

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

JOANA SCHERRER CARNIEL

A REPRESENTAÇÃO DO DIABO NO *DE CASU DIABOLI* DE ANSELMO DE BEC
(SÉC. XI)

VITÓRIA

2022

JOANA SCHERRER CARNIEL

**A REPRESENTAÇÃO DO DIABO NO *DE CASU DIABOLI* DE ANSELMO DE BEC
(SÉC. XI)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito à obtenção do título de Mestre em História (área de concentração em História Social das Relações Políticas).

Linha de Pesquisa: Representação e Ideias Políticas

Orientação: Sérgio Alberto Feldman

Financiamento: CAPES

VITÓRIA

2022

JOANA SCHERRER CARNIEL

**A REPRESENTAÇÃO DO DIABO NO *DE CASU DIABOLI* DE ANSELMO DE BEC
(SÉC. XI)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito à obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em: 18 de Outubro de 2022

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo

Membro interno: Prof.^a Dr.^a Caroline da Silva Soares
Universidade Federal do Espírito Santo

Membro externo: Prof. Dr. José Mário Gonçalves
Faculdade Unida de Vitória

Membro externo: Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos
Universidade Federal de Pelotas

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

S326r Scherrer Carniel, Joana, 1994-
A representação do diabo no *De casu diaboli* de Anselmo de
Bec (Séc. XI) / Joana Scherrer Carniel. - 2022.
259 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Idade Média. 2. Diabo. 3. Anselmo de Bec. I. Feldman,
Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, por ter me acolhido desde a graduação, quando aceitou me orientar em um tema tão diferente de sua linha de pesquisa. Obrigada por ter me auxiliado nessa trajetória e por toda simpatia exalada.

Agradeço aos meus amigos do nosso grupo de *Whatsapp*, Fofoqueiras 2020/1, Irlan Cotrim, Randas Gabriel e Pablo Gatt, que sempre estiveram ali para desabafos e me ajudar em muitos momentos da pesquisa.

Agradeço aos meus amigos do trabalho Jordan, Dante, Ivan e Miguel, que conversavam comigo e ouviam eu chorar minhas pitangas acadêmicas, e da minha líder Gabrielle Minchio, que comemorou comigo quando terminei a escrita e me liberou para estar presente nessa defesa.

Agradeço ao Felipe Augusto Ribeiro, hoje professor medievalista da Universidade Federal de Pernambuco, que contribuiu tanto para meu trabalho, me ajudando com bibliografia, com explicações em seus longos áudios de *Whatsapp* me dando aulas sobre o medievo, e compartilhando seu profundo conhecimento com muita paciência comigo!

Agradeço aos colegas do LETAMIS, Pablo Gatt meu amigo e confidente para todas as horas, Roni Tomazelli, Cícera Müller, Anny Mazioli, Ludmila Portela e Jordano Viçose, vocês todos me ajudaram muito, nossas conversas e trocas me ajudaram a finalizar esse difícil texto.

Agradeço também aos colegas do LABORA sob a coordenação da Prof^a. Dr^a. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi, são eles: Stefany Oliveira, Gesner Brito Filho, José Luis e Patricia Antunes. Nossos congressos e a interação entre o LETAMIS e o LABORA foi riquíssima para mim!

Agradeço a Katia e ao Evandro que leram com tanta atenção e corrigiram meu trabalho com tanta excelência. E também ao Natan Baptista que, durante seu período em Harvard, conseguiu me enviar o PDF de livros que eu precisava muito, e já estavam esgotados e impossíveis de adquirir aqui no Brasil.

Tive muita dificuldade em encontrar bibliografia em português sobre meu contexto e meu autor e, por isso, recorri muito à bibliografia de língua inglesa e francesa, contudo, muitos textos não estavam disponíveis para mim aqui do Brasil, e agradeço aos professores Jean-Hervé Foulon,

Julie Potter, Steven Vanderputten, Laura Cleaver e Toivo Holopainen, que responderam meus e-mails pedindo seus livros e textos e me enviaram com a maior boa vontade! Agradeço em especial à professora Véronique Gazeau, que, da França, fez questão de me enviar seu livro físico aqui para meu endereço do Brasil!

Agradeço a Alexandra Elbakyan, fundadora do *scihub* e *libgen*, pelos seus esforços na democratização da ciência!

Agradeço ainda aos membros da Banca Examinadora composta pela professora Dr.^a Carolline da Silva Soares, que aceitou fazer parte desta banca e leu meu trabalho na qualificação com tanta atenção e afinco. Ao professor Dr. José Mário Gonçalves que possui um profundo conhecimento acadêmico e me passou excelentes apontamentos que me fizeram refletir mais sobre meu trabalho e como melhorar. Por fim, ao professor Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, meu agradecimento é em dobro, por sempre, em todos os momentos que pedi, estar disponível para me ajudar com bibliografia, tirando dúvidas, trocando e-mails, isso desde a graduação quando decidi estudar Anselmo. Meu desejo sempre foi tê-lo em minha banca, muito obrigada!

Agradeço ao meu namorado Ivan, por todo o apoio em todo o período do mestrado, passamos uma pandemia juntos, enquanto eu lia e surtava as vezes, e você esteve e está ao meu lado, me apoiando.

E, agradeço à minha família, meus pais, Divo e Joeli, sem eles eu nada seria e, sem todo o apoio e suporte deles não teria conseguido. Esse trabalho é para vocês.

RESUMO

Na presente dissertação estudamos o tratado *De casu diaboli*, escrito por Anselmo de Bec durante os anos de 1085-1090, enquanto exercia o ofício de abade no mosteiro beneditino localizado em Bec, na Normandia (França atual). No tratado, Anselmo discorre acerca de algumas questões que provocam discussões até os dias atuais na teodiceia cristã, entre elas a principal é: se Deus é supremo bem e suprema essência e a partir dele só é derivado o que é bem e essência, o que é o mal e de onde ele vem? Firmemente alicerçado na autoridade de Agostinho de Hipona, Anselmo parte do pressuposto de que não existe no mal uma ontologia, entendendo-o como privação ou falta de bem (*privatio boni*). Por conseguinte, o que existe é o mal moral, compreendido como o pecado. Nesse contexto, o abade — escrevendo sempre em conformidade com a tradição cristã — introduz a figura do diabo como um dispositivo para explicar a existência do mal sem fazer com que Deus seja o responsável. Essa constatação o induz ao segundo problema: por que Lúcifer pecou? Em sua resposta, ele argumenta que o anjo mau abandonou a justiça na qual fora criado a partir do momento em que quis o que não deveria nem poderia querer. E o que quis? A felicidade de maneira desordenada. Ao querer o que não podia, Lúcifer agiu com vontade própria, não submetida a ninguém, algo inconcebível para um ser que devia sua existência a um criador. Isto posto, seu pecado foi a desobediência. O principal desafio que se colocou a esta pesquisa foi o de abordar um documento de conteúdo teológico-filosófico sob o viés histórico. Sendo assim, ela orientou-se a partir da seguinte indagação: por que motivo o abade de Bec se propõe a dissertar acerca do mal e de Lúcifer no contexto do século XI? Para isso, analisamos a obra sob a perspectiva de que ela fazia parte de um projeto pedagógico de Anselmo, que visava trazer o diabo como o mau exemplo, de modo a educar seus monges em um padrão moral de conduta cristã. Para esse exame da obra anselmiana, utilizamos os conceitos de *poder pastoral* de Michel Foucault (2008), *representações* de Roger Chartier (2002) e as proposições metodológicas da Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (2011).

