto reformador dos séculos XI e XII em termos de unidade, cuja subdivisão apresentava quatro momentos sucessivos e distintos, em pensamento e ação, que compreendiam basicamente: 1) as tentativas de readequar moralmente o clero, corrompido pela simonia e pelo nicolaísmo, entre 1040-1070; 2) a atividade pontifícia de Gregório VII e Urbano II, entre 1070-1100; 3) um período de transição, marcado pela continuidade da “Controvérsia das Investiduras” e pela ênfase no monasticismo, entre 1100-1130; 4) e finalmente, a culminância nas reflexões sobre a separação definitiva entre clérigos e leigos, e a necessária extensão da reforma moral a toda a cristandade (CONSTABLE, 1996, p. 4).

Segundo Bovo (2012, p. 58-59), Constable “rompeu com as barreiras dos compromissos ideológicos institucionais”, ao criticar as tradicionais interpretações sobre o contexto de múltiplas transformações dos séculos XI e XII, que o compreendiam como um construto monolítico, uniforme e subdividido em fases/gerações que se sucediam e complementavam, ao invés de um conjunto variado de ações e concepções – por vezes dispare, ora em acordo, ora em conflito - que envolviam as práticas reformadoras.

John Howe (2016, p. 7)¹⁰¹, historiador norte-americano, cujos estudos mais recentes versam sobre a *Igreja do milênio*, sugere enunciarmos o ambiente reformador centro medieval não apenas circunscrito aos séculos XI e XII, e tampouco limitado às questões de alta ordem política e doutrinal. Para o autor, a noção de reforma encontra lugar dentro da tradição patrística e agostiniana, que pensa o Cristianismo em termo de constantes processos de reformulação e renovação. Sobre a construção de uma concepção cristã de reforma, o autor

¹⁰¹ O acadêmico e historiador norte americano John Howe versa sobre o contexto reformador do medievo central em dois concisos estudos: em *Church Reform and Social Change in Eleventh-Century Italy* (1997), utilizando como aporte teórico-metodológico a *micro história*, apresenta uma proposta que intenciona fugir a tradição historiográfica da Reforma Gregoriana. Segundo o autor os grandes estudiosos da grande reforma do décimo primeiro século estabeleceram seus trabalhos voltados a um contexto um tanto externo ao recorte geográfico no qual teve início o movimento reformador – neste caso, a Itália do século XI. Assim, Howe (1997, p. xiii-xiv) buscar esboçar através da figura de Dominic de Sora, monge, eremita e homem santo para a Igreja, a dinâmica social da sociedade italiana deste período, no intuito de fugir ao modelo tradicional de compreensão da reforma eclesiástica do início do segundo milênio como um episódio essencialmente político, atrelado aos conflitos entre papas, imperadores e reis. Para o historiador, o estudo hagiográfico desse eremita do século XI possibilita conexões diretas com a história social e eclesiástica da Itália central, tendo em vista que é um dos poucos autores italianos do medievo central, além de Pedro Damiano, a nos legar uma rica e concisa produção bibliográfica. Seus escritos dão suporte à evidenciação do ambiente provincial que auxiliou na consolidação da *Eclésia* romana. Em contrapartida, seu estudo mais recente, *Before the Gregorian Reform* (2016), se propõe a examinar o período “pré-reformador”, destacando a dinâmica da “Igreja do milênio” que, já no século X, apresentava indícios do processo de reforma, em meio ao combate contra as invasões e na reconstrução de mosteiros devastados.

destaca a contribuição de Gerhard B. Ladner, com o estudo intitulado *The Idea of Reform* (1959), segundo o qual a tradição cristã podia ser caracterizada como perpetuadora de uma constante ideia de *renovação*, marcada por uma recorrência cíclica de conversões e redenções, onde o pecado e a morte dão lugar ao ideal de salvação e ressurreição. Essa visão cíclica de sacrifícios e renascimentos mostrou forte recorrência nos rituais litúrgicos e sacramentais do Cristianismo (LADNER, 1959, p. 1).

Em contraste com as definições modernas de *renovação*, associada ao avanço atrelado mais às coletividades do que aos indivíduos, sua contraparte tardo antiga e medieval provém da tradição evangélica e das doutrinas paulinas de reforma pessoal, e foi habilmente apropriada e reformulada pelos principais representantes da Patrística. O cerne da questão encontrava-se nos debates sobre as tentativas de reforma humana em busca de alcançar a “imagem e semelhança” de Deus perdidas com a falta que maculou a humanidade no Paraíso adâmico – *reformatio ad imaginem Dei* (LADNER, 1959, p. 2-4).

Cabe observar ainda que, para Howe (1997, p. xv), boa parte dos estudos voltados às transformações no panorama eclesiástico do medievo central costumam restringir-se, ainda que de maneira exemplar, às querelas de autoridade entre os poderes imperial e pontifício, desenvolvendo sob o pontificado de Gregório VII. Em outras palavras, limitam-se a tratar a reforma enquanto um processo circunscrito exclusivamente às disputas entre os grandes poderes políticos do período, ainda que reconheça a existência de raízes mais extensas e profundas atreladas a esse conjunto de mudanças que já vinham sendo processadas há pelo menos um século antes do governo gregoriano.

Na obra *Reform and the Papacy in the Eleventh Century* (2005), Kathleen G. Cushing, historiadora e medievalista britânica, procura evidenciar como, ao longo do século XI, Igreja e sociedade tornaram-se cada vez mais próximas, simbióticas e indistintas, uma da outra – precisando os contornos do que seria a chamada *societas christiana* –, em consequência do movimento de reforma religiosa. Este, por sua vez, não se restringia à atividade reformista da Cúria Romana, mas partia, na verdade, de iniciativas locais colocadas em curso desde o século anterior, tanto pelo clero local quanto pelas autoridades laicas. A autora se propõe a investigar a reforma em termos de “revolução religiosa”, buscando compreender os efeitos que essas transformações incidiram sobre o funcionamento da sociedade medieval, considerando o papado romano não como uma instituição desvinculada da realidade material dos homens e mulheres do medievo, mas como uma instituição social, que funcionaria como polo de atração das múltiplas iniciativas reformadoras.

Cabe observar, todavia, apesar dos esforços promovidos nas últimas décadas, no seio da historiografia da reforma eclesiástica, em romper com as amarras de uma perspectiva progressiva e unitária das transformações que permearam a Igreja e a sociedade cristã centro medievais, permanece presente e constante o fantasma de uma Igreja romana, como destaca Bovo (2012, p. 58), “[...] monolítica, homogênea e organicamente burocrática”.

3.2 REFLEXOS REFORMADORES NO TEMPO DE PEDRO DAMIÃO

Partimos das considerações de Constable (1996) sobre o panorama de transformações que abarcou todos os âmbitos e esferas de poder e convivência no alvorecer do segundo milênio. Os anseios por reformas emanavam de múltiplos sujeitos e instituições, clericais e seculares. Para o autor, “os séculos XI e XII, e especialmente os anos entre 1040 e 1160, foram um período de mudança intensa, rápida e em elevado grau de autoconsciência. em quase todos os aspectos do pensamento e da atividade humana”¹⁰² (CONSTABLE, 1996, p. 4). Múltiplos eram os reformadores e variadas eram os tipos de reforma.

Como também observa Rust (2011), tornou-se recorrente a vinculação do termo *reforma* a um suposto princípio de unidade, sem levar em conta a multiplicidade de mobilizações sociais que condicionavam novas de viver, pensar e agir, e sem considerar o aspecto simbiótico entre religião e sociedade, em constante contato e se influenciando mutuamente. Segundo o medievalista, “[...] o processo chamado de reforma era coextensivo a todo o tecido social” (RUST, 2011, p. 146).

As atividades de reforma que se aglutinaram junto à Igreja no século XI introjetaram austeras considerações relativas ao inadequado comportamento do clero daquele período, enfatizando de maneira especial nos assuntos que diziam respeito à conduta moral dos clérigos: a simonia e o nicolaísmo. Entretanto, mais que um esforço de renovação das práticas cristãs, a *Reforma Papal* do século XI distinguiu-se como movimento sociopolítico e institucional. Na argumentação de Brundage (2000, p. 194-195), a reforma eclesiástica constituiu-se como uma objeção à participação das autoridades laicas nos assuntos eclesiásticos. Para os reformadores, essa interação e interferência entre o espiritual e o secular consistia em uma ameaça à preservação da disciplina e dos ideais eclesiásticos. Por isso, esses

¹⁰² Cf. original: “the eleventh and twelfth centuries, and specially the years between about 1040 to 1160, were a period of intense, rapid, and to a high degree selfconscious change in almost all aspects of human thought and activity”.

religiosos temiam sumariamente a ingerência dos poderes seculares na nomeação dos representantes da Igreja.

Leão IX (1048-1054), entre os primeiros pontífices efetivamente reformistas, pretendeu reorganizar e reestruturar administrativamente o papado com o propósito de transfigurá-lo em núcleo de propagação da política reformista. O referido pontífice e seus continuadores desvelaram-se por potencializar, entre os cristãos, o protótipo de uma instituição eclesiástica soberana, independente do poder secular e autônoma em termos econômicos. É nesta conjuntura que se enquadra a persona e obra de Pedro Damiano (1007-1072), reputado como um dos grandes pensadores da renovação cristã, em meio às transformações que se desdobraram junto à Igreja e à sociedade cristãs ao longo do século XI. Como observa Bovo (2012, p. 21), o cardeal italiano encontrava-se inserido no contexto das contendas entre o papado e o poder imperial, conduzindo um movimento reformador cujos objetivos centrais orbitavam em torno da exclusão das autoridades laicas dos assuntos eclesiásticos.

As profundas mudanças no cenário institucional, social e político do décimo primeiro século configuraram-se como um dos momentos chave para as redefinições da *Eclésia* romana e da ortodoxia cristã. Redefinições estas que, em maior ou menor intensidade, acompanharam o nascimento e desenvolvimento do Cristianismo desde sua gênese. Importantes questões colocadas em pauta pelos movimentos reformistas do século XI já encontravam lugar nas reflexões dos primeiros tempos.

Segundo Sanfilippo (2006, p. 436), nos últimos decênios do século IX, a aristocracia romana, da qual provinham os altos representantes da hierarquia eclesiástica, galgava de grande poder e autoridade frente à desestruturação do Império outrora erigido por Carlos Magno. Nesta conjuntura, a eleição papal, que, oficialmente, competia ao clero e ao povo romano, tornara-se um assunto privado das grandes “famílias papais”. Eram a aristocracia e o alto clero que, na prática, detinham o poder, o prestígio e a riqueza da *Eclésia* romana.

Conforme atenta Gomes (2002, p. 223), essa ingerência dos leigos sobre os assuntos eclesiásticos levou a uma feudalização da Igreja ao longo dos dois últimos séculos do primeiro milênio. Esse entrelaçamento das instituições religiosas com materialidade do mundo, somado a outros fatores de inúmeras ordens – como a necessidade de sacralização do clero e de revitalização da disciplina e espiritualidade ascéticas -, levantou uma série de contestações e anseios pela *renovatio* e *reformatio* da cristandade. E a renovação foi aglutinada em um conjunto de reformas que foram processadas *na* Igreja e, em grande medida, levadas a cabo

por ela. Falar de uma reforma *na* Igreja é considerar as mudanças colocadas em pauta internamente, junto às fileiras clericais, acompanhadas por redefinições disciplinares e doutrinárias, além das correções de práticas e comportamentos que, segundo os reformadores, corroíam os pilares da fé cristã.

Paralelamente, pensar em uma reforma promovida *pela* Igreja é evidenciar a *Eclésia* romana como um dos eixos de articulação e execução das transformações defendidas pelas correntes reformistas, que eram múltiplas e nem sempre convergentes. Os anseios reformadores vislumbravam uma enérgica ação de reforma dos costumes, dos códigos de conduta, dos comportamentos esperados segundo uma idealizada moral cristã. Tratava-se, pois, de um sentimento quase utópico frente à extensa variedade de experiências religiosas vivenciadas pelos cristãos medievais. O passado, presente e futuro do grande programa de reformas do século XI abundavam de variações de pensamentos e práticas cristãos, mutações na forma de compreender a experiência cristã que incorriam, com relativa frequência, em movimentos de contestação da ordem vigente, ora vistos como segmentos heréticos, quando não adequados à ortodoxia, ora como movimentos de renovação, quando vinculados às correntes de reestruturação incentivadas pela Cúria romana.

O combate à simonia e ao nicolaísmo foi profundamente influenciado pelas correntes reformadoras monásticas beneditinas provenientes de diversos cenóbios e eremitérios do norte da Itália e do leste da França (BOVO, 2012, p. 52). Mas não apenas eclesiásticas foram as iniciativas de reforma. Também foram advindas do próprio Império, de autoridades seculares com as quais o próprio Pedro Damião manteve comunicação direta ao longo de sua trajetória reformadora. Um dos grandes exemplos de ações imperiais em prol da reforma dos costumes, em especial, no que concerne à esfera eclesiástica, pode ser observado na conduta de Henrique III.

Esse imperador foi definido, por Tellenbach (1991, p. 85-88), como um homem de forte sensibilidade religiosa, humildade e consciência de poder que, ao longo de seu governo, empreendeu significativas posturas e medidas para coibir a corrupção dos cargos clericais, como a proibição de juramentos de membros do clero às cortes laicas. Tal consideração poderia parecer conflituosa com o fato de o Sacro Império ainda usufruir das prerrogativas de controle sobre a Igreja. Prerrogativas estas que advinham de uma longa tradição à qual Henrique III mostrava-se perpetuador, tendo em vista que se utilizou das investiduras laicas para alcançar seus objetivos religiosos e políticos.

É preciso considerar que, naquele momento, poucas articulações visíveis podiam ser elencadas como uma ameaça à posição teocrática ocupada pelo Henrique III. Longe de se sentir ameaçado, o imperador liderou importantes ações que intensificaram as aspirações das correntes reformadoras: combateu a simonia, apontada por ele como um sacrilégio que ameaçava a alma, evidenciado assim sua consideração sobre a sacralidade do sacerdócio, e convocou, em 1046, o Sínodo de Sutri, no qual, frente à inoportuna situação apresentada pelo episcopado romano em plena disputa de três pontífices rivais, elevou ao trono apostólico Clemente II¹⁰³ na categoria de alguém digno de liderar a Igreja terrestre, demonstrando seu interesse em afastar a *Eclésia* latina das eleições papais e, por conseguinte, o mais alto cargo diretivo da Sé Apostólica das facções da aristocracia romana.

O argumento de que a postura reformista de Henrique III tenha constituído um erro político, responsável pelo fortalecimento da Igreja e enfraquecimento do poder imperial, segundo Tellenbach (1991, p. 97), parte de uma visão equivocada, haja vista que a atuação do imperador condizia com os mecanismos de ação política de seu tempo. Com sua interferência direta sobre a estrutura política do episcopado romano, Henrique III, considerado o último imperador a manter controle sobre a Igreja, iniciou uma breve dinastia de *papas germânicos* – sob sua direta tutela - iniciada por Clemente II, cujo breve pontificado foi sucedido por Dâmaso II, Leão IX e Vítor II.

O papa Vítor II esteve mais profundamente vinculado à trajetória reformadora de Pedro Damiano para mais além dos claustros monásticos, através da indicação/imposição com a qual ele outorgou o cardinalato de Óstia. Dessa sucessão de pontífices germânicos, observa-se um gradual arrefecimento da atuação imperial no gerenciamento da Igreja, propiciando um ambiente onde foram maturadas muitas aspirações e posturas reformadoras ainda mais contundentes, às quais evoluíram para o derradeiro rompimento entre o Papado e o Império, como observado no conflito entre Gregório VII e Henrique IV.

Todavia, é preciso considerar que as vozes de contestação ao controle laico sobre o alicerce político-institucional da Igreja não se pronunciaram de maneira inédita e original em meados do século XI. Desde o século IX, iniciativas ainda que esparsas eram evocadas na tentativa de legitimar a autonomia das instituições eclesásticas frente ao comando monárquico e imperial. No entanto, essas aspirações não encontraram terreno fértil para serem cultivadas, visto que a sacralidade do poder investido nos reis era reverenciada de forma

¹⁰³ Nesta ocasião, Henrique III foi coroado imperador junto a sua esposa, Inês da Aquitânia, por Clemente II, em Roma.

extensiva: ficava atribuída ao rei a convocação de sínodos e concílios, a determinação de suas pautas e sua própria presidência. Nos territórios italianos e germânicos, tal como nas regiões de França, Inglaterra e Espanha, os bispos eram tidos como oficiais do imperador, a ele juramentados. Esse domínio era considerado uma instituição divina (TELLENBACH, 1991, p. 89-90).

O pontificado de Leão IX (1049-1054), terceiro entre os papas germânicos a ocupar o trono petrino, mostrou-se profundamente arraigado às tentativas de fortalecimento da autoridade do bispo de Roma enquanto cabeça da *Eclésia* latina. Contudo, ainda não eram observados, dentro das ações da Cúria romana, indícios de ruptura com os poderes laicos, inclusive no que concerne às investiduras, tanto questionadas em pontificados posteriores. O próprio Leão IX havia sido investido na posição eclesiástica pelas mãos seculares de Henrique III, e a ele jurado fidelidade; mantendo, com o imperador, uma conexão efetivamente próxima. Seu ímpeto reformador era, como observa Tellebach (1991, p. 99), sobretudo, uma continuidade das ações empreendidas pelo próprio imperador.

Foi com Estevão IX (1057-1058) – nascido Frederico de Lorena, irmão de Godofredo de Lorena e abade de Montecassino - que a situação entre o Papado e o Império amplificou o acirramento das disputas pela liberdade e independência do clero. Quando da morte de Henrique III, em 1056, e do papa Vítor II, em 1057, os romanos vislumbraram-se livres do comando germânico e buscaram desfazer os laços de fidelidade outrora forjados com o finado imperador, elegendo seu próprio candidato ao trono pontifício, Estevão IX, de cujo irmão buscavam auxílio, reabrindo, assim, as discussões sobre a participação real nas eleições papais e no governo da Igreja. O pontificado de Estevão IX também se mostrou breve, encerrado com sua morte em 1058, fato que obrigou o círculo papal a novamente recorrer à interferência germânica, tendo em vista as novas investidas da aristocracia romana em retomar seu antigo controle sobre o papado Tellenbach (1991, p. 108).

3.3 A SACRALIZAÇÃO DO CLERO: DIFERENCIAR CLÉRIGOS E LEIGOS

Do século VI em diante, observa-se o nascimento, em paisagens ocidentais, de uma “Roma Cristã”. O território romano foi espacialmente reconfigurado, passando a compor a estrutura eclesial cristã, por meio de uma paulatina transformação dos antigos espaços dedicados às deidades politeístas tradicionais em construtos religiosos do Cristianismo. A *Eclésia* romana, por conseguinte, profundamente vinculada ao Estado, necessitava de um

corpo burocrático capaz de produzir eficientes administradores aptos a preencher o “vazio” deixado pela antiga aristocracia dirigente. Gradualmente, clérigos e leigos passam a compor a nova estrutura administrativa (SANFILIPPO, 2006, p. 433). Como observa Baschet (2006, p. 61), a Igreja latina se desenvolve utilizando-se das pregressas estruturas imperiais; as dioceses começam a sobrepor-se aos espaços antes ocupados pelas *urbes* romanas. Dessa união, porém, derivaria, para a Igreja centro medieval, outra grande problemática: a longa indiferenciação entre esses dois grupos de cristãos.

O desenvolvimento e expansão da cristandade latina viabilizou uma efetiva ramificação do corpo clerical, dotando-o de estrutura complexa e hierárquica. As prerrogativas doutrinárias e disciplinares ficaram sob responsabilidade de uma crescente rede episcopal (LITTLE, 2006, p. 226) que, ao menos inicialmente, não tinha como eixo central de orientação a autoridade do bispo de Roma. No ínterim dos séculos V e VII, os bispos constituíram os pilares incontestáveis da Igreja, apropriando-se dos subjacentes alicerces urbanos e políticos romanos. Este progressivo prestígio alcançado pelos bispos incorreu também na aristocratização da Igreja, perceptível pela crescente e direta aproximação dos episcopados locais com elites poderosas e influentes. O bispo assumiu o posto de principal agente da autoridade urbana, em termos políticos e religiosos (BASCHET, 2006, p. 63).

Essa continuidade do mundo romano não se processou apenas sob o viés da assimilação e reorganização da estrutura física dos espaços e instituições imperiais, abarcando concomitantemente a apropriação dos códigos religiosos cristãos atrelados ao poder político romano. Como sugere Gomes (2002, p. 221-222), a cristandade medieval, em termos de Ocidente, apresentou-se como herdeira e perpetuadora do modelo constantiniano de *Império cristão*, sob uma pretensa concepção de unidade entre os âmbitos religioso e político, manifestada pelas iniciativas de normatização e homogeneização do todo social e propiciada junto aos polos de ação pastoral que, por sua vez, foram favorecidas pela estruturação de uma extensa rede de paróquias e dioceses.

Ainda que essa tentativa de unanimidade fosse continuamente abalada pelos desafetos entre os representantes dos dois gládios, todas as instituições que almejavam reconhecimento e legitimação recorriam ao atributo sagrado e oficial cristão. As relações sociais resultantes dessa sacralização emanada pelo *ordo* religioso cristão tornavam-se cada vez mais naturalizadas, apresentando-se antes como uma adesão voluntária do que uma imposição.

De acordo com Schmitt (2006a, p. 237), o comportamento da sociedade medieval era sumariamente definido pela distinção entre o clero e o laicato, expressa pelos primevos

concílios da Igreja, no século IV, e, posteriormente, ratificada no século XI, quando a alta hierarquia eclesiástica procurou instituir uma delimitação mais precisa entre os poderes seculares e clericais. Esta identificação outorgava a ambos os segmentos estatutos jurídicos, formas culturais e modos de vida distintos. Parece-nos salutar, entretanto, ressaltar que tal clivagem não implicava rigorosamente um caráter de oposição. Incontáveis aspectos de ambas as esferas socioculturais eram acercados e compartilhados no cotidiano. Essa divisão consistia em uma relação dinâmica, visto que a Igreja do medievo não atuava fora do mundo, mas sim em direto contato, interação e complementaridade com a sociedade circundante, em contínuo intercâmbio material e espiritual.

A posição de prestígio ocupada pelos clérigos dentro do rebanho de fiéis se devia ao caráter (auto)imputado sobre eles como instrumentos de Deus, representantes de Cristo e mediadores da aproximação dos homens à majestade divina, únicos aptos a distribuir as graças e administrar os sacramentos. Essas prerrogativas asseguravam o lugar dos clérigos dentro da hierarquia eclesiástica que foi erigida no entorno da religião cristã. Dos mais simples clérigos locais aos altos dignatários do episcopado romano, a dignidade emanada de suas tarefas era o que os permitia gozar de benefícios atrelados aos cargos neles investidos. De acordo com as concepções sacramentais, os religiosos aproximavam-se da ordem angelical, ao menos o *status* mais próximo deste que o ser humano podia alcançar (TELLENBACH, 1991, p. 48).

Em verdade, um dos elementos distintivos fundamentais do clero é o celibato, superficialmente recomendado aos bispos e padres nos primeiros séculos do Cristianismo. A clerezia era, esporadicamente, exortada a viver em continência; o que, em termos práticos, ao menos até o século XI, não representou a realidade. Foi, entretanto, a reforma centro medieval a responsável pelo estabelecimento compulsório da observância da norma do celibato, ao delinear a distinção entre clérigos¹⁰⁴ e leigos com base no critério sexual. A abnegação do corpo, para além de um estatuto jurídico diferenciado, aproximava os clérigos de Deus e, conseqüentemente, de sua divina graça. Como observa Schmitt (2006a, p. 241), o rigor direcionado à continência sexual ambicionava a sacralização do corpo clerical e sua elevação acima da coletividade geral de fiéis.

¹⁰⁴ Cabe ressaltar a divisão existente entre os próprios clérigos medievais: regulares e seculares. O clero regular era composto pelos religiosos que viviam reclusos nos mosteiros e abadias, sob as determinações de uma regra. Já o clero secular era formado pelos sacerdotes que viviam em meio aos leigos, encarregados de administrar as paróquias, dioceses, províncias eclesiásticas e episcopados. Em certa medida, o clero regular encontrava-se mais próximo ao ideal monástico que sua contraparte secular.

Nos argumentos de Rossiaud (2006, p. 480), o paradigma de renúncia e continência das pulsões da carne conferia aos clérigos uma autoridade moral considerada superior em relação aos demais cristãos. Em contrapartida, Tellenbach (1991, p. 49) sugere que a existência de uma tendência em considerar a superioridade hierárquica dos clérigos frente ao conjunto de fiéis se dava, na verdade, em decorrência da natureza dos encargos sacerdotais a eles incumbidos, e não, necessariamente, aos elementos de ordem pessoal e privada, haja vista que sua ação mediadora da relação humano-divino tinha como prerrogativa o bem de outrem, e não de si mesmo.

Em todo caso, essas dispares concepções, fortemente evidenciadas nos discursos eclesiásticos do medievo central, demarcaram intensos embates entre os defensores da renovação/reforma moral e disciplinar do clero e aqueles que se opunham ao rigorismo e imposições das iniciativas de reforma, como os nicolaístas. Parece-nos pertinente observar, todavia, que as discussões sobre os atributos morais esperados pelos cristãos, fossem clérigos ou leigos, tornaram-se um dos elementos norteadores dos discursos teológicos do século XI.

É preciso ponderar, todavia, que a continência se configurava como uma virtude atípica, reservada mais precisamente à elite clerical, haja vista que boa parte do clero secular, diariamente mais próximos da realidade mundana, vivia em concubinato ou mesmo em matrimônio. Em regiões menos controladas pelas Sés episcopais, o ordenamento sexual almejado pelos reformadores do século XI apenas efetivou-se parcialmente.

3.4 OS ESFORÇOS REFORMADORES NO EPISTOLÁRIO DAMIANO

Refletir sobre as concepções de *reforma*, inseridas na trajetória do pensamento teológico estruturado da gênese da tradição cristã às suas reapropriações no contexto eclesiástico centro medieval, exige um esforço pragmático em compreender a constante busca pela recuperação da herança adâmica anterior à Queda. Ladner (1959, p. 133) evidencia que tanto a Patrística latina quanto a grega tiveram substancial participação nas definições do que viria a ser a dinâmica cristã de *reforma*. Mesmo antes do terceiro século, Tertuliano (c.160-c.220) fazia uso do vocábulo *reformare* no feitiço de indicar a busca por um retorno a uma condição prévia (*De resurrectione mortuorum*). Algumas obras, como *Ad nationes* e *Apologeticum*, ambas elaboradas no final do século II (c.197), agregam ao sentido do termo a noção de uma “mudança para melhor” (*reformatio ad melius*), mais virtuosa por parte dos cristãos, em contraste com os gentios e os judeus.

Contudo, no seio das discussões teológicas da Patrística latina, embora ainda sob influência de sua contraparte grega, o conceito de *reforma* mostrava-se muito mais atrelado à uma ideia de “progresso” do que efetivamente de “retorno”. Agostinho introjeta nessas discussões a conclusão de que a humanidade jamais estaria apta, ao menos em termos desta vida, a retornar/restaurar o estado original recebido no Paraíso, em decorrência da encarnação de Cristo, que a conduziu a uma nova condição; o que teríamos seria um contínuo progresso a um melhor estado. O bispo hiponense insistia na superioridade da renovação cristã frente à inocência adâmica no Paraíso (HOWE, 2016, p. 7; LADNER, 1959, 158-160).

Segundo Constable (1996, p. 3), a terminologia mais utilizada para fazer referência às transformações dos ambientes político e religioso centro medievais, são *reformare* e *reformatio*, verbo e substantivo polivalentes que comportam tanto o sentido de restauração quanto de renovação, no passado e no futuro. Em verdade, ambas as concepções de “retorno” e “progresso” integraram o bojo do pensamento reformador centro medieval. Essa variação pode ser observada, como atesta Bovo (2012, p. 61-63), dentro da tradição epistolar damiana, na qual vários são os vocábulos utilizados pelo avellanita para fazer referência à reestruturação da moral e disciplinar da sociedade cristã, como *reformare*, *renovare*, *restaurare*, *restituere*, *reflorere*, *redire*. Tais vocábulos compartilham do sentido de alcançar uma condição progressiva, considerada melhor. Remetendo ao passado apostólico da tradição cristã, a autora destaca que “[...] há um paralelo implícito entre a recuperação de uma condição primeira, melhor por ser incorruptível e a perspectiva de uma renovação das práticas cristãs” (BOVO, 2012, p. 63).

Foi durante o pontificado de Leão IX que recrudesceram ainda mais as discussões sobre a legitimidade dos sacramentos ministrados pelos clérigos simoníacos. Após o brevíssimo pontificado de Dâmaso II, Leão IX cercou-se de grandes personalidades teológicas e intelectuais de seu tempo, responsáveis por remodelar profundamente os ideais sobre o adequado ordenamento sociopolítico, moral e religioso do período. Dentre eles, encontravam-se: Hildebrando de Soana (futuro Gregório VII), Frederico de Lorena e Humberto de Silva Cândia. Eles constavam entre os assessores papais responsáveis por aconselhar o pontífice e discutir questões relativas à política papal, mostrando-se empenhados nos assuntos concernentes às reformas da cristandade.

Como mencionado anteriormente, o pontificado de Leão IX intensificou os esforços por consolidar a posição do papado romano na direção da cristandade, tomando como prerrogativa a restauração do primado de Roma, em especial, frente à política cesaropapista

do Império Bizantino. Para tanto, buscou assegurar e energizar a autoridade do papa como verdadeiro líder da Igreja através da promulgação da primeira grande coleção de cânones que, grosso modo, apresentavam um esboço geral dos fundamentos das engrenagens reformistas que teriam acentuado movimento na segunda metade do século XI, sem, contudo, fazer valer o evidente rigorismo observado no pontificado de Gregório VII. Similarmente a outras coleções canônicas do período, como o *Decretum* de Burcardo de Worms, herdeiro e perpetuador da tradição teocrática real, a legislação leonina ainda não enunciava qualquer tendência em romper com o laicato, no que tange sua atuação sobre a esfera eclesiástica (TELLENBACH, 1991, p. 98-99; 102).

No conjunto dos grandes temas evidenciados pelo círculo papal reunido no pontificado de Leão IX, encontrava-se a acirrada discussão sobre a validade das ordenações realizadas por clérigos acusados de simonia. Para o cardeal Humberto de Silva Cândia, essas ordenações deviam ser consideradas inválidas. Em sua coletânea intitulada *Libri tres adversus simoniacos* (1057), o conselheiro papal elaborava o que constituiu, segundo Tellenbach (1991, p. 109-111), o primeiro ataque frontal da Igreja à autoridade laica nos domínios eclesiásticos. Nos argumentos do cardeal, o rei era como qualquer outro laico, excedendo, porém, às suas obrigações na tentativa de apossar-se do que pertencia à Igreja.

Esse desrespeito aos limites entre as esferas de poder era manifestado descaradamente na eleição dos bispos que, segundo o cardeal, era uma prerrogativa do corpo eclesiástico, e não da autoridade laica. O que Humberto de Silva Cândia observava em seu tempo, no entanto, era a manipulação dos sacramentos pela ordem secular, inviabilizando a sacralidade atrelada à administração destes, o que colocava em xeque toda a estrutura clerical. O cardeal era um homem de ação, e não um pensador apartado dos principais ambientes de circulação de ideias do medievo central. Tal fato favoreceu, sobremaneira, a difusão de suas duras críticas à autoridade laica e às práticas de simonia.

Todavia, em relação ao posicionamento deste célebre representante do papado centro medieval, particularmente, Pedro Damiano divergiu: para o avellanita, os sacramentos realizados por clérigos simoníacos eram igualmente válidos. Contudo, é preciso considerar que a postura damiana, na década de 1050, não condizia com seus argumentos mais ríspidos direcionados aos simoníacos em momentos anteriores de sua trajetória religiosa. O discurso damiano de defesa à validade dos sacramentos ministrados por simoníacos encontra lugar em sua *Epistula XL*, intitulada *Liber Gratissimus* (1052).

Em sua saudação ao recém-vestido bispo de Ravena, Henrique, a quem endereça a referida missiva, Damião relata sua relutância em pronunciar-se sobre a querela dos clérigos simoníacos, tendo em vista constituir este um assunto muito delicado, que demandava profunda reflexão sobre o papel dos ministros da Igreja segundo a graça divina. Para tanto, inicia seu argumento evocando a herança legada pelo grande mediador entre Deus e a humanidade, Jesus Cristo, aos seus sucessores e representantes: a outorga de difundir a palavra e a graça de Deus. Deriva, assim, a graça celeste diretamente de Deus e a Ele é que devemos recorrer nos momentos de necessidade.

Utilizando-se das *Escrituras*, em particular, conteúdos neotestamentários das cartas paulinas, do livro do Eclesiastes e dos evangelhos de Lucas e João, Damião demonstra que toda outorga de Cristo aos apóstolos incorria na anunciação do Reino de Deus por seus ministros e o retorno destes ao mestre, fonte da verdadeira sabedoria. Através de uma analogia bíblica recorrente em sua assertiva – “os rios retornam ao lugar donde nascem” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §3º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 310-310, *tradução nossa*)¹⁰⁵ -, Damião procura demonstrar a origem de toda virtude: os rios seriam seus ministros, ao passo que o local de nascimento se encontrava na majestade divina. Em outras palavras, todo o poder exercido pelos clérigos não emanava de si, mas dAquele a quem serviam; o conjunto de ministros era variável, tal como suas obras, mas o Espírito, a soberania e a graça provinham de Deus.

Assim, os ministros de Cristo seriam apenas receptáculos difusores da graça original, que operavam através das consagrações eclesiásticas. Nas palavras do avellanita,

[...] ele dá a seus servos como prerrogativa o ministério de promover aqueles que devem ser associados ao seu serviço, sem, no entanto, transferir o próprio direito e o poder efetivo de consagrar a nenhum deles. Embora de fato pareça que são os bispos que consagram, pelo ofício do ministério a eles confiado, só quem dá o Espírito Santo de forma invisível é Aquele que realmente consagra (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §4º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 292-293, *tradução nossa*).¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. originais: [latim] “*Ad locum ergo, unde exeunt, flumina revertuntur*” | [italiano] “*I fiumi ritornano al luogo da dove nascono.*”

¹⁰⁶ Cf. originais: [latim] “[...] *sicque servis promovendi conservos ministerium praerogat, ut in neminem ipsum consecrandi ius virtutemque transfundat. Licet enim pontifices per iniunctae administrationis officium consecrare videantur, sed ille veraciter consecrat, qui Spiritum sanctum invisibiliter dat.*” | [italiano] “[...] *egli dà ai suoi servi come prerogativa il ministero di promuovere coloro sono da associare al loro servizio, senza però trasferire in nessuno di loro il diritto stesso e il potere effettivo di consacrare. Benché infatti sembri che siano i vescovi a consacrare, per l’ufficio del ministero loro affidato, solo chi dà invisibilmente lo Spirito Santo è colui che realmente consacra.*”

É possível considerar que, por meio dessa justificativa, Damião estruturava um primeiro fundamento para a legitimação das ordenações realizadas por simoníacos, haja vista que, independentemente da natureza terrena de seu delito, a verdadeira essência do sacramento tinha origem não na pessoa do bispo, mas na majestade de seu superior celeste. E não precisamos ir muito longe para compreender essa concepção damiana: a famosa expressão contida nos escritos neotestamentários ainda continuamente reproduzida nas celebrações do catolicismo como forma de bênção conferida pelos clérigos ao conjunto de fiéis – “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” -, evidenciando, explicitamente, para o avellanita, que a verdadeira autoria dos sacramentos não estava nos ministros. Estes, por sua vez, ainda que maculados em sua conduta, não transferem sua mácula ao sacramento conferido, visto que são ministros e não autores da graça. Sobre este aspecto, afirma Damião que,

[...] ao modo do batismo, da mesma forma a consagração sacerdotal não é afetada por nenhuma queda de ministros desprezíveis, não é violada por nenhum crime alheio. Por mais perverso que seja o consagrador, por maiores que sejam os delitos em que esteja imerso, quem é consagrado não sofre nenhum prejuízo, quanto ao dom da consagração, nem é privado de alguma forma da graça celestial. De fato, o mistério da consagração não é comunicado no outro por mérito do sacerdote, mas em virtude do ofício que ele exerce (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §6º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 294-297, tradução nossa).¹⁰⁷

Damião não se melindra no esboço de sua justificação, sustentando-se, de maneira enfática, não em qualquer autoridade teológica aleatoriamente retirada da tradição bíblica ou patristica, mas na figura do maior representante da Igreja, o próprio Cristo. Como baluarte de seu argumento equiparativo entre o batismo e o sacerdócio, Damião ainda destaca que Jesus recebera junto ao batismo o sacramento sacerdotal; e que tal fato poderia ser comprovado através da compreensão de que, após ser batizado, o Cristo inicia sua jornada de pregação, a

¹⁰⁷ Cf. originais: [latim] “[...] *quod sicut baptismus ita et nihilominus sacerdotalis consecratio nulla sordentium ministrorum labe polluitur, nullo alieni reatus crimine violatur. Sed quantumvis facinorosus, quantislibet sit criminibus involutus ille, qui consecrat, is, qui consecratur, nullo propter hoc sacri muneris detrimento percellitur nec aliqua caelestis gratiae diminutione fraudatur. Non enim ex merito sacerdotis sed ex officio, quo fungitur, consecrationis misterium in alterum propagatur, nec expedit in consecratore considerare, qualiter vixit, sed ministerium tantummodo attendendum est, quod accepit.*” | [italiano] “[...] *al modo del battesimo, parimenti la consacrazione sacerdotale non viene intaccata da alcuna caduta di ministri ignobili, non viene violata da alcun crimine altrui. Per quanto scellerato sia il consacrante, per quanto grandi siano i misfatti in cui è immerso, chi viene consacrato non viene colpito per questo da alcun detrimento per quanto il dono della consacrazione, e neppure privato in qualche misura della grazia celeste. Infatti il mistero della consacrazione non viene comunicato nell’altro per il merito del sacerdote, ma in virtù dell’ufficio che egli compie.*”

escolha de seus discípulos e a manifestação de seus milagres. Em outro ponto de sua argumentação, observa que

[...] É por isso que a unidade da Igreja é firme: porque Cristo reteve em si a virtude de consagrar; e ele não transferiu o direito de consagrações a nenhum de seus ministros. Se a consagração derivasse do mérito ou virtude do sacerdote, não pertenceria a Cristo. Se, por outro lado, embora seja o bispo que imponha as mãos e pelo ministério que lhe foi confiado professe as palavras da bênção, é certamente Cristo quem consagra e santifica com a misteriosa virtude de sua majestade (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §24. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 344-345, *tradução nossa*).¹⁰⁸

O avellanita se atreve, inclusive, a fazer uma provocação perigosa, ainda que sutil e indiretamente, àqueles que recusavam a validade das ordenações realizadas por simoníacos e que, porventura, questionassem seu argumento que vinculava batismo e sacerdócio em um mesmo conjunto de dignificação. Para Damiano, a consideração para ambos os sacramentos deveria ser única, uma vez que tanto um quanto o outro provinham do mesmo Espírito, a menos que, de maneira sacrílega, se atrevassem a afirmar que “[...] se deve considerar que de um tipo é o Espírito dado nas consagrações, e de outro aquele conferido no batismo” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §8º. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 320-321, *tradução nossa*).¹⁰⁹

Damião não se utiliza apenas de fontes consolidadas na antiga tradição, mas também de textos canônicos do seu próprio tempo. Uma de suas grandes referências trata-se do *Decretum* de Burcardo de Worms, um conjunto de penitenciais do século XI que compilavam cerca de 20 códices canônicos, que funcionavam como instrumentos de controle e ordenamento de comportamento e condutas da vida cotidiana dos cristãos, fossem membros da Igreja ou apenas parte da comunidade de fiéis. Nos penitenciais de Burcardo, conforme atenta Damiano, ficava proibida a realização de um novo batismo, frente ao perigo de banalização do nome da Santíssima Trindade. Sendo equivalentes, enquanto sacramentados pelo Espírito, o batismo e

¹⁰⁸ Cf. originais: [latim] “[...] *Per hoc enim unitas aecclesiae stat, quia Christus apud se consecrandi virtutem tenuit et in neminem ministrorum consecrationum iura transfudit. Nam si consecratio ex sacerdotis merito vel virtute procederet, ad Christum profecto nullatenus pertineret. Sed quamvis pontifex manus imponat et benedictionis verba per iniunctum sibi ministerium proferat, Christus est certe, qui consecrat et archana maiestatis suae virtute sanctificat.*” | [italiano] “[...] *Per questo sta salda l'unità della Chiesa: perché Cristo ha trattenuto preso di sé la virtù del consacrare; e non ha trasferito il diritto delle consacrazioni in nessuno dei suoi ministri. Se la consacrazione derivasse dal merito o dalla virtù del sacerdote, non apparterebbe a Cristo. Mentre invece, benché sia il vescovo che impone le mani e per il ministero che gli è stato affidato profersisca le parole della benedizione, certamente è Cristo colui che consacra e che con l'arcana virtù della sua maestà santifica.*”

¹⁰⁹ Cf. originais: [latim] “[...] *nisi forte alius esse censendus est spiritu, qui in consecrationibus datur, alius qui in baptismo tribuitur.*” | [italiano] “[...] *si debba ritenere che di un tipo sia lo Spirito che viene dato nelle consacrazioni, di un altro quello che viene conferito nel battesimo.*”

a consagração não deveriam de ser desfeitos (e, posteriormente, refeitos) sob a mesma justificativa.