Palavras-chave: Diabo, Idade Média Central, Anselmo de Bec.

ABSTRACT

In the current essay we study the treatise *De casu diaboli*, written by Anselm of Bec during the years of 1085-1090, while he held the office of abbot at the Benedictine monastery located at Bec, in Normandy (present-day France). In the treatise, Anselm discusses some matters that to this day provoke discussions in Christian theodicy, among them the main one is: if God is supreme good and supreme essence and from him only what is good and essence is derived, what is evil and where does it come from? Firmly based on the authority of Augustine of Hippo, Anselm assumes that there is no ontology in evil, understanding it as deprivation or lack of good (*privatio boni*). Therefore, what exists is moral evil, understood as sin. In this context, the abbot — always writing in accordance with Christian tradition — introduces the figure of the devil as a device to explain the existence of evil without making God responsible for it. This observation leads to the second problem: why did lucifer sin? In his answer, he argues that the evil angel abandoned the justice in which he was created from the moment he wanted what he should not and could not want. And what did he want? Happiness in a disorderly manner. By wanting what he could not, lucifer acted in his own will, not subjected to anyone, something inconceivable for a being that owed its existence to a creator. That said, his sin was disobedience. The main challenge posed to this research was to approach a document with theological-philosophical content from the historical point of view. Thus, it was guided by the following question: why did the abbot of Bec propose to lecture about evil and lucifer in the context of the 11th century? For this, we analyze the work from the perspective that it was part of a pedagogical project by Anselmo, which aimed to bring the devil as a bad example, in order to educate his monks in a moral standard of Christian conduct. For this examination of Anselm's work, we use Michel Foucault's concepts of *pastoral power* (2008), Roger Chartier's *representations* (2002) and the methodological propositions of Laurence Bardin's *Content Analysis* (2011).

Key-words: Devil, Central Middle Ages, Anselm of Bec.

LISTA DE ABREVIATURAS

AC – Análise de Conteúdo

a.C – Antes de Cristo

d.C. – Depois de Cristo

DCD – *De casu diaboli*

DLA – *De libertate arbitrii*

DV – *De veritate*

Ep – Epístola

VH – *Vita Herluini*

VA – *Vita Anselmi*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Gravura de Martin Schongauer (1445-1491).....	51
Figura 2: Cena 38 da tapeçaria de Bayeux.....	108

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Monastérios considerados centros de “reformas” no século X e início do século XI.....	65
Mapa 2: O ducado da Normandia entre o século XI e XII.....	100
Mapa 3: Inglaterra e Normandia em 1066.....	106
Mapa 4: As instituições religiosas (abadias e bispados) na Normandia na época de Guilherme, o Conquistador.....	117
Mapa 5: Bec e Brionne no século XI.....	130

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Frequência de termos relativos ao diabo ao longo do <i>De casu diaboli</i>	219
---	-----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 – A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO E O SOBRENATURAL COMO REPRESENTAÇÃO.....	35
1.1 A IDADE MÉDIA CENTRAL E A TRANSFORMAÇÃO DA IGREJA.....	35
1.2 O CLAUSTRO E O MUNDO: ESTABELECENDO UMA VIDA EM COMUNIDADE.....	49
1.2.1 A <i>Regra beneditina</i> e o <i>ethos</i> monástico: os princípios de obediência e disciplina.....	54
1.2.2 A eficácia do cenobitismo com João Cassiano até as “reformas” de Cluny.....	59
1.3 O SURGIMENTO DO DIABO E SUAS REPRESENTAÇÕES NA ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA CENTRAL.....	70
1.3.1 A metamorfose de <i>satan</i> : de um membro do conselho celeste à chefe de um pandemonium.....	71
1.3.2 A presença demoníaca na Antiguidade Tardia e o persistente problema do mal para o cristianismo.....	84
1.3.3 Mil anos com <i>satan</i> : a decisiva transmutação do maligno.....	88
2 – A ASCENSÃO DA NORMANDIA E O FLORESCIMENTO DA ABADIA DE BEC.....	96
2.1 CONSTRUINDO O DUCADO DA NORMANDIA: DE ROLLO ATÉ GUILHERME, O CONQUISTADOR.....	96
2.2 O CAMINHO MAIS SEGURO PARA O CÉU: OS DUQUES NORMANDOS E A IGREJA.....	110
2.3 O MOSTEIRO DE BEC, SEUS PRIMEIROS FUNDADORES E A TRAJETÓRIA DE LANFRANCO.....	125
2.4 A TRAJETÓRIA DE ANSELMO EM BEC: NOVIÇO, MONGE, PRIOR E ABADE (1033-1092).....	145
3 – AS FUNÇÕES E A REPRESENTAÇÃO DO DIABO.....	169
3.1 O GÊNERO DIÁLOGO E A <i>DISPUTATIO</i> MEDIEVAL.....	169
3.2 SOBRE A ESCRITA DOS “TRÊS TRATADOS PERTENCENTES AO ESTUDO DA SAGRADA ESCRITURA”.....	177
3.3 O <i>DE VERITATE</i> E O <i>DE LIBERTATE ARBITRII</i>	182
3.3.1 <i>De veritate</i> : o princípio da verdade como retidão.....	182
3.3.2 <i>De libertate arbitrii</i> : liberdade é o poder de não pecar.....	187
3.4 <i>DE CASU DIABOLI</i>	191

3.4.1 Primeiros pressupostos do tratado.....	191
3.4.2 A vontade do diabo.....	194
3.4.3 Os comportamentos do maligno.....	207
3.5 A IMPORTÂNCIA DE UMA VIDA RETA E O DIABO COMO “MAU EXEMPLO”.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	230
REFERÊNCIAS.....	236
APÊNDICE.....	255

INTRODUÇÃO

Considerando o triunfo da ciência no pensamento contemporâneo, podemos questionar — assim como o fez Robert Muchembled (2001, p. 33) — se no terceiro milênio da era cristã o diabo estaria deixando o Ocidente. De certa forma, após o Século das Luzes e a cultura da racionalidade desassociada das explicações místicas, parece que o poder do diabo foi relegado ao segundo plano. Entretanto, ele permanece no imaginário coletivo, haja vista o acervo de imagens e narrativas advindas de uma relação da representação do passado com sua ressignificação no tempo presente (MUCHEMBLED, 2001, p. 45).

A historiografia tradicional, cujas raízes datam do século XIX, priorizava os fatos atendo-se aos grandes personagens políticos de determinado período e, nesse sentido, observava a história em blocos que muitas vezes eram engessados em seus próprios limites. Com o movimento dos “Annales”, a narrativa histórica obteve significativas mudanças. Dentre elas, destaca-se a passagem do tempo, que é vista por historiadores mais recentes — como, por exemplo, Jacques Le Goff (2005) — como um processo composto não apenas por rupturas, mas também por permanências. Esses eventos — isto é, essas linhas de permanências e rupturas que demarcam um contexto processual — são os que assistimos no tempo histórico em que vivemos, dado que mesmo com o avanço do progresso científico e da racionalidade a contemporaneidade ainda é bastante influenciada por pensamentos dualistas que, por sua vez, dividem o mundo em uma grande batalha cujos protagonistas são o bem e o mal.

Entre alguns exemplos recentes, Ronald Reagan — ex-presidente dos Estados Unidos na década de 80 — classificou a URSS como “Império do Mal”, apontando os soviéticos como a encarnação do demônio¹. É preciso aqui mencionar, aliás, que os usos do diabo nos discursos políticos são frequentes. Recentemente, em 2014, o próprio Papa Francisco reafirmou a existência do diabo, discursando que ele não é apenas um mito, e que o fiel necessita estar em constante vigilância para não ser seduzido por ele². O Padre Reginaldo Manzotti, pronunciou em uma entrevista concedida em 2017 que a maior vitória do diabo na contemporaneidade é a crença de que ele não existe³. Além desses destaques, não se pode deixar de frisar que,

¹ Disponível em: https://elpais.com/diario/1983/03/09/internacional/416012418_850215.html. Acesso em: 29 de Jun. 2018.

² Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/o-diabo-existe-nao-e-um-mito-diz-papa-francisco/>. Acesso em: 29 de Jun. 2018.

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BRZazBSf58A>. Acesso em: 29 de junho de 2018.

principalmente nas Igrejas protestantes neopentecostais, ele é figura recorrente, sobretudo com a Teologia do Domínio⁴, que discorre acerca de um constante estado de guerra espiritual.

Neste trabalho, nosso objetivo é analisar a *representação* do diabo no tratado *De casu diaboli* (DCD), escrito por Anselmo⁵, abade⁶ do mosteiro normando de Bec (França atual) durante o século XI, com vistas à compreensão de qual função tinha esta *representação*. Além disso, observaremos de que forma seu discurso a respeito do mal e do diabo se relacionavam tanto com o contexto político-religioso, quanto com seu papel de liderança e autoridade monástica. Ao final, percebemos que o papel do diabo para este autor e para o imaginário que pairava no contexto do século XI é menor do que o senso comum⁷ poderia conceber. Em nossa perspectiva, entendemos o período medieval enquanto um período complexo e diverso, tanto por sua extensão temporal, quanto por sua diversidade cultural e geográfica. O *De casu diaboli* faz parte de uma trilogia, sendo esta a terceira parte do conjunto. Foi escrita por Anselmo enquanto exercia o ofício de abade no mosteiro de Bec, entre os anos de 1085 e 1090. É uma

⁴ Sobre a Teologia do Domínio, cf. TEIXEIRA, Anibal Gomes. Teologia do Domínio. *Revista Teológica*, n. 6, jun. 2016. ISSN 2674-7898. Disponível em: <http://ead.teologica.net>. Acesso em: 15 de Ago. 2022.

⁵ Três topônimos marcam a vida de Anselmo: o primeiro está situado no pequeno vilarejo de Aosta, hoje localizado na Itália, que naquele período pertencia ao reino da Borgonha, onde nasceu no ano de 1033 vindo de uma família nobre, ainda que em declínio. O segundo trata-se da abadia beneditina de Bec, localizada na Normandia francesa, lugar onde foi estudante, monge, prior e abade, servindo por mais de 30 anos. Por fim, há a arquidiocese de Cantuária, na Inglaterra, onde foi arcebispo até o fim de sua vida, em 1093. Por esse motivo, para os italianos é conhecido como “Anselmo de Aosta”; para os franceses, “Anselmo de Bec”; e para os ingleses, “Anselmo de Cantuária”. Escolhemos “Anselmo de Bec” porque foi no ambiente claustral que escreveu o *De casu diaboli*. Reputado como “maior filósofo do século XI” e autor de uma dúzia de obras cuja originalidade e sutileza lhe valeram o título de “Pai da Escolástica”, Anselmo é considerado uma das maiores figuras medievais por sua escrita teológica prolífica e de grande renome — até hoje muito estudada, debatida e admirada. Foi canonizado no final da Idade Média, e em 1720 declarado Doutor da Igreja pelo Papa Clemente XI. Foi sob a administração abacial de Anselmo que o mosteiro de Bec cresceu exponencialmente, tornando-se assim uma casa abastada, favorecida por diversas propriedades fundiárias e por receitas de impostos advindos de toda região da França e da Inglaterra.

⁶ Superior de um mosteiro ou de uma congregação monástica, dotados de autonomia jurídica. O termo deriva da palavra aramaica Abba, que significa “pai” (FRANCO *et al.*, 2010, p. 5).

⁷ Aqui nos referimos à ideia que ainda permanece de que a Idade Média era um período de “trevas”, imbuído de medo e terror.

obra composta por 28 capítulos⁸, escritos em forma de diálogo⁹ entre um *mestre* e um *discípulo*. O tratado foi o último a ser escrito, e está fundamentado em dois tratados anteriores, a saber: o *De veritate (DV)*, no qual Anselmo discute acerca do conceito de verdade (*veritas*) e o vincula à retidão (*rectitudo*); e o segundo opúsculo, *De libertate arbitrii (DLA)*, no qual o autor aborda sua concepção de livre-arbítrio, que para ele não consistia no poder de escolha entre bem e mal, mas no “poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (*DLA III*, p. 129).