Ainda voltando-se ao tema dos sacramentos, Damião alinha seu pensamento à tradição Patrística e à espiritualidade monástica carolíngia ao observar a proeminência de três entre os sacramentos ministrados pela Igreja: o Batismo, a Eucaristia e a Ordenação. Sobre a graça imbuída aos dois primeiros, segundo o avellanita, muitas reflexões e disputas foram promovidas e sanadas com efeito. Contudo, Damião atrevia-se a enunciar que pouco fora elucubrado acerca do ordenamento dos clérigos, sacramento sobre o qual, por muito tempo, não se manifestava qualquer dúvida ou questionamento.

No entanto, Damião observava, paralelamente, que, em seu tempo, a artifício da curiosidade humana lançou sobre a sacralidade das ordenações novos olhares, levantando dúvidas sobre algo que, aos seus olhos se apresentava inconfundível: o questionamento da validade sobre as ordenações realizadas ou recebidas por clérigos simoníacos. Para Damião não havia interlúdio na compreensão desse particular aspecto da sacralidade sacerdotal: a dignidade eclesiástica era definida pelo Espírito Santo, verdadeiro suporte das disposições jurídicas da *Eclésia*. Assim, a dignidade encontrava lugar no cargo, e não no mérito pessoal. Os títulos clericais, como os de diáconos, presbíteros e bispos, emanam da dignidade do ofício, e não da conduta pessoal do encarregado.

Com base em Agostinho, Damião sustenta o argumento de que, mesmo ímpio, um cristão não deixa de ser cristão e usufruir das graças dos sacramentos, ainda que indignamente. Da mesma forma, o simoníaco também as recebe. Concomitantemente, Damião reforçava o argumento de que os simoníacos, mesmo em seu crime e pecado de assumir o ministério eclesiástico, recebiam da benevolência divina o dom da graça celeste, sem poder, contudo, evitar o tributo a ele intrínseco: o julgamento divino por suas impróprias manipulações (*Epistula XL*, 13). Para o avellanita,

Não deve, portanto, parecer inacreditável que na Santa Igreja, sem dúvida trono de Deus, santuário do Espírito Santo e receptáculo de todos os carismas celestes, até os indignos recebam aquele sacramento da graça, com o qual não correspondem nem por intenção, nem por mérito de vida, porque este sacramento certamente não é mérito de quem o dá ou de quem o recebe, mas benefício do doador supremo. De fato, não lemos que o Espírito sopra onde é digno, mas é dito que *o Espírito sopra onde quer*;¹¹⁰ isto precisamente porque a graça espiritual, que é conferida pela instituição eclesiástica, é

¹¹⁰ Cf. Jo 3:8.

atribuída à vontade divina e não aos méritos do homem (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §14. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 328-329, tradução nossa).¹¹¹

Assim, para Damião, o Espírito Santo dispndia suas graças sobre os cristãos, independentemente de seus méritos. Todavia, apenas com os merecedores permanecia: em alguns habitava, em outros tornava-se hóspede e ali se demorava. Aos mansos e humildes de coração, o Espírito tranquilizava, ao passo que, aos cruéis e soberbos, atormentava com inquietude.

Voltando a atrelar os sacramentos da Ordenação e da Eucaristia, e recorrendo à autoridade paulina, que reflete sobre a mácula e condenação de se receber o Corpo de Cristo de maneira indigna, sem fazer distinção e sem compreendê-lo¹¹², Damião reforça seu argumento de que a graça da ordenação provém do Espírito Santo, independente da índole de ordenantes e ordenados. Para o avellanita, considerar inválida a ordenação realizada por um clérigo íntegro a outro impuro não conspurca a dignidade transmitida, imanente do Espírito, pois, tal como este não se afasta do Corpo de Cristo de acordo com a virtude do receptáculo que o recebe – e se assim procedesse, o corpo do Senhor seria meramente pão comum e, conseqüentemente, a mácula da indigna recepção não poderia ser transmitida -, também uma pessoa ímpia pode receber a graça do Espírito. Damião destaca:

[...] Qualquer que seja o crime do qual é réu aquele que consagra – seja por soberbo, luxurioso, homicida ou mesmo simoníaco – ele está sem dúvida manchado e ferido com uma lepra mortal, mas o dom de Deus, que passa por ele, não é manchado pela sujeira de ninguém, não é afetado pelo contágio de ninguém. Puro é o que flui através de sua obra; vai penetrar, puro e límpido, na terra fértil. De fato, a Santa Igreja é um jardim de delícias, um paraíso espiritual irrigado pelos rios dos carismas celestiais (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §24. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 342-343, tradução nossa).¹¹³

¹¹¹ Cf. originais: [latim] “*Non ergo incredibile videri debet, si in sancta aecclesia, quae proculdubio thronus Dei, sacrarium est Spiritus sancti omniumque caelestium charismatum receptaculum, illud gratiae sacramentum et indignus accipiat, cui per intentionem vel vitae meritum non concordat, nimirum quod non dantis hominis vel accipientis est meritum, sed summi largitoris est beneficium. Non enim legitur, quia spiritus, ubi dignum est, spirat, sed potius dictum est: Ubi vult, spirat, ut profecto spiritualis gratia, quae ex aecclesiastica institutione tribuitur, divinae potius voluntati quam humanis meritis ascribatur*” | [italiano] “*Non deve sembrar dunque incredibile, che nella Santa Chiesa, senza dubbio il trono di Dio, sacrario dello Spirito Santo, e scrigno di tutti i carismi celesti, anche l’indegno riceva quel sacramento della grazia, con il quale egli non concorda né per l’intenzione né per il merito della vita, perché esso sacramento, per certo, non è merito dell’uomo che lo dà o dell’uomo che lo riceve, ma beneficio del sommo donatore. Non si legge infatti che lo Spirito soffia là dove è degno, è detto piuttosto che Lo Spirito sofia dove vuole; ciò proprio perché la grazia spirituale, che viene conferita da parte dell’istituzione ecclesiastica, sia ascritta alla volontà divina anziché ai meriti dell’uomo*”.

¹¹² Cf. 1Cor 11:29.

¹¹³ Cf. originais: [latim] “*Cuiuscunque ergo criminis reus extiterit ille, qui consecrat, nimirum sive superbus, sive luxuriosus, sive homicida, sive etiam symoniacus, ipse quidem pollutus est et loetali proculdubio lepra*

Para Damião, os sacerdotes são os instrumentos pelos quais são distribuídos os dons da graça divina, pura e imaculada, a ser dispersada na terra fértil da fé cristã, materializada na Igreja. Reforçando o argumento de que tais instrumentos, por mais inadequados que sejam, não invalidam a transmissão da graça, o avellanita, alegoricamente, propõe uma suposta comparação entre os maus sacerdotes e um canal d'água construído em pedra. Tal como esse caminho bruto pelo qual corre a água não permite germinar coisa alguma, seria possível considerar que os maus sacerdotes não fariam florescer as benesses da graça divina. Contudo, Damião complementa que, ainda que se multipliquem os sacerdotes indignos, sejam consagradores ou consagrados, isso não impediria que a fonte, Deus, continuasse a fluir até que alcançasse a espessa vinha representada pela Igreja, através da qual não apenas os sacerdotes, mas todos os cristãos têm acesso à salvação. Ademais, se era a *Eclésia*, por meio do corpo sacerdotal, a responsável por distribuir os sacramentos entre os fiéis, condicionar o acesso aos dons divinos à inexistência de sacerdotes indignos seria como impedir que sua graça frutificasse junto ao conjunto de cristãos que, obrigatoriamente, necessitavam dessa mediação.

Os ministros da Igreja são diversos, porém, como observa Damião, possuem a mesma função. Não se recebem dons melhores dos bons ministros, nem piores daqueles indignos. Bom é o verdadeiro autor dos dons e, por isso, boas são suas dádivas. Não há maiores presbíteros ou maiores diáconos entre uns e outros. Para Damião, tanto aquele que predica quando aquele que consagra são administradores, e não doadores da graça.

Damião provoca, ainda que indiretamente, seus possíveis leitores, visto que sua missiva, embora endereçada a um destinatário específico e tratando de um tema sobre o qual fora interrogado, não deixa de compor um dos maiores tratados (*opúsculos*) redigidos pelo eremita. Sendo coletada e conservada dentro da tradição epistolar Damiana, iniciada no próprio *scriptorium* de Fonte Avellana, a missiva viria a compor inúmeros códices do pensamento cristão medieval, e ser, possivelmente, lida e reapropriada por gerações de monges e clérigos.

perfusus, sed donum Dei, quod per illum transit, nullius tabe polluitur, nullius contagione foedatur. Purum namque est, quod per illum fluidt, mundum et liquidum at terram fertilem transit. Sancta namque aecclesia hortus deliciarum et spiritualis est paradysus, charismatum videlicet supernorum fluentis irriguus" | [italiano] "Qualsiasi sia dunque il crimine de cui è reo colui che consacra – sia pure superbo, lussurioso, omicida o anche simoniaco -, egli senza dubbio è macchiato e piagato di lebbra mortifera, ma il dono di Dio, che passa attraverso lui, non si macchia della sporcizia di nessuno, non è insozzato dal contagio di nessuno. Puro è ciò che fluisce per opera sua; esso va a penetrare, puro e limpido, nella terra fertile. La santa Chiesa infatti è un orto di delizie, un paradiso spirituale irrigato dai fiumi dei carissimi celesti".

Entre suas assertivas, Damião faz uso corrente de sua rogada atitude de humildade e comedimento, lançando luz não apenas sobre suas considerações, mas reforçando-as, amparando-as, sobretudo, na longa autoridade teológica que o precedia. No parágrafo 19 de sua missiva sobre os simoníacos, o avellanita provoca seus interlocutores dizendo que sua autoridade de nada valia, mas que, condizente com suas considerações, estava a interpretação agostiniana sobre muitos dos aspectos por eles levantados. Assim, quaisquer objeções, mesmo frente à exposição do pensamento daquele considerado “santo homem” e “grande doutor” da Igreja, não era desafiar a frágil autoridade de Pedro (monge e pecador, como designava a si próprio), mas sim àquela do próprio Agostinho.

Outro interessante elemento evidenciado por Damião como forma de demonstrar a validade das ordenações de clérigos indignos e dos sacramentos por eles ministrados chama a atenção por enfatizar e atentar para a variedade de interpretações e apropriações que podem ter os ensinamentos de um sacerdote que, no púlpito das igrejas, fala a inúmeros e diferentes ouvintes. Damião destaca que, apesar de uma única boca ou língua (em analogia às pregações e pregadores) ensinar, as palavras por ela proferidas não se engendram nas mentes e corações dos ouvintes de maneira uniforme (*Epistula XL, 25*)¹¹⁴. Essa discrepância entre o *que é dito* e *como é dito* em contraste com o *que é compreendido* e *como é compreendido* justifica o argumento damiano de que, independentemente dos méritos e virtudes dos sacerdotes, as graças por eles dispersadas aos fiéis não carregariam consigo as marcas de seus possíveis desvios, pois o público ao qual se dirigiam tinha múltiplas formas de compreensão. Ainda que distribuída com malícia, se essa fosse inerente à natureza do clérigo, sua mácula não teria efeito frente à heterogeneidade de interpretação/recepção.

O uso de analogias e alegorias mostra-se recorrente no discurso damiano: o corpo e a alma, clássica oposição/contraparte dentro dos discursos cristãos tardo antigos e medievais, figuram em seus argumentos sobre a natureza da instituição eclesiástica. O corpo e a alma são atrelados, nas assertivas de Damião (*Epistula XL, 29*), à própria organização da *Eclésia* romana: o corpo equiparado à Igreja, dotada de múltiplos membros;¹¹⁵ a alma análoga ao

¹¹⁴ Este ponto da elocução damiana, em especial, nos remete explicitamente ao panorama discursivo: em observar os *discursos* como instrumentos de ordenamento social, como formadores de opinião, proferidos com intenções e objetivos próprios de seus enunciadores, mas que, ao mesmo tempo, deparam-se com os “obstáculos” interpretativos, condicionados pela variedade de interlocutores.

¹¹⁵ Damião trabalha com uma noção significativamente ampla dos membros do corpo, diferindo sua concepção, evidentemente, das especificações científicas atuais em relação aos elementos corporais (membros, órgãos etc.). O eremita se utiliza do termo *membra* (membros) de maneira genérica, tratando sobre as diferentes porções físicas (internas e externas) que compõe o corpo humano. Ressaltamos aqui um pormenor de suas observações:

Espírito, uno (ainda que trino) e fonte de toda a graça. A alma vivifica os membros tal como o Espírito nutre a Igreja: cada membro do corpo humano recebe da alma, além de vida, uma função – visão, olfato, audição, paladar etc. - e tais atributos, apesar de receberem um mesmo ânimo, se diferenciam. Similarmente, do Espírito emana o dom da fé, infundindo vida em todos os membros da Igreja. Entre os membros da Igreja também se observam diferenças, em especial, entre o conjunto geral de fiéis e aqueles que recebem o sacramento do sacerdócio. Entre estes, no entanto, não há diferença entre os membros “bem formados” ou os que apresentam alguma “deformidade”, sendo a dignidade de sua função igualmente válida.

A partir do 31º parágrafo da missiva sobre os simoníacos, Damiano recorda determinados acontecimentos na trajetória do pontificado romano tardo antigo, aludindo à figura de dois ocupantes do trono petrino, cujas ações e comportamentos reprováveis não constituíram impedimentos para os sacramentos por eles ministrados. O avellanita relembra, inicialmente, o fato de que as ordenações realizadas pelo papa Libério (352-366) não foram invalidadas. O referido papa do século IV encontrou-se envolvido em uma delicada querela entre o papado romano e o império, durante o governo de Constâncio II (337-361). Este, favorável ao arianismo, buscou, na figura do pontífice, o reforço para a condenação de Atanásio de Alexandria, principal defensor do credo niceno¹¹⁶ frente à reação ariana contrária à consubstancialidade entre Pai e Filho. Negando-se a aceitar as disposições condenatórias do imperador e dos bispos arianos, Libério foi exilado e enfraquecido. Posteriormente, acabou por submeter-se a vontade imperial, ainda que parcialmente e com restrições, retornando ao comando da Sé Apostólica (MCBRIEN, 2004, p. 64-65; STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 66-67). Damiano descreve Libério como “herético e sedicioso” – tal como “apóstata” -, maculado pelo crime de haver cedido e consentido a nefasta heresia ariana. Ainda assim, ressalta, todos os seus atos relativos às ordenações permaneceram inviolados.

Saltando no tempo, Damiano faz referência a outro episódio, agora no século VI, quando do pontificado de Vigílio (537-555), primeiro representante do chamado Papado Bizantino: Damiano atribuía a Vigílio um caráter “perverso”, “sacrílego” e “homicida”, portador de intenções “ilícitas”, que almejava ocupar o cargo de Bonifácio – eleito papa entre 530-532 - enquanto este ainda ocupava o trono de Pedro. Sem alcançar seus objetivos, frente à resistência senatorial romana, Vigílio articulou sua ascensão ao comando da Sé Apostólica

para Damiano o coração (e não o cérebro e suas sinapses) é responsável pela compreensão do mundo e das coisas. A utilização desse órgão como portador de funções sensoriais e cognitivas aparece em mais de um momento ao longo de sua argumentação.

¹¹⁶ Cf. Concílio de Nicéia (325).

junto à imperatriz bizantina Teodora (527-248) – consorte de Justiniano (527-565), imperador romano do oriente -, que era contrária à deposição do patriarca monofisita Antimo de Constantinopla, por Agapito I (535-536).¹¹⁷ Vigílio é, pois, descrito por McBrien (2004, p. 95) como um dos papas mais corruptos da história pontifícia, responsável por exaurir, em termos literais, a oposição representada pelo sucessor de Agapito I, o papa Silvério, cujo pontificado durou apenas alguns meses, durante o ano de 537 (MORAN, 2015, p. 225). Damião reforça, todavia, que, apesar de toda malícia atribuída a Vigílio, sua atividade de ordenação não fora anulada por nenhum outro pontífice.

Com sua exposição, Damião pretendia reforçar o argumento de que a conduta reprovável dos simoníacos não inviabilizava a transmissão da graça sacramental conferida através de um clérigo ímpio. Se as nefastas condutas dos “infames” pontífices por ele mencionados não invalidavam suas ordenações, estava claro para o avellanita, que não havia fundamento em dirimir as ordenações realizadas por simoníacos.

Os *exempla* levantados por Damião não se restringiam ao episcopado romano e tampouco apenas às nuances da dúvida moral dos clérigos referenciados. Seus esforços em justificar a pertinência e verdadeira procedência da graça dos sacramentos se utilizam também dos relatos de milagres que foram atestados pela ação de clérigos indignos. O avellanita relata, no parágrafo 35 de sua missiva, o episódio a ele narrado pelo presbítero da Igreja de Florença, segundo o qual o bispo de Fésulas, de nome Raimbaldo, descrito por Damião como duplamente desviante – simoníaco e nicolaíta, uma vez que comprara sua ascensão ao cargo episcopal e vendia acessos ao mesmo com frequência, além de manter-se na companhia de mulheres -, que, embora embebido no erro, havia expulsado o demônio de uma jovem possuída. Conta o relato que, numa certa solenidade litúrgica, foi conduzida à igreja uma jovem endemoniada. Na tentativa de esconjurar o demônio para que libertasse a moça, o inimigo respondera que só a deixaria na presença do bispo Raimbaldo. Enquanto o bispo estava a caminho, o demônio narrava todo o seu trajeto de maneira curiosamente acurada. Ao chegar, Raimbaldo invocou o nome de Cristo e afastou do corpo invadido aquele espírito maligno, liberando incólume a jovem outrora acometida pela possessão. Este e outros relatos

¹¹⁷ O Concílio de Calcedônia, reunido em 451, havia condenado o monofisismo, não sem resistência, sob o título de heresia, por recusar a dupla natureza de Cristo (humana e divina). A doutrina monofisita, gestada no século V e atribuída a Êutiques, monge bizantino, considerava a figura de Cristo como portadora dessas duas naturezas, porém unificadas. Esta unidade era condicionada pela absorção da natureza humana de Jesus pela divina, de modo a considerar a existência de uma única natureza, hierarquizando uma sobre a outra e desprezando, assim, a humanidade cristológica. Durante o governo imperial de Justiniano, as tensões entre império e papado foram intensificadas devido ao Cisma monofisita entre Oriente e Ocidente (PADOVESE, 2004, p. 56; MCBRIEN, 2004, p. 95; MORAN, 2015, p. 225).

milagrosos que Damião segue descrevendo (parágrafos 36 a 40), atribuídos a sacerdotes de índole duvidosa, destacavam a *providência* e *graça* divina concedida por Deus aos mesmos, para a realização de seus feitos, ainda que, por suas condutas, os bispos e presbíteros referenciados aparentassem não as merecer. Nas palavras do avellanita,

[...] pois, ainda que quem semeie seja ladrão, é a terra que, por vontade de Deus, administra as forças para que as colheitas germinem. Por mais suja e coberta de lepra que seja a mão que planta, certamente sadio é o fruto que se colhe quando se atinge a plenitude da maturidade. Muitas vezes de uma união adúltera nasce uma bela prole, e do vergonhoso prazer dos pais originam filhos de grande propósito (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §43. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 372-373, *tradução nossa*).¹¹⁸

Contudo, longe de isentar de culpa e pecado aqueles entre os seus pares que mantinham condutas reprováveis, Damião observa que

[...] tais sinais de poder que a Divina Providência opera por meio dos heréticos e por meio dos sacerdotes indignos da reta fé, sendo concedidos não pelo mérito de qualquer um deles, mas em virtude de seu ministério, não os liberam das penas merecidas ou não os justificam junto ao severo Juiz pelo crime cometido. De fato, aonde quer que vão em busca de glória, caem na ignomínia da confusão; e quanto mais eles são exaltados pelo favor dos bajuladores, mais são aprofundados nos abismos da condenação eterna. E muitas vezes estes, atingidos por uma morte terrível, indicam mais claramente do que a luz como eram verdadeiramente perversos, aqueles que pareciam especialmente dotados de poderes milagrosos (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §41. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 368-369, *tradução nossa*).¹¹⁹

¹¹⁸ Cf. originais: [latim] “[...] *nam etsi fur sit ille, qui seminat, terra tamen auctore Deo vires germinandis frugibus amministrat. Licet sordida sit manus aut leprosa, quae plantat, mundus certe fructus decerpitur, cum ad maturitatis plenitudinem pervenitur. Ex adulterino sepe coniugio pulchra soboles nascitur et ex obscena voluptate parentum spectabilis oritur species liberorum*” | [italiano] “[...] *giacché, anche se è ladro chi semina, è la terra che, per volere di Dio, somministra le forze perché vengano germinate le messi. Per quanto sporca e ricoperta di lebbra sia la mano chi pianta, certamente mondo è il frutto che si coglie quando si giunge alla pienezza della maturazione. Spesso da un'unione adúltera nasce una bella prole, e dal turpe piacere dei genitori hanno origine dei figli di grandevole aspetto.*”

¹¹⁹ Cf. originais: [latim] “[...] *haec virtutum signa, quae vel per hereticos vel per indignos rectae fidei operatur divina dispensatio sacerdotes, quia non cuiuslibet eorum merito sed ministerio conceduntur, nequaquam eos vel ab his, quae merentur, suppliciis liberant, vel apud districtum iudicem perpetrati reatus excusant. Unde enim aucupantur gloriam, in confusionis decidunt ignominiam, et quo magis extolluntur favoribus adulantium, eo proclivius in damnationis aeternae praecipitia demerguntur. Et sepe tales terribili morte percussi luce clarius indicant, quam revera reprobi fuerint, qui specietenus quasi mirabiles apparebant.*” | [latim] “[...] *tali segni di potenza che la Divina Provvidenza opera per mezzo di eretici e per mezzo di sacerdoti indegni della retta fede, essendo concessi non per il merito di chicchessia tra di loro, bensì in virtù del loro ministero, non liberano costoro dalle pene meritate o non li giustificano presso il severo Giudice per il reato commesso. Da qualsiasi parte infatti vadano in cerca di gloria, cadono nell'ignominia della confusione; e quanto più sono innalzati fai favore degli adulatori, tanto più vengono aprofondati negli abissi dell'eterna dannazione. E spesso costoro, colpiti da terribile morte, indicano più chiaramente della luce quanto siano stati veramente empì, loro che apparivano in particolar modo come donati di poteri miracolosi.*”

Para Damião, o Espírito Santo não deixava de agir através dos maus clérigos, da mesma forma que a potência divina não redimia os ímpios representantes da Igreja dos castigos inerentes às suas faltas. Em caráter de exemplo, Damião retoma novamente, no parágrafo 42, à narrativa sobre o bispo de Fésulas, destacando que sua admirável capacidade de expulsar demônios – evidentemente, imbuído da força concedida pelo Espírito - não o livrou de padecer um tormento digno de sua transgressão: fora acometido pela visão premonitória de seu derradeiro castigo, brotando-lhe dos pés uma pústula infecciosa que lhe provocava grande queimação, a qual se difundia por todo o corpo e consumia suas vísceras.

Além de se utilizar do termo “herético” numerosas vezes para definir aqueles entre os seus que apresentavam condutas reprováveis, Damião faz também uso das disposições canônicas contra as heresias como suportes para validar as ordenações realizadas por simoníacos. Ao referenciar as disposições contra os Cátaros (ou Novacianos) no Concílio de Nicéia (325)¹²⁰, nos decretos promulgados contra os arianos e nas prescrições do Concílio de Cartago (411-424) em relação aos Donatistas, atenta para o fato de que os cânones conciliares estabeleceram os requisitos de reintegração dos seguidores desses movimentos considerados heréticos.

Segundo Damião, tais disposições foram mais brandas em relação às heresias que mantiveram a integridade da fé, como os Novacianos e Donatistas, e mais severas contra aqueles que se afastaram da fé católica e tenham perdido a perfeição do Espírito, como os Arianistas, contrários à consubstancialidade entre Pai, Filho e Espírito Santo, invalidando, por conseguinte, a divindade de Cristo tal como do Espírito. Questionar a sacralidade de uma das partes era questionar o todo, era apartar-se da fé na Santíssima Trindade.

Para Damião, esses exemplos serviam de justificativa para a validade das ordenações de simoníacos, desde que estes se conservem firmes na fé, independentemente de terem comprado seu acesso aos seus ministérios. Em outras palavras: “[...] se a fé é firme, a

¹²⁰ Cabe aqui observar que, apesar de Damião utilizar o termo *Cathare*, para designar uma heresia dos séculos III e IV, ele estava referindo-se aos Novacianos. Este movimento considerado herético pela Igreja protocristã divergia da ortodoxia católica (em plena formação) ao recusar a reintegração dos *lâpis* – cristãos batizados que, para a Igreja, haviam abjurado de sua fé ao cumprir as determinações imperais romanas de sacrificar aos deuses em benefício do império e do imperador, durante as perseguições promovidas por Décio (249-251) – ao seio da Igreja. Os Cânones do Concílio de Nicéia (325), se utilizavam da terminologia *katharoi* ao referir-se aos seguidores dessa corrente considerada herética e determinavam que se aqueles denominados Cátaros retornassem poderiam, após a devida profissão de fé, ser reintegrados ao seio cristão. Dentre eles, os sacerdotes que retornassem seriam readmitidos mantendo seus respectivos ministérios, sem necessidade de nova ordenação. Atentamos para este detalhe de forma a evitar confusões em relação à heresia cátara (albigense), que se desenvolveu entre os séculos X e XIV.

consagração ganha vigor, e não é invalidada pelo vício de um ato, que em todo caso tem seu fundamento na fé” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §54. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 386-387, *tradução nossa*).¹²¹

Nos argumentos do avellanita, tal como eram heréticos os simoníacos – cujo pecado contra o Espírito encontrava-se em comprar o dom de Deus -, heréticos também eram os Novacianos, que pecavam ao não redimir o pecado dos *lápsi* após terem cumprido sua penitência. Ou mesmo os Donatistas que, por motivo semelhante, afastaram-se da ortodoxia católica. Visto que a ordenação destes era válida, não haveria motivo para questionar a validade da ordenação dos simoníacos.

Como que disposto a deixar dúvida sobre a intensidade de suas reflexões, Damião vai além da simples comparação, recorrendo a uma escala de valores e, com incisivo argumento, observa que ambas as correntes heréticas tardo antigas gestaram inúmeros adeptos e clérigos que compartilhavam com elas o seu “erro” – estes, não apenas eram ordenados por heréticos, como comungavam de sua heresia -, ao passo que os simoníacos, ao realizarem novas ordenações, não engendravam de maneira inata o mal da simonia nos clérigos recém-ordenados, em grande maioria inocentes “e católicos”. A este argumento, Damião segue elencando uma série de casos em que os pontífices romanos outorgaram a inviolabilidade de ordenações e batismos realizados por bispos heréticos, de maneira a confirmar que o desvio destes não maculava o resultado de suas atividades sacramentais.

Em análise aos decretos papais tardo antigos – como os decretos de Inocêncio I (401-417) - voltados contra alguns movimentos heréticos, em relação aos quais fora discutido sobre a necessidade de novos batismos e novas ordenações como requisito de reintegração à ortodoxia, Damião enfatiza a falta de atenção e possível superficialidade de seus opositores – no presente caso, aqueles que insistem em condenar a validade das ordenações ministradas por simoníacos - ao se utilizarem das referidas disposições canônicas de maneira generalizada a todo e qualquer herético. Damião destaca, pois, de maneira ferina, que

[...] ficamos, portanto, muito atônitos que alguns delirem com uma cegueira sem precedentes de considerar que aqueles que foram ordenados por simoníacos devem ser consagrados novamente. E assim, sobre a ordenação dos simoníacos, eles promulgam um decreto semelhante, o que certamente é inaceitável mesmo em relação aos hereges que parecem não ter o menor traço de fé ortodoxa. De fato, alguns hereges são de fé reta, e é necessário

¹²¹ Cf. originais: [latim] “[...] *constat profecto, quia, si fides stat, consecratio robur optineat, nec actionis labefactatur vitio, quae fidei nititur fundamento.*” | [italiano] “[...] *se la fede sta salda, la consacrazione ottiene vigore, e non è inficiata dal vizio di un atto, che comunque ha il suo fondamento nella fede.*”

acolhê-los em seus graus, outros carecem da fé reta, e estes não devem persistir na honra que lhes foi conferida. E como não podemos tirar a marca de heresia dos simoníacos, tentamos reconhecer a que tipo de hereges parece correto atribuí-los (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §76. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 418-419, *tradução nossa*).¹²²

Apesar de destacar o comedimento da Sé Romana, em inúmeras ocasiões, para com representantes eclesiásticos considerados heréticos, Damião justifica não uma defesa às indignas ações destes, mas a necessidade de se observar com cautela a tradição e a jurisprudência canônica antes de incidir sobre pios sacerdotes a culpa de um crime não cometido e tampouco inerente a eles em decorrência de sua ordenação pelas mãos de um simoníaco. Damião não ignora a sombra temerária, representada pela simonia, que paira sobre a Igreja de seu tempo, aludindo, especificamente, ao tempo de governo imperial de Henrique III e dos pontificados de Clemente II e Leão IX, aos quais verte calorosas honras e elogios. No seu tempo, como herança dos pontificados pregressos, “[...] o veneno da heresia simoniaca se manifestava em todos os reinos ocidentais, fervilhando de efeitos letais, de modo que, enquanto era livremente admitida por toda parte, não se considerava que devesse estar sujeito a um julgamento punitivo [...]” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §62. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 396-397, *tradução nossa*).¹²³

Em outro trecho, Damião complementa que: “[...] a sede Romana, que é certamente mãe de todas as Igrejas, estando sujeita à desonestidade, como uma raiz contaminada, espalhou o veneno da peste simoniaca também para os ramos das outras Igrejas; de fato, seguindo o exemplo daquela sede, também nas outras sedes situadas no entorno, os ferreiros

¹²² Cf. originais: [latim] “[...] *quapropter satis miramur, cur tam prodigiosa quidam cecitate vesaniant, ut a symoniacis ordinatos denuo consecrandos esse decernant. Illud siquidem promulgant super symoniacorum ordinatione decretum, quod illis etiam absonum probatur hereticis, qui orthodoxae fidei ne perexiguum quidem videntur habere vestigium. Hereticoum nempe alii recte fidei sunt et in suis sunt gradibus recipiendi, alii recta fidei carent et in suo persistere honore non debent. Et quoniam a symoniacis hereseos notam propulsare non possumus, quibus iure assignari videantur hereticis, perspicue discernamos.*” | [italiano] “[...] *siamo quindi molto stupiti che certuni delirino per tanta inaudita cecità, da ritenere che coloro che sono stati ordinati da simoniaci debbano essere consacrati di nuovo. E così sull’ordinazione di simoniaci essi promulgano un simile decreto, che è certamente inaccettabile persino riguardo a quelli eretici che sembrano non aver neppure la minima traccia di fede ortodossa. Alcuni eretici infatti sono di fede retta, e bisogna accoglierli nei loro gradi, altri sono privi della retta fede, e questi non debbono persistere nell’onore loro conferito. E poiché non possiamo allontanare dai simoniaci el marchio d’eresia, cerchiamo di riconoscere a quale genere di eretici sembri corretto ascriverli.*”

¹²³ Cf. originais: [latim] “[...] *per occidentalia regna virus symoniace hereseos letaliter ebullisse, ita ut quod passim fiebat licenter admissum, ultoriae animadversioni nequaquam duceretur obnoxium [...]*” | [italiano] “[...] *il veleno dell’eresia simoniaca si manifestava per tutti i regni occidentali pullulando con effetti letali, cosicché quanto veniva da ogni parte ammesso liberamente non si riteneva che dovesse essere soggetto a un giudizio punitivo [...]*”

começaram a cunhar moedas (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §66. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 402-403, *tradução nossa*).¹²⁴

Damião reconhece e reafirma a centralidade da Cúria Romana enquanto eixo de orientação das demais igrejas adjacentes. Em uma crítica velada à necessidade de mudanças no ordenamento da atividade clerical de seu tempo, o avellanita considerava que o episcopado romano, mais do que um centro difusor de poder, articulava-se como exemplo moral para as demais igrejas, não apenas em relação à jurisprudência das questões da ortodoxia, como também sobre as mazelas que, porventura, circulavam livremente junto a Sé Apostólica, naturalizadas e, por vezes, disfarçadas de norma.

Mas Damião insiste: o que dizer contra os “veneráveis homens” promovidos ao sacerdócio pelas mãos de clérigos simoníacos, que se mantiveram íntegros na fé e nas virtudes, ilustres representantes da piedade e da honestidade, sobre cujos jazigos foram erigidos altares? O avellanita faz alusão à Romualdo de Camerino, Amico de Rambona, Guido de Pomposa e Firmano de Fermo, modelos de virtude nos quais a evidente manifestação da Providência Divina era o vívido exemplo de que a perversidade de seus consagradores não encobre sua pureza e inocência.

De modo a conjecturar as conclusões de sua exposição, e na posição de zeloso promotor da fé e da moral cristãs na qual se encontrava, Damião lança mão de um caloroso apelo aos seus pares episcopais que, ao mesmo tempo em que demonstrava sua fúria contra aquela “inaudita heresia” representada pela simonia, também rogava em favor daqueles que, porventura, viessem a ser imputados de uma mácula que não lhes competia. O avellanita exorta aos bispos que se mantivessem vigilantes e diligentes para com a manutenção da pureza da fé apostólica e da doutrina da Igreja e que, concomitantemente, sugerissem ao sumo pontífice:

[...] estender o vigor da severidade eclesiástica aos responsáveis por essa culpa; de tal forma, porém, que segundo os votos de todos, indistintamente, a mesma sentença não envolva também os inocentes. Com efeito, que a condenação da luxúria, promulgada para arruinar os filhos por causa do crime do pai, animada pela força divina, destrua, como já começou a fazer, também os simoníacos, mas não a ponto de permitir que ordenação dependa

¹²⁴ Cf. originais: [latim] “[...] *nam cum Romana sedes, que nimirum omnium ecclesiarum mater est, venalitati subiacuit, tanquam radix infecta per reliquarum quoque ecclesiarum ramos symoniace pestis venena diffudit. Ad illius enim sedis exemplum et in ceteris circumquaque positus cudi cepit moneta fabronum.*” | [italiano] “[...] *la sede Romana, che è certamente madre di tutte le Chiese, essendo stata soggetta alla venalità, come una radice infetta ha diffuso i veleni della peste simoniaca anche per i rami delle altre Chiese; infatti, seguendo l’esempio di quella sede, anche nelle altre sedi situate tutto all’intorno, i fabbri cominciarono a battere moneta.*”

do julgamento sem critério de algum (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §85. *OPD Lettere*, V.2, 2001, p. 430-431, *tradução nossa*).¹²⁵

Damião recorda as disposições sinodais promulgadas contra os simoníacos em seu tempo, por pontífices considerados exemplos de virtude para o avellanita: Leão IX, no sínodo de 1049, anulara todas as ordenações dos simoníacos produzindo intensos protestos por parte do clero e do povo romano. Após acalorados debates e reflexões sobre tal querela, o pontífice reconsiderou seu decreto, com base em pregressa sentença outorgada por um de seus antecessores.

Em 1047, Clemente II havia estabelecido que quaisquer clérigos consagrados por simoníacos que, no momento da ordenação não tivessem conhecimento de tal fato, deveriam prestar penitência de 40 dias para, assim, retornar ao ministério que havia recebido. Como que para reforçar as conclusões de sua exposição, em uma nota tardia, acrescida em 1061, Damião apostila uma última consideração, rememorando a sentença lavrada por Nicolau II (1058-1061), no sínodo celebrado naquele mesmo ano, segundo a qual os clérigos consagrados gratuitamente por simoníacos, até aquele momento, permaneceriam na dignidade do ministério que lhes fora conferido; enquanto novas ordenações de simoníacos seriam invalidadas.

É preciso reiterar atentamente que a defesa de Damião não é destinada, em qualquer medida, aos clérigos simoníacos, mas sim àqueles ordenados por estes. Sobre aqueles, o avellanita demonstrava, de forma constante e contundente, seu profundo desprezo, utilizando-se de vocábulos e expressões, como: *perverso commertio* (perverso comércio), *sordentium ministrorum* (ministros imundos), *polluitur* (contaminado), *hereticus* (herético), *criminosi* (criminosos), *loetali proculdubio lepra perfusus* (encharcados de lepra mortífera), *symoniaca pestis* (peste simoniaca) para fazer referência à natureza pérfida da prática de simonia. Entre os simoníacos, Damião não diferenciava em delito os que vendiam ou compravam os cargos eclesiásticos; ambos estavam fadados à mesma perdição.

¹²⁵ Cf. original: [latim] “[...] *quatinus sic in reos vigorem ecclesiasticae severitatis extendat, ut iuxta indiscretorum hominum vota innocentes quoque eadem sententia non involvat. Videtur enim luxuriare iudicium, quod in filiorum necem pro paterno fuerit crimine promulgatum et symoniacos quidem, it iam ceperit, divinis animatus viribus destruat, sed non eotenus, ut eorum ordinationem inmoderato quorundam iudicio subiacere permittat.*” | [italiano] “[...] *di estendere sui responsabili di tale colpa il vigore della severità ecclesiastica; in modo tale, tuttavia, che secondo i voti di tutti, senza distinzione, la stessa sentenza non coinvolga anche gli innocenti. Sembra infatti che la condanna dela lussuria, promulgata a rovina dei figli a motivo del crimine del padre, animata dalla forza divina, distrugga, come già ha cominciato a fare, anche i simoniaci, ma non fino al punto da permettere che la loro ordinazione dipenda dal giudizio senza criterio di certuni.*”

Sintetizamos, assim, conforme a Tabela 4, alguns dos argumentos de Damiano em favor das ordenações realizadas por simoníacos, da seguinte forma:

Tabela 4 – Sobre a validade das ordenações por simoníacos (*Epis. XL*)

Objeto	Consideração
Da natureza dos sacramentos e do ministério sacerdotal	a) A verdadeira essência de toda consagração é conferida unicamente por Deus, ainda que ministrada por seus representantes.
	b) O sacramento da <i>ordenação</i> equivale ao do <i>batismo</i> em validade, completude e graça.
	c) A graça divina confere dignidade à ordenação, pois recai sobre o cargo e os encargos que o acompanham e não sobre o mérito pessoal do ordenante ou do ordenado.
	d) O <i>reino</i> e o <i>sacerdócio</i> são instituídos por Deus e, ainda que se encontre no comando alguém indigno, o cargo em si é acompanhado pela graça.
	e) o mistério sacramental não deriva do mérito do consagrador, mas do <i>rito</i> por ele realizado (e às <i>palavras</i> por ele pronunciadas) que é imbuído do Espírito.
Da diferença entre os clérigos dignos e indignos	f) Os simoníacos são imundos e heréticos, mas aqueles por eles ordenados, a menos que trilhem o mesmo caminho, não são automaticamente contaminados por sua poluição.
	g) Os clérigos que, porventura, fossem ordenados por simoníacos sem incorrerem também neste pecado – ou seja, sem comprarem suas ordenações – deveriam, por direito e inocência, permanecer ordenados.
	h) Ainda que realizadas por simoníacos, as ordenações não perdem sua dignidade e graça, desde que os consagrantes estejam comprometidos com a fé ortodoxa.
	i) Em uma hierarquia de pecados, os simoníacos, ainda que culpados do nefasto crime cometido e inevitavelmente fadados à danação proveniente de suas faltas, tal como alguns grupos heréticos outrora readmitidos ao seio da ortodoxia (Novacianos e Donatistas), não abjuraram da Santíssima Trindade – em contraste com outros (Arianistas e Paulicianos) que negavam a sacralidade trinitária.

Fonte: (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §4º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 308-445.

Tabela elaborada pelo autor.

É importante observar que, embora na *Epistula XL*, Damiano dedique maior atenção ao esforço de inocentar os ordenados por simoníacos do crime cometido pelos consagradores, alguns anos antes, manifestava uma postura muito mais enérgica para com o combate a tal atentado contra a graça e os dons do Espírito Santo conferidos pelos sacramentos da Igreja.

Em sua *Epistula III*, endereçada ao Gebeardo¹²⁶, bispo de Ravena, em 1043, Damiano tece um elogio à atuação do referido clérigo no combate à simonia. A carta do avellanita ao

¹²⁶ Na tradução organizada por Blum (1989-1990), os destinatários das missivas damianas, em certas ocasiões, são identificados apenas por seu cargo/posição e uma letra, possivelmente, inicial de seu nome (bispo G., padre

bispo de Ravena consiste, *a priori*, em um pedido de desculpas pela impossibilidade de sua visita, como solicitada por Gebeardo. Damião utiliza como justificativa a precária situação monasterial pela qual tomou responsabilidade ao tornar-se prior de Fonte Avellana. Suas obrigações para com as necessidades dos membros de seu monastério o obrigavam a negligenciar, momentaneamente, a solicitação do bispo. Cabe observar a acentuada reverência manifestada por Damião à figura de Gebhard. Utilizando-se de expressões como *dilectissime pater et domine* (diletíssimo pai e senhor), e que seria um sacrilégio que ele se atrasasse em obedecer a *tuae sanctitati* (sua santidade), Damião ressalta a primazia daquele a quem remetia. Atém-se ainda ao grande poder emanado do ofício do referido bispo, e de seu o comando sobre a diocese de Ravena, pois ali governava imbuído pela autoridade de Deus.