No *De casu diaboli*, a fonte de maior investigação de nossa pesquisa, Anselmo enfrenta dois principais dilemas. O primeiro — que provoca discussões até os dias atuais na doutrina cristã —, levanta a seguinte questão: se Deus é supremo bem e suprema essência, e a partir dele só é derivado o que é bem e essência, o que é o mal e de onde ele vem? Firmemente alicerçado na autoridade de Agostinho de Hipona, parte do pressuposto de que não existe no mal uma ontologia¹⁰, entendendo-o como privação ou falta de bem (*privatio boni*). Por conseguinte,

⁸ A seguir, os títulos dos capítulos do *De casu diaboli*: 1. Também aos anjos é dito: «Que tens tu que não tenhas recebido?» De Deus não procede senão o bem e o ser. Todo o bem é essência e toda a essência é bem; 2. Por que razão pareceria que o diabo não recebeu a perseverança porque Deus não lhe deu; 3. Deus não lhe deu porque ele não a recebeu; 4. De que modo pecou e quis ser semelhante a Deus; 5. Os anjos bons podiam ter pecado antes da queda dos maus; 6. De que modo os anjos bons foram confirmados no seu estado e os maus na queda; 7. Questão: se o próprio mal que faz os maus serem maus é a vontade e a orientação dela para o que não deve. E por que razão a criatura racional não pode por si converter-se do mal para o bem, tal como pode do bem para o mal; 8. A vontade ou a orientação dela não é o próprio mal. 9. A injustiça é o próprio mal e é nada; 10. De que modo o mal parece ser algo; 11. O mal e o nada não podem provar, pelo seu nome, que são algo, mas como se fosse algo; 12. O anjo não pôde ter de si a vontade originária. E de muitas coisas se diz que podem por um poder alheio e que não podem por uma impotência alheia; 13. Tendo recebido apenas a vontade de felicidade não poderia querer outra, nem poderia não querer esta mesma. E independentemente do que ele quisesse, a sua vontade não seria justa nem injusta; 14. O mesmo aconteceria se tivesse recebido apenas a vontade de retidão. Portanto recebeu uma e outra vontades ao mesmo tempo, para ser justo e feliz; 15. A justiça é algo; 16. A injustiça não é senão a ausência da justiça devida; 17. Por que razão o anjo desertor não pode regressar à justiça; 18. De que modo o anjo mau se tornou injusto e o bom se tornou justo. O mau deve dar graças pelos bens que recebeu e abandonou, tal como o bom, que conservou os recebidos; 19. A vontade, enquanto é, é um bem e nenhuma coisa é mal; 20. De que modo Deus faz que a vontade e as ações sejam más. E de que modo são recebidas dele; 21. O anjo mau não pôde conhecer de antemão que haveria de cair; 22. Sabia que não devia querer o que, ao querer, o fez pecar, e que deveria ser punido, se pecasse; 23. Não devia saber que, se pecasse, seria punido; 24. O anjo bom também não o devia saber; 25. Mesmo que se diga que o anjo bom já não pode pecar só porque agora tem esta ciência, adquirida pela queda do diabo, no entanto isso para ele é motivo de glória; 26. Por que razão sentimos pavor ao ouvir o nome do mal. E o que faz ser as obras que se diz que a injustiça faz, uma vez que ela própria e o mal nada são; 27. De onde veio o mal ao anjo que era bom; 28. O poder de querer o que não devia sempre foi bom e o próprio querer é bom quanto ao ser.

⁹ O gênero do diálogo experimentou ampla popularidade no mundo greco-romano e no início da Idade Média, quando foi usado efetivamente como um veículo para expressar uma espiritualidade meditativa. A conjuntura da Europa Ocidental permitiu que este gênero se tornasse uma arma poderosa para disputas e polêmicas. Esta consistia na forma mais característica da escrita anselmiana: ao promover a confrontação de pontos de vista, procurava alcançar o esclarecimento conceitual, para assim chegar a uma correta compreensão do objeto de fé. Suas diversas obras são escritas e expressas neste estilo, que foi utilizado por Anselmo como método de instrução para manter uma forma socrática de debate com seus alunos, visto que os participantes da disputa eram livres para discutir as questões que se colocavam diante deles (NOVIKOFF, 2013, p. 41-43; VASCONCELLOS, 2003, p. 129).

¹⁰ Ontologia, na metafísica, é a “[...] ciência que estuda o ser enquanto ser” (SANTOS, 1963, p. 967). Surge como ciência filosófica na cultura grega, por meio de Aristóteles. Procura estudar o ser, tomando-o em sua totalidade,

justifica que o que existe é o mal moral, entendido como o pecado, e — escrevendo sempre em conformidade com a tradição cristã — o abade introduz a figura do diabo como um dispositivo para explicar a existência do mal sem fazer com que Deus seja o responsável por ele. Essa constatação o induz ao segundo problema, a saber: por que Lúcifer pecou? Em sua resposta, argumenta que o anjo mau abandonou a justiça por meio da qual fora criado a partir do momento em que desejou o que não deveria e nem poderia desejar: a felicidade de maneira desordenada. Deixando-se guiar por esse desejo, agiu com vontade própria, isto é, de maneira insubmissa, algo inconcebível para um ser que devia sua existência a um criador. Frisamos, aqui, que a vontade em si — para ele — não é o mal, visto que sendo uma dádiva concedida por Deus, é sempre um bem. Contudo, o exercício efetivo dela é responsabilidade da criatura racional¹¹, que decide ou não agir com retidão.

As três obras relacionam-se a um movimento mais amplo na escrita do período centro medieval (XI-XIII): o da filosofia escolástica¹². Anselmo foi um de seus precursores, cuja máxima *fides quaerens intellectum* — ou seja, a fé em busca de inteligência — é a base sobre a qual sustenta toda a sua argumentação. Ele parte do dado da fé (ou revelação), mas tenta compreender o que crê; sendo assim, reconhece e valoriza a racionalidade humana na busca do conhecimento. Contudo, Anselmo não pensa que um ser humano pode chegar a uma visão de Deus apenas através da investigação intelectual, separada da disciplina, da vontade e das emoções. Por isso, possui a firme convicção de que a finalidade da humanidade dá origem a um dever humano de seguir a “ordem correta”: acreditar para entender, não tentar entender para acreditar (ADAMS, 2004, p. 56).

procurando chegar em sua realidade mais íntima, pura e concreta. A ontologia medieval considerava esse *ser* da metafísica antiga como o Deus cristão, o único *ente* no qual possui estatuto ontológico, que criou todos os outros seres *ex-nihilo*.

¹¹ Anselmo refere como “criatura racional” os anjos e também os homens.

¹² O nome, etimologicamente, deriva do latim “*schola*” (escola). Designa, pois, um saber adquirido nas escolas sob a direção de um mestre ou “*scholasticus*”. Na escolástica cristã, é observada a tendência de querer levar o homem à compreensão da verdade revelada, através do exercício da atividade racional para tornar a verdade religiosa racionalmente acessível e esclarecê-la dentro dos limites possíveis, para poder defender a fé contra a incredulidade e contra heresias. A filosofia escolástica reconhece, pois, um limite à razão: a doutrina revelada. Esta é a autoridade suprema. Autoridade é uma decisão de um concílio, um dito bíblico, a sentença de um padre da Igreja como também de um grande filósofo pagão, judeu ou árabe. Em geral pode-se dizer que a Escolástica é, em primeiro lugar, teologia, ou seja, a ciência que se ocupa em explicar e fundamentar o saber revelado, os dogmas aceitos pela Igreja. Ora, para tal fundamentação é necessário recorrer à filosofia. Além disso, alguns problemas e temas teológicos também são filosóficos. Dessa forma, a filosofia está presente na Escolástica, sendo difícil ocupar-se da filosofia sem atender à teologia, embora haja limites bastante precisos entre ambas (ZILLES, 1996, p. 51-56).

A versão do *De casu diaboli* aqui utilizada é a edição bilíngue latim-português de Paula Oliveira e Silva, que contém também a tradução das duas obras anteriores, *De veritate* e *De libertate Arbitrii*. O livro é intitulado *Diálogos filosóficos*, e foi publicado na cidade do Porto – Portugal, pela Edições Afrontamento, em 2011. Ademais, Paula Oliveira e Silva também compôs a introdução e as notas explicativas desta edição. Nossa análise, desse modo, baseia-se na tradução portuguesa com consultas também ao latim. Para referenciar as obras, seguimos Oliveira e Silva, indicando o capítulo em números romanos e a página, por exemplo: (DCD IV, p. 143). Vale ressaltar que essa edição reproduz a versão latina do texto, e sua tradução foi feita a partir dessa versão. Em latim, a versão que serve de base para essa tradução em português foi editada e compilada pelo monge beneditino alemão Franciscus Salesius Schmitt (1894-1972). Schmitt, nos anos de 1930 e 1940 compilou a conceituada *Opera Omnia*, edição crítica em latim das obras anselmianas, composta por 6 volumes e ainda hoje basilar para as traduções das obras de Anselmo.

Segundo Richard Sharpe (2009, p. 45), não há registros da localização do exemplar original do *De casu diaboli* escrito por Anselmo. Entretanto, é notável a existência de exemplares bem antigos — estes, provenientes do século XII. Um está localizado no “Cambridge Jesus College”, datado de 1160, sob posse da Catedral de Durham; o outro, datado de 1106, copiado pelo abade Hugh de Lyon, está sob posse da Catedral de Lyon.

Utilizamos também como fontes de apoio a hagiografia de Anselmo, escrita pelo seu discípulo, amigo íntimo e monge inglês da comunidade de Cantuária, Eadmero (1060–1129)¹³, intitulada *Vita Anselmi* (VA). Essa obra foi escrita enquanto Anselmo ainda estava vivo, porém só foi finalizada no curso do século XII, entre 1109-1120. A versão utilizada é bilíngue, latim-inglês, e foi traduzida juntamente com introdução e notas por Richard Southern em 1962, na cidade de Edimburgo, pela editora Thomas Nelson and Sons. Essa edição da *Vita Anselmi* é dividida em dois livros e em dezenas de capítulos — o livro I vai do capítulo I ao XXXV e cobre o

¹³ Eadmero nasceu por volta do ano 1060, provavelmente em uma família de Kent, e parece ter sido uma criança oblata na abadia beneditina da Igreja de Cristo, na Cantuária. Seus primeiros anos coincidiram com os eventos tumultuados da Conquista Normanda, que na Cantuária, resultou na destruição da Igreja de Cristo pelo fogo em 1067 e na instalação de normandos ou de seus indicados em todos os cargos da Igreja, mais notavelmente Lanfranco assumiu como arcebispo, e, portanto, chefe da abadia de Eadmero em 1070. Em 1079, quando Anselmo foi nomeado abade de Bec, ele visitou a Inglaterra para inspecionar as propriedades da abadia naquela localidade. Nesse período conheceu o ainda adolescente Eadmero, iniciando um relacionamento que teria profundas consequências para a vida de ambos. O ano exato de sua morte é desconhecido, contudo, é altamente provável que Eadmero morreu algum tempo depois de 1128 após supervisionar e corrigir manuscritos da *Vita Anselmi* (TURNER; MUIR, 2006, p. XIII- XVI).

período em que Anselmo residia no mosteiro de Bec; o livro II vai do capítulo I ao LXXII e aborda a época em que Anselmo estava à frente da sé de Cantuária. Além disso, há uma parte final que inclui um apêndice com um livro de milagres póstumos de Anselmo. Nas citações, será utilizado o padrão que Southern utiliza, apontando o livro, capítulo e página, a saber: (VA I, IX, p. 15).

Outra fonte de apoio que será de incomensurável importância são as cartas anselmianas. As edições modernas da coleção de cartas de Anselmo contêm 475 epístolas, sendo que 371 são cartas sobreviventes escritas por Anselmo, e 104 são cartas que não são de Anselmo, mas destinadas a ele, e que compõem seu epistolário. Destas 371, 83 foram escritas enquanto era prior¹⁴ em Bec, 54 escritas enquanto abade e 234 escritas enquanto arcebispo. Foi também Franciscus Salesius Schmitt que inseriu, organizou e editou as epístolas anselmianas em latim. O volume 3, 4 e 5 de sua *Opera Omnia* são dedicados às epístolas. É ainda hoje a edição que serve de base para as demais traduções em línguas vernáculas. Nesse sentido, fazemos uso da edição bilíngue latim-francês de Michel Corbin, contendo as cartas de 1 a 147 (do priorado ao abaciado); compilada em 2004 em Paris pela editora Du Cerf. Também nos apoiamos na edição de Walter Fröhlich (1990) *The letters of Saint Anselm of Canterbury*, que em seus 3 volumes traduziu a coleção inteira de cartas anselmianas para o inglês, pela editora Kalamazoo. As cartas de Anselmo são tradicionalmente referenciadas e citadas pela numeração, a saber: (*Ep.* 64).