De fato, como mencionamos anteriormente, a posição de prestígio galgada pelo episcopado latino advém da própria orientação imperial adotada pela Igreja dos primeiros tempos do Cristianismo que, cessadas as grandes perseguições, associou-se profundamente às estruturas administrativas imperiais e, quando da desagregação das porções ocidentais do império, desenvolveu sua rede episcopal sobre as próprias malhas urbanas das províncias romanas. Neste contexto, a figura dos bispos cresceu em grande poder e prestígio, suplantando, sobremaneira, a dimensão comunitária das primeiras comunidades e tornando-se os principais líderes e articuladores da *Eclésia* em vias de sua institucionalização. Ainda que a posição hegemônica dos bispos possa ter oscilado ao longo do primeiro milênio cristão, não há como negar sua grande proeminência no plano político e religioso do século centrais do medievo. Sua posição, muitas vezes atrelada aos reveses políticos entre os poderes seculares e eclesiásticos, denotava grande poder e influência.

Ainda na mesma missiva, Damião louva de forma eloquente os esforços do bispo em manter-se firme e virtuoso no combate aos perigos representados pela simonia, cujo veneno se espalhava substancialmente entre seus pares naquele tempo. Destaca, pois, que, entre todos os seus esforços, a ele era muito cara a “vigilância pastoral” (*pastoralis oculus*) que direcionava aos monges, em revelar suas falhas e corrigi-los sob rigorosa disciplina. Repetindo a fórmula *miles Christi* (soldado de Cristo), por duas vezes, numa missiva relativamente breve, clama ao bispo que se mantenha firme neste perpétuo combate às artimanhas do Diabo e que, resguardando sua própria integridade sob escudo das sagradas virtudes, possa também defender os demais de seus ataques.

S.; nobre T.). O editor e tradutor, assim, utiliza-se de outras obras de referência, como os estudos sobre Pedro Damião desenvolvidos por Giovanni Lucchesi, para sugerir a quem de fato estavam endereçadas as missivas.

Parece-nos significativo o tom incisivo utilizado por Damião, nas poucas – porém, intensas - linhas redigidas ao bispo de sua cidade natal, para fazer referência ao vício simoníaco. O avelanitta destaca que, no seu tempo, “[...] o dragão da simonia, com as espirais envolventes da ganância, está injetando de veneno os braços de grandes traficantes [...]” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula III*, §2º. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 336-337, tradução nossa)¹²⁷, poucos imunes foram deixados pelo caminho, contra aquela que era a “pior das bestas” (*nequissimae bestiae*), de “pestífero contágio” (*pestifera contagione*), que violava a Sé Apostólica por culpa de pastores que se revelavam ladrões.

Em outra breve missiva, agora a *Epistula XIII*, endereçada ao recém-entronado papa Gregório VI (1045-1046), Damião volta a tecer argumentos sobre a perfídia representada pela simonia. Com grande reverência e respeito – típicos de suas correspondências com ilustres personalidades de seu tempo, tanto seculares quanto eclesiais -, Damião enaltece a ação papal em extirpar do seio da Igreja o mal da simonia, apresentada como “venenosa serpente de mil cabeças” (*milleforme caput venenati serpentis*), como “comércio da perversa especulação” (*commercium perversae negociacionis*). Como resultado das enérgicas ações papais, Damião vislumbrava a completa eliminação dos falsários simoníacos, o retorno à dignidade apostólica e o reflorescimento da disciplina eclesiástica. Os simoníacos são descritos como “vendedores de pombas”, em alusão aos comerciantes dos cargos eclesiásticos e, por conseguinte, dos dons do Espírito Santo que comportavam.

As atitudes de Damião para com os simoníacos, em particular nessas duas breves missivas, eram aparentemente bem mais enérgicas do que a postura encontrada na *Epistula XL*, de 1052, tendo em vista que, nesta, seu objetivo encontrava um duplo eixo de orientação: se, por um lado, preocupava-se em manter explícita sua condenação aos membros do clero enredados nas “serpente” da simonia, aqueles que indignamente manipulavam os cargos clericais e realizavam o impuro comércio dos dons do Espírito; por outro, mostrava-se compelido – e este era o objeto central de suas exposição – a justificar a inocência daqueles que, engados em relação às virtudes de seus consagradores, eram por eles ordenados e, naquele momento, recebiam duras críticas por parte das alas reformadoras, como que se compartilhassem do crime cometido por seus consagradores. Parece-nos possível que, tanto a extensão das referidas missivas – sendo as mais antigas epístolas e a mais tardia um opúsculo

¹²⁷ Cf. originais: [latim] “[...] *quo symoniacus draco miserabilium negotiatorum brachia perplexis concupiscenciae spiris virus infundit [...]*” | [italiano] “[...] *il drago della simonia, con le spire avvolgenti della cupidigia, sta iniettando di veleno le braccia di grossi trafficanti [...]*”.

- quanto essa dupla orientação expressa no célebre *Liber Gratissimus*, possam ter arrefecido e diluído, no intento de uma exposição profunda e bem fundamentada, o intenso ímpeto damiano sobre os simoníacos.

Contudo, cabe considerar outra perspectiva de análise, segundo a qual Damião muda o tom de suas críticas em decorrência do tardio conhecimento de que seu consagrador, a quem estimava – o bispo de Ravena, Gebeardo, com o qual se correspondera e a quem clamou pela perseverança em extirpar a “heresia simoníaca” -, fora considerado, postumamente, simoníaco e, por conseguinte, as válidas críticas proferidas contra este resvalavam e salpicavam de mácula a dignidade e pureza de seu próprio ministério. Como observa D’Acunto (2000, p. 125), não apenas o dirigente da sede episcopal de Ravena foi considerado simoníaco, como também o próprio pontífice Gregório VI fora acusado de ascender ao trono petrino indignamente, quando Bento IX, enfrentando serias dificuldades em manter o domínio sobre as facções romanas que controlavam o papado, abdicou do título em benefício de Gregório VI, em troca de uma soma de dinheiro.

Essa aparente controvérsia de posturas demonstrada por Damião, como observa D’Acunto (2000, p. 125), desorientava inclusive os mais célebres estudiosos da persona e obra damianas. De fato, a natureza da correspondência com o papa Gregório VI e o bispo Gebeardo de Ravena apresenta-se particularmente difícil de ser decifrada em sua totalidade.

Evidentemente, no momento da redação da *Epistula XL*, Damião gozava de grande prestígio e autoridade, não apenas pelo zelo em relação à pureza espiritual e disciplina eclesiástica que refletia em sua atividade monasterial, mas também relativos à sua imposta ascensão ao cardinalato de Óstia. No acréscimo feito por Damião, em 1061, na referida missiva, o avellanita, apesar de mostrar-se pesaroso pela pouca influência de sua tese sobre as disposições papais relativas aos ordenamentos feitos por simoníacos, apresenta-se conformado e condescendente aos decretos papais que, em relação ao passado e futuro da Igreja, não culpabilizavam aqueles a quem considerava inocentes. Em outras palavras, ainda que as novas ordenações realizadas por simoníacos perdessem invalidadas, gerações anteriores de ministros, das quais ele e muitos de seus coetâneos faziam parte, tinham resguardadas suas dignidades. Como o próprio Damião observa:

[...] portanto, nós, não sustentando obstinadamente nossos argumentos, mas acatando humildemente os decretos sinodais, por um lado seguimos o édito da Sé Apostólica que já foi promulgado; por outro lado, professamos obediência se algo ainda mais definido e saudável for estabelecido posteriormente. Para que, assim como recebemos dos bem-aventurados

apóstolos os rudimentos da fé das origens, quando o Evangelho resplandeceu, assim mais tarde conservamos toda a regra de viver e crer que nos foi entregue pelos sucessores dos apóstolos (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XL*, §96, *OPD Lettere*, V. 2, 2001, p. 444-445, *tradução nossa*).¹²⁸

No trecho exposto, Damião se submete às disposições papais e se compromete a seguir quaisquer novas sentenças “mais definidas e saudáveis” que, porventura, venham a ser promulgadas pela Cúria Romana. Infelizmente, o obstáculo de não termos preservadas as respostas a quase totalidade de suas missivas inviabiliza, de certa maneira, que conjecturemos efetivamente os motivos dessa postura condescendente de Damião às novas disposições papais que, apesar de seus esforços, pouco acolhiam suas teses relativas ao tema.

Realizado esse percurso dedicado a uma modesta tentativa de evidenciar parte da trajetória e contribuição damiana no cerne das reflexões desenvolvidas pelos movimentos reformadores do século XI, direcionemos olhares para outra faceta – de natureza intensa e complementar - de seu projeto de renovação da disciplina clerical e reforma cristã, expressas em suas considerações combativas à corrupção moral e sexual do clero de seu tempo. Por meio de severas críticas ao desregramento libidinoso de seus pares coetâneos, Damião contribuiu para a intensificação dos exacerbados debates centro medievais que versavam sobre o controle do corpo e da sexualidade.

¹²⁸ Cf. originais: [latim] “[...] *nos itaque non proprias allegationes pervicaciter astruentes, sed synodalibus decretis humiliter optemperantes, apostolicae sedis edictum, vel quod iam promulgatum est, sequimur, vel, si quid adhuc elimacius atque salubrius in posterum statuendum est, obedientiam profiteamur. Ut, sicut a beatis apostolis evangelio coruscante nascentis fidei rudimenta percepimus, ita deinceps ab apostolicis viris traditam omnem vivendi vel sentiendi regulam teneamus.*” | [italiano] “[...] *noi pertanto, non sostenendo in modo ostinato i nostri argomenti, ma rimittendoci umilmente i decreti sinodali, da una parte seguiamo l’editto della Sede apostolica che è già stato promulgato; dall’altra professiamo obbdienza qualora si debba stabilire in seguito un qualcosa di ancor più definito e salutare. Di modo che, come, abbiamo ricevuto dai beati apostoli i rudimenti della fede delle origini, quando rifulse l’evangelo, così in seguito, conserviamo tutta la regola del vivere e del credere che ci è stata consegnata dai successori degli apostoli.*”

4 O EPISTOLÁRIO DAMIANO E O COMBATE AOS VÍCIOS DO CLERO

Eis que estreito é o caminho que conduz à vida, enquanto largas são as portas que levam à danação eterna! Era com base nas palavras do próprio Cristo¹²⁹ que Damião advertia aos monges do eremitério de Fonte Avellana para a necessidade de os religiosos trilharem com retidão o estreito caminho de ascese espiritual que conduzia à vida. No texto de sua *Epistula XVIII*, Damião recomendava que:

Portanto, não seja tentado a andar pelo caminho largo e espaçoso, você a quem é ordenado a entrar pela porta estreita que leva à vida, enquanto larga a que aprofunda no inferno. Assim, não seja apreciável para você descer do rigor da ermida ao relaxamento do mosteiro e, deixando a lei do espírito, consentir as seduções da carne. Sim, o regime de vida do mosteiro é bom, mas o da ermida é melhor. E que outra coisa é a descida do melhor para o bom, se não descer de alto a baixo, se não virar as costas para o caminho reto, se não se arrefecer do fervor do espírito em nociva tepidez, e assim precipitar, pouco a pouco, dos picos ao precipício? (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XVIII*, §17. OPD *Lettere*, V.1, 2000, p. 336-339, tradução nossa).¹³⁰

Ao enfatizar tal hierarquia de valores, entre o “melhor” caminho oferecido pelo rigor do modo de vida eremítico frente ao “bom”, mas ainda imperfeito, trajeto concedido pela disciplina monástica, Pedro Damião admoestava seus confrades a mortificar o corpo, reprimir quaisquer excessos e se manterem vigilantes aos abundantes caminhos que levavam à perdição. Esse ímpeto de Damião em disciplinar atitudes e comportamentos através do controle das práticas corporais, incessantemente reprimidas na regra que estabelecera para sua

¹²⁹ “Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à Vida. E poucos são os que o encontram.” (Cf. Mt 7.13-14).

¹³⁰ Cf. originais: [latim] “*Non igitur vos per spatiosae viae latitudinem delectet incedere, qui iubemini per angustam portam, quae ad vitam ducit, intrare. Stricta namque via est, quae ducit ad caelum, ampla autem est, quae mergit in tartarum. Non itaque ad monasterialem laxitudinem ad heremitica vos libeat distractione descendere et relicta legge spiritus carnalis illecebrae lenociniis consentire. Et quidem bona sunt illa, sed ista meliora. Et quid est aliud a melioribus ad bona descendere, nisi ab excelsis ad humilia declinare, a recto cursu post tergum redire, ab ardore spiritus in teporem noxium defervere atque sic paulatim a sublimibus in praecipitium ruere?*” | [italiano] “*Non vi alletti dunque il camminare per la via larga e spaziosa, voi ai quali si comanda di entrare per la porta stretta che conduce alla vita, mentre larga è quella che sprofonda nell’inferno. Non vi sia perciò gradito scendere dal rigore dell’eremo all’rilassatezza del monastero, e, lasciata la legge dello spirito, consentire agli allettamenti della carne. È, sì, buono, il regime di vita del monastero, ma migliore quella dell’eremo. E che altro è lo scendere dal meglio al buono, se non declinare dall’alto al basso, se non voltare le spalle alla vita diritta, se non raffreddarsi da fervore di spirito in tepidezza nociva, e in tal modo precipitare, a poco a poco, dalle vette in un precipizio?*”.

comunidade monástica, foi fortemente transportado para sua ação pastoral junto aos ambientes seculares.

O epistolário damiano nos permite apreender a deferência do clérigo italiano para com uma utópica natureza espiritual das criaturas divinas – que, quanto mais distantes da disciplina eremítica e monástica, mais se afastavam da perfeição celeste. Para Damião, a corrupção clerical transcendia a dimensão prática de compra e venda de cargos eclesiásticos e se manifestava, sobremaneira, pela conspurcação das virtudes do Espírito. Ao falar aos simoníacos, como evidenciamos no capítulo anterior, o avellanita procurava demonstrar com relativa frequência como os deméritos de tais “mercadores das graças divinas” maculavam suas almas e contaminavam seus corpos, tornando impuras as mãos que administravam os sacramentos.

A dimensão simbólica da poluição moral dos clérigos sobrepujava a própria materialização de suas atitudes. De fato, Pedro Damião via, no corpo, o veículo de degradação da humanidade, o *locus* de manifestação das práticas pecaminosas, fossem em termos sacramentais ou mundanos. Tal como os simoníacos, os sodomitas e os incontinentes atentavam contra a pureza espiritual adequada aos religiosos. Em verdade, foi sobre o corpo que Damião incidiu algumas de suas mais duras sentenças, reforçando sobre ele o estigma da perdição. Era, pois, o corpo a espaçosa porta que levava ao inferno. Evidentemente, o discurso damiano de condenação às práticas corporais não era inédito e encontrava sustentação na longa tradição patrística e ascética dos séculos que o precederam.

Entre os séculos VIII e XII, a Europa vivenciou o apogeu do monasticismo, parte integrante do tecido político, econômico e social do período – e não apenas dos campos religioso e intelectual (LITTLE, 2017, p. 256-257). Originário do Oriente, o movimento monástico chegou ao Ocidente por volta do século V e constituiu-se como uma instituição totalmente nova, contribuindo sobremaneira para moldar os contornos do Cristianismo ocidental. Funcionando conjuntamente à rede de episcopados urbanos, a fixação de mosteiros em locais isolados favoreceu a expansão do Cristianismo e sua introjeção entre as populações rurais.

Contudo, para além de um mecanismo de enraizamento da cristianização, o ideal monástico, apresentou-se como uma forma de se precaver contra as atribulações da esfera secular, pouco segura e estreitamente ligada às preocupações mundanas. Então, o mosteiro, lugar de estudo e oração, mortificação e obediência, penitência e privação, tornou-se refúgio

do ideal ascético, pela salvação das almas, em meio a um mundo onde o pecado parece estar onipresente (BASCHET, 2006, p. 65-67).

A novidade cristã, aparente desde os séculos IV e V, foi a atenção voltada para as questões sexuais (como a masturbação e as fantasias eróticas); a novidade está no fato de que nem os autores clássicos nem os primeiros cristãos haviam concedido muita importância a estes assuntos por considerá-los triviais. A crescente popularidade do ascetismo e do ideal monástico converteu tais expressões do corpo em graves problemas morais (BRUNDAGE, 2000, p. 120).

O primeiro *locus* a anunciar oficialmente o modelo cristão de renúncia de toda e qualquer relação sexual, atesta Brundage (2000, p. 121-122), foram os cânones *atribuídos* ao Concílio de Elvira, no século IV. Ao que parece, no entanto, ainda não se tratava de uma imposição de celibato ao clero. Essa pretensa política referente ao matrimônio clerical não foi rigidamente disseminada, haja vista, por exemplo, a existência de “famílias sacerdotais”, em que filhos de eclesiásticos acabavam por substituir seus pais no ofício religioso, *grosso modo*, em uma relação/transmissão de poder que poderia assemelhar-se talvez a um modelo de hereditariedade religiosa. Em contrapartida, gradualmente, as autoridades eclesiásticas direcionaram seus esforços para o modelo celibatário, no intuito de arrefecer os impulsos sexuais. Aos clérigos casados, paulatinamente, foi aconselhado que se abstivessem de ter relações com suas esposas.

O Concílio de Calcedônia (451) apropriou-se parcialmente do modelo de castidade, autorizando apenas aos clérigos das ordens menores contrair matrimônio. Nos argumentos de Brundage (2000, p. 122), essa concessão, apesar de ambígua, funcionava como uma espécie de “controle de danos”, objetivando garantir que o matrimônio, quando contraído, seguisse as disposições da ortodoxia, haja vista as ocorrências de possíveis uniões entre cristãos e mulheres judias, pagãs ou heréticas. De fato, por mais que os esforços aumentassem gradativamente, a Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo não logrou controlar as atividades sexuais do clero. Muitos ainda permaneciam casados sem abster-se do sexo, apesar das repreensões, pouco uniformes, de papas e concílios, e das penas estabelecidas, como a perda do cargo e a excomunhão.

Na esteira das tradições religiosas e culturais do Ocidente, as relações tecidas entre *corpo* e *alma* se inscrevem como elementos basilares para o entendimento dos mecanismos de controle das práticas e comportamentos. Como observa Schmitt (2017, p. 285), tal estrutura binária não pode ser concebida, na cultura ocidental, como algo universal e tampouco

historicamente imutável. Termos recorrentes nos escritos medievais, *corpus* e *anima* encontram-se sempre conectados e, com significativa frequência, postos em uma relação de oposição. Sua acentuada interação no contexto tardo-antigo e medieval não se trata de uma criação original cristã e tampouco provém de uma única fonte, pois carrega em si heranças culturais diferentes e, por vezes, divergentes que, assimiladas e modificadas pelo Cristianismo, confluem na intensa carga de valores morais aplicada ao homem medieval.¹³¹

O homem medieval tem seu ser definido pela dinâmica da alma e do corpo, elementos indissociáveis que constituem a principal tensão na qual está inserida a sociedade do medievo. Todo indivíduo é composto de uma porção material e mortal (o corpo) e outra imaterial e imortal (a alma), ambas criadas: esta, por Deus; aquela, com participação do homem por meio da reprodução. Como observam Le Goff e Truong (2006, p. 36), as relações entre a alma e o corpo são dinâmicas e dialéticas, todavia, jamais antagônicas. Apesar de colocados em suposta oposição, não há uma separação radical entre ambos os elementos constituintes dos seres humanos. Schmitt (1990, p. 66), vai um pouco além e argumenta que, na cultura cristã, o corpo não constitui uma porção autônoma; só pode ser concebido em sua relação com a alma – sendo ele a parte externa (*foris*) e ela a interna (*intus*), manifestando, por conseguinte, complexa rede de signos e influências.

Essas relações já tinham lugar na tradição filosófica da Antiguidade, todavia, com o Padres da Igreja, foram moldadas aos novos tempos e, gradualmente, dotadas de novos valores e funções. A tradição eclesiástica gradativamente consagrou ao corpo a primazia do pecado, como o lugar, por excelência, das tentações e da corrupção da alma, sem, contudo, polarizá-los. A desvalorização do corpo, por sua vez, não tinha como prerrogativa a intenção de aniquilá-lo. Pelo contrário, ele devia ser adequadamente regrado e posto sob constante vigilância, haja vista que atuava como veículo de desvirtuamento da alma no caminho da salvação, o que não o excluía do fator inverso: a sacralidade do corpo místico de Cristo – o verbo que se fez carne e habitou entre nós - permitia ao corpo exercer uma função salvífica, desde que enquadrado no ideal cristão.

O corpo do homem medieval diz muito sobre ele. E ainda mais sobre os que a ele tentavam controlar. Para melhor compreendermos as atitudes cristãs medievais em relação ao

¹³¹ As relações entre *corpo* e *alma* adaptadas pela religião cristã podem ser evocadas tanto nos valores politeístas greco-romanos, como na tradição veterotestamentária. Enquanto na tradição platônica a alma precede ao corpo (sua habitação provisória), promovendo, assim, a desvalorização da existência carnal, o pensamento aristotélico harmoniza e procura igualar tal relação, uma vez que considera a alma como a forma do corpo, numa relação de complementaridade. Por sua vez, a tradição judaico-cristã acabou por inscrever o binômio corpo/alma no grande mito universal do caminho da humanidade para a derradeira salvação (SCHMITT, 2017, p. 286-287).

corpo e suas práticas, tal como suas prerrogativas de controlá-los, parece-nos salutar uma breve disposição das fontes nas quais os autores cristãos imergiram seus cálices no intuito de melhor legislar a corporalidade do ser em prol da salvação das almas. Assim, procuramos elencar, inicialmente, neste primeiro subcapítulo algumas considerações dos pensadores da antiguidade clássica, tal como elementos da tradição judaica e da Patrística, que possam nos orientar no entendimento das concepções cristãs medievais no que concerne ao corpo e a sexualidade. Partimos também em busca de esboçar a construção da moral ascética cristã que fortemente incidiria sobre os reformadores do alto medievo (século XI). O ascetismo transformou significativamente a ordem de pensamento do homem medieval e possibilitou a reapropriação do corpo como salvaguarda do espírito, haja vista que, mesmo sendo considerado principal veículo de pecado, era através do controle e da disciplina do corpo que os bons cristãos alcançariam o regozijo eterno.

4.1 O CORPO E A SEXUALIDADE NA TRADIÇÃO CRISTÃ

O advento do Cristianismo trouxe consigo novos olhares sobre as ações e comportamentos humanos. Apropriando-se de uma vasta bagagem filosófica e cultural do pensamento clássico, a nova religião monoteísta inaugurada pelos seguidores de Cristo geriu de maneira austera e rigorosa as formas de pensar e agir de seus membros. Em verdade, suas atitudes em relação às condutas sexuais e às adequadas expressões do corpo moldaram, sobremaneira, a trajetória das sociedades ocidentais nos dois últimos milênios. Como salienta Le Goff (1992, p. 191), tornou-se um pressuposto comum considerar que a sociedade tardo antiga, mediadora entre as peculiaridades do mundo greco-romano e as singularidades do período medieval, marcou a transição de realidades sociais que manifestavam visões relativamente positivas sobre o prazer e a sexualidade a um contexto de profunda condenação e regulamentação das atividades corporais.

Todavia, cabe considerar que o acentuado rigor cristão em relação ao corpo e à sexualidade, sua defesa concisa e constante de uma moralidade pautada na continência e no controle das pulsões humanas, não nos permite supor que as sociedades politeístas, às quais o Cristianismo viria a ser contrapor, caracterizavam-se pelo desregramento sexual. Como argumentam Pelaja e Scaraffia (2008, p. 3-4), seria falacioso pensar que as transformações nos modos de conceber a sexualidade promovidas pela estruturação e difusão da fé cristã

representassem simplesmente um contraponto a uma pretensa liberdade e valorização do sexo na Antiguidade, visto que forte era a presença das correntes ascéticas no mundo pagão.

Partindo do mesmo princípio, bem nos informa Brown (1990, p. 29), a renúncia sexual não constitui precisamente uma novidade da ética cristã e tampouco deve ser entendida como uma resposta à devassidão que teria governado o politeísmo romano. A austeridade e o cuidado com uma adequada conduta moral, em benefício da ordem pública, eram preocupações há muito cultivadas pelos romanos. A Roma cristã, erigida a partir do século IV, sob o governo de imperadores como Constantino e Teodósio, apesar das significativas rupturas que possa ter comportado, apresentava-se, quanto ao rigor moral e sexual, como uma reinventada continuidade da Roma dos séculos anteriores.¹³² A severidade e o rigor impostos pelo Cristianismo eram antes produto de uma nova visão lançada sobre o corpo. Visão esta que já não se conformava em considerar a porção física do homem como mera extensão da natureza humana. Passava, pois, a levar em conta a própria Encarnação daquele que emprestara seu nome para a nova religião como elemento central e, por vezes, paradoxal das manifestações corporais.

Passemos, então, do corpo helênico ao corpo cristão. Para além das esferas politeístas do mundo antigo, também a tradição bíblica tem sua parcela de influência na edificação da moral e da ética cristãs. De acordo com Zilles (2009, p. 340-341), o Antigo Testamento pulula de referências acerca da impureza manifestada pelo elemento sexual. Todavia, tais apreciações derivavam dos rígidos códigos de pureza ritual seguidos pela cultura hebraica, os quais exigiam de homens e mulheres a realização de ritos de purificação após os intercursos sexuais. Sem as adequadas abluções, os hebreus não estariam aptos a regressar às interações do convívio social, fossem elas espirituais ou temporais.

Disposições acerca das transgressões morais – como o adultério, o incesto, a prostituição, a pederastia, a sodomia - e outros aspectos relativos ao intercuro sexual – como a atividade sexual durante os períodos menstruais femininos - podem ser encontradas em diversos livros bíblicos, como em Gênesis, Êxodo, Deuteronômio e Levítico.¹³³ Todavia, nem

¹³² Evidentemente, os princípios que regiam as condutas morais e sexuais romanas pagãs não satisfaziam a totalidade dos valores promovidos pela nascente doutrina cristã. Ambas as culturas possuíam elementos de diferenciação significativos quanto ao comportamento sexual: a posse de escravos e de seus corpos, fossem homens ou mulheres; fidelidade conjugal facultativa ao homem; e a repreensão apenas ao adultério feminino comuns aos romanos constituíam práticas cada vez mais execráveis dentro dos círculos cristãos (cf. BROWN, 1990, p. 29).

¹³³ Destacamos aqui uma observação feita por Brundage (2000, p. 72), que mantém relação com nosso objeto central de pesquisa: o controle da atividade sexual do clero. Segundo o autor, também na tradição hebraica impunham-se interditos próprios às práticas sexuais dos sacerdotes e sumos sacerdotes dentro do âmbito matrimonial. Sobre os textos bíblicos supracitados: cf. Gn 9; 16; 17; 20; 38; Ex 6; Lv 18; 20.

todo conteúdo veterotestamentário é desfavorável à sexualidade, associando-a também ao regozijo e à felicidade familiar, como se faz ler em *Cântico dos Cânticos*. Nas palavras de Le Goff (1992, p. 194), “[...] o Antigo Testamento, muitas vezes indulgente a este respeito, havia concentrado a repressão da sexualidade nos rituais interditos, enumerados pelo Levítico”. O pessimismo sexual, marca constante do pensamento cristão tardo antigo e medieval, não constituía um marco de referência no judaísmo antigo. A tradição hebraica via o sexo como condutor do pecado, mas não um pecado em si. As atenções voltavam-se para os perigos da tentação sexual (BRUNDAGE, 2000, p. 71).

Diferente do que se poderia imaginar, o Novo Testamento atenua, ainda parcialmente, a sexualidade de uma malignidade inata, transferindo boa parte de sua nocividade ao livre arbítrio humano. A maldade habitaria o coração do homem. O Novo Testamento reconhece, assim, a validade de uma vida sexual disciplinada, por meio da continência e da castidade, e em benefício exclusivo da procriação. As Escrituras, ainda que a tradição cristã recuse o dualismo, circunscrevem a sexualidade em uma dinâmica dual: se, por um lado, abomina a desregramento sexual; por outro, opera sua valorização dentro de um conjunto de normas cada vez mais definido (ZILLES, 2009, p. 340-341). Segundo Brundage (2000, p. 76), os Evangelhos pouco têm a dizer sobre o sexo, devendo-se tal silêncio ao parco interesse demonstrado por Cristo e seus companheiros em relação a este tema.

Todavia, os cristãos tenderiam cada vez mais a voltar seus olhos para as Escrituras buscando nelas referências explícitas ou implícitas – visto que boa parte dos conteúdos bíblicos nos são apresentados sob formas alegóricas - que justificassem a recusa do prazer sexual e da corporeidade humana. Uta Ranke-Heinemann (1994, p. 19) atribui a Jerônimo, de quem voltaremos a tratar, a responsabilidade por incitar os ânimos cristãos contra as atividades sexuais. Segundo a autora, o teólogo haveria imposto sua visão do ideal de virgindade ao texto bíblico na tradução que produzira para o latim (*Vulgata*).

Para Pelaja e Scaraffia (2008, p. 5), as significativas mudanças nas concepções apresentadas pelo Cristianismo, no que concerne à sexualidade, derivam sobremaneira das tentativas cristãs de diferenciação tanto do paganismo quanto da tradição hebraica. Essa diferenciação mostrava-se fundamental para a construção da identidade cristã. As mesmas autoras argumentam que o próprio Cristo, na tradição Evangélica, haveria rompido com a noção hebraica de impureza física (material), substituindo-a por uma concepção metafórica da impureza de intenções, a exemplo dos vários episódios em que Jesus interage com uma prostituta e a ela promete o reino dos céus (Lc 7:37; Mt 21:31).

Contudo, a noção de renúncia sexual apresentada pelo Cristianismo ainda trazia consigo o “sabor singular” de suas raízes judaicas (BROWN, 1990, p. 39). Fílon de Alexandria (20 a.C. – c. 50 d.C.), filósofo judeu do primeiro século, em suas tentativas de aproximar o judaísmo do mundo helênico, enunciava uma posição relativamente similar às disposições dos primeiros padres em relação ao matrimônio. Este era, para o filósofo, a única forma de legitimação das relações sexuais, cuja função destinava-se à procriação. Fílon condenava, na mesma medida, a contracepção e as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, uma vez que eram ações estéreis, que impediam ou não intencionavam a geração de descendência (RANKE-HEINEMANN, 1994, p. 22).

Diferentemente da ordem de pensamento do mundo politeísta, onde a relação entre o corpo e a alma era tecida através da dinâmica em que a porção espiritual do homem exercia a árdua, porém, temporária tarefa de gerenciar o corpo, a tradição judaica mostrava-se mais rigorosa na concepção desses dois eixos da existência humana. Ambos, corpo e alma, eram criações divinas e, como tal, ambos seriam julgados por Deus. Tal ênfase em uma culpabilidade imposta à alma se deve ao fato de, para os judeus, no íntimo de cada indivíduo, haveria uma porção capaz de negar ou aceitar os desígnios divinos. Esse “coração”, como designa Brown (1990, p. 40), quando não agisse retamente, maculava o espírito. Era, assim, o homem capaz de pecar em corpo e em alma.

Toda essa bagagem filosófica, religiosa e cultural proveniente tanto dos autores greco-romanos quanto da tradição judaica forneceram as bases para a construção do pensamento cristão dos primeiros séculos. Os principais dogmas cristãos que reverberaram pelos séculos medievais, definindo doutrinas e comportamentos que têm seus contornos formulados sobremaneira pelos chamados Pais da Igreja. Influentes teólogos e bispos dos primeiros tempos do Cristianismo, esses cristãos desenvolveram significativas reflexões acerca dos mais variados temas que, de alguma maneira, tangenciassem com a verdadeira fé cristã. Ambrósio (340-397), Jerônimo (347-420), Agostinho (354-430) e Gregório Magno (540-604) primam entre os principais nomes que estruturaram as bases da ortodoxia cristã. Pedras angulares do pensamento cristão medieval, seus escritos favoreceram o florescimento das novas formas de controle dos modos de ser, agir e pensar dos homens e mulheres do medievo, haja vista o papel decisivo da instituição eclesiástica no regramento e manutenção do corpo social.

Como bem nos recorda Mazioli (2018, p. 70), o discurso de controle do corpo e da sexualidade já existiam anteriormente à ascensão do Cristianismo como religião lícita e, posteriormente, oficial e institucional. A Igreja não apenas se valeu da temperança e do

controle de si apregoados pelos discursos disciplinares que a precederam, mas dotou-os de nova significação. Em outras palavras, o advento do Cristianismo redefiniu as bases de representação do corpo e suas expressões.

É preciso colocar em pauta, ainda, que os princípios éticos cristãos desenvolvidos ao longo do período tardo antigo (séc. III ao V) foram estruturados através de dois ramos: de um lado, uma vertente exortatória, presente sobretudo nas homilias e pregações dos Primeiros Padres; e, em paralelo, uma corrente monástica, voltada ao ascetismo, e marcada, gradualmente e cada vez mais pelo exercício individual, em detrimento do caráter coletivo das primeiras comunidades cristãs. Este momento de expansão e consolidação do Cristianismo configurou-se como eixo de normas e valores perpetuados ao longo de todo o medievo (VAZ, 2006, p. 176).

É válido ponderar que o imaginário cristão dos primeiros séculos foi marcado pelo viés escatológico (LE GOFF, 1992, p. 192) que previa o retorno de Cristo junto de seu reino celeste e, ainda mais efetivamente, pelas considerações paulinas sobre o corpo. Brown (1990, p. 49; 53) nos apresenta a porção material do homem em Paulo como um “vaso de argila”, perecível, fraco e vulnerável, mas que, ao mesmo tempo, abrigava uma chama do espírito. Esse corpo não era neutro, comportava limites que não deviam ser ultrapassados, uma vez que pertencia a Deus. A liberdade sobre os usos do corpo concedida aos pagãos já não equivalia ao trato com o corpo cristão.

Todavia, o corpo paulino era paradoxal: se era templo do Espírito Santo, devendo ser dignificado pelas virtudes da virgindade e da continência (LE GOFF, 1992, p. 195), também provinha da carne e, portanto, manifestava desde a Queda uma natureza corrompida. Essa contradição marcou profundamente os discursos da Patrística nos séculos seguintes. Mediante tal impasse, os pensadores cristãos dos primeiros séculos vislumbravam no corpo a manifestação direta do pecado. Em suas apreciações, o corpo e a sexualidade eram definidos como representantes da malignidade inata da natureza humana. O ato sexual tornou-se sinônimo de pecado, ainda que dentro da esfera do casamento. E a morada do Espírito Santo expressa por Paulo tornou-se um ideal a ser alcançado através da completa abstinência e renúncia sexual (GOMES, 2008, p. 37-41). A Patrística via em Paulo um verdadeiro mestre e condutor da vida moral.

No que concerne ao celibato sacerdotal, caro elemento ao nosso tema de estudo, Ranke-Heinemann (1994, p. 39) argumenta não ser esta uma doutrina apostólica, uma vez que, entre os apóstolos, o matrimônio se apresentava como um direito aos ocupantes de cargos

eclesiásticos: que Pedro e os demais apóstolos, conforme nos fez saber Paulo, encontravam-se todos casados e levavam suas esposas em suas viagens (1 Cor 9:5); que o bispo fosse homem de uma só mulher (1 Tm 3:2); e que fosse irrepreensível, tendo filhos fiéis e obedientes (Tt 1:6). Todavia, os primeiros padres viam no ideal ascético o modelo perfeito de condução da vida cristã e seriam incisivos em sua necessária observância, especialmente, junto ao corpo eclesiástico.

Em verdade, o período pós-apostólico foi marcado pelo crescente empenho dos autores cristãos em reprimir o fator sexual como uma das funções básicas da vida humana. No século II, Clemente de Alexandria, grande conhecedor da literatura pagã, avaliava as diferenças nas atitudes de pagãos e cristãos perante o ímpeto sexual. Ao passo que os filósofos gregos defendiam a continência e a necessidade de resistir às paixões em benefício de desígnios racionais, dizia o apologista, os cristãos (inclusive ele) manifestavam um ideal ainda maior, de não experimentar desejo algum (BROWN, 1990, p. 36).

Para Clemente, o corpo era consorte e aliado da alma e, por meio dele, o homem alcançaria seu destino (*Paedagogus* I, 13). Dessa forma, fazia-se necessária a santificação não apenas do espírito, mas também do corpo, de seu comportamento e estilo de vida (*Stromata* I, 6: 47). Como observa Brown (1990, p. 118-119), o corpo tem, no pensamento do teólogo, um papel significativo, sem o qual o plano divino não poderia ser concretizado. Partindo da constante filosófica clássica de que o corpo é temerariamente frágil e fadado à morte, a vida deveria ser renovada por meio da procriação. Assim, as relações sexuais, antes de configurarem uma perda de tempo, como pregavam algumas correntes mais rigorosas em relação à sexualidade (encratitas e gnósticos), seriam um elo fundamental na perpetuação da palavra divina. Contudo, as relações sexuais deveriam ser praticadas de maneira consciente e a serviço de Deus, ou seja, dentro dos parâmetros adequados de uma vida cristã ordenada.

Clemente promovia, dessa maneira, uma sexualidade ordeira, disciplinada e engessada em termos religiosos, em resposta às correntes que vislumbravam, no ato sexual, sob quaisquer circunstâncias, um comportamento bestial da natureza humana. A imagem idealizada do matrimônio levantada por Clemente, segundo Ranke-Heinemann (1994, p. 50), decorrente das próprias reflexões gnósticas que ele tanto combatia e dos preceitos estoicos, permitiu ao teólogo difundir a existência do adultério dentro dos vínculos matrimoniais. Em outras palavras, o homem só devia buscar sua mulher, para com ela relacionar-se sexualmente, em momentos adequados, de maneira comedida e com fim único de procriar; jamais devia sucumbir às paixões e tomar sua esposa como a uma prostituta (*Paedagogus* II, 10).

Entre os séculos IV e VII, momentos centrais das polêmicas e discussões acerca dos dogmas cristãos, os usos e práticas corporais e o exercício da sexualidade ocupavam *locus* primordial no pensamento cristão, uma vez que constituíam elementos definidores das práticas morais e cotidianas. A partir do quarto século, são retomados com significativa intensidade os debates em relação à materialidade e conduta moral do cristão. Conseqüentemente, uma vasta literatura clerical, sobre a virgindade, a castidade e a continência, toma forma em um momento de extensiva expansão e difusão da fé cristã, arrefecidos, se assim podemos dizer, os traumas das perseguições empreendidas pelo Império Romano até o governo de Constantino (306-337). Tratemos, então, de algumas considerações legadas pela Patrística latina no que concerne à materialidade e conduta humanas.

Ambrósio, futuro bispo de Milão, crescera em Roma e desde a mais tenra idade manteve próximos contatos com o universo cristão. Sua irmã Marcelina adotara o manto da virgindade consagrada e o palácio romano de sua família era constantemente visitado por membros do clero (BROWN, 1990, p. 282). Com sua opção por uma vida casta e virginal, Marcelina atuou como eixo das disposições do bispo de Milão sobre o corpo e a sexualidade. Ambrósio via na virgindade voluntária a representação máxima das virtudes cristãs, e ademais, a considerava uma inovação do Cristianismo, haja vista não se assemelhava às práticas pagãs, cujas funções fortemente destoavam do sentimento cristão (RANKE-HEINEMANN, 1994, p. 56).

A superioridade da alma era um aspecto constante do pensamento ambrosiano. Como observa Grossi (2003, p. 47-48), Ambrósio defendia a existência de uma ascese do espírito, derivada do pensamento estoico e ciceroniano. Esta remetia à moderação da fala e ao silêncio como expressão da *humildade*, em detrimento da nociva soberba. Tal virtude configurava-se como prática cotidiana que deveria integrar a consciência individual e era capaz de suprir a ausência das demais virtudes da alma. Em paralelo ao exercício espiritual, o bispo milanense apregoava uma ascese corporal, destinada a direcionar o fiel cristão ao seu destino: a vida eterna.

No discurso ambrosiano, significativa ênfase era dispendida à *castidade*, virtude não apenas direcionada às virgens, mas sim como dever de todos os cristãos. Todavia, a prática da castidade era diferenciada entre os estados da vida: virgindade, matrimônio e viuvez. No que tange à virgindade, o teólogo insistia na correlação entre a carne e o espírito. A virgindade do corpo por si só não era suficiente. Devia estar acompanhada da integridade/castidade da

mente. Em suas disposições sobre a sexualidade, Ambrósio a associava exclusivamente à porção física humana, partindo do princípio de que o espírito seria desprovido de sexo.

Ambrósio olhava para o mundo com desconfiança. A ordem de pensamento manifestada pelo bispo milanense fora construída sobre as tensões entre a Igreja e o *saeculum* (mundo). Ambrósio preocupava-se com a posição e o papel da Igreja dentro da sociedade romana. O mundo era uma força voraz que açoitava a determinação do espírito. A sexualidade, neste âmbito, apresentava-se como uma das potências de desvirtuamento do homem. O bispo encarava o corpo como um terreno extremamente perigoso no qual o mais determinado cristão poderia escorregar e cair a qualquer momento. A carne era opressiva, traiçoeira (BROWN, 1990, p. 286-288).

Como destaca Brown (1990, p. 289), o nascimento virginal de Cristo sugeria a Ambrósio a necessidade do esforço pessoal do bom cristão em manter-se puro da mácula advinda das pulsões sexuais. Era evidente que Ambrósio compreendia a concepção de Cristo, ausente do desejo sexual, como um ideal inalcançável pela natureza decaída do homem. Assim, exortava aos cristãos e não-cristãos a necessidade elementar do batismo e da continência, numa tentativa de imitar e aproximar-se ao máximo, ainda que de forma imperfeita, da pureza da Encarnação.

A virgindade perpétua de Maria era um tema recorrente em suas admoestações. A mãe do filho de Deus representava para Ambrósio aquilo que restava de sagrado e imaculado no mundo. Desse ímpeto em relação à natureza imaculada de Maria deriva sua defesa constante da virgindade consagrada. Para Ambrósio, a integridade virginal constituía o ápice da virtude cristã. Um aspecto peculiar da noção de virgindade expressa por Ambrósio consiste no fato de que seu apego para com o corpo virginal, máxima exaltação da pureza divina, era conflitante com a própria ênfase cristã no ato da procriação. As virgens cristãs, diferentes de suas contrapartes greco-romanas e sua função social, representavam a perfeição perdida dos primeiros pais. Era uma opção livre, manifestada em sua vontade individual.