Em uma carta (*Ep.* 97) datada por Schmitt (1943) entre 1080-1085, Anselmo informa a seu aluno e monge de Bec, Maurice, que estava redigindo um escrito para sanar as dúvidas de seus irmãos acerca da natureza da maldade. No prefácio de seu primeiro tratado filosófico, o *Monologion* (1077), ele também sugere que seus irmãos imploravam para que ele redigisse seus ensinamentos. Sob esta ótica, podemos conjecturar que este era um de seus principais objetivos (ou o principal) em escrever o *De casu diaboli*: elucidar preceitos teológicos da fé cristã por meio do método filosófico da dialética. Entretanto, isso é o que aparece na superfície. Autores como Paula Oliveira e Silva (2012) e Manoel Vasconcellos (2013, 2016) atestam que mais do que elucidar questões a respeito do mal e o diabo, o tratado de Anselmo tem um fundo moral: a importância da retidão no agir humano. Ou seja, as criaturas racionais — neste caso,

¹⁴ O prior era o segundo ofício mais alto de um mosteiro beneditino, estando apenas abaixo do abade. Sua função era justamente auxiliar o abade na supervisão do claustro, bem como representá-lo dentro ou fora do mosteiro quando ele não estivesse presente (DERWICH, 2015, p. 955)

homens e anjos — possuem responsabilidade sobre suas vontades e suas ações, e estas devem sempre andar em conformidade com a retidão. Para isso, por vezes é necessário renunciar à felicidade em favor da justiça.

Assim, entendemos ser interessante, de acordo com as representações do diabo anteriores ao século XIII — período no qual os demônios são dificilmente capazes de produzir um temor irremediável, conforme atesta Boureau (2016, p. 11) —, partimos da hipótese de que Anselmo *representa* o diabo no tratado não como o antagonista de Deus, soberano do inferno, líder de uma legião de demônios que subiriam à Terra para fazer mal aos homens e induzi-los ao pecado e à perversão¹⁵. Pelo contrário, em nossa interpretação o abade de Bec posiciona o diabo em um lugar marginal, não ocupando, desse modo, o centro de sua discussão, cujo foco é a retidão moral como princípio orientador do agir da criatura racional, a noção fundamental de *rectitudo*.

Logo, no tratado é relegado ao diabo um papel subsidiário, pois sua função — como será visto — ali é educativa, sendo compreendido como um “mau exemplo”, o modelo que não deve ser seguido, a referência que nunca deveria ser imitada. Sua figura está atrelada a um papel pedagógico, onde o anjo mal encarna aquele que não preza pela justiça em suas escolhas, que deseja com vontade própria e não obedece a seu superior. Seu pecado serve de lição e advertência para que as criaturas não sigam este reflexo negativo. O diabo é identificado como o primeiro que orientou sua vontade para onde não devia, afastando-se assim da retidão presente no cosmos perfeito de Deus. Sendo assim, ele é a *representação* da desobediência, o anjo “rebelde”, paradigma da transgressão, indisciplina e insubordinação. No *De casu diaboli*, portanto, *satan* tem um objetivo que caracterizamos como pedagógico, em que aparece como a demonstração do desvio, do caminho que não deve ser trilhado, visto que se relacionarmos com o período, sua *representação* ainda estava em construção.

Dessa forma, de acordo com nossa interpretação — que, cabe ressaltar, procura aqui uma abordagem historicizada do texto —, a escrita do tratado possuía também um direcionamento moral, no sentido de escrever para orientar modelos corretos de conduta, que era uma de suas obrigações como abade e professor do mosteiro: educar. Como abordaremos no decorrer do texto, Anselmo procurou ensinar pela palavra e pelo exemplo, como nos moldes beneditinos. Um projeto pedagógico, que no fundo também é político, pois na Idade Média o religioso e o

¹⁵ Como veremos no capítulo 1, a figura do diabo foi construída durante um longo período de tempo, e nunca foi homogênea, tendo representações muito diversas.

político se misturam, visto que a comunidade monástica, apesar de querer se distanciar do mundo, não vivia apartada do mundo secular, como veremos. Portanto, entendemos que sua escrita também tencionava domínio interno (disciplinar¹⁶ seus monges) e externo (o mosteiro como um modelo para a sociedade). Nesse sentido, formular o que é certo e o que é errado, indicar o padrão de comportamento certo a ser seguido, reger a comunidade na prática de uma vida reta a partir da palavra e do exemplo, todas essas ações configuravam o dever do abade, sendo ele mesmo um pastor de almas. À vista disso, o tratado também possui uma intenção disciplinar, como demonstraremos ao longo desta dissertação.

Ademais, se formos pensar a partir do contexto em que Anselmo estava inserido, há dois pontos a considerar que corroboram esta perspectiva: primeiramente, Anselmo estava no bojo de um movimento maior, que é o contexto das “reformas eclesiais”¹⁷, que se desenvolviam desde o período carolíngio, e que, no século XI, com Cluny e com o papado, vinha tentando estipular um estilo de vida comum para a comunidade religiosa, como costumes de prática litúrgica, de ritual, de oração, de disciplina e ascese. Em segundo lugar, nota-se o papel do mosteiro de Bec a partir da administração anselmiana. O mosteiro, durante o abaciado de Anselmo, cresceu exponencialmente. De acordo com Sally Vaughn (1981, 1993, 2006, 2012, 2017), Julie Potter (2014) e Veronique Gazeau (2007), o número de vocações monásticas havia triplicado, e Bec estabeleceu amplos laços de fraternidade, não apenas com membros da comunidade eclesial, mas principalmente com a nobreza laica, e isto não só na Normandia, mas também na Inglaterra e na França. Dessa forma, o mosteiro expandiu significativamente em poder e influência, tendo para si o domínio de diversas propriedades de terras, estabelecendo outros mosteiros dependentes de Bec (os chamados priorados)¹⁸, recebendo o dízimo de diversas paróquias, a isenção de impostos e o direito de cobrar pedágios sobre suas terras e impostos sobre mercados da cidade (VAUGHN, 1981, p. 23).

¹⁶ Foucault (2013, p. 133) trabalha o conceito de disciplina e a define como: um instrumento de controle e dominação determinado a eliminar ou domesticar os comportamentos divergentes.

¹⁷ Dada a constante discussão entre os historiadores acerca da utilização do termo “reforma”, utilizaremos este termo entre aspas.