Não podemos descartar, para além das finalidades espirituais, uma certa função utilitarista dos discursos ambrosianos. De certa maneira, Ambrósio escrevia às virgens e viúvas das grandes famílias aristocráticas, cujas fortunas, desfeitas as amarras masculinas com a morte do marido/pai, podiam ser utilizadas em benefício da Igreja e sua atuação no mundo secular.

A sexualidade no casamento também encontrava lugar nas disposições do bispo de Milão. Em decorrência de seu enfático apreço pela manutenção da virgindade, era de se

esperar que as relações sexuais dentro do matrimônio permanecessem obscurecidas pelo resplandecente manto da castidade. Assim, para Ambrósio, destaca Ranke-Heinemann (1994, p. 57), não era preciso evitar o matrimônio como um pecado em si, mas sim vê-lo como um peso a ser suportado e do qual o cristão poderia se ver livre futuramente (como era o caso das viúvas). Podemos encontrar, nas concepções de Ambrósio, uma hierarquia em relação à perfeição da vida cristã, que podia ser mensurada por meio do grau de abstinência sexual vivenciado pelo cristão. Essa escala de valores era universal, abarcando homens e mulheres, e respectivamente representada pela virgindade, pela viuvez e pelo casamento (BROWN, 1990, p. 295).

A integridade associada às virgens consagradas, gradualmente, tornou-se eixo de discussão nos círculos eclesiásticos tardo antigos, no sentido de que a castidade e a continência vivenciadas pelas virgens fossem estendidas a todo o clero, por meio do celibato clerical, como uma forma de ressaltar a natureza sagrada do corpo eclesiástico.¹³⁴ Tais reflexões muito cabiam ao plano teórico, mas pouca eficácia encontrava em termos práticos. Frente à impossibilidade de aplicação do modelo de celibato vitalício ao corpo clerical de seu tempo, cujos membros frequentemente eram casados, Ambrósio defendia o comprometimento de padres e bispos das igrejas locais em manter o celibato pós-conjugal. Como observa (Brown, 1990, p. 294), ainda que as igrejas metropolitanas atraíssem relativa quantidade de jovens solteiros, o mesmo não acontecia com as igrejas provinciais, que não podiam prescindir dos serviços de homens casados. Contudo, Ambrósio defendia que os clérigos casados não se relacionassem sexualmente com suas mulheres.

Contemporâneo de Ambrósio, Jerônimo de Estridão foi um personagem peculiar na história do Cristianismo latino dos primeiros séculos. Por um período de sua vida, Jerônimo adotara os modos dos ascetas do deserto, isolando-se do mundo em um caminho de contemplação e mortificação. Em 382, chega a Roma e torna-se conselheiro espiritual de um grupo ascético de mulheres da aristocracia romana. A partir daí, viveu unido a elas, espacial e espiritualmente.

Jerônimo falava às virgens dos altos estratos romanos. Se utilizava de sua vivência ascética no deserto para aguçar a atenção de seus leitores. Através de contrastes muito bem

¹³⁴ Este aspecto do universo cristão dos primeiros séculos muito nos interessa no sentido de se representar a gênese do discurso eclesiástico em defesa do celibato clerical, cuja concretude, em termos canônicos, só seria efetivada a partir da reforma do século XI. Assim, ressaltamos nossa tentativa de elencar, na medida do possível, ao longo de nossas discussões sobre o corpo e a sexualidade na Patrística latina, as disposições dos Padres Latinos em relação à conduta sexual do clero.

elaborados entre o corpo mortificado do monge e os incessantes impulsos sexuais que continuavam a habitar a mente desses homens que desgastavam sua carne em benefício da elevação espiritual, o teólogo exortava as virgens romanas dos perigos de se exporem às insidiosas excitações do mundo.

O corpo em Jerônimo era um lugar naturalmente intemperado e selvagem, cujos ímpetos só poderiam ser contidos por meio de rígidos códigos dietéticos, visto que a alimentação imoderada inflava as pulsões humanas, e da recusa em expor-se às situações que pudessem incitar a atração sexual. Por sua própria natureza, homens e mulheres eram inexoravelmente seres sexuais (BROWN, 1990, p. 308-309). A vigilância para com as susceptibilidades do corpo devia ser constante. Se os mais ávidos ascetas e continentais encontravam-se vulneráveis às tentações do corpo, a tantos mais perigos estariam expostos os demais cristãos que não partilhavam de seus rígidos códigos de conduta e mortificação.

Jerônimo manifestava um olhar negativo sobre o casamento, como algo pernicioso. De modo geral, os autores da Patrística voltavam-se com desconfiança para o matrimônio, como uma concessão, um “mal necessário”, àqueles que, devido sua debilidade moral, não eram capazes de viver em continência (BRUNDAGE, 2000, p. 105).¹³⁵ O casamento funcionava, pois, como um instrumento de controle de danos. E o único bem que Jerônimo atribuía a ele, como observa Ranke-Heinemann (1994, p. 61), era a possibilidade de “produzir virgens”, partindo do pressuposto de que, pelo fato da finalidade última do matrimônio ser a procriação, os prazeres sexuais que um homem buscava nos braços de uma prostituta não deveriam habitar o leito conjugal. Da mesma forma, iniciada a concepção, homem e mulher deveriam abster-se de quaisquer intimidades físicas e se dedicar à oração. Jerônimo admoestava também as mulheres casadas que imitassem a castidade das virgens.

Tal como Ambrósio, Jerônimo depositava significativo simbolismo sobre o ideograma do corpo virginal. Partindo dessa visão, homens e mulheres encontravam-se irredutivelmente fadados a ocupar fronteiras específicas. A virgindade era o instrumento de manutenção da integridade corporal, legando ao corpo limites pré-estabelecidos de atuação. Masculino e feminino tornavam-se moldes fixos e dotados de limites observáveis (BROWN, 1990, p. 314).

A atividade sexual do clero também recebe atenção em seu tratado “Contra Joviniano” (393). Esta obra consiste em uma resposta de Jerônimo aos argumentos do monge Joviniano (c. 340-405), que se opunha ao ascetismo cristão como o melhor caminho cristão para a

¹³⁵ Cabe ressaltar que nem todas as disposições da Patrística negativavam os vínculos matrimoniais. Entre os Padres também circularam considerações das virtudes promovidas pelo casamento.

salvação e igualava em méritos a virgindade e o matrimônio. Em sua refutação às alegações do monge romano, Jerônimo tece sua justificativa para a presença de casados no corpo eclesiástico, ainda que não fossem ideais para ocuparem tal posição. Segundo o autor, a sacralidade dos clérigos só seria alcançada se eles mantivessem a pureza das virgens. O clero casado não se equiparava aos que aderiam ao celibato vitalício.

Os homens casados encontravam lugar nas fileiras sacerdotais porque o número de virgens à disposição era insuficiente. Fazendo uma analogia em termos bélicos, Jerônimo ressaltava que um exército não é constituído apenas de força, mas também de números (*Adversus jovinianum* I, 34). Da mesma forma, a Igreja de seu tempo não tinha como prover um corpo sacerdotal completamente dedicado ao celibato e à continência, abrindo-se, portanto, para a permanência de casados entre os seus. Contudo, dá a saber, o autor da polêmica, o fato de boa parte do clero ser constituído de homens casados não permitiria supor que o casamento emanasse as mesmas virtudes da consagrada virgindade.

Fossem casados ou virgens, os membros do clero deveriam, para Jerônimo, manter-se sóbrios e vigilantes em sua conduta e castidade, para, assim, não se converterem em escravos de vício algum. Isso porque a sacralidade do clérigo não repousaria no fato de ocupar um cargo sacerdotal, mas sim de portar as virtudes esperadas de suas posições (*Adversus jovinianum* I, 35). Não era o cargo que fazia o clérigo; não era a posição ocupada pelo clérigo que mensurava sua santidade, mas sim sua conduta frente à comunidade de fiéis e a Deus. De forma didática, Jerônimo afirma que um bispo não teria maior valor que um diácono frente à Majestade Divina apenas por ser bispo, se seu inferior hierárquico demonstrasse méritos superiores.

Cabe observar ainda que as virtudes esperadas dos homens de Deus não se limitavam a sua pessoa individual. Esperava-se também dos clérigos casados que houvessem gerado descendência, que estendessem sua conduta continente a toda a família. Assim, seus filhos e esposa deveriam manter-se observantes e praticantes do mesmo espírito ascético e, assim, contribuir, na verdadeira comunhão espiritual dos sacerdotes com Deus.

Ainda em defesa da continência dos clérigos, em sua obra “Contra Vigilância” (420), Jerônimo direciona críticas aos bispos que apenas ordenam clérigos previamente casados e que não exigem a observância da castidade no celibato e que demandam a presença das esposas grávidas e dos filhos como requisito para ordenação dos clérigos (*Adversus vigilantium*, 2).

De Tagaste, no norte da África romana, provém uma das fontes mais singulares do pensamento cristão. Longe de desconsiderar as grandes contribuições dos demais autores cristãos tardo antigos, na construção da doutrina cristã, podemos, sem dúvida, considerar que Agostinho (354-430) é o verdadeiro expoente do pensamento e das práticas da Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo. Para além disso, a tradição agostiniana tornou-se salutar para o funcionamento da ortodoxia cristã ao longo de toda a Alta Idade Média. Apenas no século XIII, a moral e a ética cristãs seriam associadas a uma nova vertente intelectual – a Escolástica – e a autoridade de Tomás de Aquino ocuparia o lugar em que até então primava o bispo hiponense. O pensamento agostiniano foi responsável por moldar os aspectos políticos e teológicos da Igreja medieval em vias de estruturação institucional e verteu influência significativa nas transformações acarretadas pelos movimentos reformadores que circundaram a virada do primeiro milênio.

Coadunamos com o argumento de Ranke-Heinemann (1994, p. 73) de que falar da renúncia sexual é falar de Agostinho. O teólogo foi responsável por unificar as doutrinas cristãs de repressão dos comportamentos sexuais. Apesar de não ter sido o primeiro teólogo a versar sobre a ética e a moral sexual cristãs, Agostinho estabeleceu as diretrizes da concepção cristã ocidental da sexualidade, sobre a qual se debruçariam os teólogos e intelectuais do medievo e para além deste (ZILLES, 2009, p. 342). Ao estabelecer as bases para a sistematização da teologia cristã, além de conceder novo ímpeto às concepções de corpo e sexualidade (GOMES, 2008, p. 43), Agostinho de Hipona estimula um significativo aspecto da ortodoxia desenvolvida pelos Primeiros Padres: o medo à sexualidade.

A trajetória singular de Agostinho é marcada pelo fato de ele ter experienciado os deleites da vida sexual antes de sua adesão ao modelo de virtude moral cristã, o qual passou a gerir com maestria. Diferente dos demais autores da Igreja em gestação, apenas a atividade sexual do passado de Agostinho nos é dada a ler nas fontes, em especial, em suas *Confissões* (397). Nesta obra, em particular, o teólogo se dirige a seus iguais, àqueles que aderiam ao modelo de virtude ascética. Como observa Brown (1990, p. 319), a sexualidade ali nos é apresentada de forma dúbia: se, por um lado, constitui parte das relações sociais humanas, por outro, é vista como um aspecto problemático da vontade do homem. Agostinho enunciava um amor isento de libido, harmonioso e contido.

Agostinho vivera em concubinato por mais de uma década, provendo também um filho, fruto dessa relação, a quem chamou Adeodato (“dado por Deus”). Cabe ressaltar que sua relação com a mãe de seu filho (nunca nomeada) fora acompanhada pelo desenvolvimento

do espírito austero e sóbrio de Agostinho. Manter-se monogâmico com uma concubina era uma alternativa ao casamento: arrefecia os ímpetos sexuais da juventude, ao mesmo tempo que não eclipsava o fator sexual, como acontecia com as amarras legais de um matrimônio romano voltado à procriação.

Suas andanças pelos terrenos maniqueístas também levaram Agostinho a repensar as questões do corpo e da sexualidade. O Maniqueísmo surgido no século III, atribuía à matéria um caráter profundamente negativo, em detrimento da salutar natureza do espírito, e defendia, assim, a necessidade de reprimir austeramente todas as realidades corporais. De maneira semelhante, as influências neoplatônicas levaram Agostinho a direcionar um olhar cada vez mais negativo ao prazer físico. O contato com Deus transcendia a materialidade e alcançava o espírito.

Para Agostinho, o sexo e o Paraíso, como apresentados pela tradição bíblica, eram incompatíveis. O casamento e a família eram resultado da Queda, frutos de um declínio dos Primeiros Pais que legou à humanidade a natureza física e perecível do homem (BROWN, 1990, p. 328). Assim, na exegese da Criação realizada pelo teólogo, a aura angelical emanada por Adão e Eva no Paraíso foi transfigurada na realidade física, corporal e sexual da humanidade. O estado angelical intercambiara de posição, do início para o fim dos tempos. Os Primeiros Pais seriam seres dotados de natureza física e, portanto, susceptível aos prazeres sexuais e, por meio da obediência aos desígnios divinos, deviam preservar-se em benefício de uma futura elevação ao ideal angélico, como uma espécie de caminho marcado pela disciplina e pelo aprendizado. Assim, era preciso eximir o casamento como pernicioso acidente na gênese da humanidade. Longe de negar a presença do desejo sexual junto aos Primeiros Pais, Agostinho associa a união do matrimônio a um profundo vínculo de amizade, legando o intercuro sexual para segundo plano. O eixo da união entre Adão e Eva estaria precisamente na amizade. Nessa perspectiva, era plenamente justificável a legitimidade e a pertinência do casamento, sereno e complacente, como um ideal primevo da humanidade.

A visão agostiniana sobre a sexualidade é pessimista e negativa. Para o bispo hiponense, a natureza humana é decaída; maculada pela concupiscência que se expressa, sobremaneira, na sexualidade. Esta é um mal em si, embora possa ser justificada quando enquadrada em moldes específicos, como na finalidade última de procriação ou como forma de remediar a concupiscência, evitando, por exemplo, que se cometa adultério (ZILLES, 2009,

343).¹³⁶ A concupiscência da carne (*concupiscentia carnis*) era uma falha da alma, atrelada diretamente ao desejo sexual. E a ingerência das pulsões sexuais era resultado da fragilidade humana ocasionada pela desobediência adâmica. O prazer sexual, por ser fruto do descontrole da vontade, degrada o gênero humano e o rebaixa ao estatuto dos animais.

A angústia de Agostinho em relação à expressão da sexualidade humana encontra lugar de destaque em sua interpretação da Queda do homem e da consequente transmissão do Pecado Original a todas as futuras gerações. Segundo Ranke-Heinemann (1994, p. 75), para Agostinho, a grande falha da desobediência dos primeiros pais está na consciência da sexualidade e na experiência do prazer sexual. O pecado da desobediência levou Adão e Eva a tomarem consciência da potencialidade de seus corpos e a experimentarem da libido. Havendo perdido o domínio sobre seus corpos – virtude há muito apregoadada pelo pensamento estoico -, com vergonha, cobriram suas partes íntimas. Era, pois, a satisfação física proveniente do sexo que transmitia o pecado a toda descendência adâmica. Em verdade, a mácula do pecado, atrelada ao ato sexual, condicionaria todos os aspectos da vida cristã: ao nascer, todo homem vem ao mundo manchado pelo pecado. Somente pelo batismo e pela graça divina essa mancha poderia ser desfeita. Após o ingresso na comunidade de fiéis (pelo batismo), é preciso contínua atenção e disciplina, para não se deixar levar pelas tentações do mundo, muitas das quais diretamente vinculadas aos impulsos sexuais, às paixões carnis.

Com Agostinho, parte da mácula do Pecado Original engendrado na carne é transferida à natureza humana. O que se entendia como carne não devia ser lido de forma literal como *corpo*, mas sim “[...] era tudo o que levava o eu a preferir sua própria vontade à de Deus” (BROWN, 1990, p. 343). Uma vez que é a natureza do homem que se torna corrompida, e não o corpo em si – simples matéria e criação divina -, este tem resguardada a possibilidade de redenção. Todavia, é no corpo que se expressam as pulsões humanas. Este deve, portanto, ser posto sob constante vigilância. Como observa Gomes (2008, p. 43), o corpo, em Agostinho, torna-se parte essencial e indissolúvel do homem.

Dentre todas as sensações e prazeres experienciados pelo corpo, apenas o desejo sexual, segundo o pensamento agostiniano, era capaz de abalar os alicerces da razão e do controle de si. Até mesmo os alimentos e bebidas, responsáveis por intensificar os sentidos

¹³⁶ Entre os remédios para limitar o ato sexual ao âmbito do matrimônio, Agostinho, sob clara influência do pensamento paulino, lançou mão da ideia de *débito conjugal* que pode ser entendido como o cumprimento do dever conjugal requerido por uma das partes. A noção de débito conjugal atenuava a mácula do ato sexual dentro do casamento. Contudo, é preciso observar que estava isento de culpa apenas quem cumpria o dever conjugal, estando aquele que o reclamava, fora da função procriadora, cometendo pecado venial (cf. MAZIOLI, 2018, p. 76-77; RANKE-HEINEMANN, 1994, p. 90).

corporais, eram menos perigosos que a atração sexual, um vício que transbordava os limites da vontade e não poderia ser facilmente controlado. Frente a ele, nem o mais continente dos homens nem a mais casta entre as mulheres estaria seguro (BRUNDAGE, 2000, p. 98-99).

Em sua vasta produção, Agostinho escreve duas importantes obras que versam sobre o comportamento sexual adequado aos bons cristãos. São eles: *De bono coniugali* (“Sobre os bens do matrimônio”) e *De sancta virginitate* (“Sobre a santa virgindade”). Três seriam os bens que tornariam o intercurso sexual, no âmbito do matrimônio, tolerável e arrefeceria sua carga negativa de um pecado mortal para um pecado venial, mas ainda assim pecado: 1) os filhos (procriação); 2) a fidelidade (remédio ao adultério); 3) e a indissolubilidade do casamento (sacramento). Como destaca Ranke-Heinemann (1994, p. 89), estes bens advindos do casamento, para Agostinho, tornavam o envolvimento sexual de marido e mulher *desculpável* (livre de toda culpa) apenas se tivesse como finalidade a geração de filhos ou *perdoável* (tornando-se pecado venial, mas não isento de culpa), contanto que permanecesse dentro dos limites conjugais.

Outras obras nas quais Agostinho versa sob uma perspectiva ascética são: *De continentia* (“Sobre a continência”); *De bono viduitatis* (“Sobre o bem da viuvez”); *De nuptiis et concupiscentia* (“Sobre o casamento e a concupiscência”). Como Paulo, Agostinho vê no matrimônio um bem, mas confere maior valor à virgindade. Assim, para Agostinho, o celibato supera em virtude o casamento. Por isso, em seu círculo clerical, Agostinho impunha significativo rigor de conduta, no sentido de evitar a permissividade sexual: Nunca deveriam estar sozinhos na presença de mulheres e o contato com elas deveria sempre ser minuciosamente policiado.

De forma semelhante ao pensamento expresso por Jerônimo e Ambrósio, para Agostinho a realidade de um celibato vitalício era virtualmente problemática para a Igreja do norte da África. A necessidade de clérigos era um fator de ordem e a exigência do celibato constituía um obstáculo. Acreditava, pois, que aos homens casados que viessem a ser ordenados sacerdotes, Deus concederia a graça necessária para que renunciassem ao envolvimento sexual com suas mulheres (BROWN, 1990, p. 326). Segundo Ranke-Heinemann (1994, p. 96-97), Agostinho tomou medidas a impulsionar a observância do celibato eclesiástico. Em 385, teria erigido um monastério e sugerido a todos os clérigos de sua região que para ali se mudassem e se submetessem à sua vigilância.

Sobre a condenação da sexualidade desenvolvida e consolidada nos primeiros séculos do Cristianismo, Le Goff (1992, p. 193) apresenta uma tríplice classificação: 1) a *fornicação*,

que se referia a toda conduta sexual inadequada, ainda que circunscrita ao âmbito matrimonial; 2) a *concupiscência*, que remetia aos perigosos anseios da natureza humana decaída pelos prazeres da matéria; 3) e a *luxúria*, que conjugava em si todos os pecados da carne. A fornicação era, para a Patrística, a matriz de todos os males e estava constantemente relacionada a outros vícios morais, como a gula e a soberba (BRUNDAGE, 2000, p. 116).

O monasticismo, derivado desse ímpeto pelo modelo ascético de vida cristã, mortificaria o corpo. É preciso ressaltar que as disposições da Patrística conferiram à dor um novo valor espiritual: o padecimento do corpo em benefício da futura salvação da alma. “Na vida terrena, o dever do cristão revelava-se pela transcendência de *toda* estimulação física; indiferente ao corpo, crescia a sua expectativa de chegar mais perto de Deus” (SENNETT, 2003, p. 110). Assim, o cristão devia distanciar-se do corpo (matéria) e aproximar-se de Deus (espírito). Os primeiros cristãos não desafiavam abertamente as práticas religiosas imperiais, todavia, as evitavam. Ainda assim, a renúncia dos cristãos ao culto público ao imperador (sacrificar em honra ao império) lesava a própria ordem romana, o que levou à prática do martírio. Passadas as perseguições aos cristãos, o sofrimento do martírio daria lugar à mortificação ascética no caminho para a salvação.

Cabe, por fim, reiterar um pormenor relativo à sexualidade clerical. Em significativa parcela do Ocidente latino, até século VI, a conduta clerical, no que tange às virtudes da continência, ainda permanecia atrelada ao instável arranjo do celibato pós-conjugal. Posteriormente, e de forma gradual, a exclusão das mulheres das residências clericais e a expansão dos centros urbanos episcopais começou a definir os novos moldes do ideal celibatário que seria concretizado e difundido a partir das reformas do século XI (BROWN, 1990, p. 354-355).¹³⁷

4.1.1 Normatizar a sexualidade: a Era dos Penitenciais

O medievo cristão ocidental pode ser caracterizado como um período de grande renúncia do corpo: o desaparecimento dos lugares (termas e anfiteatros) e das manifestações (esporte e teatro) legados do mundo antigo, onde o corpo possuía ativa e pública expressão e exposição. O culto ao corpo da Antiguidade é suplantado pelo seu banimento da vida social. Tal mudança

¹³⁷ Voltaremos a tratar mais detalhadamente das questões relativas ao celibato clerical em momento oportuno. Todavia, aproveitamos o espaço de apreciação sobre as disposições da Patrística para evidenciar as considerações dos Primeiros Padres acerca da conduta sexual dos sacerdotes de seu tempo.

foi introduzida pelos Padres da Igreja com a adoção do modelo ascético e monástico, que gradualmente passaria a ser visto como modelo ideal da vida cristã. Como destaca Le Goff (1992, p. 200), o contexto medieval torna cada vez mais definidos e evidentes os pecados da carne, sistematizando sua existência por meio de sanções e proibições.

Cabe ressaltar, como observa Brundage (2000, p. 142-143; 148), que o Império Romano cristão passou por novos reveses ao final do quarto século. As incursões germânicas que, gradativamente, tomariam o lugar das estruturas do governo romano criaram uma paisagem relativamente plural cultural e juridicamente. Longe de quererem adotar o *modus vivendi* romano ou suplantá-lo, os germânicos levaram consigo leis e costumes próprios que, em grande medida, viriam a interagir com as disposições morais e religiosas cristãs. A partir do momento em que os líderes germânicos passaram a adotar a religião cristã e estendê-la aos seus súditos, o Cristianismo enfrentou novas tensões, em especial no que concerne ao controle das práticas sexuais, uma vez que esses novos adeptos custariam a abandonar seus costumes tradicionais.

Fossem pelas árduas formulações da Patrística, em seus enfrentamentos às dissidências internas (heterodoxia) e supostos inimigos externos, ou pelas novas tensões provocadas pela cultura germânica, o controle do corpo e da sexualidade seria cada vez mais importante e pungente no discurso cristão do alto medieval. No seio do Cristianismo medieval, o corpo apresenta-se como um paradoxo. Se, por um lado, é desprezado, condenado e humilhado – “abominável vestimenta da alma”, evocava o Papa Gregório, o Grande -, por outro, é glorificado e sacralizado, pelo mistério da encarnação de Cristo, manifestação do próprio Deus. Assim, o corpo cristão medieval encontra-se em constante tensão entre a repressão e a exaltação (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 35). Como argumenta Schmitt (1990, p. 66), a concepção cristã do corpo transita simultaneamente entre a mácula do pecado original e da redenção da humanidade com a chegada do filho de Deus. O pecado original revisitado macula o corpo. Porém, o mesmo corpo que carrega consigo o estigma do pecado é também o veículo de salvação.

A cristandade medieval foi marcada pelo medo. A instituição eclesial voltada à ordenação de um mundo harmônico segundo os preceitos da verdadeira fé soube utilizar muito bem os artifícios discursivos e de persuasão evocados pela incerteza da vida. O medo da morte, do desconhecido e, sobretudo, do castigo divino impunham aos homens e mulheres do medieval a tarefa de obedecer aos desígnios divinos em prol da derradeira salvação. Como salientam Casagrande e Vecchio (2017, p. 378), todos aspectos da vida social, religiosa e

cultural do medievo cristão orbitam em torno da presença do pecado: o tempo, o espaço, os saberes, o trabalho, as manifestações religiosas, as relações sociais e as práticas rituais; em suma, toda a visão de mundo do homem medieval tem no pecado o eixo central de ordenação da vida.

O corpo emerge no medievo como a porção mais vulnerável do homem, sujeito à tentação, aos prazeres e à derradeira decomposição. A associação do corpo com a morte tornou-se fundamental para demonstrar aos cristãos medievais a superioridade da alma. Desta, a parte material da humanidade também era algoz. O corpo era o veículo de manifestação do pecado. Luxúria (desregramento sexual), gula (o excesso e as práticas imoderadas), ira (falta de controle sobre si) se materializam nas expressões corporais.

As relações sexuais são marcadas pela luxúria; as relações de poder, pela ambição e vaidade; as atividades econômicas se transmutam em avareza; o ambiente de submissão e subordinação dão lugar à inveja (CASAGRANDE; VECCHIO, 2017, p. 379). Nessa miscelânea de vícios e corrupções, encontram-se as mais íntimas pulsões e paixões humanas: sexo e poder, duas das manifestações últimas da danação eterna. Em meio a um mundo de incertezas, os homens e mulheres medievais se veem sitiados: de um lado, pela misericórdia e pela fúria divina, partindo da ideia de um Deus onisciente, onipresente e onipotente, que proíbe e pune, mas que também está, acima de tudo, disposto a perdoar. De outro, a figura cada vez mais corporificada e potencializada do mal, o Diabo,¹³⁸ ávido em seduzir a humanidade a pecar.

Os sacerdotes cristãos do Ocidente latino censuraram de maneira feroz a incontidência e o desregramento sexual, aspectos que aproximavam o homem de uma conduta animal. Desde as primeiras disposições da Patrística, é possível observar uma intensa preocupação de que a natureza humana não degradingasse para comportamentos bestiais. Diferentemente dos pagãos romanos, que tendiam a ignorar as aproximações dos homens com o mundo animal – parte constitutiva das próprias celebrações e aceções relativas às suas deidades –, atendo-se apenas à manutenção da hierarquia cívica entre homens e mulheres (a não inversão de papéis), os teólogos cristãos não apenas tomavam para si essa prerrogativa de delimitar os universos de atuação do masculino e do feminino, como também impunham-se severamente contra

¹³⁸ Cabe observar que a figura do Diabo medieval em muito se diferenciava das alusões do mundo antigo e da imagem quase caricata que assombrou os tempos modernos dessa arquetípica representação do mal. Ao longo da Idade Média, o Diabo tomou forma e contornos muito mais distintos e antropomorfos e sua atuação, gradualmente, transmutou-se de mera influência e ilusão sobre as mentes frágeis para uma atividade energética e efetiva de destruição da cristandade.

formas de comportamentos (alimentício, emocional ou sexual) que sugerissem associações dos homens com as bestas.

As práticas anticoncepcionais também não tardaram a integrar o arcabouço de disposições dos clérigos medievais sobre as formas salutares de ordenamento social. O costume romano que legava ao *pater familia* a legitimação do recém-nascido passava a configurar uma “prática pagã”, em termos claramente pejorativos. A procriação era um dever conjugal e não uma escolha que podia ser evitada ou interrompida ao bel prazer. A utilização de formas anticonceptivas enunciava, segundo a doutrina eclesiástica, a intenção pura e simples de obter-se prazer sexual – objetivo expressamente condenado pelo discurso cristão. Atos sexuais praticados nos domingos e dias santos (interditos) que, na prática, ocupavam relativa parte do calendário cristão eram objetos da ira divina e tinham como consequência, por exemplo, a lepra.

Em meio à efervescência das disposições relativas ao corpo legadas pela Patrística e à nova ordem moral cristã proposta pelos reformadores do século XI, emergiu gênero literário peculiar, responsável por sistematizar a regulamentação da vida sexual do laicato: os chamados *Penitenciais*. Estes escritos consistiam em compêndios normativos que dispunham de catálogos, cada vez mais precisos, de pecados e das penitências destinadas a repará-los. Assim, os *Penitenciais* funcionavam como guias confessionais para a absolvição dos pecados.

Aos *Penitenciais* do alto medievo, seguiria uma vasta literatura exortatória representada por meio de homílias, sermões e manuais de confissão, destinados a lapidar, de forma cada vez mais precisa, o comportamento moral e sexual dos leigos – quando também dos eclesiásticos. Não devemos, contudo, considerar os *Penitenciais* como simples listas de pecados e penitências, haja vista que possuíam uma natureza relativamente mais ampla e complexa. Segundo Payer (1984, p. 8), para além de listar pecados e estabelecer os meios para sua devida expiação, os *Penitenciais* continham, por exemplo, textos introdutórios e conclusivos destinados à instrução dos confessores, atentando para o papel destes como curandeiros da alma e para a necessidade de um adequado discernimento e cuidado ao tratar dos pormenores da conduta moral do fiel.

A confecção desta nova literatura moral cristã partia das próprias experiências cotidianas dos confessores, tal como de suas leituras doutrinárias e espirituais. Ademais, os *Penitenciais* tinham um objetivo pastoral, de conceder formas de expiação dos pecados do rebanho, fossem eles derivados de pensamentos, atos ou palavras (BRUNDAGE, 2000, p. 161). Nas palavras de Payer (1984, p. 3), eram mediadores entre a teoria das disposições

eclesiásticas e a possibilidade da prática entre os fiéis. Para o autor, os penitenciais tiveram papel central no desenvolvimento do *ethos*¹³⁹ sexual do medievo.

Sendo assim, os Penitenciais consolidaram dois instrumentos fundamentais da Igreja medieval: a confissão e a penitência que, ao mesmo tempo em que mantinham controle sobre clérigos e leigos, também serviam para apaziguar o sentimento de culpa que pairava sobre os cristãos, cujas vidas encontravam-se embebidas nos permanentes perigos dos pecados (RICHARDS, 1993, p. 38).

Como nos informa Brundage (2000, p. 161-162), os primeiros escritos desse gênero têm origem irlandesa, no final do século VI, difundindo-se por toda a Europa nos dois séculos subsequentes. Sua popularidade deveu-se, sobretudo, por propagar uma nova modalidade de prática penitencial. Ao contrário da tradicional disciplina eclesiástica, que exigia a exposição e o reconhecimento público dos pecados, o novo modelo penitencial introduziu a confissão privada, envolvendo apenas o pecador e o sacerdote. A difusão dos penitenciais promoveu uma relativa homogeneidade dos códigos de conduta sexual, configurando-se como formadores e transmissores da moral sexual cristã ao menos até o décimo século (PAYER, 1984, p. 5).

Grandes penas eram impostas pela Igreja a outras formas de contracepção, como o coito interrompido (*coitus interruptus*) e as práticas de sexo oral e anal, penas essas que variavam de acordo com os penitenciais. Tão enfático era o fator sexual que certas práticas eram classificadas pela ortodoxia cristã de forma mais rigorosa que o aborto e o assassinato premeditado, como formas ímpias de impedir a vida e usufruir do regozijo carnal. Como exemplo, a mulher colocar-se sobre o homem durante o sexo também configurava uma falta que não condizia com o bom ordenamento do leito conjugal e estava sujeita às penitências, ainda que mais brandas. Essa prática era considerada uma forma de estimular o prazer sexual e não era adequada para a concepção, uma vez que até mesmo a posição adotada no intercuro sexual condicionava, para os religiosos tardo antigos e medievais, uma boa fecundação.

Os decretos e manuais de penitência forneciam também aos clérigos medievais formas de investigar as condutas íntimas dos fiéis. Segundo Ranke-Heinemann (1994, p. 138), os confessores deviam averiguar, por meio de perguntas suaves e bondosas, sobretudo junto às mulheres, a ocorrência de práticas sexuais impróprias em seus respectivos âmbitos conjugais.

¹³⁹ Entendemos como *ethos* o conjunto de costumes, hábitos e crenças que definem os grupos sociais nas diferentes esferas nas quais se inscrevem. Trata-se de um significativo atributo da cultura, capaz de orientar todo o corpo social.

O aborto e a contracepção eram os focos centrais dessa tendência religiosa de vigilância dos comportamentos. O ato sexual realizado por trás (tal como os animais) ou durante os períodos menstruais femininos; a presença da mulher nos espaços sagrados sem a adequada purificação após ter dado à luz; e o intercurso sexual durante a gravidez, em dias santos, no tempo de jejum ou estando bêbado também tinham prescritas suas respectivas penitências. Era comum ainda a condenação do sexo entre estéreis e anciãos, visto a impossibilidade ou a improbabilidade do intercurso sexual resultar em concepção.

Entre as penitências recorrentes, encontravam-se os jejuns, os atos de reparação pública e o pagamento de quantia em dinheiro. As penas decorrentes do ato de masturbação, por exemplo, variavam entre 30 e 40 dias de jejum a pão e água, podendo chegar a um ano, de acordo com o penitencial adotado e caso incorresse em repetidas ofensas.

Célebres escritos penitenciais são atribuídos aos teólogos Regino de Prüm (c. 842-915) e Burcardo de Worms (c. 965-1025). Como destacado por Ranke-Heinemann (1994, p. 136), as disposições penitenciais de Regino de Prüm manifestaram significativa influência à doutrina cristã medieval sobre a contracepção (equivalendo-a a assassinato), ao ponto de serem incorporadas ao direito canônico no século XIII, vigorando, pois, na legislação canônica até século XX e condicionando, até hoje, os discursos contrários às práticas contraceptivas. O penitencial de Prüm estabelecia, por exemplo, que qualquer tentativa de tornar impotente um homem ou uma mulher, impedindo a possibilidade da concepção, fazia do culpado um assassino.

Parece-nos adequado assumir que o exercício pastoral dos penitenciais, apesar de serem produtos da visão clerical sobre as condutas sociais, refletiam o que na prática era observável dos comportamentos sexuais dos cristãos medievais. Partimos do pressuposto de que nenhuma lei ou regulamentação é criada e voltada para algo inexistente. São formulações destinadas a ordenar situações cuja ocorrência é real, perceptível e, de alguma forma, incômoda à harmonia do corpo social e político. A própria natureza desses manuais, sua proveniência das experiências confessionais dos clérigos, orienta-nos a validar boa parte de seus conteúdos como aspectos vívidos dos comportamentos dos homens e mulheres do medievo cristão ocidental.

No século X, o *corpus* doutrinal e regulamentar da Igreja era relativamente extenso. O direito canônico tomava forma por meio das compilações das disposições sinodais e conciliares, decretos papais e episcopais, formulações da Patrística, além das legislações reais e imperiais. Eram nas coleções canônicas medievais que os clérigos buscavam as respostas

para quaisquer querelas temporais ou espirituais que exigiam sua intervenção. Também nessas coleções, as questões sexuais tinham lugar de destaque. Em 906, o abade Regino de Prüm compilou seu *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (“Dois livros sobre as causas sinodais e a disciplina eclesiástica”), cujo segundo volume versa majoritariamente sobre o fator sexual. Tratava, pois, da castidade e da continência dos cônjuges e dos períodos interditos da relação sexual no âmbito do matrimônio, além de discorrer sobre o divórcio – limitado, para o abade, apenas diante de situações de impotência ou adultério. Atenta também, de forma mais incisiva que seus predecessores, para as ofensas homossexuais e para a masturbação (BRUNDAGE, 2000, p. 173-176).

A obra do bispo de Worms, conhecida como *Decretum Burchardi* (ou simplesmente *Decretum*), era composta de 20 volumes que compilavam as leis canônicas. Por meio dessa coletânea de leis da Igreja, o clérigo elaborava uma classificação dos pecados sexuais hierarquicamente organizados de acordo com sua gravidade. O exercício sexual dos solteiros era menos grave que as práticas interditas entre os casados e recebiam, portanto, penas menores. Todavia, as punições mais severas destinavam-se ao incesto, à sodomia e à bestialidade. Estes eram seguidos, ordem decrescente, pelo adultério, pela fornicação e pela masturbação. Essa hierarquia de pecados seria reafirmada em Decretos posteriores (RICHARDS, 1993, p. 40-41).

Entre os séculos IX e XII, período de profunda transformação política, social e religiosa do Cristianismo latino encabeçada pela Igreja, os penitenciais passaram a ser censurados pelos concílios e, gradativamente, deram lugar a novas obras de caráter confessional, como os “Decretos de Graciano” – compêndio significativamente mais elaborado das leis canônicas precedentes - e as “Sumas” advindas dos comentaristas das primeiras universidades (RICHARDS, 1993, p. 39).

4.1.2 Outra porta larga para o inferno: o sexo entre iguais¹⁴⁰

No mundo antigo clássico, o desejo de relacionar-se sexualmente com outro homem causava pouca comoção. Todavia, observa Brown (1990, p. 36), o que era julgado com enfático rigor era que um homem desempenhasse o papel feminino. Não se admitia, de forma

¹⁴⁰ Ao utilizarmos neste subtópico a expressão *entre iguais*, referimo-nos estritamente ao gênero, fator biológico, tendo em vista as disparidades relativas ao trato para com os indivíduos segundo seu status social, em especial nas sociedades antigas.

alguma, o rompimento da hierarquia masculina: de um homem livre frente a seus considerados “inferiores” – mulheres e escravos. A sexualidade e o desejo encontravam-se em segundo plano para as elites das sociedades clássicas, uma vez que se atinham ao corpo do homem público em sua completude. Seus desejos e pulsões sexuais chamavam menos atenção que outras manifestações do ímpeto humano, representações mais notórias de poder.

Como observa Sartre (1992, p. 60), entre os gregos, a homossexualidade era tratada de forma relativamente banal frente às complexidades das relações sociais. Quaisquer elogios ou reprovações que pudessem estar atreladas a essas manifestações da sexualidade humana – que poderiam levar os leitores modernos a levantar argumentos (falaciosos) no sentido de atribuir à tolerância ou mesmo à promoção da homossexualidade masculina na sociedade grega - não se direcionavam às práticas em si, mas sim aos indivíduos.

Numerosa é a natureza das fontes que apresentam sob variados ângulos o intercuro sexual entre pessoas do mesmo sexo. Epigramas, escritos filosóficos, etnografias, biografias e, especialmente, a ornamentação das cerâmicas e dos túmulos fornecem relevantes aspectos sobre a realidade corriqueira das relações amorosas entre iguais no mundo antigo. Em termos jurídicos, nas penalidades gregas aplicadas para os casos de violação, por exemplo, não havia diferenciação entre heterossexualidade e homossexualidade, pois era o estatuto social da vítima quem definia a intensidade da pena (SARTRE, 1992, p. 63).

Isso não nos permite considerar que a sociedade grega seja indiferente a todas as formas de relações sexuais. Sartre (1992, p. 64) reconhece três estatutos atribuídos à homossexualidade masculina na Grécia antiga: 1) era vista como um rito de passagem e expressa em termos legais; 2) ou tinha reconhecimento social, todavia, sem incorrer em um código legislativo; 3) ou era condenada e passível de punição (no caso de cidadãos), quando um cidadão adulto se prestava à posição passiva ou à prostituição.

O caráter iniciativo das relações entre dois homens era quase sempre demarcado pela diferença etária: comumente envolvendo um jovem (*eromene*) ainda na adolescência e um adulto de meia idade (*erastes*), frequentemente casado. Contudo, o envolvimento entre dois homens adultos, apesar de reprovado, também acontecia. Neste caso, ultrapassavam-se as fronteiras da pederastia e incorria-se em um ato condenável, haja vista que, impossível de ser justificado como uma relação iniciática, uma das partes estaria se sujeitando à posição passiva dentro do intercuro sexual. Essa inversão de papéis, onde o masculino dá lugar ao feminino, onde se imita a mulher e se rejeita a virilidade, não é aceitável ao comportamento do cidadão grego.

Segundo Veyne (1992, p. 77), a Antiguidade pagã condicionava seu posicionamento frente às práticas homossexuais sob três pontos de referência que são estranhos às sociedades modernas: 1) enquadravam-se na ótica da liberdade amorosa ou iam de encontro à exclusividade do matrimônio; 2) se o exercício sexual era ativo ou passivo; 3) ou se transcorria entre homens livres ou com escravos. A concepção *contra natura*, enfaticamente evocada pelo medievo cristão, não configurava, para os pensadores antigos, abominações da natureza humana. Não passava, pois, do não cumprimento das regras sociais. Sentir-se atraído por homens ou mulheres (ou mesmo pelos dois sexos) era irrelevante, desde que circunscrito ao universo masculino e condizente com as normas sociais pré-estabelecidas. Quando se censurava o amor e o prazer, a censura advinha da preocupação com as consequências destes para com a função cívica do indivíduo, na manutenção da máquina social. Temia-se que o cidadão perdesse sua virilidade e seu controle de si.