¹⁸ Na segunda metade do século XI e no século XII, após os diversos movimentos de “reforma”, as abadias beneditinas receberam milhares de igrejas e capelas paroquiais. Em algumas dessas abadias, foram criados priorados, isto é, casas monásticas constituídas por alguns monges que eram dependentes da abadia-mãe. Nesses priorados, quem exercia o cargo de liderança era o prior. Contudo, ele devia obediência e subserviência ao abade da casa-mãe. Os priorados desempenhavam funções econômicas e administravam paróquias, integrando-se facilmente às comunidades locais, já que ocupavam com frequência pequenos edifícios adjacentes à igreja. Esses mosteiros são também chamados de “casas-filhas” devido ao fato de que foram criados a partir da administração de uma casa monástica maior (DERWICH, 2015, p. 140).

Julie Potter (2014, p. 86-111) lista todas as negociações que Bec adquiriu e transacionou no período de administração anselmiana, sendo um número extraordinário e incontável. Temos assim um mosteiro rico, que administra uma série de outras casas dependentes dele. Outro fato de que dispomos é o seguinte: diversos homens de Bec, formados pelo ensino de Bec, educados, portanto, por Anselmo, estavam se tornando homens proeminentes da Igreja — uma série de influentes líderes eclesiásticos (arcebispos, bispos, abades, priores) emergindo de Bec e indo exercer altos ofícios na hierarquia da Igreja. Vaughn (1993, p. 155) lista cerca de 87 cartas.

O florescimento monástico dos séculos X e XI e a fragmentação do poder no medievo levaram a certo esfacelamento da disciplina monástica e, nesse sentido, o cenóbio e a vida no claustro, que deveriam ser o modelo de perfeição, não estavam cumprindo esse papel (VAUCHEZ, 1995, p. 31-33; VANDERPUTTEN, 2020, p. 615). Princípios como a opção ao celibato, a ascese e a renúncia de si para se dedicar a uma vida santa não se traduziam em realidade, como podemos perceber nas diversas iniciativas de “reformas” que estavam sendo disseminadas. Outro problema interno eram monges que faziam os votos sem possuir uma vocação para aquela vida, o que configurava um grande obstáculo, visto que eles violavam dentre tantas regras, a principal: a virtude da obediência, central para os beneditinos. O próprio Eadmero, na biografia de Anselmo, discorre que o abade recebia diversos oblatos¹⁹, o terceiro ou o quarto filho de um nobre que não herdaria propriedades, bem como não seria cavaleiro, e por sua vez era direcionado ao mosteiro, e em troca a casa monástica recebia algum benefício monetário ou fundiário. Eadmero cita como que Anselmo tinha que ser criativo para ensinar esses monges que não haviam optado por vontade própria para aquela vocação, pois provavelmente não queriam nem desejavam estar efetivamente ali.

Nesse sentido, há no movimento de “reforma” ou “renovação” a ideia de que era a responsabilidade de cada abade levar a disciplina, ascese, e obediência a cabo no cenóbio; por isso o papel da liderança abacial era importantíssimo (VANDERPUTTEN, 2020, p. 602).

¹⁹ Nem todos os monges medievais tinham vocações. Uma boa parte deles não tinha escolha sobre suas carreiras monásticas. Em vez disso, eles foram doados a um mosteiro quando crianças e criados para serem monges perfeitos. Esses meninos são chamados de oblatos. O segundo ou terceiro filho da aristocracia, que provavelmente não herdaria as terras de seu pai, muitas vezes eram encorajados a se juntar à Igreja e ingressar em um mosteiro e receber uma educação lá (aprendendo a ler e escrever latim). A maioria desses monges vinha de uma origem abastada; na verdade, esperava-se que trouxesse uma doação substancial na entrada. Os recrutas costumavam ser locais, mas os mosteiros maiores eram capazes de atrair pessoas até do exterior. E, no início da Idade Média, a oblação era a principal técnica de recrutamento para os mosteiros beneditinos (HOWE, 2000, p. 945-946).

Anselmo fazia pleno uso do ensino para inculcar esses valores em seus alunos. Nesse sentido, a escrita do *De casu diaboli* de Anselmo é significativamente ligada ao seu papel pedagógico-político. Ele procura *representar* o diabo como epítome da desobediência, o modelo que não deve ser seguido, para, ao mesmo tempo, evidenciar o padrão de conduta que deve ser seguido: o da retidão e justiça, prezando sempre, acima de tudo, a vontade de seu superior em suas escolhas. Isso porque Anselmo, como abade administrador de um mosteiro rico e influente, necessitava educar corretamente seus monges, que futuramente seriam escolhidos para exercerem elevados cargos na Igreja.

Assim, considerando que onde há normas há desvios, como já advertia Foucault (2013), pode-se questionar o seguinte: o mosteiro e Anselmo passavam por problemas de transgressão às regras, de desobediência? Por ora, listemos três exemplos que constam nas cartas. Na carta 96, a mesma em que o abade expõe suas primeiras linhas de argumentação a respeito do *De casu diaboli*, e informa que escrevia um tratado sobre o “mal” e o “nada”, Anselmo discorre acerca de um monge que saiu do mosteiro em que está para beber, e ordena que pare e não se embbede mais. Na carta 119, Anselmo se queixa de outro monge que havia fugido do mosteiro enquanto o abade estava na Inglaterra, provavelmente inspecionando as casas que ficavam sob a jurisdição de Bec. Já a carta 137, endereçada ao sobrinho de Lanfranco, arcebispo de Cantuária — sobrinho este que era monge em Bec e possuía o mesmo nome do tio — Anselmo descobre que sem sua permissão (algo inadmissível), este monge aceitara se tornar abade em uma outra abadia que estava fora da jurisdição de Bec, pelo simples chamado do duque. Portanto, motivos não faltavam para que o abade tentasse corrigir os comportamentos desviantes dos monges que ficavam sob sua supervisão. Além disso, vale enfatizar: monges que posteriormente deixariam o mosteiro para ocupar altos cargos da Igreja deveriam ser também modelos para suas comunidades.

Instrumentalizamos nosso referencial teórico com os estudos de Michel Foucault, considerando sobretudo as seguintes obras: *Segurança, Território, População* (2008), *A ordem do discurso* (2012) e *Vigiar e Punir* (2013). Ademais, nos amparamos também em Roger Chartier e suas contribuições propostas em *A História Cultural* (1990) e *À beira da falésia* (2002).