No mundo romano, os *eromene* gregos, que eram jovens livres por nascimento, deram lugar aos escravos nos intercursos íntimos entre dois homens. Neste contexto, a repressão jurídica à homossexualidade se dava também como estratégia de evitar que homens livres se sujeitassem a posições ocupadas pelos escravos, de submissão e inferioridade. Tal como na Grécia, todavia, recusava-se a passividade entre dois homens livres adultos. A atenção dos romanos estava voltada não aos interesses sexuais, mas aos gestos e atitudes que pudessem evidenciar algum lapso de virilidade (VEYNE, 1992, p. 80-82). Como realça Boswell (1981, p. 53), os autores da Antiguidade não viam um fator patológico na atração homossexual, tal como as sociedades modernas em um passado relativamente recente o fizeram. Sua censura incidia sobre prática homossexual passiva, devido, muito provavelmente, a suas atitudes frente à sexualidade feminina.

Para o pensamento estoico, tendo em vista que o ato sexual deveria ser destinado apenas para a procriação, a homossexualidade era uma manifestação do prazer pelo prazer. Funcionava, pois, como uma prática contraceptiva, haja vista que não tinha como finalidade a geração de filhos. Portanto, constitui uma inegável falácia ler o mundo antigo como sociedades libertinas, sem princípios ou que não reprimiam de alguma maneira as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Não eram mais que sociedade cujos princípios morais eram definidos de formas significativamente distintas do nosso tempo e, com toda certeza, do período medieval, quando a tradição cristã se empenhou avidamente em condicionar os princípios morais em termos sexuais segundo uma perspectiva teológica.

No seio da Patrística latina, a defesa do estado virginal era fundamental para a manutenção da integridade do corpo e, conseqüentemente, do espírito. Assim, homens e mulheres recebiam modelos engessados de seus corpos e das atitudes esperadas de ambos. Os homens deveriam permanecer homens e as mulheres deveriam manter-se mulheres. A alternativa inversão de papéis, dentro daquilo que as sociedades de outrora entendiam como masculino e feminino, era vista com repugnância desde a Antiguidade e tal visão não foi arrefecida com o advento e a expansão do Cristianismo.

Como apontado por Brown (1990, p. 315), as atitudes teológicas tardo antigas em coibir quaisquer tentativas de transposição dos limites impostos ao masculino e feminino coincidiram com as atitudes oficiais do império de punir os desvios morais de conduta. Em 390, um édito do imperador Teodósio, diretamente direcionado aos bordéis homossexuais de Roma, condenava os homens que desempenhavam papéis femininos, assumindo a posição passiva no ato sexual, pois não se aceitava que um homem assumisse posturas consideradas femininas.

A estreita relação entre a Igreja e o Império após o governo de Constantino possibilitou a correspondência entre as disposições legislativas imperiais e os preceitos evocados pelas autoridades cristãs. Este fato manifestava significativa influência sobre os códigos morais de um império que se tornara cristão. Sob o governo de Justiniano, no século VI, as tentativas de repressão às práticas homossexuais, evocando as antigas *Leis Julias*, do tempo de Augusto, impunham pena de morte aos envolvidos. Entre as justificativas para tal repressão estavam as crenças de constituírem práticas ilegais, diabólicas e contrárias à natureza. E para além disso, eram ofensas que ocasionavam as situações adversas que acometiam episodicamente o império, como tempos de fome, terremotos e pestes.

Para Boswell (1981, p. 53), os autores da Patrística pouco se interessaram pela origem da atração entre pessoas do mesmo sexo, limitando suas observações aos comentários morais que construíam sobre tais práticas. Marcadamente impregnados pelos discursos que exaltavam as virtudes da virgindade, da castidade e da continência, os manuais de confissão manifestavam significativo interesse nos aspectos do comportamento sexual cristão *contra natura*.

Quais eram então as disposições da literatura penitencial do alto medievo acerca do intercuro sexual entre pessoas do mesmo sexo? Em verdade, as relações homossexuais eram detalhadamente abordadas pelos penitenciais. Todavia, observa Payer (1984, p. 40), maior frequência condenavam a *sodomia*, aqui podendo ser entendida como coito anal ou

interfemoral (entre as coxas), sugerindo, mas não necessariamente designando, o intercuro sexual entre pessoas do mesmo sexo. As penitências para essa prática variavam de acordo com a idade do praticante e a frequência da prática. Alguns destes escritos também se utilizavam do termo *moles*, atribuindo-lhe uma conotação homossexual ou referindo-se a homens efeminados (e, possivelmente, passivos na relação).

Apesar da ausência de uma terminologia específica para designar o intercuro sexual entre pessoas do mesmo sexo, as descrições utilizadas pelos autores dos penitenciais indubitavelmente remetiam a elas (PAYER, 1984, p. 42). Entre as ofensas sexuais dessa natureza, incluíam-se as relações entre coxas, a masturbação mútua, o intercuro anal (*in terga*) e oral (*fellatio*). Ocasionalmente, alguns penitenciais ainda destacavam a ocorrência, de forma específica, do intercuro sexual entre duas mulheres. Brundage (2000, p. 171) sugere que a atenção dos autores dos penitenciais voltada ao “sexo entre iguais” se deveu, provavelmente, a um sentimento de necessidade por parte dos confessores em orientar estes penitentes em particular.

O temor outorgado pelos clérigos cristãos ao envolvimento entre pessoas do mesmo sexo podia ser observado no grau das próprias disposições penitenciais. Ao passo que as penitenciais relativas às práticas heterossexuais eram medidas em dias de jejum a pão e água, as penas para as práticas homossexuais eram estipuladas em anos.

4.2 O *LIBER GOMORRHIANUS* E O COMBATE AOS VÍCIOS CLERICAI

O tom utilizado por Damião para enunciar e combater os vícios clericais na *Epistula XXXI* (1049) leva a marca de um amplo conhecimento canônico e do zelo mantido pelo avellanita em relação à disciplina ascética. Diferentemente de outros escritos – como seu *Liber Gratissimus* (ou *Epistula XL*), abordado anteriormente –, também orientados a denunciar os desvios que maculavam o clero de seu tempo, as teses contidas na missiva dedicada ao papa Leão IX, apresentam-se mais objetivas e preocupadas em circunscrever o delito exposto dentro da tradição canônica e das disposições da Patrística, do que fundamentar seu texto no uso extensivo de referências bíblicas, ainda presentes, porém de maneira mais ponderada. A totalidade dos argumentos tecidos dentro do seu *Liber Gomorrhianus* foram dedicados à condenação da prática da *sodomia*, como um vício superior a todos os demais, capaz de destruir não apenas o corpo, já possuidor de uma inata corrupção, mas também a alma.

Encontra-se no §40 o cerne de suas taxativas considerações sobre o vício da sodomia, onde o avellanita compila uma série de desqualificações atribuídas a tal delito. Este pecado mortal é por ele caracterizado, da seguinte maneira:

Este vício, que supera todos os outros em monstrosidade, não pode ser comparado a nenhum outro. É a morte dos corpos, a ruína das almas; contamina a carne, apaga a luz da razão; expulsa o Espírito Santo do templo do coração humano, introduz o demônio instigador da luxúria; faz cair no erro, elimina a verdade da raiz da mente enganada; arma laços aos que andam, aos que neles caíram obstruem o poço para que não saiam mais; abre o inferno, fecha a porta do paraíso; torna herdeiro da Babilônia infernal o cidadão da Jerusalém celeste, de uma estrela do céu produz isca para o fogo eterno, destaca um membro da Igreja e o lança no fogo ardente e voraz do inferno. Tal vício tenta derrubar os muros da pátria celestial, e trabalha para reconstruir os muros de uma nova Sodoma,¹⁴¹ das ruínas onde as chamas a destruíram. Este é o vício que viola a sobriedade, sufoca a modéstia, arruína a castidade, fere mortalmente a virgindade com o agulhão do contágio imundo. Tudo suja, tudo mancha, tudo contamina; por sua parte, não permite que nada seja incorrupto, nada seja alheio à sujeira, nada seja puro (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §40. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 196-199, tradução nossa).¹⁴²

¹⁴¹ Essa é a segunda menção feita por Damião à cidade bíblica de Sodoma. A primeira é feita no §9º, ao relacionar o pecado da sodomia ao crime “contra a natureza humana”. Sodoma e Gomorra – esta também mencionada no nono parágrafo –, são novamente referidas no §43, ao tratar da perdição dos sodomitas. Nova menção é feita no §51, justificando, com base na tradição veterotestamentária (Pr 15:8 e Is 1:10-15), o repúdio de Deus aos sacrifícios realizados pelos ímpios. Reaparecem no §56, quando Damião retoma sua discussão sobre as variações de sodomia e, no §57, ao retornar sua atenção à natureza decadente do clero sodomita. Retorna outra vez no §64, onde Damião exorta os cristãos (em especial, clérigos) que continuavam firmes na fé e na abnegação da carne, para que se mantivessem perseverantes. E uma última referência é feita no §66, ao conjecturar sobre a diferença, em termos de gravidade, entre a blasfêmia e a sodomia.

¹⁴² Cf. originais: [latim] “*Hoc sane vitium nulli prorsus est vitio conferendum, quod omnium immanitatem superat vitiorum. Hoc siquidem vitium mors est corporum, interitus est animarum, carnem polluit, mentis lumen extinguit, Spiritum sanctum de templo humani pectoris eicit, incentorem luxuriae diabolum introducit, mittit in errorem, subtrahit deceptae menti funditus veritatem, eunti laqueos praeparat, cadenti puteum ne egrediatur oppilat, infernum aperit, paradisi ianuam claudit, caelestis Ierusalem civem tartarae Babilonis facit heredem, de stella caeli stipulam exhibet ignis aeterni, abscidit membrum ecclesiae et in ipsum vorax proicit gehennae estuantis incendium. Hoc vitium superne patrie muros conatur evertere et rediviva exustae Sodome satagit moenia reparare. Hoc est enim, quod sobrietatem violat, pudicitiam necat, castitatem iugulat, virginitatem spurcissime contagionis mucrone trucidat. Omnia foedat, omnia maculat, omnia polluit et quantum ad se nichil purum, nichil a sordibus alienum, nichil mundum esse permittit.*” | [italiano] “*Questo vizio, che supera per monstrosità tutti gli altri, non si può assolutamente paragonare a nessun altro. È morte dei corpi, rovina delle anime; contamina la carne, estingue il lume della ragione; espelle dal tempio del cuore umano lo Spirito Santo, introduce il diavolo istigatore della lussuria; fa cadere nell'errore, elimina in radice la verità dalla mente ingannata; tende lacci a chi cammina, ostruisce il pozzo chi vi è caduto perché non ne esca più; apre l'inferno, chiude la porta del Paradiso; fa erede della Babilonia infernale il cittadino della Gesusalemme celeste, da una stella del cielo produce isca per il fuoco eterno, stacca un membro della Chiesa e lo getta nel fuoco ardente e vorace della geenna. Un tale vizio cerca di abbattere le mura della patria celeste, e si adopera per ricostruire le mura di una nuova Sodoma, dalle rovine in cui le fiamme l'avevano distrutta. Questo è il vizio che viola la sobrietà, soffoca la pudicizia, manda in rovina la castità, ferisce a morte la verginità col pungolo del turpe contagio. Tutto insozza, tutto macchia, tutto contamina; da parte sua, a niente permette d'esser incorrotto, a niente d'essere alieno da sporcizia, a niente d'essere puro.*”

Damião continua a enumerar, ao longo do §41, as atrocidades materiais e espirituais causadas por tamanho delito: aparta o clérigo da digna assembleia; separa a alma de Deus para uni-la ao demônio; aprisiona a alma; coloca os homens em conflito com a majestade divina; priva-os das virtudes; faz esquecer a Deus e a si próprio, entre outras incontáveis consequências. O fragmento acima exposto, e os dois parágrafos que o seguem, evidenciam de forma bastante acurada a intensidade do discurso damiano de repúdio à sodomia.

Vale observar que, entre seu ingresso na vida religiosa (1035), sua ascensão enquanto prior (1043) e a produção do tratado *Liber Gomorrhianus* (1049), havia transcorrido alguns tantos anos, nos quais Damião dedicou-se esmeradamente ao projeto de disciplina e renovação ascética e ao fortalecimento/afirmação de uma identidade institucional para sua comunidade monástica, os quais colocara em curso junto ao eremitério de Fonte Avellana.

Outros argumentos ainda nos são apresentados no *Liber Gomorrhianus*. Damião inicia sua *Epistula XXXI* com uma calorosa saudação ao pontífice Leão IX, a quem remete sua missiva, aludindo diretamente à primazia da Cúria Romana e, conseqüentemente, de seu maior representante como fonte da qual emana a sabedoria divina e o verdadeiro direcionamento da disciplina eclesiástica. Damião enaltece, pois, a sacralidade da Igreja romana, a quem apela em prol de um combate enérgico e severo à repressão dos vícios clericais. Tal postura de Damião, em reconhecer, reverenciar e promover um *lócus* centralizador e difusor da Sé Apostólica, no que concerne às disposições doutrinárias da ortodoxia católica – em especial, quanto recorre à autoridade pontifícia para se impor sobre desvios do clero de seu tempo -, apresenta certa regularidade em vários de seus escritos. É o caso de sua *Epistula XL* (ou *Liber Gratissimus*), abordada no capítulo anterior, na qual Damião reconhece a centralidade do papado romano ao sustentar o argumento de que, enquanto modelo para as demais igrejas, qualquer lapso de atitude por parte da alta hierarquia eclesiástica no combate à corrupção simoniaca incorria na disseminação de tal crime junto às demais sedes episcopais.

Damião conclama a ação papal para expurgar dos círculos clericais o nefasto, infame e vergonhoso vício que se alastrava entre os seus pares coetâneos: o pecado da *sodomia*. Justifica, assim, o tom de seu apelo, com o qual ratificava a primazia do papado romano, visto que, como cabeça da cristandade e principal fonte da manifestação do poder de Deus, seria, por excelência, o decisivo instrumento para eliminar tal desvio. Os argumentos iniciais de Damião são efusivos:

Mas se o médico ficar horrorizado com o pus da ferida, quem tentará usar o cautério? Se quem deve curar é vencido pela náusea, quem vai trazer as almas doentes de volta às condições de saúde? Pois bem, o câncer imundo da sodomia dentro da ordem clerical de tal maneira serpenteia, ou melhor, como uma besta ávida de sangue, se enfurece contra o rebanho de Cristo com tal livre audácia, que para tantos seria muito mais saudável ser oprimido pelo jugo da lei marcial, em vez de, resguardados pela condição de religiosos, se deixar dominar tão livremente, como escravos, pelo jugo de ferro da tirania diabólica (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §6º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 166-167).¹⁴³

Como pode ser observado no fragmento acima exposto, Damiano descreve como “imunda” a prática da sodomia que aparentemente se disseminava livremente entre os membros do clero. Para o avellanita, a falta cometida era agravada pelo fato de que tais pecadores se abrigavam sob o manto da condição clerical que os resguardava do juízo secular. Dá-nos a ler, neste sentido, sua justificativa para que os culpados fossem despidos de suas dignidades clericais e, assim, fossem condenados pelo poder secular, visto que ao menos dessa forma não arrastariam para a ruína outros tantos.

Damiano diferencia quatro tipos de sodomia, em ordem crescente de gravidade, conforme a Tabela 5, a seguir. Cabe observar que Damiano é bem explícito quando aos níveis de gravidade relativos a cada variação cometida e à intensidade das penitências que competiam a cada uma: a masturbação mútua era considerada mais grave que a individual, visto que envolvia mais de uma pessoa na falta cometida; e o intercurso anal mais malgrado que o sexo entre coxas, tendo em vista, respectivamente, a presença e ausência de penetração entre um e outro. Grande parte do discurso damiano na *Epistula XXXI* é direcionado à satisfação sexual que envolvia mais de uma pessoa, que não condenava apenas a si, mas levava à ruína também a outrem.

¹⁴³ Cf. originalis: [latim] “*Sed si medicus horret virus plagarum, qui curabit adhibere cauterium? Si is, qui curaturus est, nauseat, quis ad incolomitatis statum pectora aegrota reducat? Sodomiticae igitur immunditiae cancer ita per clericalem ordinem serpit, immo velut cruenta bestia intra ovile Christi cum tantae libertatis saevit audacia, ut quampluribus multo salubrius fuerit mundanae militiae iugo deprimi, quam sub religionis obtentu tam libere ferreo iuri diabolicae tyrannidis mancipari.*” | [italiano] “*Ma se il medico inorridisce dinanzi al pus della piaga, chi cercherà di usare il cauterio? Se chi dovrebbe curare è vinto dalla nausea, chi riporterà delle anime ammalate alla condizione di sanità? Ebbene, il cancro immondo della sodomia tra l’ordine clericale in modo tale serpeggia, o meglio, come belva avida di sangue, infierisce contro l’ovile di Cristo con tanta libera audacia, che per tanti sarebbe molto più salutare essere oppressi dal giogo della legge marziale, piuttosto che, al riparo della condizione di religiosi, lasciarsi tanto liberamente dominare, come schiavi, dal ferreo giogo della tirannide diabolica.*”

Tabela 5 - Tipos de sodomia segundo Damião (*Epis. XXXI* ou *Liber Gomorrhianus*)

Gravidade	Categorias ¹⁴⁴	Definição ¹⁴⁵
1	Masturbação	Manipulação genital em solitário; autossatisfação. <i>*semetipsos poluunt</i> : poluem a si mesmos.
2	Masturbação mútua	Manipulação genital envolvendo outrem. <i>*invicem inter se manibus virilia contrectantes inquinantur</i> : contaminam uns aos outros tocando-se com suas mãos viris.
3	Interfemoral	Intercurso sexual realizado entre coxas. <i>*inter femora</i> : entre fêmures (entre coxas).
4	Anal	Intercurso sexual realizado por trás. <i>*fornicantur in terga</i> : fornicam na parte de trás.

Fonte: PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 162-227.
Tabela elaborada pelo autor.

Contudo, Damião não deixava de observar que a masturbação, ainda que não envolvesse outra pessoa, também se enquadrava entre os vícios gravemente mortais que contaminavam o ser e se ramificavam abrindo caminho para os demais. Atenta, assim para o cuidado e a vigilância de todos os atos de sodomia, haja vista que:

[...] de fato, assim como os diferentes ramos se originam de um único cepo de videira, também de uma única impureza sodomítica, como da raiz venéfica, esses quatro ramos anteriormente enumerados brotam, de modo que qualquer um, de qualquer um deles, separado do cacho pestífero, de qualquer forma morre envenenado. [...] Assim, seja que alguém masturbe a si mesmo, seja que acabe pecando por masturbar a um outro ou unindo-se com ele por entre as coxas ou mesmo de forma anal, está claro sem possibilidade de qualquer dúvida, avaliando com o devido discernimento, que cometeu um pecado de sodomia (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §56. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 212-213, *tradução nossa*).¹⁴⁶

¹⁴⁴ Tomamos certa, porém atenta, liberdade ao nomear as categorias supracitadas. Ressaltamos, todavia, que a nomenclatura utilizada se encontra parcialmente explícita dentro do texto damiano, seja por meio de palavras, expressões ou trechos contidos tanto no texto latino original – no §7º, em específico, ou nas sentenças subsequentes – quanto na tradução italiana da qual fazemos uso.

¹⁴⁵ Os fragmentos destacados referem-se às quatro variações de *sodomia/sodomitas* apresentadas por Damião no §7º do *Liber Gomorrhianus*, seguidos de *tradução nossa*.

¹⁴⁶ Cf. originais: [latim] “*Sicut enim ex uno vitis cespite diversi palmites prodeunt, ita ex una sodomitica immunditia velut venenatissima radice quattuor illi ramusculi, quos superius enumeravimus, oriuntur, ut ex quocumque eorum, quis pestiferum botrionem carpat, protinus veneno infectus indifferenter intereat. [...] Sive ergo semetipsum quis polluat, sive alium manibus contrectando, sive inter femora coeundo, sive etiam in posterioribus violando cecidisse doceatur, licet discretionem servata proculdubio tamen sodomiticum scelus perpetrasset convincitur.*” | [italiano] “*Come infatti dall’unico ceppo della vite hanno origine i diversi tralci, così dall’unica impurità sodomitica, come da velenosissima radice, spuntano quelle quattro ramificazioni da noi sopra enumerate, sì che chiunque, da qualsiasi di esse stacchi il grappolo pestifero, comunque muoia avvelenato. [...] Sia dunque che uno masturbi se stesso, sia che risulti abbia peccato masturbando un altro oppure unendosi con lui tra le cosce o anche con un rapporto anale, è chiaro senza possibilità di dubbio alcuno, pur valutando con il dovuto discernimento, che ha commesso un peccato di sodomia.*”

Damião admite, todavia, mas com certa relutância, a tentativa de reparação das faltas cometidas por vários clérigos através da penitência, mas critica severamente os prelados que consideravam necessária a deposição da dignidade sacerdotal apenas para aqueles que praticavam o intercurso anal, limitando-se a aplicar tão-somente penitências aos perpetradores das outras três variações. Para o avellanita, tal piedade abria caminho para que tais vícios continuassem a se difundir livremente dentro da Igreja. Damião demonstra grande incômodo tanto para com aqueles que, maculados por tais vícios, ousavam ingressar na vida religiosa quanto para os que, já ordenados, não abandonavam tais práticas.

Ao conjecturar um aspecto relativo ao âmago da falta cometida por todos os sodomitas – o desperdício do sêmen masculino e, conseqüentemente, o crime contra a “natureza humana” de perpetuar a vida (§9º) -, Damião volta a se utilizar de referências bíblicas para legitimar sua condenação, fazendo uma breve referência ao destino das cidades de Sodoma e Gomorra e à fortuna de Onã,¹⁴⁷ cujas atitudes e comportamentos teriam os levado a tornarem-se alvos da punição divina. O avellanita recorre também ao Levítico¹⁴⁸ e suas severas determinações para legitimar a condenação do intercurso carnal entre pessoas do mesmo sexo – um crime para o qual o texto do referido livro bíblico penalizava com a morte.¹⁴⁹ Contudo, cabe considerar que, apesar de determinar maior gravidade ao intercurso anal, a expressão *inter*

¹⁴⁷ No texto de *Gênesis 38:9-10*, é narrado como Onã, filho de Judá, atraía o descontentamento de Deus ao descumprir o que ele havia determinado. Seguindo o que era prescrito naquele tempo, se um homem morresse sem deixar descendência, seu parente mais próximo devia tomar sua esposa e garantir-lhe uma prole. Descumprindo essa determinação – de deitar-se com Tamar, esposa de seu irmão Er, que havia sido punido de morte por Deus e, assim, dar a ele uma descendência -, Onã, determinado a não produzir filhos que não seriam seus, despejava por terra seu sêmen sempre que se unia a Tamar. Frente a tal atitude, Deus o puniu com a morte. O relato veterotestamentário deu origem ao termo médico *onanismo* que, dentro das ciências psiquiátrica e psicológica dos séculos XVIII e XIX, encontrava-se profundamente associado à masturbação e podia ser definido, *grosso modo*, como autossatisfação, estímulo manual do genital masculino ou coito interrompido – e aos poucos, na medicina do XX, começou a ser mais bem precisado e diferenciado (cf. SIMIÃO; SIMANKE, 2021). Hoje, a exegese bíblica indica que o pecado de Onã não teria sido a “masturbação”, mas sim a desobediência, a ganância e a crueldade de seu ato. Contudo, o tempo de Damião, a interpretação bíblica da narrativa do Gênesis apresenta certa tendência em direcionar a compreensão do comportamento de Onã como contrário a uma suposta “natureza humana”, segundo os princípios cristãos.

¹⁴⁸ Cf. Lv 20:13.

¹⁴⁹ Abrimos um adendo para evidenciar um pormenor dentro da argumentação condenatória de Damião ao “sexo entre iguais”. Seu *Liber Gomorrhianus* é considerado pelos estudiosos das relações homoafetivas como um dos primeiros registros medievais explícitos direcionados à condenação da prática da sodomia. A utilização da autoridade bíblica do Levítico é um elemento de peso no que tange às disposições eclesiásticas sobre os adequados usos do corpo e da abominação dos comportamentos desviantes. É preciso evidenciar os séculos de perpetuação de preconceitos e perseguições voltados ao relacionamento erótico ou emocional entre pessoas do mesmo sexo, pautados nas disposições legais, doutrinárias e teológicas – incluindo a tradição bíblica -, de maneira generalista, pouco acurada e imprudente, através de apropriações de filosofias e diretrizes que eram voltadas a determinadas sociedades muitos distantes do nosso no tempo, cuja natureza de funcionamento e mecanismos de ordenamento eram movidos por princípios essencialmente distintos. Séculos estes também portadores de realidade muito diferentes desta na qual vivemos, mas que ainda refletem e determinam, sobremaneira, atitudes e comportamento discriminatórios, manifestados cotidianamente, de maneira velada ou explícita, no mundo contemporâneo.

femora (entre coxas) mostra-se recorrente no texto damiano, haja vista que, dois homens, ao praticarem sexo desta forma, invertiam papéis rigidamente estabelecidos e emulavam a posição feminina, remetendo novamente ao pecado capital anunciado no referido texto de Levítico.

Neste ponto de sua exposição, Damião evidencia o foco de suas críticas e preocupações voltadas não simplesmente ao comportamento libidinoso do clero de seu tempo que, naquele momento suscitava intensas discussões, mas ao intercuro sexual dos sacerdotes com outros homens. Segundo Damião, o pecado de deitar-se com outro homem despojava um clérigo de toda a sua dignidade, quaisquer que fossem as suas virtudes ou zelos para com seus ministérios. Em inúmeros momentos de seu discurso, o avellanita mostra-se averso a qualquer possibilidade de que um clérigo sodomita mantivesse sua dignidade clerical, como no §39, onde salienta que “[...] quem se contamina com algum ato de perversão homossexual não merece exercer os ofícios eclesiásticos; não são adequados para celebrar os Mistérios Divinos [...] aqueles que foram, um pouco antes [da penitência], receptáculo de vícios” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXI*, §39. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 196-197, tradução nossa).¹⁵⁰

No texto damiano, o pecado da sodomia é, por vezes, equiparado ao do *incesto*, no que tange às relações mantidas entre clérigos, em especial, quando estes possuíam vínculos de filiação espiritual. Para Damião, ao receber a outrem sob o manto da ordem sacerdotal, alguém que outrora pertencera ao *saeculum*, o sacerdote forjava em seu tutelado um vínculo de adoção perante Deus e, portanto, um elo sagrado. Neste aspecto, Damião argumenta:

Segue-se, portanto, que será justo punir com a mesma pena tanto aquele que corrompeu sua própria filha carnal, quanto aquele que corrompeu a espiritual com união sacrílega, bem como aquele que contaminou com luxúria nefasta um clérigo a quem ele mesmo tinha feito tal, a não ser que, neste último caso, não se distinguisse a qualidade de dois tipos de crime, porque tanto um como o outro dos dois primeiros, embora incestuosamente, pecaram por ter relações com uma mulher de acordo com a natureza, este último, ao invés, cometendo abuso sexual com um clérigo, por um lado cometeu sacrilégio em relação ao próprio filho e tornou-se um crime de incesto, por outro lado distorceu as leis da natureza ao manter relações com um homem (PEDRO

¹⁵⁰ Cf. originais: [latim] “[...] *qui feda cum masculo libidinose inmunditiae sorde polluitur, ecclesiasticis fungi officiis non meretur, nec idonei sunt, divinum tractare misterium, qui [...] dudum fuerint vasa vitiorum.*” | [italiano] “[...] *chi si contamina com qualche atto di perversione omossessuale non merita di esercitari gli uffici acclesiastici; non sono idonei a celebrare i Divini Misteri coloro che [...] sono stati poco prima ricettacolo di vizi.*”

DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §19. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 178-179, tradução nossa).¹⁵¹

Damião não apenas sugere uma natureza incestuosa para a sodomia, quando clérigos aparentados em Cristo maculam tal fraternidade, como também ressalta uma dupla gravidade para o ato cometido: atentava, incestuosamente, contra o elo divino promovido pelo sacramento da ordenação, simultaneamente, conspurcando a “ordem natural” apregoada pela doutrina cristã, que definia como lícito apenas o intercuro sexual entre homens e mulheres. De fato, tamanha era a infâmia atribuída à sodomia que o avellanita se dispunha a considerar o coito com animais (zoofilia), ainda que considerado grave pecado, como portador de uma degradação menor que o sexo entre dois homens.

O discurso damiano é voraz ao denunciar a maledicência dos clérigos sodomitas que, ao verem-se “saciados do veneno de tal crime” (*Epis. XXXI*, §20), mantinham-se nas sombras, confessando suas faltas entre si, em vias de arrefecer suas penas. Ao discorrer sobre essa estratégia de autoproteção, Damião observa que:

[...] acontece, então, que eles são penitentes de grandes crimes, e, no entanto, nem os rostos estão pálidos de jejum, nem os corpos emaciados de fraqueza. E enquanto a barriga não é reduzida a uma dieta não desregulada, a alma queima vergonhosamente com a libido habitual. E assim acontece que, quem ainda não lamentou os pecados cometidos, comete ainda outros dos quais o lamento é ainda pior (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §20. OPD *Lettere*, V.2, p. 178-179, tradução nossa).¹⁵²

¹⁵¹ Cf. originais: [latim] “*Sequitur ergo, ut eadem sententia digne feriat et qui carnalem filiam perdidit et qui spiritalem sacrilega commixtione corrupt et is quoque, qui a se factum clericum nefanda luxuria polluit, nisi forte in hoc utriusque criminis qualitas discernatur, quod uterque iste licet incestuose naturaliter tamen, quia cum muliere peccavit, ille in clericum turpitudinem operans sacrilegium commisit in filium, incestus crimen incurrit, in masculum naturae iura dissolvit.*” | [italiano] “*Ne consegue dunque che sarà giusto punire con la stessa sentenza tanto chi ha corrotto la propria figlia carnale, quanto chi ha corrotto con sacrilega unione quella spirituale, come anche chi ha contaminato di nefanda lussuria un chierico che lui stesso aveva fatto divenire tale, a meno che in quest’ultimo non si debba distinguere la qualità di due generi di crimine, perché sia l’uno che l’altro dei primi due, benché in modo incestuoso, hanno peccato intrattenendo con una donna rapporti secondo natura, quest’ultimo invece, commettendo un abuso sessuale con un chierico, da una parte ha commesso sacrilegio nei confronti del proprio figlio ed è caduto crimine d’incesto, dall’altra ha distrutto le leggi di natura intrattenendo rapporti con un uomo.*”

¹⁵² Cf. originais: [latim] “*Unde fit, ut et magnorum criminum paenitentes sint et tamen nec ora ieiunio palleant, nec corpora macie contabescant. Et dum nullo modo venter ab immoderata alimentorum perceptione restringitur, in ardorem consuetae libidinis animus turpiter inflamatur. Quo fit, ut qui commissa necdum fleverat, adhuc deterius lugenda committat.*” | [italiano] “*Avviene, quindi, che essi siano penitenti per grandi crimini, e, nondimeno, che né i volti siano pallidi per il digiuno né i corpi macilenti per la debolezza. E mentre il ventre non si riduce a un regime alimentare non sregolato, così l’animo arde turpemente della consueta libidine. E a questo modo succede che chi no aveva ancor pianto i peccati commessi, ne commetta ancora altri di cui piangere ancor peggio.*”

O trecho acima exposto nos remete à importância conferida por Damiano ao jejum, à moderação e à abstinência para com o consumo de alimento – tal como enfaticamente expresso na regra que redigira para o eremitério de Fonte Avellana e para os monges que estavam sob sua tutela, nas *Epistulae XVIII e L* (apresentadas no capítulo 2). Para Damiano, junto da caridade fraterna e do silêncio, o jejum constituía um dos pilares sobre os quais se erguia o digno e virtuoso alicerce da disciplina ascética e da vida monástica. Mortificação, comedimento e sobriedade potencializavam as virtudes do espírito, aproximando da humanidade da majestade divina. Tais pináculos da perfeição ascética não eram encontrados entre os clérigos sodomitas que encobriam suas faltas entre os seus pares pecadores. Essa oportuna contrição dos pecados dos clérigos sodomitas *inter pares* era, para Damiano, ilusória e dissimulada, visto que consistia em um pecador confessando suas faltas a outro que já conhecia e compartilhava com ele a mesma transgressão, como um leproso que se declarava a outro (§21).

Damiano não elabora seu efusivo discurso contra a sodomia clerical de forma distante e impessoal. Pelo contrário, utiliza-se de sua retórica para demonstrar sua explícita aversão e indignação pessoal frente à corrupção moral que acometia muitos entre os eclesiásticos de seu tempo. Destacamos, pois, alguns recursos linguísticos usados pelo avellanita para falar diretamente aos destinatários de suas críticas: no §20 dá a ler, em inequívoco tom de pessoalidade, que *não tolera que permaneçam escondidas* tais transgressões, acobertadas pela “piedade” de clérigos indignos. Concomitantemente, inicia o §23 de sua tese dirigindo-se diretamente aos sodomitas, com a assertiva de que *já era tempo de encontrarem-se cara a cara*, reforçando, novamente, a ideia de que não admitiria que sua transgressão continuasse oculta. Mais adiante, no §27, faz uso do vocativo *ó bom sodomita*,¹⁵³ direcionando-se de forma evidentemente irônica àqueles que, conspurcados pelo pecado da sodomia, iludiam-se e se resguardavam junto a “falsas e apócrifas” (*falsas et omnino apocrifas*) disposições, convenientemente misturadas aos cânones sagrados, relativas às penitências impostas ao

¹⁵³ Damiano faz uso de outros vocativos como que a falar diretamente aos sodomitas: 1) “infeliz alma” (*infelix anima*), “miserável alma” (*miserabilis anima*), nos §43, ao lamentar ao réu de suas sentenças, a sina de sua perdição (ao mesmo tempo em que Damiano os abomina, também lamenta sua decadente condição e temerário destino); 2) “ó miserável” (*miser*), no §45, quando, similarmente, se compadece de tal condição; 3) no mesmo parágrafo, muda o tom para “ó homem emasculado” (*vir evirate*) e “ó homem efeminado” (*homo effeminate*), ao questionar aos sodomitas o que procuravam encontrar de diferente no mesmo sexo, partindo do princípio de que o “apetite natural” (*naturalis quippe appetitus*) levava sempre a buscar em outrem aquilo que não possuía em si; 4) “ó indigno sacerdote” (*o indigne sacerdos*), no §47, para dirigir-se aos clérigos sodomitas que insistiam em ascender ou permanecer no ministério sacerdotal; 5) “ó reprováveis sodomitas” (*o dampnabiles sodomitae*), no §49, ao questioná-los o motivo de insistirem em permanecer na ordem, ameaçando o povo de Deus;

crime de fornicação.¹⁵⁴ A estes, Damiano desqualifica como “estúpidos”, “presunçosos”, “insensatos” e “cegos” por acreditarem, sem a devida atenção, em tais falácias que, de maneira torpe, pressupunham penitências consideravelmente mais brandas e irregulares para os pecados de sodomia – falsas interpolações agregadas ao texto sacro, as quais Damiano categoriza como “sorradeiras e imorais invenções” (§29).

O avellanita se indigna diante da miríade de sentenças penitenciais levantadas como escudo protetor da manutenção das dignidades eclesiásticas dos sodomitas. Sentenças estas que arrefeciam descaradamente a punição de tamanha culpa, em vias de ludibriar o intelecto dos mais simples e desatentos. Segundo Damiano, cauto estudioso dos cânones antigos – aos quais inúmeras vezes recorreu para fortalecer suas teses -, as penitências impostas aos sodomitas, nos verdadeiros cânones sagrados e decretos dos Padres da Igreja, eram muito mais severas e adequadas. Para tanto, corrobora seu argumento citando *ipsis litteris* o Cânone 16 do Sínodo de Ancira (314), em que é dado a ler que:

Quanto aos que fornicaram ou fornicam contra a natureza, todos aqueles que cometeram este crime antes dos vinte anos, somente depois de terem passado quinze anos em penitência merecem a comunhão da oração, e depois de terem permanecido neste grau de comunhão por cinco anos, só assim poderão ter acesso aos sacramentos da Missa. Se examinam também como foi a vida deles durante o tempo de penitência, e assim obtém misericórdia. E se eles são dedicados a esses crimes de maneira insaciável, que demorem muito mais tempo em penitência. Todos aqueles que, com a idade de vinte anos e já casados, caíram neste pecado, feita uma penitência de vinte e cinco anos, sejam recebidos na comunhão da oração e só depois de terem perseverado nela por cinco anos são readmitidos na comunhão dos sacramentos da Missa. Se alguém, também casado, e que já passou dos cinquenta anos de idade, caiu desta forma, que obtenha a graça da comunhão somente no final de sua vida (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §32. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 190-191, tradução nossa).¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cabe ressaltar que, tomamos a liberdade de modificar sutilmente, apenas neste caso, a estrutura dos dois primeiros destaques em itálico, para que as expressões usadas por Damiano integrassem de forma fluida nosso texto, uma vez, que no fragmento original, segundo a tradução utilizada, o autor fala em primeira pessoa dirigindo-se à terceira pessoa. Em vista disto, preferimos apenas destacar a expressão com a qual buscamos manter o sentido conferido pelo autor. Observamos, ainda, que a terceira expressão em destaque, contida no §27, manteve a grafia tanto em relação ao original quanto à tradução – a saber: [latim] “*o bone vir sodomita*” | [italiano] “*o buon sodomita*”. Nos parece válido observar que, no texto latino, Damiano faz uso do termo *vir* (homem), cujo sentido parece ter sido mesclado ao vocábulo *sodomita* na tradução italiana, possivelmente a fim de evitar uma eventual redundância. Contudo, a presença do termo nos leva a conjecturar sobre a possibilidade de evidenciação, dentro do pensamento damiano, de uma diferenciação entre *sodomia masculina* e *sodomia feminina* – diferenciação para a qual não encontramos explícita menção.

¹⁵⁵ Cf. originais: [latim] “*De his, qui inrationabiliter versati sunt sive versantur, quotquot ante vicesimum annum tale crimen commiserunt, quindecim annis exactis in penitentia communionem mereantur orationum, diende quinquennio in hac communionem durantes tunc denu oblationis sacramenta contingant. Discutiatur autem et vita eorum, qualis tempore penitudinis extiterit et ia misericordiam consequantur. Quod si inexplabiliter his*

No cânone acima exposto,¹⁵⁶ aquilo que a tradução italiana apresenta como *fornicação* é representada no texto latino pelo vocábulo *inrationabiliter* (de forma irracional) – o que outras traduções (de língua inglesa) descreveram de maneira literal (*irrationalized*) e, por vezes, equiparado à ideia de bestialidade (*bestial lusts*). Em todo caso, em sequência ao referido trecho, Damião declara seu entendimento sobre tais disposições, afirmando categoricamente que se referiam a atos “contrários à natureza”, abarcando tanto os intercursos sexuais entre homens, em todas as suas variações, quanto o acasalamento com animais. Assegura ainda, considerando que tal decreto, de rigorosas e longas penitências, fora elaborado sobretudo para os leigos, a quem parte de culpa é atribuída à sua vivência mundana, que seria evidente que tais disposições fossem significativamente recrudescidas ao serem aplicadas aos clérigos, uma vez que ocupavam uma posição distinta em relação ao laicato, em vista de sua função intercessora e sacramental, transmissora da graça divina. Certamente, para Damião, a impureza deste pecado contaminaria aqueles sagrados mistérios (os sacramentos).

hesere criminibus, ad agendam penitentiam prolixius tempus insumant. Quotquot autem peracta viginti annorum aetate et uxorem habentes hoc peccato prolapsi sunt, viginti quinque annis paenitentiam gerentes in communione recipiantur orationum, in qua quinquennio perdurantes tunc denu oblationis sacramenta percipiant. Quod si qui et uxores habentes et transcendent quinquagesimum annum aetatis ita delinquerint, ad exitum vitae communionis gratiam consequantur.” | [italiano] “Riguardo a coloro che hanno fornicato o fornicano contro natura, quanti commiserò tale crimine prima dei vent’anni di età, solo dopo aver trascorso quindici anni nella penitenza meritino la comunione della preghiera, e dopo essere rimasti in questo grado di comunione per cinque anni, allora soltanto potranno accedere ai sacramenti della Messa. Si esaminino anche quale si stia la loro vita durante il tempo della penitenza, e così ottengano misericordia. Se poi si sono dedicati a questi crimini in modo insaziabile, impieghino per la penitenza un tempo molto più lungo. Tutti coloro ancora che, compiuti vent’anni e già ammogliati, sono caduti in questo peccato, fatta una penitenza de venticinque anni siano ricevuti nella comunione della preghiera e solo dopo aver perseverato in essa per cinque anni siano riammessi alla comunione di sacramenti della Messa. Se alcuno poi, anche ammogliato, e che hanno oltrepassato il cinquantesimo anno di età, sono caduti in tal modo, ottengano la grazia della comunione solo in fin di vita.”

¹⁵⁶ De forma a possibilitar um acesso externo a esta e a outras disposições canônicas do referido Sínodo, para além do texto damiano, consideramos válido apresentar também uma das traduções inglesas do cânone supracitado: [inglês] “As regards those who have irrationalized or who are irrationalizing, all who committed this sin before they were twenty years old must spend fifteen years in kneeling before being permitted communion in prayers, and then, after passing five years in communion, they taste of the oblation. But let their life during the term of kneeling be scrutinized, and then let them be accorded the benefit of philanthropy. But if any of them have indulged in the sin to satiety, let them have the long term of kneeling. As for those who have passed that age and who, though possessing wives, fell into the sin, let them spend twenty-five years in kneeling before receiving the right to commune in prayers; then, after they have spent five years in the communion of prayers, let them receive the oblation. But if any of them sinned when possessing wives and having passed the age of fifty years, let them receive communion only at the time of their exit from life” (COUNCIL OF ANCYRA, Canon 16. CEOC, online).

Interessado em evidenciar o caráter *contra natura*¹⁵⁷ da sodomia, aludindo aos possíveis intercursos sexuais entre religiosos, Damião se esforça em apontar a gravidade da transgressão cometida por clérigos que mantinham relações sexuais com outros homens, simulando entre si o intercuro que “naturalmente” existiria entre homens e mulheres. Remete, pois, à disposição canônica contida no *Decretum* de Burcardo de Worms, relativa à condenação do intercuro sexual entre religiosos e religiosas (membros do clero regular) e a consequente deposição dos envolvidos. Para Damião, tal como estava fixada aquela sentença aos religiosos (de distintos sexos) acometidos pelo pecado da luxúria, o mesmo arbítrio caberia aos clérigos sodomitas que cometiam uma falta ainda mais grave, por perverter a “ordem natural”. Nas palavras do avellanita:

[...] estima-se que tudo isso seja pior quanto mais note que é contrário à natureza, devido à identidade de sexo; e como para julgar corretamente as transgressões se faz uso da consciência de quem as cometeu, quem quer que tenha espalhado sua semente entre as coxas do homem, tudo o que se faz com uma mulher, se a natureza o permitisse, também o teria feito com um homem, transportado pela luxúria desenfreada dos instintos. Fez tudo o que estava ao seu alcance, chegando ao limite que a natureza lhe negava ultrapassar. Só seu despeito fixou o termo de sua culpa onde a natureza da necessidade estabeleceu um limite que não pode ser ultrapassado (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §23. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 180-183, tradução nossa).¹⁵⁸

Mas não era de qualquer impureza que se encontrava maculado o sodomita. Para Damião, ao atentar “contra a lei natural” e “contra a ordem da razão humana” (§36), o sodomita entregava seu corpo ao demônio. Apesar de serem mencionadas, em pontuais

¹⁵⁷ As condenações da sodomia no bojo da retórica discursiva de Pedro Damião têm como base angular a tradição Patrística. Como observa Coelho (2015, p. 173), a sodomia era definida no pensamento agostiniano como uma prática contrária à natureza instituída por Deus desde a criação da humanidade. De fato, dentro do monoteísmo ético no qual encontrava-se ancorada a pretensa ancestralidade da religião cristã, Deus enquanto Criador determinara, para além do livre arbítrio, uma série de normas e comportamentos morais esperados de suas criaturas. A transgressão aos desígnios divinos era um crime contra a própria. Segundo a “ordem natural” contida na longa tradição cristã, homens e mulheres tinham papéis e lugares rigidamente fixados.

¹⁵⁸ Cf. originais: [latim] “*quia hoc tanto perpenditur esse deterius, quanto per identitatem sexuum nature probatur adversum et cum in iudicandis excessibus iure ad delinquentis semper recurratur arbitrium, qui masculina femera polluit, si natura permetteret, quicquid in mulieribus agitur, totum in masculo per effrenatae libidinis insaniam perpetraret. Fecit, quod potuit, as hoc usque perveniens quod natura negavit. Et illic invitus metam criminis fixit, ubi nature necessitas intransmeabilem facultatis terminum collocavit.*” [italiano] “*si valuta che tutto questo sia tanto peggiore quanto più si deve rilevare che è contrario alla natura, a motivo dell’identità del sesso; e dato che nel giudicare le trasgressioni giustamente si fa ricorso alla consapevolezza di chi le ha commesse, chi ha sparso il suo seme tra le cosce dell’uomo, tutto quello che si fa con una donna, se la natura lo avesse permesso, lo avrebbe fatto anche con un uomo, trasportato dalla sfrenata libidine degli istinti. Ha fatto tutto quel che era in suo potere giungendo fino al limite che la natura gli ha negato do oltrepassare. Solo suo malgrado ha fissato il termine della sua colpa laddove la natura di necessità ha posto un limite che non nè possibile valicare.*”

momentos, algumas alusões à figura do Diabo – estrategista, manipulador e profanador da virtude cristã -, com expressões como “tirania diabólica”, encontra-se aqui a primeira vinculação explícita entre o pecado da sodomia e o grande inimigo. Sugere ainda que, o único lugar adequado ao exercício sacerdotal dos clérigos sodomitas era entre os endemoniados, haja vista que, já entregues em pecado e imbuídos da influência demoníaca, tais religiosos não estariam mais sujeitos a novas possessões.

Na tradição cristã vetero/neotestamentária, duras disposições eram frequentemente direcionadas à natureza libidinosa da humanidade, herdeira do pecado original e perpetuadora do caráter decadente da matéria. Contudo, em sua tese, Damião transcende à noção do ímpeto carnal inerente à natureza humana, atribuindo o pecado da sodomia à submissão e influência diabólica. Neste sentido, o avellanita argumenta:

De fato, como a própria natureza humana se opõe radicalmente a ela [sodomia], e que o obstáculo constituído pela identidade do sexo os repugna, é mais claro do que a luz que eles jamais ousariam fazer coisas tão odiosas, tão fora de lugar, se não fossem possuídos por completo, como *vasos de ira adequados à perdição*, por espíritos malignos. Mas assim que tais espíritos malignos se apoderam deles, eis que eles infundem o veneno infernal de sua maldade em toda a parte do coração que ocuparam, de modo que não desejam ansiosamente o que o instinto da carne deve pedir, mas apenas o que o frenesi diabólico disponibiliza. De fato, quando um homem se lança sobre outro homem para cometer um ato obsceno, ele não o faz porque é movido por um impulso natural da carne, mas apenas porque é excitado por uma solitação diabólica (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §36. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 194-195, tradução nossa).¹⁵⁹

Reforçando tal concepção de que a prática da sodomia era contrária à natureza humana, Damião associa tal delito a algo que transcende a própria bestialidade. No §45, Damião alude à natureza dos animais, como os cavalos, os touros e os asnos, que, mesmo irracionais, não se

¹⁵⁹ Cf. originais: [latim] “*Nam cum his malis ipsa penitus humana natura resistat, difficultas non diversi sexus abhorreat, luce clarius constat, quia nunquam tam adversa tam aliena praesumerent, nisi eos, utpote vasa ire apta in interitum,*¹⁵⁹ *iniqui spiritus pleniter possiderent. Sed cum eos possidere incipiunt, tunc per omne quod implent, invasi pectoris tartarum virus sue malignitatis infundunt, ut illa inianter appetant, non que naturalis motus carnis efflagitet, sed quae sola diabólica praecipitatio subministret. Nam cum vir in virum ad perpetranda immunditiam irruit, non est ille naturalis impetus sed tantum diabolicae stimulus impulsionis.*” | [italiano] “*Infatti, dal momento che la stessa natura umana vi si oppone radicalmente, e che le fa ribrezzo l’ostacolo costituito dall’identità di sesso, è più chiaro della luce che costoro non oserebbero mai compiere cose tanto odiose, tanto fuori di luogo, se non fossero posseduti in pieno, come vasi d’ira atti alla perdizione, dagli spiriti malvagi. Ma appena tali spiriti malvagi si sono impossessati di loro, ecco che infondono il veleno infernale della loro malvagità in tutta quella parte del cuore che hanno così occupato, cosicché costoro desiderano avidamente non ciò che l’istinto della carne dovrebbe chiedere, ma soltanto ciò che la frenesia diabolica mette a disposizione. Infatte, quando un uomo si getta su un altro uomo per commettere un atto osceno, non lo fa perché spinto da un impeto naturale della carne, ma solo perché eccitato da una sollecitazione diabolica.*”

atreviam a acasalar com o mesmo sexo. Contraditoriamente, “[...] assim, os homens corrompidos não têm medo de perpetrar aquilo a que os mesmos animais brutos têm horror; tanto que a temeridade da malícia humana comete o que o julgamento dos animais, que não são dotados de razão, condena” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §45. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 202-203, tradução nossa).¹⁶⁰

Na altura do §54, Damião tece um argumento bastante conclusivo para a recusa dos sodomitas em atentarem para as abundantes exortações e condenações apregoadas pela literatura cristã, do Antigo Testamento aos decretos canônicos de seu tempo, observando que:

[...] a quem esquece os veneráveis concílios dos santos Padres, quem despreza os preceitos dos Apóstolos e de seus sucessores, quem não teme de não se importar com os decretos canônicos, quem não faz caso ao comando da autoridade de Deus, deve-se ao menos advertir que coloque diante dos olhos o dia em que será chamado, e que quanto mais peca tanto mais duramente – tenha certeza – terá que ser julgado (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §54. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 210-211, tradução nossa).¹⁶¹

Damião complementa, ainda, que:

[...] até que deixe de ser oprimido pela doença desse vício, mesmo que seja visto fazendo algo de bom, ele não merece receber nenhuma recompensa. De fato, nenhuma devoção, nenhuma mortificação, nenhuma perfeição de vida, que são poluídas por tanta maldade de impureza, são consideradas dignas na presença do Juiz celestial, pois são poluídas por uma impureza demasiado nefasta (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §54. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 210-211, tradução nossa).¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. originais: [latim] “*Hoc ergo perditum hominis perpetrare non metuunt, quod ipsa quoque bruta animalia perhorrescunt, quod ab humanae pravitatis temeritate committitur, inrationabilium pecorum iudicio condemnatur.*” | [italiano] “*Non temono dunque il uomini corrotti di perpetrare ciò che gli stessi animali bruti hanno in orrore; proprio quanto la temerità de la malizia umana commette, il giudizio delle bestie, che pur non sono dotate di ragione, condanna.*”

¹⁶¹ Cf. originais: [latim] “*Iam ergo qui sanctorum patrum reverenda concilia despicit, qui apostolorum apostolicorumque virorum praecepta contempnit, qui canonicae sanctionis edicta praeterire non metuit, qui ipsius divinae auctoritatis imperium floccipendit, ammonendus est saltem, ut diem vocationis suae ante oculos ponat et quo gravius peccat, eo durius se iudicandum esse non ambigat.*” | [italiano] “*Dunque, chi dimentica i venerandi concili dei santi Padri, chi disprezza i precetti degli Apostoli e dei loro successori, chi non teme di infischiarci dei decreti canonici, chi non fa alcun caso al comando della stessa autorità di Dio, si deve almeno ammonire che ponga dinanzi agli occhi il giorno in cui sarà chiamato, e che quanto più pecca tanto più duramente – ne sia certo – dovrà esser giudicato.*”

¹⁶² Cf. originais: [latim] “[...] *quia quamdiu huius vitii morbo laborare non cessat, etiam si boni aliquid agere cernitur, suscipere praemium non meretur. Nec ulla religio, nulla sane mortificatio nulla vite perfectio oculis superni iudicis digna decernitur, quae tam turpis inmunditiae sordibus inquinatur.*” | [italiano] “[...] *finché non cessa d’esser oppresso dalla malattia di questo vizio, anche se lo si vede compiere qualcosa di buono, non merita di ricevere alcun premio. Infatti, nessuna devozione, nessuna mortificazione, nessuna perfezione di vita, che siano inquinate da tanta nefandezza d’impurità, sono reputate degne al cospetto del Giudice celeste, visto che sono inquitate da una impurità così nefanda.*”

Aos clérigos sodomitas, protagonistas das críticas de suas teses, Damião acrescenta que não deviam se vangloriar do escudo protetor que era sua privilegiada posição dentro da ordem eclesiástica, haja vista que, quanto mais alto estivessem em sua dignidade sacra, mais baixo decairiam pela gravidade de seu delito – para nós, em uma curiosa associação com um conhecido provérbio popular hodierno¹⁶³.

Contudo, Damião observa que esses clérigos sodomitas ainda poderiam ser salvos pela misericórdia divina se prestassem a devida penitência e se arrependessem genuinamente de seu pecado. Reforça tal argumento retomando o texto bíblico, aludindo à figura de Sansão que, seduzido, fora enfraquecido e derrotado, mas recuperando suas forças (e com o amparo divino), alcançou a justa vitória.¹⁶⁴

Encaminhando-se para a conclusão de suas teses sobre o mal da sodomia, Damião exorta os cristãos a cultivarem a *castidade*, verdadeiro caminho para superar todos os obstáculos impostos pela libido humana à pureza espiritual e à eternidade da alma. A defesa da castidade evidenciada por Damião sobrepuja, em certa medida, a própria diretiva do Gênesis que impelia a humanidade a repovoar a terra – “*Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra*” (Gn 9:1), tratativa que incorporava o arcabouço de justificativas aos comedidos usos do corpo única e exclusivamente para o objetivo da procriação - ao argumentar as virtudes daqueles que mantinham continentes em detrimento do ímpeto dos que se entregavam à carnalidade para alcançar uma pretensa imortalidade através de sua descendência. Nas palavras de Damião:

Eunucos são aqueles que reprimem os impulsos insolentes da carne e se amputam na faculdade de realizar o ato pecaminoso, enquanto a maioria dos que servem aos prazeres sedutores da carne desejam deixar a memória de seu nome depois deles, através de seus descendentes. Eles desejam isso de todo o coração porque acreditam que não morrerão totalmente para o mundo se puderem estender seu nome através do germe da prole que sobreviverá depois deles. [...] Mas de maneira muito mais clara e feliz este dom, pelo qual os sedutores se inflamam com tão ardente paixão, é o celibatário que o recebe, porque sua memória vive para sempre com Aquele, que na sua eternidade nunca falha, porque não está sujeito a nenhuma lei do tempo

¹⁶³ Referimo-nos ao provérbio popular “*Quanto maior a altura, maior é o tombo*”.

¹⁶⁴ Cf. Jz 16:15-30.

(PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §§62-63. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 218-221).¹⁶⁵

O âmago do conteúdo final do *Liber Gomorrhianus* configura-se como uma rogada expressão do desejo de Damião de que seu opúsculo alcançasse ao menos algumas mentes incautas e as fizessem refletir sobre os perigos de tamanha transgressão representada pela sodomia. Segundo o avellanita, um dos principais objetivos de suas duras repreensões era impedir que “fugissem” do verdadeiro caminho da salvação aqueles que ainda se mantinham puros e virtuosos. No mesmo sentido, Damião informa a seus possíveis leitores que teme o julgamento de seus pares por estar denunciando o pecado de seus irmãos, haja vista que zelava antes pelo arbítrio do Juiz supremo, frente ao qual não podia ignorar tamanho delito, do que pela opinião de seus detratores. Para Damião, calar-se perante o pecado cometido era equivalente a compartilhar da culpa e condenação do pecador. Admoesta que sua intenção não era afrontar, mas sim salvar aqueles que estivessem dispostos.

Damião dedica suas palavras finais ao pontífice Leão IX, rogando para que, com sua autoridade, examine minuciosamente os decretos dos cânones sacros e pedindo, explicitamente, que lhe dê um retorno com suas considerações sobre os argumentos ali apresentados. Ao papa, questiona ainda sobre a validade de seus argumentos, solicitando que o pontífice romano lhe esclarecesse oficialmente por escrito qual das variações de sodomia enumeradas em seu tratado de fato implicariam na definitiva deposição dos envolvidos da ordem sacerdotal.

Fica evidente que a interação direta com o papado romano pretendida por Damião não se limitaria apenas na abertura da sua *Epistula XXXI*, mas também teria lugar nas sentenças que a encerravam. Seu opúsculo fora escrito para apreciação e parecer do líder da *Eclésia* romana. O argumento final de Damião apelava novamente à autoridade da Sé Apostólica e de

¹⁶⁵ Cf. originais: [latim] “*Eunuchi quippe sunt, qui insolentes carnis impetus reprimunt effectumque a se prave operationis abscidunt. Plerique autem eorum, qui voluptati illecebre carnalis inserviunt, memoriam sui nominis post se relinquere per posteritatem sobolis concupiscunt. Et hoc toto mentis affectu idcirco desiderant, quia nequaquam se huic mundo mori funditus deputant, si nominis sui titulum per superstes residuae prolis germen extendant. [...] Sed multo clarius multoque felicius hoc ipsum celibes munus accipiunt, ad quod prolectarii tam fervidae ambitionis estibus inflammantur, quia apud illum eorum memoria semper vivit, qui per aeternitatis statum nulla temporum lege pertransit.*” | [italiano] “*Eunuchi sono coloro che reprimono gli insolenti impulsi della carne e si amputano nella falcoltà de compiere l’atto peccaminoso, mentre la maggior parte di coloro che servono ai piaceri seducenti della carne desidera lasciare il ricordo del proprio nome dopo di sé attraverso la propria discendenza. Ciò desiderano con tutto il cuore perché ritengono di non morire del tutto al mondo se potranno estendere il proprio nome attraverso il germe della prole che sopravviverà dopo di loro. [...] Ma in modo assai più chiaro e felice questo dono, per il quale i seduttori si infiammano di tanto ardente passione, sono i celibi a riceverlo, perché la loro memoria vive per sempre presso Colui che nella sua eternità non viene mai meno, perché non è soggetto ad alcuna legge del tempo.*”

seu dirigente para o combate do vício da sodomia. A fórmula por ele elaborada acentuava a necessidade de a Igreja retornar à sua verdadeira glória. Damião assim rogava: “Que Deus Todo-Poderoso, Reverendíssimo Padre, conceda que durante o tempo de seu mandato apostólico o monstro de tal vício possa desaparecer completamente, e a condição da Igreja, agora prostrada, seja elevada em todos os lugares, ao vigor que lhe é próprio” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*, §70. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 226-227, tradução nossa).¹⁶⁶

O *Liber Gomorrhianus* revela-se como um dos principais documentos de aproximação do projeto reformador de Damião com a Cúria Romana, até mesmo por seu evidente peso dentro da tradição manuscrita do epistolário damiano. Trata-se, pois, da única missiva da qual temos preservado o acesso a uma resposta enviada ao avellanita por seu interlocutor. Na segunda metade de 1049, o papa Leão IX responde a solicitação de Damião relativa a seu parecer oficial, enquanto máximo representante da autoridade espiritual e doutrinal cristã daquele momento. Tal missiva configurou-se em uma resposta breve, delineada em apenas quatro parágrafos, que se tornou recorrente em inúmeros manuscritos que compilaram o epistolário de Pedro Damião, sendo anexada defronte ao texto damiano, possivelmente, como demonstrativo da intensidade e valor de seu tratado dentro das reflexões que permearam o pensamento eclesiástico do século XI.¹⁶⁷

Leão IX inicia sua resposta com um caloroso elogio à retórica damiana, que conferira ao seu opúsculo “decoroso estilo” e “lógica argumentativa”, além de exaltar o zelo de Damião sobre os assuntos concernentes à perfeição religiosa. O pontífice aprova avidamente os argumentos contidos no *Liber Gomorrhianus*, corroborando com as teses damianas ao reafirmar brevemente alguns deles com suas próprias palavras. Todavia, Leão IX expressa, simultaneamente, certa preocupação para com a intensidade das sentenças apresentadas pelo avellanita, aludindo à necessidade de prudência. Em outras palavras, o pontífice se interpõe ao – compreensível, porém, exacerbado - rigorismo demonstrado por Damião. O pontífice observa que, “[...] portanto, para que esta luxúria licenciosa e imunda não se espalhe

¹⁶⁶ Cf. originais: [latim] “*Annuat omnipotentes Deus, reverentissime pater, ut tempore apostolatus vestri et huius vitii monstrum prorsus intereat et iacentis ecclesiae status undique ad sui vigoris iura resurgat.*” | [italiano] “*Conceda Dio onnipotente, reverendissimo Padre, che durante il tempo del vostro mandato apostolico scompaia del tutto il mostro di un tale vizio, e la condizione della Chiesa, ora prostrata, si risollevi ovunque al vigore che le è proprio.*”

¹⁶⁷ Observamos que a missiva de Leão IX, em resposta a Pedro Damião, encontra-se também anexada ao texto latino utilizado pela tradução italiana da qual fazemos uso. Assim, sendo considerada parte integrante da própria *Epistula XXXI*, teve seus parágrafos unidos à sequência do texto do avellanita. Em outras palavras, dos 70 parágrafos que compõem o texto da referida epístola, na edição por nós utilizada, os quatro primeiros correspondem à resposta do pontífice à Damião, e os outros 65 subsequentes equivalem ao texto damiano propriamente dito.

impunemente, deve ser convenientemente reprimida com rigor apostólico e que, todavia, se aplique, ao mesmo tempo, uma justa medida à severidade” (LEÃO IX, *Epistula XXXI*, §2º. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 162-165, tradução nossa).¹⁶⁸

Contrariando parte do ideário damiano de destituir todos os clérigos sodomitas, independente da variação de seu delito, de seus encargos e privá-los de suas dignidades e privilégios eclesiásticos, o pontífice estabeleceu, no §3º, duas vias de interpretação para as punições a serem impostas aos clérigos sodomitas, sob justificativa de “humanidade”, as quais outorgou com autoridade de decreto: 1) aos que masturbavam a si mesmos ou a outrem, como também aos que praticavam sexo entre as coxas (por pouco tempo e com poucas pessoas), caso tenham contido seu desejo e se arrependido de suas falta, sejam admitidos aos mesmo grau de sua dignidade original; 2) já a todos os demais que, sozinhos ou acompanhados, tenham praticado tais atos por longo tempo (ou, mesmo por breve tempo, mas com muitas pessoas), estando, assim, manchados pela infâmia da sodomia, não devem ser readmitidos na própria ordem.

Assim, procuramos reunir algumas das principais sentenças e críticas de Damião desenvolvidas ao longo do texto da *Epistula XXXI*, a fim de evidenciar o rigor de suas considerações para com aquele que considerava como o maior e mais grave de todos os vícios da carne: o pecado da sodomia. A Tabela 6, a seguir, apresenta a categorização de algumas das disposições de Damião em combate a tal delito, sobre as quais solicitara avaliação, parecer e adesão do papa Leão IX.

A disposição do texto damiano na *Epistula XXXI*, em termos de organização, apresenta uma cadência discursiva bastante coesa e bem estruturada, como marca característica de sua retórica epistolar. A construção do texto segue uma estratégica sequência, arranjada no sentido de conferir fundamento e credibilidade sobre o objeto em discussão e convencer o leitor da pertinência e validade de seus argumentos.

¹⁶⁸ Cf. originais: [latim] “[...] igitur ne cenosae libidinis impunita licentia pervagetur, necesse est apostolicae severitatis congrua repressio refellatur et tamen aliquod temperamentum in austeritate ponatur.” | [italiano] “[...] affinché dunque questa licenziosa e sozza libidine non si diffonda impunemente, è necessario che convenientemente sia repressa col rigore apostolico, e che tuttavia al tempo stesso si ponga una giusta misura alla severità.”

Tabela 6 – Categorização das considerações damianas acerca da sodomia

Unidades de Contexto	
Categoria	Definição
<i>Natureza da sodomia</i>	A sodomia é um gravíssimo pecado mortal, nefasto, criminoso, abominável e imundo.
	Existem quatro graus de sodomia (masturbação, masturbação mútua, sexo inter femoral e anal), porém, todos são igualmente condenáveis.
	A sodomia é um crime <i>contra natura</i> , pois inverte os papéis entre o masculino e o feminino.
	O delito da sodomia é maior e mais grave que a própria bestialidade (coito com animais, também considerado abjeto).
<i>Pecados dos clérigos sodomitas</i>	Nenhum sodomita deve ser elevado a uma ordem religiosa, uma vez que padece de um pecado que a própria lei sacra penaliza de morte.
	São infames os clérigos sodomitas que arrastam para sua ruína a outrem.
	São duplamente transgressores os clérigos que se deitam com outros clérigos, pois pecam tanto contra a natureza divina quanto contra a natureza humana.
	É inútil a confissão do pecado sodomita realizada entre clérigos que compartilham dessa mesma transgressão.
	Os sodomitas são indignos do ministério sacerdotal, pois, conspurcados por sua falta, têm suas mãos contaminadas e, portanto, não devem tocar o sagrado.
	Os sodomitas entregam seus corpos ao demônio e, portanto, seu pecado é manifestação da influência diabólica.
<i>Penitência, punição e redenção dos clérigos sodomitas</i>	O clérigo que se relaciona sexualmente com outro homem deve ser deposto de suas dignidades sacerdotais.
	Os clérigos que caem na voracidade sodomítica merecem o suplício da danação eterna.
	Sem adequada penitência e um verdadeiro arrependimento, não há salvação aos sodomitas.
	Se acordarem do sono da vontade e procurarem a Cristo, ainda podem ser salvos.

Fonte: PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 162-227.
Tabela elaborada pelo autor.

Ao iniciar sua enunciação, submetendo-se à autoridade pontifícia e a ela recorrendo enquanto expoente máximo da ortodoxia cristã, Damião buscava, intencionalmente, o suporte institucional e a legitimação conferidos pela Cúria romana para as severas considerações de cunho moral e disciplinador contidas em seu opúsculo. Este amparo mostrava-se imprescindível, tendo em vista que seu discurso conflitava e incidia diretamente sobre significativa parcela de seus irmãos de espírito – não apenas os clérigos que pecavam ao unir-se com outrem do mesmo sexo, mas também, indiretamente, a miríade de sacerdotes que, não

preservando as virtudes da continência e da castidade tanto apregoadas pela Patrística latina, mantinham esposas e concubinas.¹⁶⁹

Para o avellanita, tanto estes sacerdotes quanto aqueles clérigos encontravam-se imersos no pecado e necessitavam ser reprimidos severamente, em benefício da própria salvação. Era uma forma, pois, de resguardar-se contra possíveis (e muito prováveis) reações por parte dos religiosos que se opusessem à natureza de suas denúncias e condenações. Precisamente a estes, Damiano faz uma breve referência ao fim de seu tratado.

Em sequência à tentativa de obter o amparo institucional da Sé Apostólica para suas teses, Damiano volta-se à evidenciação da *natureza da sodomia*. Para tanto, detalha as várias formas apresentadas por tal delito, de acordo com a prática e o número de pessoas envolvidas, distinguindo-as em termos de gravidade, mas condena igualmente a todas, haja vista que qualquer uma delas abria caminho para as demais, tal como para inúmeros outros vícios que a desenfreada libido humana tinha a oferecer. Ao tecer suas considerações sobre a natureza de tal delito, Damiano recorre, em especial, à narrativa bíblica dos livros de Gênesis e Levítico, a fim de amparar na longa tradição veterotestamentária sua preocupação com um mal longo que outrora fora condenado com pena capital.

A grande abominação contida nas práticas sodomíticas era, para o avellanita, a inversão de papéis masculinos e femininos que atentavam contra a “ordem natural” do universo. Aquilo que a ciência hodierna define em termos biológicos e os estudos de gênero agregam com os estudos da complexidade dos comportamentos, para Damiano era um modelo fixo e natural (não naturalizado), definido por Deus desde o princípio da criação: ao buscar o prazer na autossatisfação, o sodomita pecava contra o princípio da procriação; ao unir-se com outro homem, além de arrastá-lo consigo para sua ruína e danação eterna, o sodomita pecava contra o ordenamento divino das criaturas – quando dois homens se entregavam ao intercuro sexual entre coxas ou, ainda pior, a sua prática anal, simulavam a relação entre um homem e uma mulher.

Como visto anteriormente, Damiano não direcionava o foco de suas reprimendas a todos os sodomitas, demonstrando especial preocupação com o alastramento de tal vício entre os círculos clericais de seu tempo. Neste sentido, suas principais condenações eram dirigidas aos

¹⁶⁹ Apesar do *Liber Gomorrhianus* voltar-se quase que exclusivamente ao combate das relações sexuais em pessoas do mesmo sexo, os próprios suportes canônicos e bíblicos utilizados por Damiano para fundamentar suas teses evidenciava o repúdio a toda impureza carnal manifestada por parte dos sacerdotes. Observamos, todavia, que este não é o único escrito damiano que contempla de maneira tão enfática a sexualidade e a incontinência clerical. Destes outros escritos, não menos importantes para compreendermos a participação damiana nas reflexões relativas aos vícios clericais no século XI, voltaremos a tratar no último ponto de nosso estudo.

sacerdotes que se entregavam a tais iníquas práticas. Contra estes, o avellanita mostrava-se particularmente severo e indignado, haja vista que insistiam em permanecer em suas dignidades sacerdotais sem demonstrarem verdadeiro arrependimento, contrição e interrupção de suas faltas.

Damião se questionava sobre os motivos de tal atitude que ameaçava não apenas aos próprios clérigos sodomitas, mas também a todos os cristãos que se encontravam sob seus ministérios pastorais. Assim, o avellanita não os considerava dignos de exercerem o ofício sacerdotal e os repreendia por protegerem a si junto a outros clérigos que compartilhavam do mesmo delito. Damião criticava as penitências arrefecidas por uma “falsa piedade” entre pecadores e amparava seu argumento nas disposições canônicas que eram consideravelmente mais severas do que os ilusórios decretos de duvidosa e desconhecida procedência nos quais os incautos preferiam acreditar.

Para Damião, os sodomitas não deviam, sob hipótese alguma, ser elevados à ordem eclesiástica e os clérigos envolvidos em tais práticas, independentemente da gravidade destas, deveriam se destituídos de seus ministérios, pois não havia sentido em manter próximo ao altar alguém indigno e autorizá-lo a administrar os divinos sacramentos, tampouco permitir que alguém manchado pelo pecado mantivesse sob sua tutela tantos cristãos que, ao menos em teoria, viviam dos exemplos de seus representantes.

Ainda segundo Damião, pela natureza de seus delitos, os clérigos sodomitas afastavam-se de Deus e do divino Espírito e entregavam seus corpos a serviço do Diabo; eram contaminados por um vício que destruía não apenas o corpo, mas também a alma, inoculando seu veneno mortal no mais profundo do Ser; além de serem abominados por Deus que, como diziam as sagradas Escrituras, não aceitava sacrifícios dos impuros.

Mas nem só de críticas era composto o tratado de Damião sobre o mal da sodomia entre os clérigos. Após inúmeras condenações, embora ainda intencionado a repreender seus irmãos pecadores, o avellanita suavizou parcialmente seus argumentos e mostrou-se pesaroso, apelando ao bom senso e virtude religiosa de seus pares delinquentes para que realizassem um exame de consciência e buscassem se aproximar da misericórdia divina, por meio do genuíno arrependimento de suas faltas e do cumprimento das devidas penitência (sem meios termos ou subterfúgios), para que, assim, ao menos pudessem salvar-se da punição eterna.

Ressaltamos, ainda, outro ponto que nos chama atenção dentro do discurso damiano: a velada e quase completa ausência da figura feminina em meio a suas críticas e exortações. Parece-nos provável que, por tratar-se de um tratado voltado condenação dos clérigos

sodomitas, a presença feminina tenha sido eclipsada de maneira proposital, a fim de manter a atenção das reflexões levantadas para a reprovação do sexo entre homens.

Como observamos, a ausência da mulher no discurso Damiano é uma ausência “quase” completa: algumas poucas menções são utilizadas por Damiano, como através dos vocábulos *filha*, *monja* e *mulher*, encontrados nas passagens bíblicas ou nos decretos canônicos aos quais recorreu para embasar sua retórica acerca da improbidade sodomítica. Esses vocábulos, no entanto, foram meramente ilustrativos dos fragmentos teológicos utilizados, sem qualquer reflexão relativa ao feminino.

Damiano enquanto clérigo (ou seja, homem), fala sobre homens a outros homens; e ao discorrer especificamente sobre os protagonistas de seu tratado, os sodomitas, faz alusão ao feminino de maneira muito tangencial, apenas ao caracterizar a sodomia como uma inversão/afrota à “ordem natural” estabelecida por Deus (§23) ou quando se dirige diretamente aos possíveis leitores que padeçam de tal delito, chamando-os por “emasculados” e “efeminados”.

Na tentativa de melhor explicitar essas nuances do discurso damiano na *Epistula XXXI*, consideramos pertinente percorrer parte do repertório vocabular utilizado na redação do referido opúsculo. Ao longo de todo o texto, Damiano se utiliza de diferentes vocábulos e expressões desqualificadoras para enfatizar o caráter maligno e nocivo atrelado à prática da sodomia. Procuramos sumariá-los na Tabela 7, a seguir, de acordo com a natureza silogística das categorias por nós elencadas dentro da retórica discursiva desenvolvida por Damiano.

Tomamos, pois, como eixo de orientação a recorrência de tais unidades de registro juntamente de suas variações, gramaticais e semânticas. Cabe considerar que a recorrência das categorias apresentadas consiste na apreciação de palavras extraídas tanto dos argumentos do próprio Damiano quando de algumas das citações (bíblicas, patrísticas e canônicas) por ele evocadas para na construção e fortalecimento de seus argumentos. Todavia, neste segundo caso, apenas consideramos referências nas quais é evidente que, na opinião de Damiano, os enunciadores de suas fontes se referiam ao mesmo que ele.

O primeiro ponto a ser considerado é que praticamente todos os 66 dos 70 parágrafos¹⁷⁰ exclusivos ao texto de Damiano, que compõe o *Liber Gomorrhianus*, trazem ao menos um desses vocábulos, em suas flexões gramaticais e semânticas, diretamente vinculados aos sodomitas. As únicas exceções encontram-se: 1) no §5º, que consiste na saudação de Damiano ao papa Leão IX (visto que os quatro parágrafos anteriores consistem na

¹⁷⁰ Excetuando-se os quatro primeiros que são resposta papal à missiva.

resposta do referido pontífice, incorporada ao opúsculo em várias compilações); 2) no §7º, onde se restringe à descrever os tipos de sodomia (onde o próprio termo sodomia encontra-se implícito); 3) no §30, ao tratar das inserções desconhecidas e pouco confiáveis nos decretos canônicos (às quais Damiano denomina “ficcões diabólicas”); 4) no §32, onde transcreve, na íntegra, o cânone 16 do Sínodo de Ancira (314); 5) no §61, quando roga aos clérigos sodomitas que busquem o caminho da salvação (sem, contudo, nomeá-los); 6) no §63, onde exalta a virtude dos continentes; 7) e no §65, no qual se concentra em incitar seus possíveis detratores a não se limitarem a criticá-lo, mas também aos doutos Padres que tanto lutaram contra o desvio e a dissidência.

Tabela 7 – Categorização dos vocábulos de condenação à sodomia no *Liber Gomorrhianus*

Unidades de Registro			
Categories	Subcategorias	Variações	Recorrência
Falta	Crime	Crime, culpa, responsabilidade (<i>crimen; culpa; reatus, scelus</i>)	30
	Vício	Vício, vícios, erro (<i>vitio; vitium; vitii; vitiorum; erroris</i>)	24
	Pecado	Pecado, pecador, pecaminoso (<i>peccato, peccavit, peccaverit, peccatori, labitur</i>)	23
	Fornicação	Fornicação, fornicar, fornicador (<i>fornicatio; fornicare; fornicator</i>)	8
Condição	Impureza	Impuro, imundo, sujeira (<i>inmunditia, imundus; sorde</i>)	21
	Sodomia	Sodomia, sodomita, sodomítica (<i>sodomia; sodomitae; sodomitice; in terga fornicantur; masculorum concubinatoribus</i>)	21
	Vergonha	Infame, vergonhoso, descarado, reprovável, indigno (<i>inpudica; ignominiosis; turpibus; dampnabiles; indigne</i>)	14
	Maldade	Nefasto, malícia, perverso (<i>nefanda; flagitium; malitiae; perversorum</i>)	7
Perigo	Peste	Peste, pestilento, doença, ferida, infecção, veneno, purulento (<i>pestis; pestiferum; vulnus; infecta; foetere; leprosus; morbo</i>)	17
	Contaminação	Contaminado, corrompido, mancha (<i>maculat; polluit; contagione; corruptit, perdidit</i>)	17

Fonte: PEDRO DAMIÃO, *Epistula XXXI*. OPD *Lettere*, V.2, 2001, p. 162-227.
Tabela elaborada pelo autor.

Segundo a natureza de sentidos das subcategorias elencadas acima, dividimos o vocabulário apresentado em três grandes categorias: a) *falta*, no sentido de ação cometida em

violação aos preceitos da doutrina cristã e portadora do signo de um comportamento desviante; b) *condição*, relativa a uma característica inata ou adquirida pelo sodomita, em decorrência de da falta cometida; c) e *perigo*, entendido como um alerta para a nocividade e repugnância dos atos perpetrados.

Observamos, em princípio, que as maiores recorrências se encontram conectadas à primeira categoria: os vocábulos *crime*, *vício*, *pecado* e *fornicação* (em suas múltiplas variações) aparecem ao menos 85 vezes ao longo do texto. Destes, a ideia de compreender a sodomia como um crime, ou seja, um ato indubitavelmente condenável, é a mais frequente, sendo utilizada, pois, 30 vezes.

Damião recorre às sentenças do Antigo Testamento, às disposições do Padres da Igreja e aos textos canônicos tardo antigos e medievais para demonstrar o perfil criminoso da prática sodomítica. Tanto o livro do Levítico quanto o *Registrum* epistolar de Gregório Magno, fontes utilizadas por Damião, referiam-se à sodomia como uma falta cuja pena seria a morte. Sob esse suporte angariado junto aos textos sacros, Damião conjecturava a validade da elevação de sodomitas à ordem sacerdotal, haja vista que, dentro das disposições legais da ortodoxia, o ato por eles cometido recebia como punição a sentença máxima da pena capital.

Em relação às noções de *vício*, *pecado* e *fornicação*, dispostas no texto damiano, consideramos que comportam não apenas os caracteres de um condenável ato cometido, mas também de uma execrável prática, com relativa frequência, reincidente. Sua repetição textual equivale à sua recorrência nos atos e atitudes dos sodomitas que, entregues às vontades da libido, tornavam-se irracionais e continuavam a perpetrar tais abominações. Neste aspecto, Damião se volta a indagar os sodomitas dos motivos de reincidirem e permanecerem no erro, frente às explícitas exortações e condenações presentes na ortodoxia cristã.

Ocupando o segundo lugar, no pódio dos vocábulos desqualificadores da sodomia, com 63 ocorrências, encontram-se os termos aos quais categorizamos como condições tanto adquiridas pelos envolvidos na prática da sodomia, quanto aquelas manifestadas de forma inata pelos próprios atos cometidos por eles. Nesta categoria, a ideia de *sodomia*, foco da exposição do autor, compartilha o maior índice de repetições com a noção de *impureza* – esta entendida como algo poluído, sujo, contagioso - capaz de desornar os pré-estabelecidos e rígidos modelos de comportamento instituídos por Deus através de seus representantes terrenos. Como bem nos recorda Douglas (1991, p. 6-7), a impureza atenta para com a ordem, ameaça a “perfeita” disposição das coisas, causa incômodo, estranheza e nos impele a buscar formas de reordenar positivamente nosso entorno.

Para Damião, o contágio inerente ao pecado da sodomia era pernicioso à atividade sacerdotal e ao conjunto de fiéis que estaria sujeito a receber de mãos contaminadas os sacramentos do altar. É verdade que, em seu *Liber Gratissimus*, de redação posterior, Damião defendia a ideia de que a graça do sacramento não era maculada pela impureza do consagrador, uma vez que este seria apenas veículo pelo qual o Espírito Santo agia sobre os cristãos. Neste contexto, poderíamos incorrer em uma equivocada interpretação da postura do avellanita, como se divergisse entre um e outro escrito.

Todavia, consideramos que a ideia de contaminação por ele apresentada no *Liber Gomorrhianus* não se distancia significativamente daquilo que viria a estabelecer na *Epistula XL*, uma vez que, naquele, a noção de impureza do sacerdote também se encontrava atrelada à ideia de indignidade e falta moral frente ao sagrado mistério do altar. O contágio ao qual remete não era, pois, transmitido entre clérigos e cristãos por meio do sacrifício da Missa ou de outros sacramentos, mas sim por meio do exemplo e da prática manifestadas por seu comportamento. O delito da sodomia, em qualquer que fosse seu grau, levava a outros vícios, bem como levava outros cristãos a pecar.

Tal perspectiva nos leva aos outros dois vocábulos que integram essa categoria: *vergonha* e *maldade*. Se, por um lado, a prática da sodomia era algo indecoroso e indigno seja por pecar contra a ordem natural, seja por destruir a alma e sobrepujar o espírito, por outro, devia ser entendido também como um ato vil e maligno, haja vista que, em seus graus mais execráveis, a falta cometida pelo sodomita não se limitava a arrastá-lo para a própria ruína, mas conspurcava também a outrem, condenando-os igualmente à danação. Era visto, assim, como um ato egoísta e nefasto, cuja inata maldade era proveniente, segundo Damião, do fato dos sodomitas afastarem-se de Deus e entregarem seus corpos ao Diabo.¹⁷¹

Por fim, e não menos importante para as teses damianas contrárias à sodomia, está a categoria de *perigo*, sob a qual aglutinamos os termos utilizados por Damião para expressar o

¹⁷¹ A figura do Diabo, no âmbito do desenvolvimento da cultura cristã medieval, foi um elemento definidor de normatizações e impedimentos. Todavia, a construção arquetípica desse grande inimigo da Cristandade não passou incólume pelas diversas transformações que marcaram os séculos medievais. O grande opositor nem sempre apresentou os contornos bem definidos que podem ser observados nos manuais de inquisição e tratados teológicos do final da Idade Média. Entre os séculos XI e XII, o Diabo era descrito pela literatura cristã como uma força maligna que não tinha condições de agir materialmente fora do plano sobrenatural. Era, pois, uma criatura indistinta que, apesar de sua malignidade, só podia influenciar as mentes mais frágeis a acreditarem em suas ilusões diabólicas. Nestes termos, o Diabo foi definido por dois importantes escritos teológicos do limiar do primeiro milênio: o *Canon Episcopi* (c. 906), do abade beneditino Regino de Prüm, que denunciava como ilusões diabólicas (e, conseqüentemente, supersticiosas) as cavalgadas noturnas em honra a divindades do antigo greco-romano e germânico; e o *Decretum* (1008-1012), de Burcardo de Worms, que na seara dos penitenciais centro medievais – instrumentos de normatização da vida cotidiana dos cristãos –, se esforçava por evidenciar o caráter ilusório das crenças mágicas e populares (TOMAZELLI, 2016, p. 57-58).

poder tóxico, corrosivo e fatal das práticas sodomíticas. Com os vocábulos relativos a *peste* e *contaminação*, o avellanita ressaltava o quão profundo alcançava tal delito, corroendo as entranhas do corpo, envenenando a alma e espalhando sua perniciosidade a outros. A sodomia, para Damião, era como uma venenosa serpente que inoculava seu veneno e matava todas as virtudes do cristão. A própria ideia da serpente (*serpens; coluber*) aparece mais de uma vez no texto damiano, aludindo, ainda que implicitamente, a uma suposta natureza ardilosa e traiçoeira atribuída a tal criatura, muito frequente na tradição pós-adâmica.

A recorrência dos termos derivados de *peste*, na retórica damiana, equivale tanto à sua manifestação na natureza, na destruição da vida, da flora e dos gêneros agrícolas, no envenenando das raízes e disseminação pelas folhas e frutos, quanto à sua acepção fisiológica, enquanto enfermidade e putrefação dos corpos – a própria lepra é referenciada por Damião inúmeras vezes como sinal de morte do corpo e da alma. Dentre as expressões utilizadas pelo autor, encontravam-se: a “peste da libido” (*peste libidinis*), o “veneno da luxúria” (*veneno libidinis*), “ferida mortal” (*pessima plaga*), “venenosíssima serpente” (*venenatissimus coluber*), entre outras, todas alertando para a necessidade dos cristãos de se manterem vigilantes no combate da proliferação de tal praga.

Concomitantemente atrelada ao alerta de perigo evocado pela pestilência da sodomia está a ideia de *contaminação* que se encontrava vinculada, inclusive, às condições de impureza anteriormente mencionadas. A utilização de termos, como *corrompido*, *contaminado* e *poluído*, configuram estratégias de advertência e convencimento de Damião, no sentido de orientar seus interlocutores a trilharem um determinado caminho. Voltamos, assim, às considerações de Douglas (1991, p. 7), segundo às quais a ideia de *poluição* é frequentemente utilizada para influenciar comportamentos, convencer a outrem sobre determinada ação a ser seguida.

Os perigos são utilizados para manter a ordem, uma vez que recaem sobre os transgressores e, ao mesmo tempo, permitem o exercício de um poder de coerção. Valores e normas são social e moralmente definidos e protegidos por crenças em contágios perigosos. Ao atribuir uma natureza contaminada e contagiosa sobre a sodomia, Damião esperava convencer seu leitor a evitar de todas as maneiras esse contato e, quando já imerso no delito, procurar os adequados meios de purificação.

Vimos, assim, que o *Liber Gomorrhianus* foi estruturado sob a prerrogativa de convencer, através de sólidos argumentos embasados na tradição cristã, do mal da sodomia, especialmente quando esta era praticada por membros da Igreja. Consideramos também que

tal tratado impunha severas sentenças e condenação à conduta sexual dos clérigos, em um momento em que o celibato clerical ainda não constitui uma norma canônica e, portanto, tampouco era observado por significativa parcela dos sacerdotes.

Contudo, o opúsculo de Damião endereçado ao papa Leão IX versava quase que exclusivamente à condenação das práticas sexuais dos eclesiásticos com pessoas do mesmo sexo, dedicando pouquíssimos argumentos direcionados à sexualidade eclesiástica em termos gerais. Vejamos, então, o que nos informam outras missivas damianas, sobre suas considerações a respeito da incontinência dos clérigos.

4.3 A INCONTINÊNCIA CLERICAL EM OUTRAS EPÍSTOLAS DAMIANAS

Como tratamos na sessão anterior, o *Liber Gomorrhianus* apresentou severas críticas ao comportamento sexual dos clérigos, limitando-se a discorrer sobre a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo. É preciso considerar, entretanto, que a *Epistula XXXI* se configurava apenas como um (ainda que primeiro) dos tratados redigidos por Damião em oposição ao exercício da sexualidade dentro da ordem eclesiástica. Outros quatro escritos integram o conjunto das disposições damianas sobre a incontinência clerical. São eles: 1) a *Epistula LXI*, também intitulada *De caelibatu sacerdotum*, enviada ao papa Nicolau II (1059-1061), cujo conteúdo versava sobre a incontinência dos bispos; 2) as *Epistulae CXII* e *CXIV* – ambas reconhecidas, no conjunto da tradição manuscrita damiana, sob o título de *Contra intemperantes clericos* -, endereçadas, respectivamente, a duas distintas autoridades de Turim, o bispo Cuniberto e a marquesa Adelaide, solicitando apoio no combate ao matrimônio eclesiástico; 3) e a *Epistula CLXII*, remetida ao chanceler do papa Alexandre II, também tecendo argumento contrários ao casamento dos clérigos.

A *Epistula LXI*, datada de 1059, consiste, em termos cronológicos, no segundo texto damiano a discorrer especificamente sobre a incontinência dos clérigos. Por meio desta missiva, Damião voltava a corresponder-se com a autoridade pontifícia, no intuito de condenar o comportamento desordenado de muitos bispos que, ao invés de exercerem dignamente o *status* de modelo de vida sacerdotal, encontravam-se entregues aos impulsos da libido. Uma década havia transcorrido desde as duras sentenças que tecera contra os clérigos sodomitas em seu *Liber Gomorrhianus*, e Damião continuava a demonstrar seu impetuoso anseio pela disciplinarização do clero sob parâmetros sexuais.

O referido opúsculo fora enviado ao papa Nicolau II e se difere profundamente dos demais escritos supracitados pelo austero tom com o qual Damião se dirige ao próprio pontífice: já em sua saudação, o avellanita não se delonga em floreios e reverência à autoridade central da Sé Apostólica. A rigidez de suas palavras era, na verdade, direcionada aos bispos que haviam comparecido ao sínodo quaresmal de 1059, os quais, segundo o avellanita, demonstravam absurdo desrespeito à virtude da castidade. Para Damião, a naturalidade com que tais bispos se equiparavam em atitudes e comportamentos ao laicato cristão apenas reforçava a necessidade de uma disciplina ainda mais intensa. O texto damiano da *Epistula LXI* emanava um furor colérico para com a lassidão carnal dos clérigos, aos quais via a necessidade de “[...] colocar um ferrolho em seus sagrados fêmures [...]” e “[...] constringir com cintos de castidade seus órgãos sexuais” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula LXI*, §2º. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 302-303, tradução nossa).¹⁷²

Pedro Damião considerava que o improbo comportamento incontinente dos clérigos poderia ser relativamente mais tolerável se mantido oculto e se não fosse de conhecimento geral a existência de suas concubinas, das famílias que constituíam e dos reprováveis lugares frequentados por tais “mulherengos”. Ademais, Damião ponderava sobre a necessidade de romper com a incoerente postura de condenar apenas os clérigos menores, enquanto aos bispos (grandes dignatários da Igreja) era permitida a proliferação dos comportamentos libidinosos por meio de um “tolerante silêncio”.

Em verdade, Pedro Damião considerava que era preciso combater e punir com maior severidade os prazeres carnis disseminados entre os estratos mais elevados da ordem eclesiástica. O pecado da omissão maculava aqueles que não se dispunham a denunciar e a combater os comportamentos desviantes que eram de seu conhecimento. Nas palavras do avellanita, “[...] assim como, de fato, aqueles que reprimem as falhas são dignos de bênção, ao contrário, aqueles que se mostram tolerantes para com os que pecam estão sujeitos à maldição [...]” (PEDRO DAMIÃO, *Epistula LXI*, §9º. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 308-309, tradução nossa).¹⁷³ O argumento de Damião condena a omissão dos bispos metropolitanos na

¹⁷² Cf. originais: [latim] “[...] *sanctis eorum femoribus volui seras apponere, temptavi genitalibus, ut ita loquar, continentiae fibulas adhibere*” | [italiano] “[...] *ho inteso mettere come un catenaccio ai loro sacri femori e ho tentato, per così dire, di constringere con cinture di castità i loro organi sessuali*”.

¹⁷³ Cf. originais: [latim] “[...] *plane sicut benedictione digni sunt, qui culpas corrigunt, ita nichilominus maledictioni obnoxii sunt, qui peccantibus blandiuntur [...]*” | [italiano] “[...] *come infatti é degno di benedizione chi reprimi le colpe, così, al contrario, è soggetto alla maledizione chi si mostra tollerante verso coloro che peccano [...]*”.

correção dos comportamentos lascivos de bispos de suas dioceses, sendo que, pela posição por eles ocupadas, detinham a força para empreender tal exercício de disciplinarização.

Em uníssono com alguns dos parâmetros anteriormente utilizados para condenar os clérigos sodomitas no seu *Liber Gomorrhianus*, Damiano recorre novamente ao tema da filiação espiritual, de forma a demonstrar a impureza da incontinência dos clérigos, pois estes não atentavam apenas contra si mesmo, mas também contra a própria população cristã. Neste sentido, Damiano argumenta que:

Certamente, se um pai profana sua filha com incesto, ele é imediatamente afastado da Igreja, privado da comunhão, preso ou enviado ao exílio. Com quão maior severidade você será afastado, você que não teme de perecer não com a filha carnal – isso ainda seria o mínimo – mas com a filha espiritual! Todos os filhos de sua Igreja são, de fato, seus filhos. E isso é muito claro, pois a geração espiritual é maior que a carnal. Além disso, sendo você o esposo da sua Igreja – como a aliança de casamento e o cuidado pastoral confiado a você claramente atestam – todos aqueles que nela foram regenerados pelo sacramento do batismo também estão ligados a você pelo vínculo da filiação (PEDRO DAMIÃO, *Epistula LXI*, §11. OPD *Lettere*, V.3, 2002, p. 310-311, tradução nossa).¹⁷⁴

Damiano tinha plena consciência de que o austero teor de seus argumentos poderia ser interpretado – e assim demonstrava ser - como uma crítica à inadimplência da ação papal para com o exercício da castidade e, por isso, procurou explicitar que suas assertivas eram direcionadas aos pecadores, ainda que mantivesse seu argumento sobre a postura omissa de seus pares. Mesmo assim, após tecer duras palavras aos clérigos incontinentes, Damiano roga ao pontífice que, por preguiça, conveniência ou dissimulação, não permitisse o alastramento de tal corrupção da luxúria entre as fileiras clericais. O avelanitta afirmava a necessidade de que os clérigos, contra as virtudes da castidade e da continência eclesiásticas, fossem despojados de suas dignidades sagradas. Damiano os descrevia, pois, como “bispos infelizes”,

¹⁷⁴ Cf. originais: [latim] “Plane si pater filiam suam incestuose corrumpit, mox av aecclesiae proiectus excluditur, communione privatur, et vel in carcerem truditur, vel in exilium destinatur. Quanto ergo deterius ipse abiciendus es, qui cum filia tua non quidem carnali, quod minus est, sed cum spiritali potius perire non metius? Omnes quippe aecclesiae tuae filii tui proculdubio filii sunt. Et certe perspicuum est, quia spiritalis generatio maior est quam carnalis. Porro dum tu sis vir et sponsus aecclesiae tuae, quod utique perhibent et anulus dispositionis et virga commissionis, omnes qui in ea regenerati sunt per baptismatis sacramentum, tibi quoque nichilominus adstringuntur necessitudine filiorum.” | [italiano] “Certamente se un padre profana con incesto sua figlia, viene subito allontanato della Chiesa, privato della comunione, messo in prigione o mandato in esilio. Con quanta più severità sarai tu da allontanare, che non temi di perire non con la figlia carnale – questo sarebbe ancora il meno – ma con la figlia spirituale! Tutti i figli della tua Chiesa sono infatti tuoi figli. E ciò è chiarissimo, visto che la generazione spirituale è più grande di quella carnale. Inoltre, essendo tu sposo della tua Chiesa – come attestano chiaramente sia l’anello nuziale sia il pastorale a te affidato – tutti coloro che sono stati rigenerati in essa mediante il sacramento del battesimo vengono vincolati anche a te tramite il legame della figliolanza.”

“clérigos impudicos”, “homens dissolutos”, que se apartavam dos membros de Cristo para unir-se em pecado ao corpo da prostituta.¹⁷⁵

Outras duas missivas, ambas redigidas no mesmo ano de 1064 e que, apesar de consideradas como complementares, foram endereçadas a diferentes esferas de poder: a primeira foi remetida a Cuniberto, bispo de Turim (entre 1046 e 1081), ao passo que a segunda foi enviada a Adelaide, marquesa de Turim (entre 1034 e 1091). Tratam-se, respectivamente, de um opúsculo e uma epístola média versados na opinião do avellanita contrária ao matrimônio clerical.

Damião inicia sua *Epistula CXII* sob a identificação que se tornou predileta dentro da tradição de seu epistolário – a humilde autodesignação enquanto “monge e pecador” (*peccator monachus*) - e direciona ao seu destinatário o recorrente caloroso tom de amizade e reverência que utilizava para com seus pares eclesiásticos, ressaltando o apreço pelas virtudes demonstradas pelo referido bispo. Todavia, é por meio dessa mesma sutileza que se atenta para o motivo de sua correspondência: Damião critica o bispo Cuniberto por permitir que os clérigos de seu episcopado contraíssem matrimônio, indo de encontro ao que o avellanita considerava como a “pureza do sacerdócio” fortemente endossada pelas representantes da Patrística e pelas disposições canônicas. Damião destaca, inclusive, ser apenas este o problema encontrado dentre os religiosos da sede episcopal de Turim, os quais qualifica como honestos e bem instruídos.

Segundo Damião, a virtude da castidade preservada por um bispo só tinha serventia se integrasse sua atividade pastoral, se fosse cultivada e frutificada entre aqueles que se encontravam sob sua tutela. Aos que ignoravam tal encargo, o avellanita considerava como “maus pastores” (*malus pastor*), de ministérios estéreis. Em outras palavras, para Damião, aos sacerdotes caberia o dom da procriação em termos de replicar e promover exemplos de virtude (*germinent sanctitatis*) e não a conseqüente procriação atrelada ao vínculo do matrimônio. Para além de exortar sobre a necessidade de promover entre os clérigos a virtude da continência, Damião procura exemplificar seus argumentos junto à tradição cristã.

Cabe aqui considerar um elemento característico da retórica epistolar damiana: em muitas ocasiões, Damião se antecipava às possíveis respostas, indagações ou contestações por

¹⁷⁵ Vale observar, também na referida missiva, a implícita presença e perfídia feminina, tão arraigada ao pensamento teológico do medievo, ainda que em último plano, quase ignorada – a não ser pelo fato de ser evocada repetidas vezes por vocábulos de intenso demérito, como o termo “prostituta” (*meretricis*). Apesar de não protagonizar as sentenças damianas, a mulher é colocada como antagonista do homem, portadora da mácula que a este fere.

parte de seus eventuais leitores, levantando, assim, situações sob as quais pudesse justificar seus argumentos – de forma a sanar circunstanciais objeções e, ao mesmo tempo, reforçar o conteúdo de suas teses. Um exemplo dessa atitude encontra-se no §6º, quando, ao conjecturar sobre a mudança de postura entre o Antigo e o Novo Testamento sobre a necessidade de continência clerical entre os seus coetâneos frente a uma legítima ausência desta na tradição veterotestamentária, Damiano orienta para a validade da substituição de uma lei religiosa quando esta perde eficácia na promoção da perfeição, segundo a própria tradição paulina.¹⁷⁶

É fato que até nos movimentos reformadores do século XI, o celibato clerical configurava-se como mera exortação. As próprias disposições canônicas apresentadas por Damiano, na *Epistula CXII*, com o intuito de enumerar a recorrência de sentenças em favor da continência dos clérigos, demonstram um caráter sugestivo, ao ressaltarem que “era preferível” que os clérigos vinculados à administração dos divinos sacramentos do altar mantivessem a completa continência ou que, aos menos, se abstivessem de unirem-se sexualmente com suas esposas.

Observa-se, pois, que tais disposições aconselhavam, mas não estabeleciam enquanto norma/obrigação a virtude da continência. Outro ponto a ser observado era que as disposições canônicas não condenavam especificamente o matrimônio dos clérigos, tal como pretendia Damiano, mas apenas advertiam para que se mantivessem celibatários dentro do próprio casamento. É preciso considerar que tais posturas de aconselhamento vinham, muitas vezes, justapostas de considerações sobre a necessidade de afastamento dos incontinentes do ofício eclesiástico, mas, ainda assim, não eram impostas enquanto regra de maneira extensiva.

Tal como enfaticamente procurou demonstrar no seu *Liber Gomorrhianus*, Damiano retoma, na *Epistula CXII* (§14), a questão dos cânones adulterados, de autoria duvidosa ou desconhecida, tratando de exemplificar uma situação em que os clérigos da igreja de Lodi alegavam seguir as disposições canônicas de um suposto concílio no território germânico que facultava aos clérigos contraírem matrimônio. Para Damiano eram inválidos quaisquer concílios ou decisões conciliares que não levassem em conta os decretos dos pontífices romanos. Da mesma forma que justificava sua crítica aos cânones suspeitos de adulteração da lei sacra, Damiano, mais uma vez, enfatizava a primazia do papado romano sobre as decisões relativas às doutrinas e à ortodoxia cristãs. Aos que blasfemam contra o Espírito Santo, entregando-se às vontades da carne e ignorando as advertências dos santos Padres, Damiano ajuíza a seguinte sentença:

¹⁷⁶ Cf. Hb 7:18-19; 8:6-7.

Eles, por um impulso momentâneo da libido, procuram ser consumidos para sempre pelo fogo inextinguível. Portanto, agora eles se sujam no lodo da imundície sórdida, mas depois, abandonados às chamas vingadoras, rolarão em uma torrente de piche e enxofre. Agora eles se tornam um lugar infernal para a luxúria ardente, mas então, imersos no caos de uma noite eterna, sofrerão infinitamente o tormento da terrível geena.¹⁷⁷ Agora alimentam em si mesmos o fogo de uma paixão impura, mas depois com a gordura de suas entranhas darão vida a um incêndio indomável. Oh imensamente infeliz e miserável! Submetendo-se à lei de sua carne podre, sujeita a vermes devoradores, desprezam os direitos dAquele que desceu do céu e reina sobre os anjos! (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*, §16. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 386-387, tradução nossa).¹⁷⁸

Para Damiano, os clérigos que se mantinham conspurcados pelo pecado da luxúria encontravam-se contaminados e não deviam se aproximar dos mistérios do altar. Ademais, ao abrirem caminho para que o espírito da concupiscência ocupasse o lugar do Espírito Santo, conspurcavam, para além da alma, o corpo que também era considerado templo de Deus. Ao se afastarem da majestade divina, os clérigos incontinentes abriam as portas para a entrada do inimigo.

Damiano procurar enfatizar a necessidade dos clérigos casados de serem afastados de seus ministérios eclesiais, porém, de maneira muito distinta de sua postura adotada contra os clérigos sodomitas no seu *Liber Gomorrhianus*. Neste, havia bradado de forma voraz contra um pecado que considerava abominável e mortal ao qual todo o rigor da lei canônica deveria

¹⁷⁷ O termo *geena* foi, em várias versões da Bíblia, livremente traduzido como Hades ou Inferno. Todavia, algumas edições modernas, como a Bíblia de Jerusalém (da qual fazemos uso para referenciar o conteúdo vetero e neotestamentário), mantém a grafia original. A palavra tem relação com o Vale de Hinom, território externo às muralhas de Jerusalém (ao sul) usado, segundo a narrativa do Novo Testamento, como depósito de lixo, onde eram lançados todo tipo de imundice e rejeitos para serem incinerados. No Antigo Testamento, fora utilizado como local de sacrifícios rituais humanos em honra aos deuses estrangeiros. Por conta das chamas contínuas que eram mantidas no local, passou-se a associar o nome ao destino dos condenados, um lugar de ininterrupto sofrimento (GEHENNA... 2015).

¹⁷⁸ Cf. originais: [latim] “*Qui nimirum per momentaneae libidinis fluxum inextinguibile combustionis aeternae mercantur incendium. Nunc in luxuriae foetore sordescunt, sed tunc flammis ultricibus traditi in torrente picis et sulphuris rotabuntur. Nunc aestuanti luxuriae semetipsos exhibent tartarum, tunc in chaos aeternae noctis immersi truci gehenae perferunt sine fine tormentum. Nunc in semetipsos ignem libidinis nutriunt, tunc indeficientis flammis incendii medullis suorum viscerum pascunt. Et o nimis infelices et miseri! Servando legem putridae carnis suae, quae vermibus est devoraturis obnoxia, olli iura contempnunt, qui de caelo venit et super angelos regnat.*” | [italiano] “*Essi per un momentaneo impulso di libidine si procurano di essere consumati in eterno dal fuoco inestiguibile. Pertanto ora si imbrattano nel brago della sordida imurità, ma allora, abbandonati alle fiamme vendicatrici, rotoleranno in un torrente di pece e di zolfo. Ora fanno di se stessi un luogo infernale per l’infuocata lussuria, ma allora, immersi nel caos di una notte eterna, subiranno senza fine il tormento della spaventosa geena. Ora alimentano in se stessi il fuoco de una passione impura, ma allora con il grasso delle loro viscere daranno vita a un incendio indominabile. Oh immensamente infelici e miseri! Con il sottostare alla legge della loro putrida carne, che è soggetta ai vermi divoratori, disprezanno i diritti di Colui che discese dal cielo e regna sugli angeli!*”

ser aplicado indistintamente, sugerindo ainda o afastamento imediato e compulsório de todos os envolvidos, ainda que arrependidos e penitentes.

Quinze anos depois, na *Epistula CXII*, a postura de Damião é significativamente mais amena ao condenar o matrimônio dos eclesiásticos: a) não abjeta e repudia com tamanha aversão os atos carnis perpetrados pelos clérigos casados, limitando-se a demonstrar de todas as formas sua incompatibilidade com o ministério sacerdotal; b) não vincula as faltas cometidas pelos clérigos incontinentes à pena capital, restringindo-se a evidenciar que a verdadeira punição não seria neste mundo, mas sim no próximo; c) da mesma forma, não impõe como regra a destituição dos clérigos maculados pelo pecado da carne de suas dignidades sacerdotais, procurando, sobretudo, convencê-los da perniciosidade de seus atos e admoestá-los a serem continentemente e, por livre e espontânea vontade, afastarem-se de seus ministérios. Sobre este último ponto, Damião argumenta:

Quanto melhor, então, se estes [clérigos casados] se abstivessem do exercício da ordem que lhes foi conferida, em vez de provocarem sobre si mesmos a espada da fúria divina. E quão mais razoável seria se eles se abstivessem de prestar qualquer serviço ao altar de Cristo e se mantivessem longe dele, em vez de contaminarem com sua aproximação. De fato, é piedoso acreditar que alguém, tendo agora reconhecido seus pecados e cessando de cometê-los, que se abstenha humildemente de exercer seu ministério, no dia do julgamento recuperará aquela ordem da qual se despojou espontaneamente (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*, §26. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 394-395, tradução nossa).¹⁷⁹

Como forma de comprovar a incompatibilidade da incontinência clerical para com os sacramentos do altar, Damião recorreu ao conceito de débito conjugal (*coniugali debito*). Como observa Mazioli (2018, p. 75), tal conceito tem origem no pensamento paulino e tinha como prerrogativa configurar uma “válvula de escape” para as tentações impostas pelas pulsões da carne. Para Paulo, o matrimônio, ainda que inconveniente, era uma forma de manter sob controle tais impulsos, uma vez que circunscritos à esfera do casamento ali

¹⁷⁹ Cf. originais: [latim] “*Quanto ergo melius qui eiusmodi sunt, ut sese nunc a sui ordinis amministrazione compescerent, quam divini super se furoris gladium provocarent, quantoque modestius, ut recedendo Christi altaribus non servirent, quam haec accedendo pollurent. Pium est enim credere, quia quisquis nunc peccata propria recognoscens ac deserens a suo se ministerio humiliter reprimit, in die iudicii eudem, quo se sponte privaverat, ordinem optinebit.*” | [italiano] “*Quanto dunque sarebbe meglio, se questi tali si astenessero dall’esercizio dell’ordine loro conferito, anziché provocare su di sé la spada del furore divino. E quanto sarebbe più ragionevole se si ritirassero dal prestare all’altare di Cristo alcun servizio e se ne tenessero lontani, piuttosto che contaminarsi con l’accostarsi ad essi. Infatti è pio il credere che chiunque, riconosciuti ora i propri peccati e cessando di commetterli, si astiene umilmente dall’esercizio del proprio ministero, nel giorno del giudizio riotterrà quell’ordine del quale spontaneamente si era privato.*”

cumprindo os “deveres conjugais” – exclusivamente para fins de procriação -, não se buscaria em outra parte, ao menos em teoria, a satisfação da libido; o marido estaria ali para a esposa, assim como esta estaria ali para ele.¹⁸⁰

Para Damião, aquilo que a tradição paulina consolidou como remédio para a concupiscência ia de encontro ao ofício sacerdotal, haja vista que era esperado dos clérigos que estivessem sempre prontos para o serviço sacramental, e a necessidade de cumprir com os deveres conjugais impedia que estivessem à disposição dos encargos divinos. Em outras palavras, o débito conjugal tomava dos sacerdotes o tempo que devia ser dedicado a Deus; impedia-os de se manterem adequadamente puros para administrar os sacramentos do altar.

No que tange às punições dos clérigos incontinentes, o avellanita também demonstra uma postura indubitavelmente mais moderada, em contraste com aquela que demonstrara para com os clérigos sodomitas. É preciso considerar, evidentemente, que, ao colocarmos na balança de pecados dois vícios clericais como a sodomia e a incontinência, esta seria muito mais “tolerável” que a outra: se, por um lado, o matrimônio clerical, apesar de desaconselhado, era algo bastante difundido e relativamente aceito, haja vista que preservava a “ordem natural”, a sodomia, em contrapartida, tinha como agravante a completa inversão/rompimento dessa ordem. Não nos surpreende que, para Damião, a relação entre dois clérigos seria considerada muito mais execrável do que a relação entre um clérigo com sua esposa ou mesmo uma concubina. Dentro ou fora do casamento, a ordem de papéis condicionava a intensidade da repressão.

Damião não deixa de repreender os clérigos incontinentes, apesar de não tratar exaustivamente sobre duras punições e penitências e ater-se à enunciação de como a recusa da continência e da castidade desagradava a Deus e tornava os sacerdotes indignos de sua condição sacra. Aludindo à justa punição divina aos clérigos incontinentes, o avellanita enfatiza que,

De fato, convém que aqueles que agora vivem prodigamente e sorvem a polpa da doçura carnal e se engordam, por assim dizer, com o mel da luxúria petulante, depois, no acerto de contas, sejam desintoxicados com absinto e fel, para que, como agora ficam encharcados de beber do cálice do prazer, então fiquem cheios de amargura por terem suas entranhas cheias de fel

¹⁸⁰ Cf. I Cor 7:1-3.

(PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*, §23. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 392-393, tradução nossa).¹⁸¹

Ao exortar seus pares incontinentes a reconhecerem suas faltas e a reconciliarem-se com Deus, Damião não pretendia simplesmente que tais indignos sacerdotes fossem afastados de seus cargos, mas que demonstrassem seu verdadeiro arrependimento, pois considerava, como havia expressado no seu *Liber Gratissimus*, que não era o sacramento da ordem que perdia validade, mas sim os deméritos do clérigo que o tornavam-se indigno de seu ofício. Em outras palavras, era preciso considerar que, mesmo que um sacerdote preferisse se afastar de seu ministério a exercer a virtude da continência, suas ações continuavam a macular a condição sacra que lhe fora conferida. A esses, Damião considera desertores que, por mais que fugissem, continuariam a portar o signo do sacramento que haviam recebido.

Consideramos pertinente observar outro importante aspecto do discurso damiano contrário ao matrimônio e a favor da continência dos clérigos, atrelado a uma característica prerrogativa da reforma clerical: a sacralização do clero. Sobre a linhagem sacerdotal, Damião disserta que:

Verdadeiros filhos de sacerdotes são aqueles que vivem como sacerdotes. Permanecem na linha genealógica sacerdotal, aqueles que oferecem suas vidas em sacrifício a Deus e, vivendo com devoção, atestam sua origem sacerdotal. E enquanto eles imitam os exemplos de sacerdotes santos que podem ser lidos, eles se reconhecem, nos textos da Escritura, como filhos de sacerdotes. Aqueles que, em vez disso, vivem carnalmente e, seguindo os passos dos ímpios, descendem, por assim dizer, da linhagem dos seculares, são justamente excluídos da ordem dos sacerdotes dos quais, pela má vida que levam, não podem se reconhecer como filhos (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*, §26. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 394-395, tradução nossa).¹⁸²

¹⁸¹ Cf. originais: [latim] “*Nam qui nunc perditae vivunt, qui medullas carnalis dulcedinis sugunt, et quodam quasi melle petulantis luxuriae saginantur, dignum est, ut taxato postmodum pretio felle simul et absinthio debriantur, ut sicut nunc se voluptatum suarum poculis irrigat, ita tunc repletis felle visceribus amarescant.*” | [italiano] “*Infatti è giusto che coloro che ora vivono dissolutamente e succhiano la polpa della dolcezza carnale e si impinguano, per così dire, con il miele della petulante lussuria, dopo, alla resa dei conti, vengano disintossicati con assenzio e fiele, di modo che, come ora s’inzuppano bevendo alla coppa del piacere, così allora siano zeppi di amarezza per avere le viscere piene di fiele.*”

¹⁸² Cf. originais: [latim] “*Illi plane veraciter filii sacerdotum sunt, qui sacerdotaliter vivunt, hii sacerdotalis generis lineam servant, qui vitam suam Deo sacrificium offerunt, ac de sacerdotali se prodire prosapia religiose vivendo testantur. Et dum sanctorum sacerdotum imitantur exempla, quae legunt, tunc in sacris eloquiis sacerdotum se filios recognoscunt. At hii qui carnaliter vivunt et pravorum sequendo vestigia quasi de saecularium generatione descendunt, merito de sacerdotum proiciuntur ordine, quorum se per vitam reprobam nequeunt filios invenire.*” | [italiano] “*Veri figli dei sacerdoti sono coloro che vivono da sacerdoti. Restano nella linea genealogica sacerdotale coloro che offrono la propria vita come sacrificio a Dio e vivendo con devozione attestano la loro provenienza sacerdotale. E proprio mentre imitano gli esempi dei sacerdoti santi che si possono leggere, essi si riconoscono, nei testi della Scrittura, figli di sacerdoti. Coloro invece che vivono in modo carnale e, seguendo le orme degli empi, discendono, per così dire, dalla stirpe dei secolari, giustamente sono esclusi dall’ordine dei sacerdoti dei quali, per la vita cattiva che conducono, non possono riconoscersi figli.*”

Pelo trecho exposto, é possível observar que, para o avellanita, havia uma efetiva diferenciação entre clérigos e leigos, que tinha com um de seus principais fundamentos o comportamento moral e as virtudes a serem cultivadas pelos clérigos. A ordem sacerdotal conferia aos ordenados um status superior, imbuído de direitos e deveres distintos do conjunto geral de cristãos. Os sacerdotes, enquanto mediadores do sagrado e em decorrência de sua proximidade com a majestade divina, deviam observar a pureza corporal e espiritual, levar uma vida celibatária e continente, de forma a demonstrar a sacralidade do ofício ao qual se dedicavam; promovendo, assim, uma contraposição ao aspecto profano atrelado à realidade secular.

Apresentamos, na Tabela 8, abaixo, um breve esboço das oposições apresentados pelo texto damiano ao discorrer contra o matrimônio dos clérigos. Observamos, pois, que a principalmente intenção da construção retórica de Pedro Damiano, na *Epistula CXII*, consistiu em evidenciar as nuances que contrapunham as virtudes da continência frente a natureza profana das relações conjugais.

Tabela 8 – Oposição entre continência e matrimônio na *Epistula CXII*

Unidades de Registro	
CONTINÊNCIA SACERDOTAL	MATRIMÔNIO SACERDOTAL
Castidade (<i>castitas; castitatis</i>)	Luxúria/Libido (<i>luxuriae; libidinis</i>)
Santidade (<i>sanctitatis; sanctorum</i>)	Profano (<i>prophanum</i>)
Modéstia (<i>pudicitiae</i>)	Concupiscência (<i>voluptatum</i>)
Pureza (<i>puritatem/mundiciam</i>)	Impureza (<i>inmunditia</i>)
Sacrifício (<i>sacrificium</i>)	Pecado (<i>peccatum</i>)
Perfeição (<i>perfectione</i>)	Paixão carnal (<i>carnalis affectus</i>)

Fonte: PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 376-413.
Tabela elaborada pelo autor.

Apesar desse caráter de oposições, Damiano aborda muito mais o tema da graça e das beatitudes do ofício clerical do que propriamente o tema da perdição. E apesar de ter sido elaborada como um tratado de repreensão, parece-nos mais pertinente considerar que a *Epistula CXII* manifesta um caráter muito mais exortatório e pedagógico do que efetivamente condenatório.

A *Epistula CXIV*, enviada à marquesa Adelaide, apresenta-se com uma continuidade do escrito damiano de refutação ao matrimônio clerical. Se, na missiva ao bispo Cuniberto,

Damião se esforçara em zelar pelo adequado comportamento dos sacerdotes, nesta, considerava uma epístola média, voltava-se agora a um poder secular, junto ao qual buscava o suporte para a concretização desse projeto disciplinar.

Damião é explícito quanto aos motivos de endereçar tal missiva à sua destinatária: seu título de nobreza conferia-lhe influência sobre mais regiões que apenas o bispo de Turim, fazendo com que suas propostas de disciplinarização do clero pudessem alcançar um número maior de episcopados. Assim, Damião rogava para que unisse forças com o bispo a fim de intensificar o combate à desvairada luxúria que acometia tão perniciosamente as fileiras clericais. O discurso de Damião, ao dirigir-se à marquesa, novamente difere dos outros escritos evidenciados anteriormente. O avellanita apela para suas virtudes e autoridade, recorrendo a exemplos femininos que, na tradição bíblica, foram representações de força e perseverança. Em verdade, Adelaide fora três vezes viúva e governava sozinha seu território – era por si só um grande demonstrativo de força.

Cabe observar, no entanto, que, apesar de ressaltar a proeminência feminina manifestada tanto pela marquesa quanto pelos exemplos aos quais recorria, Damião não deixava de conferir à mulher seu papel secundário. Segundo o avellanita, Adelaide governava “sem a ajuda viril de um rei” (§3º), enquanto suas referências bíblicas auxiliavam seus maridos e senhores na luta contra seus inimigos. O próprio pedido de Damião orientava para que a marquesa juntasse forças com o bispo de Turim, e não para que combatesse por conta própria a incontinência clerical em seu território.

Damião justifica ainda seu pedido de auxílio à marquesa, como forma de difundir com maior eficácia suas disposições disciplinares entre as mulheres – mais precisamente, as mulheres dos clérigos. Em seus argumentos Damião reconhece três categorias de mulheres: a virgem, a viúva e a esposa. Todavia, não enquadra as mulheres dos clérigos na categoria de esposas, taxando-as de concubinas ou prostitutas. Essa desqualificação imputada às mulheres dos clérigos pode também ser observada na *Epistula CXII*, quando Damião dirige a elas, na segunda metade da missiva, palavras muito mais agressivas do que até então pronunciara contra seus pares incontinentes. Damião repreende essas mulheres da seguinte maneira:

E agora vos falo, prostitutas dos clérigos, cilada do diabo, rejeição do paraíso, veneno das mentes, espadas das almas, poção envenenada de acônito dos bêbados, bebida tóxica para convidados, matéria de pecado, ocasião de ruína! Falo a vos, digo, zoológico do antigo inimigo, poupas, corujas, civetas, lobos, sanguessugas que incessantemente firmam: "Dê-me, dê-me!". Então vamos lá, me escute um pouco vadias, putas, beijos boca a

boca, lama de porcos gordurosos, covil de espíritos imundos, ninfas, sereias, estrigas, demônios noturnos. E se você ainda encontrar algo excessivo, monstruoso para te definir, pense que pode ser adequado para você (PEDRO DAMIÃO, *Epistula CXII*, §34. OPD *Lettere*, V.5, 2011, p. 400-401, tradução nossa).¹⁸³

O fragmento acima exposto, que, todavia, não comporta a totalidade do referido parágrafo, nos dá a ler a postura hostil de Damião para com as mulheres. A intensidade de suas palavras em muito se difere do tratamento conferido a seus pares religiosos ou mesmo à marquesa Adelaide que, por sua vez, ocupa uma posição prestigiosa. É preciso considerar que Damião apresenta contra o feminino um tratamento muito mais severo do que havia direcionado aos clérigos sodomitas, a quem demonstrara tamanha aversão.

No *Liber Gomorrhianus*, os elementos taxativos e desqualificadores não eram atribuídos necessariamente à pessoa do clérigo sodomita, mas sim ao ato libidinoso no qual encontrava-se envolvido – é a falta cometida que os converte em abominações. Em contrapartida, às mulheres, Damião atribuía características e estigmas que supostamente eram inatos à natureza feminina. A alusão aos animais noturno e sedutores, impuros e vis, integra o bojo da misoginia detalhadamente estruturada pela tradição cristã – das herdeiras de Eva às bruxas tardo medievais e modernas.

O último dos quatro tratados damianos sobre a incontinência clerical trata-se da *Epistula CLXII*,¹⁸⁴ endereçado ao arcebispo Pedro, chanceler do papa Alexandre II (1061-1073), predecessor do famoso Gregório VII. Neste opúsculo, Damião exorta o arcebispo ao combate do matrimônio clerical e do concubinato. O referido tratado fora escrito entre 1069 e o ano de sua morte, 1072, e integra o conjunto dos últimos escritos epistolares de Damião.

¹⁸³ Cf. originais: [latim] “*Interea et vos alloquor, o lepores clericorum, pulpamenta diaboli, proiectio paradisi, virus mentium, gladius animarum, aconita bibentium, toxica convivarum, materia peccandi, occasio pereundi. Vos, inquam, alloquor ginecea hostis antiqui, upupae, ululae, noctuae, lupae, sanguisugae, ‘Affer, affer’ sine cessatione dicente. Venite itaque, audite me, scorta, prostibula, savia, volutabra porcorum pinguium, cubilia spirituum inmundorum, nimphae, sirenae, lamiae, diana, et si quid adhuc portenti, si quid prodigii reperitur, nomini vestro competere iudicetur.*” | [italiano] “*E ora parlo a voi, bagasce dei chierici, esca del diavolo, rifiuto del paradiso, veleno delle menti, spade dele anime, pozione avvelenata di aconito dei bevitori, bevanda tossica per i convitati, materia di peccato, occasione di rovina! Parlo a voi, dico, serraglio dell’antico nemico, upupe, barbagnani, civette, lupe, mignatte che senza posa ditte: ‘Dammi, dammi!’.* Venite dunque, ascoltatevi un po’ sgualdrine, putane, baci bocca a bocca, brago di porci lardosi, covili di spiriti immondi, ninfe, sirenie, streghe, diavoli notturni. E se si può trovare ancora qualcosa de eccessivo, di mostruoso per difinirvi, si pensi che possa essere adatto a voi.”

¹⁸⁴ Para a apreciação da referida missiva, utilizamos a tradução realizada por Owen Blum, na coletânea *The Fathers of the Church*, haja vista que ainda não tivemos acesso à tradução italiana do Vol. 7 da coleção *Opere di Pier Damiani* (provavelmente, penúltimo volume relativo ao epistolário de Pedro Damião, reunindo as epístolas 151 a 165), publicada pela editora Città Nuova, em 2022.

Damião se dirige ao arcebispo aludindo inicialmente a ineficácia das melhores armas quando o guerreiro não é forte e preparado o suficiente para empunhá-la. O avellanita expressava, por meio de tal alegoria, a necessidade de utilizar-se da força (autoridade e influência) e do zelo demonstrados pelo arcebispo para que sua lança contra a luxúria clerical tivesse maior eficácia. Damião recorda seu destinatário do consenso manifestado entre os representantes da Patrística no que tange à proibição do casamento por parte dos sacerdotes.

Aos clérigos incontinentes, Damião se dirige mais uma vez, questionando-os sobre os motivos de deixarem-se dominar pelas mulheres e dobrarem-se ao julgo da luxúria, em violação às normas eclesiásticas. Sobre estes, Damião tece as seguintes considerações: 1) os clérigos libidinosos são irmãos dos santos bispos segundo a ordem que lhes foi conferida, porém, são, ao mesmo tempo, bastardos em decorrência da devassidão de seus atos; 2) ao contradizerem/ignorarem em atos e palavras as definições dos santos Padres, atentam contra os próprios irmãos, desviando-se na nobre castidade eclesiástica para submeter-se às obscenas leis da luxúria; 3) insensatos e libertinos clérigos ameaçam a fortaleza da castidade ao exortarem a outros a seguirem seus maus exemplos; 4) os que vivem pela carne demonstram que não descendem do Espírito, mas sim da antiga natureza da humanidade.

Em verdade, o texto damiano da *Epistula CLXII* consiste em uma grande alegoria de uma intensa batalha travada entre os clérigos que, amparados pelos ensinamentos dos doutos Padres, refugiam-se na fortaleza da castidade – como forma de proteger-se a si e aos demais – e os clérigos incontinentes que, perdidos e cegos pelas vontades da carne, atacam de forma contínua esse refúgio.

Por meio desses quatro tratados, Damião estruturou argumentos que variaram desde as mais duras repreensões às mais sutis abordagens de convencimento. Sua correspondência teve como destinatários diferentes poderes (secular e clerical) e distintas hierarquias (pontífices e bispos). Em cada uma das situações em que se encontrava, o avellanita utilizava-se de sua retórica de forma a construir formas de aproximações e angariar o suporte necessário para a validação de seu projeto disciplinar.

Observamos que o tom de seu discurso refletia de acordo com a natureza de seu interlocutor (real ou fictício), podendo variar, em uma mesma missiva, em diferentes intensidades: aos seus destinatários, demonstrava grande reverência, respeito e admiração; aos clérigos incontinentes (casados ou não), dirigia-se em tom de reprovação e exortação; já aos clérigos sodomitas – que além de incontinentes, pervertiam a “ordem natural” –, vertia as mais rigorosas condenações. A estes, não aceitava de maneira alguma que ocupassem dignidades

eclesiásticas, enquanto aos sacerdotes casados apenas enfatizava a incompatibilidade de sua condição com a ministério sacerdotal e defendia a necessidade de que fossem afastados (e não depostos compulsoriamente) de seus ministérios.

Ademais, é importante observar que Damião falava também às mulheres, diferenciando igualmente o tom de seus argumentos de acordo com quem e sobre quem manifestava suas considerações: ao corresponder-se com a nobre Adelaide de Turim, junto a quem buscava apoio no combate ao matrimônio dos clérigos, era mais comedido em suas palavras, aludindo brevemente à desqualificação das mulheres dos clérigos e fixando sua atenção em uma pretensa dignificação da figura feminina, de acordo com os exemplos bíblicos por ele elencados. Contudo, ao corresponder-se com o bispo Cuniberto de Turim, demonstrava-se muito mais enérgico e taxativo para com tais mulheres, não poupando-as de definições negativas.

CONCLUSÃO

O controle sobre as práticas corporais e o exercício da sexualidade configura um dos principais *tabus* na história das civilizações. Diferentes grupos sociais em distintas temporalidades ordenaram o *modus vivendi* de indivíduos e coletividades, condicionaram comportamentos e redefiniram múltiplas vezes as formas de pensar e agir de seus sujeitos históricos e sociais, sob a justificativa de promoção da ordem e do desenvolvimento da humanidade. Ao normatizar os usos do corpo e legislar sobre as adequadas expressões da sexualidade – tantas vezes, rotuladas, reprimidas e condenadas -, diferentes núcleos de poder procuraram replicar e difundir suas próprias identidades como únicas visões de mundo adequadas ao ordenamento social. Na esteira dessas relações de poder, que tanto determinaram a ascensão e a queda de sociedades, governos e instituições ao longo da história, a religião cristã configurou-se como uma das principais promotoras de rígidos modelos de conduta e comportamento em prol da coesão do tecido social.

A ortodoxia cristã ocidental, herdeira da longa tradição veterotestamentária, apropriou-se de numerosos aspectos e reflexões advindos das correntes filosóficas greco-romanas e da tradição judaica no que tange aos usos do corpo e às condutas morais do ser humano, reformulando-os sob novos olhares e demandas religiosas, políticas e sociais, e redefinindo novos limites para o exercício da sexualidade. O Cristianismo ortodoxo enjaoulou o corpo dentro de rígidos moldes de comportamento que policiavam e puniam severamente os vícios e desvios que, porventura, atentassem contra os desígnios divinos.

De fato, a tradição cristã tardo antiga e medieval mostrou-se intransigente para com a natureza mundana (e decadente) da materialização do Ser. Neste contexto, os representantes da Patrística ocidental e oriental, somados a outras tantas autoridades teológicas – regulares, pontificias e episcopais - desenvolveram seus argumentos em defesa da normatização dos códigos de conduta cristãos e da construção de um modelo ideal de perfeição ascética a ser difundido por toda a cristandade.

De Ambrósio a Gregório Magno, o legado das disposições canônicas voltadas ao estabelecimento de um digno exercício da fé cristã foi sustentado por uma escala de valores e virtudes que exaltavam os ideais de disciplina, comedimento e pureza espiritual, em detrimento de uma série de desvios atrelados às pulsões da libido e à perfídia da carne. As exortações condenatórias promovidas pela Patrística somaram-se ao ímpeto ascético perpetuado pelo modo de vida monástico que, herdeiro da experiência eremítica de

mortificação dos Padres do deserto, passou por intensas transformações no período tardo antigo e carolíngio. A mortificação do corpo tornou-se um dos maiores vínculos de aproximação entre os verdadeiros cristãos e a majestade divina. Pululavam, dentro dos ambientes religiosos, exemplos de virtude e comprometimento com a pureza da fé apostólica, que deveriam ser reproduzidos por todos os cristãos que almejavam a graça da misericórdia celeste e a salvação de sua alma no dia do Juízo.

Contudo, no que tange às expressões religiosas do Cristianismo centro medieval, tanto em suas manifestações regulares e seculares, é possível observar, no decorrer dessa longa tradição normatizadora, obstáculos impostos pela própria ação e condição humana. Em termos práticos, o afrouxamento da disciplina monástica e da conduta moral dos religiosos medievais, fortemente influenciado pelo domínio laico sobre a institucionalidade da *Ecclesia latina* e pela tênue separação entre clérigos e leigos, suscitou clamores e iniciativas em defesa da revitalização dos princípios e práticas cristãs, ações que emanavam de múltiplos setores e poderes da cristandade medieval. Os anseios pela renovação moral e espiritual dos cristãos encontravam-se ancorados em pias tentativas de disciplinar corpos e mentes, expressões e pensamentos, ações e palavras, em benefício do adequado exercício de entrega e amor a Deus.

No decorrer do décimo primeiro século, o passado, presente e futuro das doutrinas cristãs eram, quase indistintamente, fixados como eixos de orientação para os movimentos de reforma da Igreja e da sociedade como um todo. O ideal de *reforma* fora manifestado em uma dupla via de ação: se, por um lado, almejava-se um retorno à perfeição apostólica dos primeiros tempos do Cristianismo; por outro, os olhares se orientavam para um novo momento, em direção ao crescimento e aprimoramento das práticas cristãs que romperiam com seu passado recente, frágil e decadente em termos materiais e espirituais. O ímpeto reformista vislumbrava, na redefinição das condutas cristãs segundo as exortações dos primeiros Padres e nos modelos de retidão e virtude dos ascetas medievais, a possibilidade de redenção da humanidade frente à sua natureza decadente e corrompida pelos impulsos da carne.

Uma intensa batalha era travada sobre as expressões do corpo, visto que este amalgamava também uma dupla natureza: o corpo era, por excelência, o veículo do pecado, o meio pelo qual o ser humano afastava-se de Deus a partir do momento em que se entregava às pulsões da libido. A tradição cristã tardo antiga e medieval definira o pecado dos Primeiros Pais em termos sexuais, e atribuíra às expressões do corpo a responsabilidade pelo Paraíso perdido.

Em contrapartida, o corpo compartilhava com a alma o posto de receptáculo do Espírito Santo, o que, por sua vez, conferia-lhe, paradoxalmente, um *status* de dignidade – não inata, mas a ser exercitada e mantida sob constante vigilância, devido à sua susceptibilidade ao desvio. Através do comportamento sexual, o corpo era violado e tornava-se indigno de abrigar o Espírito divino. Dessa forma, o corpo foi cerceado, reprimido, mortificado – à exemplo do corpo de Cristo -, para que, afastado da permissividade mundana, pudesse manifestar a verdadeira virtude da graça celeste. Assim, ao dissertar sobre a corporalidade humana, Pedro Damiano perpetuava a longa negação da natureza material do corpo, a sua urgente disciplinarização e a imposição de rígidas punições para com o comportamento desviante.

Antes de optar pela vida religiosa, Pedro Damiano transitou pelas veredas do *saeculum* e experienciou em sua vivência externa (porém, desde o início, próxima) as realidades mundanas de leigos e eclesiásticos. Os poucos vestígios autobiográficos contidos em suas missivas, somados às considerações de seus biógrafos, nos fornecem indícios do conhecimento pessoal de Damiano sobre as mazelas morais que se alastravam pela cristandade de seu tempo, sobre os deméritos de um laicato indolente no exercício da fé e sobre um clero maculado e corrompido pelos lascivos furores da carne, elementos que tanto abjurou e buscou combater ao longo de sua trajetória eclesiástica.

A historiografia que foi consolidada no entorno da persona e obra de Pedro Damiano, ao longo dos últimos cinco séculos – desde a primeira edição crítica desenvolvida por Gaetani -, versada nas investigações da tradição manuscrita da ampla produção hagiográfica e epistolar do clérigo italiano, nos leva a compreender meandros da complexidade dos ambientes pelos quais transitou e das questões sobre as quais exerceu sua retórica discursiva, seja por iniciativa própria ou em decorrência das demandas de outrem.

Tais estudos, hoje em uníssono aos acirrados debates e reflexões estabelecidos pelas correntes historiográficas dos séculos XX e XXI no intuito de evidenciar as múltiplas facetas das transformações religiosas, culturais, sociais e político-institucionais do medievo central, nos levam a observar a presença de múltiplas iniciativas de reforma que permearam a sociedade na qual Pedro Damiano encontrava-se circunscrito.

Através de suas epístolas e opúsculos, Pedro Damiano correspondeu-se com pontífices e imperadores, bispos e nobres, homens e mulheres, de diferentes setores da sociedade italiana do século XI, interlocutores com os quais teceu argumentos em prol das transformações morais e disciplinares que considerava fundamentais para o reordenamento da cristandade.

Em inúmeras ocasiões, Damião recorreu ora às autoridades seculares, ora aos altos representantes do poder eclesiástico (em alguns momentos, inclusive, a ambos complementar e simultaneamente), no intuito de angariar apoio às suas atividades pastorais e projetos de reforma, fossem estes junto ao eremitério avellanita e às casas monásticas sob sua tutela, fossem atrelados às sedes episcopais e ao clero secular.

Pedro Damião, estrategicamente, buscou utilizar-se da influência, do poder e do prestígio manifestados por seus destinatários, em vista de fortalecer e conferir validação e legitimidade às suas teses, e promover a circulação de suas sentenças e disposições às coletividades ainda maiores do que sua respeitável figura poderia alcançar. Seus interlocutores, em inúmeras ocasiões, representavam os fortes guerreiros capazes de manusear efetivamente a poderosa lança moral que forjava por meio de suas teses, como o próprio avellanita definira em sua missiva ao chanceler do papa Alexandre II, sua *Epistula CLXII*. É preciso destacar, todavia, que Damião não se preocupava em ocultar suas intenções, anunciando explicitamente o motivo pelo qual remetia a este ou aquele destinatário, haja vista que seus argumentos se encontravam fundamentados na sua crença pessoal de um exercício da fé cristã segundo princípios bem definidos, os quais considerava pertinentes a serem difundidos e replicados entre todos os cristãos.

Outro aspecto que sobressai no epistolário damiano é a variação das posturas do avellanita frente às diferenças entre seus interlocutores: seu tom é modificado quando fala aos homens e quando fala às mulheres, direta ou indiretamente, e intensifica-se severamente quando se dirige àqueles que estão sob o jugo de suas condenações. A intimidade, a necessidade e a reverência entre Pedro Damião e seus destinatários definem sobremaneira o teor de suas palavras, tal como condicionam a natureza de sua argumentação, ora exortativa, ora condenatória, nos escritos por nós evidenciados.

Quando se dirige aos seus pares eclesiásticos, juntos ao quais almeja lograr algum suporte doutrinal ou mesmo material, Pedro Damião não se melindra em prostrar-se de maneira humilde e despender eloquente reverência aos méritos e virtudes de seus destinatários. Apela, roga e implora pelo espírito virtuoso de seus correligionários na difusão de seus ideais de perfeição ascética. Porém, se orientado a remeter suas sentenças aos que considera de alguma forma equivocados ou falhos, Damião não reprime a severidade de suas disposições condenatórias, fundamentando profundamente seus argumentos de forma a convencê-los da validade e da pertinência de suas alegações.

Da mesma forma, ao dirigir-se às mulheres e aos sodomitas, Pedro Damiano remetia as mais duras e pesadas considerações. Ponderando o conteúdo das missivas evidenciadas ao longo do último capítulo, é possível conjecturar, inclusive, uma intensa aversão do clérigo italiano para com o feminino. Suas críticas mais incisivas eram direcionadas às mulheres dos clérigos – fossem elas esposas, concubinas, amantes ou prostitutas - e àqueles que, ao deitarem-se com outros homens, invertiam a “ordem natural” prescrita pela ortodoxia, segundo a qual era lícita (ainda que não recomendada) a união entre homens e mulheres com a finalidade única e exclusiva da procriação ou, por vezes, como forma de cerceamento das pulsões da libido que, ao menos teoricamente, seriam reprimidas por meio das restrições impostas pelo matrimônio.

As disposições de Pedro Damiano contra a feminino são ainda mais severas do que aos próprios sodomitas, uma vez que, ao tratar do pecado cometido por estes, Damiano atenta para a perfídia do ato cometido, e não para uma característica supostamente inata em seus irmãos pecadores. Sua crítica aos sodomitas incide sobretudo ao fato de assumirem e simularem, na prática lasciva, a posição feminina que não lhes compete. Em outras palavras, Damiano critica os homens sodomitas mais pelos comportamentos que os assemelham às mulheres.

No que tange ao controle do corpo e à normatização da sexualidade, Pedro Damiano demonstra completo desprezo pelas expressões na natureza carnal da humanidade. Sua retórica discursiva em defesa da perfeição moral e espiritual do verdadeiro cristão – e, sobretudo, do digno sacerdote, condutor da graça divina e administrador dos mistérios do altar - esbanjava de adjetivos e vocábulos desqualificadores direcionados aos vícios e desvios da carne. Para Damiano, o perigo representado pela fraqueza e propensão humana ao comportamento desviante e ao exercício desordenado da sexualidade demandava vigilância e comprometimento ininterruptos, de forma a evitar qualquer brecha para que a corrupção de alguns condenasse não apenas a estes, como também arrastasse outros tantos para a ruína.

Pedro Damiano demonstrava profundo incômodo com a proliferação cada vez maior dos vícios da carne entre os membros do clero, aqueles que deviam ser exemplos de virtude e pureza aos demais cristãos. Damiano condenava a falta de comprometimento de muitas autoridades eclesiásticas de seu tempo que, ao se mostrarem indulgentes a tão graves faltas cometidas por seus pares (e, muitas vezes, compartilhando as mesmas faltas), inviabilizavam o verdadeiro arrependimento e as adequadas formas de corrigir e disciplinar os comportamentos.

Para Pedro Damião, a simonia era como um terrível dragão que obliterava em chamas infernais a dignidade e os méritos daqueles que se entregavam ao comércio dos dons do Espírito Santo, mas que, concomitantemente, não era capaz de devorar os inocentes protegidos na fortaleza do mesmo Espírito, aqueles que, embora ordenados por simoníacos, não compartilhavam dos deméritos de seus consagradores. A sodomia, por sua vez, era como uma venenosa serpente que, lânguida e sinuosamente, enredava uns e outros para então inocular sua mortal toxina no âmago mais profundo do ser humano, maculando não apenas o corpo, como também a alma.

As analogias com tais criaturas – o dragão e a serpente –, muitas vezes associadas à malignidade, são explícitas no texto damiano e partem tanto de pressupostos mitológicos da antiguidade greco-romana quanto de aspectos da própria tradição cristã, que conferiam a elas o estigma de perigo, nocividade e letalidade superiores às demais criaturas selvagens. Pedro Damião as utilizava como sinal de alerta, chamando a atenção de seus interlocutores e eventuais leitores para a perniciosidade dos pecados da simonia e da sodomia.

Contudo, os impetuosos discursos damianos de denúncia e condenação à corrupção clerical de seu tempo, tal como os vícios e desvios não apenas disseminados entre os membros do clero, mas extensivos a toda a cristandade, não surtiram ações concretas de fato. Tampouco suas admoestações representaram a completude das mudanças que foram processadas durante e após a atuação do avellanita nos círculos reformadores que, posteriormente ao seu falecimento, continuariam a debater e a divergir de maneira intensa sobre tais questões, até que um denominador comum ou, ao menos, um ponto de equilíbrio fosse estabelecido, em meados do século XII.

Apesar de serem quase inexistentes as réplicas das missivas damianas, é preciso considerar que as respostas, diretas e indiretas, aos anseios de Pedro Damião nos são apresentadas tanto no seu *Liber Gomorrhianus* quanto em seu *Liber Gratissimus*: este, através do próprio acréscimo tardio realizado por Damião, nos informa as disposições papais de Nicolau II relativas à simonia, que abarcavam muito tangencialmente seus argumentos em defesa dos clérigos ordenados por simoníacos; aquele, por meio da própria resposta do papa Leão IX ao tratado contra a sodomia clerical, na qual o pontífice, apesar de louvar os esforços do avellanita, buscou arrefecer a intensidade de suas disposições.

Em verdade, a não concretização dos anseios damianos, no que tange ao rigorismo contido em suas disposições, não impediu que o avellanita continuasse, até sua morte, em 1072, a produzir reflexões que incidiam diretamente sobre os adequados e comedidos

comportamentos a serem replicados em todos os recantos, ambientes e hierarquias do tecido político, religioso e social da cristandade latina. Pedro Damiano tanto exortava quanto condenava, enfaticamente denunciava e humildemente apelava por posturas mais enérgicas dos representantes da *Ecclesia* romana para com o combate aos vícios de seus pares, para que compartilhassem de sua exacerbada preocupação. Era preciso uma urgente renovação das atitudes e comportamentos morais dos religiosos, acompanhada de adequadas punições para os clérigos que buscavam a remissão de suas faltas, e outras ainda mais severas para os que insistiam no erro. Eram constantes as advertências de Damiano para a necessidade de trilharem com retidão o estreito caminho de ascese espiritual que conduzia à vida, uma vez que, a realidade material e a natureza carnal da humanidade abundavam de largas portas e convidativos caminhos que conduziam à eterna ruína.

Concluimos, portanto, propondo ainda uma breve reflexão. Pedro Damiano examinou, debateu e escreveu sobre tais temas – que versavam sobre o controle do corpo e da libido - há quase um milênio, em um tempo e em uma sociedade cujas estruturas de pensamento eram pautadas em princípios muito particulares. Ao realizarmos, porém, um salto temporal, sem quaisquer pretensões anacrônicas para a atualidade, nos sentimos aptos a conjecturar o quão entrelaçadas nessa longeva tradição estão as condenações aos usos do corpo e às expressões da sexualidade em nossas “modernas” sociedades.

Diariamente, são noticiados numerosos casos de violência, intolerância e desrespeito às leis e aos direitos alcançados apenas muito recentemente e sob duras penas. Questões de gênero e sexualidade, de diversidade étnica e cultural ou mesmo de diferenciação entre matrizes religiosas continuam a suscitar inúmeros debates que envolvem defensores e algozes, juízes e réus, justiceiros e vítimas. Assim, ao direcionarmos olhares para o passado medieval, fazemos isso de forma consciente e a partir de questões do nosso presente, esforçando-nos em observar a Idade Média por ela mesma, sem, contudo, ignorar o fato que o devir histórico é marcado por constantes rupturas e continuidades; e que os preconceitos perpetuados através de gerações continuam arraigados e vigentes na Contemporaneidade. Conhecer o passado se faz, mais do que nunca, uma urgência. Reconhecer o passado no presente se faz, mais do que nunca, uma oportunidade de reflexão – e ação.

REFERÊNCIAS

1. FONTES

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: paraíso**. Tradução de Xavier Pinheiro. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém** – Nova edição, revista e ampliada. 3. imp. São Paulo: Paulus, 2004, 2206p.

CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata*. In: OULTON, John Ernest Leonard (Edit.). **Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origin**. Philadelphia: Westminster Press, 1954. p. 40-92.

CLEMENT OF ALEXANDRIA, *The Paedagogus*. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland (Edit.). **Ante-Nicene Fathers, Vol. 2**. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.

COUNCIL OF ANCYRA. *Canon 16*. In: **New Advent: Fathers of the Church** – [online]. Disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/3802.htm>>. Acesso em: 14 ago. 2022.

COUNCIL OF ANCYRA. *Canon 16*. In: **The Canons of the Eastern Orthodox Church** – [online]. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/canonsoc/home>>. Acesso em: 14 ago. 2022.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani: Lettere (113-150)** – Vol. 6. Sob curadoria de Nicolangelo D’Acunto e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2018.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani: Lettere (1-21)** – Vol. 1. Curadoria de Guido Innocenzo Gargano e Nicolangelo D’Acunto e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2000.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani: Lettere (22-40)** – Vol. 2. Curadoria de Guido Innocenzo Gargano e Nicolangelo D’Acunto e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2001.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Lettere (41-67) – Vol. 3. Curadoria de Guido Innocenzo Gargano e Nicolangelo D’Acunto e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2002.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Lettere (68-90) – Vol. 4. Curadoria de Nicolangelo D’Acunto e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2005.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Lettere (91-112) – Vol. 5. Sob curadoria de Nicolangelo D’Acunto e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2011.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Lettere (113-150) – Vol. 6. Sob curadoria de Nicolangelo D’Acunto e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2018.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Poesie e Preghiere. Sob curadoria de Ugo Facchini e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Lorenzo Vigilucci e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2007.

DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Vite. Curadoria e tradução italiana de Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2020.

GIOVANNI DI LODI. *Vita di san Pier Damiani*. Ed. Roberto Cicala e Valerio Rossi. Roma: Città Nuova, 1993.

JEROME, *Adversus jovinianus* (Against Jovinianus – Book I). In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (Edit.). **Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series**, Vol. 6. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.

JEROME, *Adversus vigilantium* (Against Vigilantius). In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (Edit.). **Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series**, Vol. 6. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.

KEHR, Paul Friolin (Edit.). **Regesta Pontificium Romanorum**: Italia pontificia. Vol. III – Etruria. Berlim: Berolini Apud Weidmannos, 1908.

KEHR, Paul Friolin (Edit.). **Regesta Pontificium Romanorum**: Italia pontificia. Vol. IV – Umbria, Picenum, Marsia. Berlim: Berolini Apud Weidmannos, 1909.

NURSIA, Bento de. **Regra de São Bento**. Disponível em: <<https://www.veritatis.com.br/regra-de-sao-bento-sec-v/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

PETER DAMIAN. *Letters*. In: BLUM, Owen J (Trad.). **The fathers of the church – medieval continuation: the letters of Peter Damian (1-180)**. 6 v. Washington: The Catholic University, 1989-2005.

PETER DAMIAN. *Liber Gomorrhianus*. In: HOFFMAN, Matthew Culligan (Trad.). **The book of Gomorrah and St. Peter Damian’s Struggle Against Ecclesiastical Corruption**. Texas: Ite ad Thomam, 2015.

PETER DAMIAN. *Liber Gomorrhianus*. In: PAYER, Pierre J. (Trad.). **Book of Gomorrah: an eleventh-century treatise against clerical homosexual practices**. Ontario, Canadá: Wilfrid Laurier University, 1982.

PETRARCA, Francesco. **La vita solitaria** – libro primo. Editado por Antonio Ceruti. Bolonha: Gaetano Romagnoli, 1879.

PETRUS DAMIANI. *Die briefe des Petrus Damiani*, vols. 1-4. Edição de Kurt Reindel. Munique: Monumenta Germaniae Historica, 1983-1993.

PIER DAMIANI. *Liber Gomorrhianus*. In: D’ANGELO, Edoardo (Edit.). **Liber Gomorrhianus: omosessualità ecclesiastica e riforma dela Chiesa**. Alexandria: Edizioni dell’Orso, 2001.

PIER DAMIANI. **Liber Gomorrhianus**. Tradução de Gianandrea de Antonellis. Roma: Fiducia, 2015.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

BARBADORO, Daniele; BARBADORO, Franco. **A Fonte Avellana e sul Cátria: un monastero e la sua montagna – storia e memorie**. Itália: Publicação Independente, 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/42219082/A_Fonte_Avellana_e_sul_Catria>. Acesso em: 15 dez. 2021.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Edição revisada e ampliada. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARSELLA, Susanna. Boccaccio, Petrarch, and Peter Damian: two models of the humanist intellectual. *MLN*, Baltimore, v. 121, n. 1, 2006, p. 18-48. Disponível em: <https://www.academia.edu/398946/Boccaccio_Petrarch_and_Peter_Damian_Two_Models_of_the_Humanist_Intellectual>. Acesso em: 14 jul. 2021.

BASCHET, Jérôme. Gênese da sociedade cristã: a Alta Idade Média. In: _____. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006, p. 49-166.

BENERICETTI, Ruggero. **L'eremo e la cattedra**. Vita de san Pier Damiani. Milão: Àncora, 2007.

BERTUCIO, Brett. The monastic turn: 400-1150. In: GARY, Kevin (Edit.). **A history of western philosophy of education in the Middle Ages and Renaissance – Vol. 2**. London | New York: Bloomsbury Academic, 2021, p. 25-52.

BLUM, Owen J. **St. Peter Damian his teaching on the spiritual life**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1947. (Studies in Mediaeval History, New Series, Vol. 10) – Republicação de 2012, por Createspace Independent Publishing Platform (USA).

BLUMENTHAL, Uta-Renate. **The investiture controversy: church and monarchy from ninth to the twelfth century**. Tradução inglesa da autora. Pensilvania: Penn, 1988.

BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance, and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the christian Era to the fourteenth century**. Chicago/Londres: The University of Chicago, 1981.

BOVO, Claudia Regina. **Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)**. 2012. 200f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

BOVO, Cláudia Regina. No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072). **História**, São Paulo [online], v. 34, n. 2, p. 263-285, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/his/v34n2/0101-9074-his-34-02-00263.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2019.

BOVO, Cláudia Regina. Redes de poder e epistolografia monástica: as conexões políticas em Fonte Avellana. **Veredas da História**, [online], v. 10, n. 2, p. 110-127, dez. 2017.

Disponível em: < <https://periodicos.ufba.br/index.php/rvh/article/view/47928> >. Acesso em: 20 jan. 2020.

BOVO, Claudia Regina. Santo, doutor e reformador? As várias faces de Pedro Damiano na historiografia oitocentista. **Signum**, v. 12, n. 2, 2011, p. 53-69. Disponível em: < <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/59> >. Acesso em 14 jul. 2019.

BOVO, Cláudia Regina. *Vitae et regulae*: a tradição eremítica nas hagiografias de Fonte Avellana (1040-1080). In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata (Orgs.). **A Idade Média**: entre a história e a historiografia. Goiânia: PUC Goiás, 2012b, p. 177-203.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2002.

BRÄUNLEIN, Peter J. Flagelation. In: MELTON, J. Gordon; BAUMANN, Martin (Edit.). **Religions of the world**: a comprehensive encyclopedia of beliefs and practices. 2. ed. Califórnia | Colorado | Inglaterra: ABC-CLIO, 2010, p. 1119-1122.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUCE, Scott G. **Silence and sign language in medieval monasticism**: the cluniac tradition (c. 900-1200). Reino Unido: Cambridge University, 2007.

BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. Traducción de Mónica Utrilla de Nera. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAPECELATRO, Alfonso. **Storia di s. Pier Damiano e del suo tempo**. Roma: Desclée de Brouwer, Lefebvre e Cia, 1887.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval - Volume 1**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 378-393.

CASTANHO, Gabriel C. G. Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV a XIII). **Signum**, v. 16, n. 1, 2015, p. 196-214. Disponível em: < <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/166>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

CHIESA, Paolo. **Elementi di critica testuale**. Bolonha: Pàtron, 2002.

COELHO, Fabiano de Souza. A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no mundo romano na antiguidade tardia. **Fronteiras e Debates**, Macapá, v. 5, n. 2, jul./dez. 2018. p. 29-39. Disponível em: < <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/5099>>. Acesso: 15 jan. 2020.

COELHO, Rafael Teruel. A tradição judaico-cristã e a homofobia: substratos ideológicos de um preconceito. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v.1, n.1, 2015. p. 162-180. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/13945/11000>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

CONSTABLE, Giles. **The reformation of the twelfth century**. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

CUSHING, Kathleen G. **Reform and the papacy in the eleventh century: spirituality and social change**. Manchester: Manchester University Press, 2005.

D'ACUNTO, Nicolangelo. Dante lettore di Pier Damiani?. **Noctua**, Firenze-Parma, ano 8, n. 1-2, p. 303-319, 2021. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/DACDLD-2>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

D'ACUNTO, Nicolangelo. **I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani**. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI (“Nuovi studi storici, 50”). Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999.

D'ACUNTO, Nicolangelo. Introdução. In: **Opere di Pier Damiani – Lettere (1-21)**. Vol. 1. Roma: Città Nuova, 2000, p. 43-158.

D'ACUNTO, Nicolangelo. **L'età dell'obbedienza**. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI. Nápoles: Liguori, 2007.

D'ACUNTO, Nicolangelo. Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il milenario della sua nascita. **Rivista di Storia della Chiesa in Italia** (Vita e Pensiero), Milão, n. 2, 2010, p. 538-549. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43050598>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

DE VICENTIIS, Amedeo. Ovidio Capitani critico della medievistica italiana, 1967-1977. **Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo**, Roma, n. 115, 2013, p. 527-546. Disponível em: <https://www.academia.edu/5315813/Ovidio_Capitani_critico_della_medievistica_italiana_1967_1977_>. Acesso em: 09 mai. 2022.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaios sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. 2. ed. Tradução de Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1994.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIZALDE, Martín de. El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos. **Teología** (Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina), Buenos Aires, n. 72, 1998, p. 5-19. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2474339>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

ELLIOTT, Dyan. **Fallen bodies: pollution, sexuality and demonology in the Middle Ages**. (The Middle Ages Series). Philadelphia: PENN, 1999.

FACCHINI, Ugo. **Pier Damiani: um padre del secondo millenio – bibliografia 1007-2007** (Opere di Pier Damiani – Complementi). Roma: Città Nuova, 2007.

FLICHE, Augustin. **Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII**. Les prégrégoriens. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916.

FLICHE, Augustin. **La réforme grégorienne**. 3 vol. Louvain: *Spicilegium sacrum Lovaniense*, 1924-1937.

FLICHE, Augustin. **Saint Grégoire VII**. 12. ed. Paris: J. Gabalda, 1920.

FORNASARI, Giuseppe. **Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII**. Napolis: Liguori, 1996.

FORNASARI, Giuseppe. **Viaggio al centro del medioevo**. Questioni, luoghi e personaggi. Napolis: Liguori, 2014.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. 5. ed. Campinas: Autores Associados, 2018.

FREUD, Sigmund. O tabu e a ambivalência dos sentidos. In: _____. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Coleção Sigmund Freud – Obras Completas (Volume 11). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Não paginado (e-book).

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. 1.ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-92.

GEHENNA. In: **HOLMAN illustrated bible dictionary: revised and expanded**. Tennessee: B&H, 2015, p. 624.

GILCHRIST, John Thomas. Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?, **CCHA Studies Sessions**, Canadá, v. 37, 1970, p. 1-10. Disponível em: <<http://www.cchahistory.ca/journal/CCHA1970/Gilchrist.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2022.

GLEDHILL, Michael Richard. **Peter Damian and “the World”**: asceticism, reform and society in eleventh-century Italy. Tese (Doutorado em História). Department of History, King’s College London, Londres, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/7102828/Peter_Damian_and_the_World_Asceticism_Reform_and_Society_in_Eleventh_Century_Italy>. Acesso em: 15 out. 2021.

GLEDHILL, Michael. Life and learning in earlier eleventh-century Ravenna: the evidence of Peter Damian’s letters. In: HERRIN, Judith; NELSON, Jinty (Edit.). **Ravenna: its role in earlier medieval change and exchange**. London: University of London (Institute of Historical

Research), 2016. p. 323-334. Disponível em: <
<http://www.jstor.com/stable/j.ctv512x7n.21>>. Acesso em: 17 nov. 2019.

GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo. In: LUCENA, Célia Toletto; CAMPOS, Maria Christina de Souza (Org.). **Práticas e representações**. São Paulo: Humanitas/CERU, 2008, p. 29-66.

GOMES, Francisco José Silva. A Crisandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**, Rio de Janeiro, dez. 2002, p. 221-231. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/topoi/a/339VsXWrYQ857wTYkkfr3vg/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 15 fev. 2019.

GROSSI, Vittorino. Ambrório de Milão (santo). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmondo; DEL GENIO, Maria Rosaria; SUFFI, N. (Dir.). **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 46-50.

GUERRA, Isabel Carvalho. **Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo: sentidos e formas de uso**. São João do Estoril, Portugal: Princípiã, 2006.

HOWE, John. **Before the Gregorian Reform: the latin church at the turn of the first millennium**. Ithaca, Nova York: Cornell University, 2016.

HOWE, John. **Church reform and social change in eleventh-century: Dominic of Sora and his patrons**. Filadélfia: PENN, 1997.

JASPER, Kathryn Lee. **Mapping a monastic network: Peter Damian and Fonte Avellana in the eleventh century**. Tese (Doutorado em História). Graduate Division of University of California, Berkeley, 2012. Disponível em:
<https://escholarship.org/content/qt1g91m95m/qt1g91m95m_noSplash_23070ec4e1dfc6dd9e4235157abb29c7.pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

LADNER, Gerhard Burian. **The idea of reform: its impact on christian thought and action in the age of the fathers**. Cambridge: Harvard Univesity Press, 1959.

LAWRENCE, Clifford Hugh. **Medieval Monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages**. Londres | Nova York: Longman, 1999.

LE GOFF, Jacques. A rejeição do prazer. In: DUBY, Georges *et. al.* **Amor e sexualidade no ocidente**. Tradução de Ana Paula Faria. Portugal: Terramar, 1992, p. 191-207.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEDDA, Giuseppe. San Pier Damiano nel cielo di Saturno (*Par.* XXI). **L’Alighiere**: rassegna dantesca, Itália, n. 32, ano 49, jul. a dec. 2008, p. 49-72. Disponível em: <https://www.academia.edu/8420045/San_Pier_Damiano_nel_cielo_di_Saturno_in_L_Alighieri_N_S_32_2008_pp_49_72>. Acesso em: 14 jul. 2021.

LEYSER, Henrietta. **Hermits and the new monasticism**: a study of religious communities in western Europe, 1000-1150. UK: Macmillan, 1984.

LIMA NETO, Belchior Monteiro. **Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África Proconsularis**: o caso de Apuleio de Madaura (século II d.C.). 2015. 312f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. Tradução de Eliana Magnani. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval** - Volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 256-275.

LONGO, Umberto. **Come angeli in terra**. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI. Roma: Viella, 2012.

LONGO, Umberto. Introduzione generale: Pier Damiani e l’agiografia. In: DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani**: Vite. Curadoria e tradução italiana de Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2020, p. 7-233.

LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di San Pier Damiani – componenti cronologiche e topografiche. In: **San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)** – Vol. 1. Cesena: Centro di Studi e Ricerche sulla Antiga Provincia Ecclesiastica Ravennate, 1972, p. 13-193.

MARTYR. In: **Encyclopedia Britannica**. 2010. Encyclopedia Britannica Online. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/martyr>>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 397-422.

MAZIOLI, Anny Barcelos. **O Livro das confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica no século XIV**. 2018. 158f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

MCBRIEN, Richard Peter. **Os papas: de São Pedro a João Paulo II**. 2. ed. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MICCOLI, Giovanni. **Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani. *Antilogus contra Iudaeos epistola***. Il códice di san Pietro D 206 e il *Vat. lat. 3797*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1959.

MIRAMON, Charles de. L'invention de la Réforme grégorienne. Grégoire VII au XIX^e siècle, entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église, *Revue de l'histoire des religions* [On line], n.2, 2019, p. 283-315. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rhr/9813>>. Acesso em : 10 fev. 2022.

MORAN, Gloria M. **Los laberintos de la identidad política: religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa – del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional**. Madri: Dykinson, 2015.

NASCIMENTO, Geciane Soares do. **Suplício, martírio e poder no Baixo Império Romano: as representações pagã e cristã sobre o corpo sentenciado**. 2009. 146. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3323/1/tese_3142_Geciane_Soares_do_Nascimento20130916-114527.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2022.

NELSON, Chad; WOODS JR., Robert H. Content analysis. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. **The Routledge handbook on research methods in the study of religion**. Londres | Nova York: Routledge, 2011, p. 109-120.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à teologia patrística**. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

PALMA, Marco. Da Nonantola a Fonte Avellana. A proposito di dodici manoscritti e di un *Dommus Damianus*. **Scrittura e civiltà**, n. 2, p. 221-230, 1978.

PAUL, Jacques. **L'Église et la culture en occident (IX^e-XII^e siècles)** – Tome I: la sanctification de l'ordre temporel et spirituel. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

PAYER, Pierre J. **Sex and the penitentials: the development of a sexual code (550-1150)**. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto, 1984.

PELAJA, Margherita; SCARAFFIA, Lucetta. **Due in una carne: chiesa e sessualità nella storia**. Bari (Italy): Laterza, 2008.

RANFT, Patricia. **The theology of work: Peter Damian and the medieval religious renewal movement**. Nova York: Palgrave, 2006.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos por el reino de los cielos**. Tradução ao espanhol de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Madri: Trotta, 1994.

REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. O corpo: o homem doente e sua história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 141-159.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução de Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROSA, Wanderley Pereira da. **O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências**. 2010. 163f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, Faculdades EST de São Leopoldo, RS, 2010.

ROSENTHAL, Joel T. Letters and letter collections. In: ROSENTHAL, Joel T. (Edit.). **Understanding medieval primary sources: using historical sources to discover medieval Europe**. London/New York: Routledge, 2012. p. 72-85.

RUIZ GUADALARAJA, Juan Carlos. Representaciones colectivas, mentalidades y historia cultural: a propósito de Chartier y el mundo como representación. **Relaciones**, El Colegio de Michoacán Zamora, México, v. 24, n. 93, Inverno 2003. Disponível em:

<https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/093/pdf/Juan_Carlos_Ruiz_Guadajajara.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2016.

RUST, Leandro Duarte. A reforma gregoriana ou o mito do Estado involuntário. In: __.

Mitos papais: política e imaginação na História. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 111-148.

RUST, Leandro Duarte. **A reforma papal (1050-1150):** trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro:** a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da historiografia**, Ouro Preto, n.03, set/2009, p. 135-152.

SARACENO, Lorenzo. Introduzione – L’opera liturgica di Pier Damiani: la dimensione ecclesiale nella preghiera di un eremita. In: DAMIANI, Pier. **Opere di Pier Damiani:** Poesie e Preghiere. Sob curadoria de Ugo Facchini e Lorenzo Saraceno e tradução italiana de Lorenzo Vigilucci e Lorenzo Saraceno. Roma: Città Nuova, 2007, p. 7-101.

SARTRE, Maurice. A homossexualidade na Grécia Antiga. In: DUBY, Georges *et. al.* **Amor e sexualidade no ocidente.** Tradução de Ana Paula Faria. Portugal: Terramar, 1992, p. 59-76.

SCHMITT, J-C. Corpo doente, corpo possuído. In: _____. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo:** ensaios de antropologia medieval. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a, p. 283-304.

SCHMITT, J-C. Corpo e alma. Tradução de José Carlos Estêvão. In: LE GOFF, J.;

SCHMITT, J-C. (Org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval** - Volume 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 285-301.

SCHMITT, J-C. O corpo na Cristandade. In: _____. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo:** ensaios de antropologia medieval. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b, p. 305-318.

SCHMITT, Jean-Claude. **La raison de les gestes dans l’occident médiéval** (Bibliothèque des Histoires). Paris: Gallimard, 1990.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. 3.ed. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMIÃO, Ana Rita Maciel; SIMANKE, Richard Theisen. A história do conceito onanismo na psiquiatria dos séculos XVIII e XIX (Parte 1). **Estudos e Pesquisas em Psicologia** [online], Rio de Janeiro, 2021, v. 21, n. 2, p. 805-825. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/61070/38497>>. Acesso em: 14 jul. 2022.

SOARES, Carolline da Silva. **Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (século III d.C.)**. 2016. 311f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Os conflitos em torna das definições de Nicéia. In: LENZENWEGER, Josef, et. al. **História da Igreja Católica**. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 64-68.

TELLENBACH, Gerd. **Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest**. Tradução inglesa de R. F. Bennett. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

TOMAZELLI, Roni. **A representação clerical da bruxaria no século XV: o livro V do *Formicarius*, de Johannes Nider**. 2016. 135f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

TURNER, Bryan S. **The body and society: explorations in social theory**. 3.ed. London: Sage, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. A ética cristã antes de santo Agostinho. In: _____. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 165-176.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: VELHO, Gilberto. (Org.). **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: 1999, p. 11-28.

VEYNE, Paul. A homossexualidade em Roma. In: DUBY, Georges *et. al.* **Amor e sexualidade no ocidente**. Tradução de Ana Paula Faria. Portugal: Terramar, 1992, p. 77-86.

VOEGELIN, Eric. **History of political ideas: the middle ages to Aquinas** Vol. 2 (The collected works of Eric Voegelin, vol. 20). Editado por Peter von Sievers. Columbia | Londres: University of Missouri, 1997.

WARD, John O. Rhetorical theory and the rise and decline of *Dictamen* in the Middle Ages and Early Renaissance. **Rhetorica**, v. 19, n. 2, 2001, p. 175–223. Disponível em: <<https://doi.org/10.1525/rh.2001.19.2.175>>. Acesso em 20 jan. 2020.

WEITZMAN, Michael P. The evolution of manuscript traditions. **Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General)**. Londres, vol. 150, n. 4, p. 287-308, 1987. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2982040>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

ZILLES, Urbano. Visão cristã da sexualidade humana. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, set./dez. 2009, p. 336-350. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/7693/5476>>. Acesso em: 25 jan. 2020.