Visualizamos o tratado de Anselmo dentro da perspectiva de que o discurso exerce uma função de domínio, de limitação e validação das regras de poder em diferentes períodos históricos e grupos sociais (FOUCAULT, 2012, p. 8-9). Um discurso pode ser definido enquanto rede de

signos que se interliga a outros tantos discursos, em um sistema aberto que tanto registra quanto reproduz e estabelece os valores de determinada sociedade, perpetuando-os. O discurso, portanto, não é um encadeamento lógico de frases e palavras que intencionam um conteúdo em si, mas estrutura-se, por outro lado, como um importante instrumento de organização funcional que pretende sustentar um determinado imaginário social. É importante visualizarmos o tratado de Anselmo sob esta ótica: a de que ele é um discurso — baseado na visão de mundo cristã — advindo de alguém que veio da nobreza e que exercia um papel de liderança na igreja, primeiro como abade e depois como arcebispo, em uma instituição eclesiástica. Além disso, na Idade Média, é sabido que quem detinha os mecanismos tanto materiais quanto intelectuais para se apropriar da escrita eram indivíduos dos mais altos níveis da sociedade, geralmente religiosos como Anselmo. Portanto, nesse contexto, entendemos o discurso enquanto um mecanismo de poder, pois quem detém o discurso detém o poder a partir do momento em que possui a aprovação e anuência para escrever e divulgar suas obras, para pregar o que é certo e o que é errado e, com isso, para reforçar um certo padrão de comportamento. Desse modo, era função social de Anselmo encaminhar a doutrina e a prática cristã de forma correta a seus discípulos, o que fazia com excelência, considerando seu nível de erudição e sua participação na aristocracia religiosa.

Igualmente inclui-se o conceito de *poder pastoral*, de Foucault (2008): um poder fundamentado no papel da Igreja. O poder pastoral, como seu nome indica, é uma relação de poder caracterizada pelo tema do pastor e de seu rebanho. A ideia do poder pastoral vem de duas formas, tendo cada uma sua origem específica. As duas formas são, em primeiro lugar, o "tipo de poder" pastoral, ou seja: trata da *organização* dos homens. Em segundo lugar, nota-se uma orientação "espiritual" dos homens, isto é: a *orientação da alma* dos homens. Para Foucault, o pastorado só teve real existência e configuração com o cristianismo, sendo um dispositivo de poder preponderante durante quase quinze séculos (desde os séculos II, III d.C. até o século XVIII d.C.). Este poder relaciona-se com três elementos, a saber: 1) a salvação, fundada na lógica do mérito e do demérito; 2) a lei, que é a responsável por consubstanciar a servidão; 3) a verdade, revelada por meio do pastor. Isso deu ensejo ao regime das almas, que incidia sobre todas as comunidades cristãs e sobre o indivíduo cristão em particular (FOUCAULT, 2008, p. 272). O estudo de Foucault nos permite apreender os fundamentos de um governo exercido sobre almas e corpos e explicar seu funcionamento no domínio espiritual e temporal. Os Padres da Igreja usam essas três metáforas para elaborar um modelo administrativo, onde a autoridade sacerdotal sobre as almas é conjugada com um poder

potencialmente exercido sobre todos os aspectos da vida dos fiéis, tanto espirituais quanto corporais.

O poder pastoral é apresentado como distintivo no papel que confere a certos indivíduos — pastores — no que diz respeito à instrução, cuidado e legitimidade derivada das comunidades que eles servem. O poder pastoral é distinto na forma como atende ao bem-estar e à propriedade moral de indivíduos e comunidades de maneira simultânea, e assim oferece uma combinação complicada nas mesmas estruturas políticas de técnicas de individualização e de procedimentos de totalização (FOUCAULT, 2008, p. 280). Foucault (2008, p. 169-171) expõe o papel do pastor delineando quatro princípios para sua conduta: a "responsabilidade analítica" (o pastor deve prestar contas do comportamento de todo o "rebanho", especialmente das "ovelhas perdidas"); a "transferência exaustiva e instantânea" (o comportamento moral do rebanho é responsabilidade do pastor); a "reversão sacrificial" (os pastores devem estar dispostos a se sacrificar por seu rebanho); e a "correspondência alternada" (a posição dos pastores junto à Igreja é mais valorizada onde eles forjam um comportamento apropriado entre as comunidades mais pecaminosas). Finalmente, o poder pastoral combina as formas de poder plinário e subjetivo, que Foucault examinou em seus trabalhos anteriores e posteriores, respectivamente. Por um lado, o pastor atua como aquele que faz, em certo sentido, revezar a incidência da vigilância e da disciplina; por outro, promove sujeitos autorreflexivos e autogovernados. Anselmo de Bec, por sua vez, tem função assimilada a este pastor discutido por Foucault, isto é: guiar o seu rebanho com o objetivo de que todos alcancem não apenas a salvação, mas que possam agir sempre em conformidade com as prerrogativas impostas pela Igreja.

O historiador francês Roger Chartier (2002), um dos mais influentes nomes da Nova História Cultural²⁰, estabeleceu as noções teóricas de *práticas e representações* — estas, substanciais para nossa perspectiva historiográfica. No artigo “O mundo como representação”, o autor discorre acerca do conceito de *representação*, teorizando que representar é conceber uma imagem de algo, imagem essa a partir da qual ocorrerá uma conexão decodificada entre a

²⁰ A expressão “Nova História Cultural” (NHC) entrou em uso em fins da década de 1980. É a forma dominante de história cultural praticada hoje. A NHC só foi possível pelo encontro gerado entre historiadores e antropólogos — que, segundo Burke “[...] ofereciam um modelo alternativo, a ampliação de um estudo onde havia espaço para a cultura, para a liberdade em relação ao determinismo social e econômico, e para os indivíduos, rostos na multidão” (p. 61, 2008). Como resultado desse encontro, sucede-se a adoção do termo cultura no plural e a expansão deste mesmo conceito, sendo utilizado não apenas para se referir à alta cultura, mas também a cultura cotidiana, ao que pode ser considerado banal e corriqueiro. Este novo estilo foi também resultado de uma maior propensão dos estudiosos em apresentar explicações culturais para fenômenos econômicos e mudanças no mundo político (BURKE, 2008, p. 48; p. 68-69).

imagem e seu significado. De outro modo, representar é promover a criação de signos que fazem menção à alguma coisa. As *representações* possibilitam a fabricação da conjuntura social, sendo elas os fundamentos dos discursos e das *práticas* dos grupos. É importante ressaltar que as *representações* permeiam esse trabalho do início ao fim. Assim, compreender as *representações* coletivas é poder reconhecer como o horizonte de cada grupo é produzido socialmente. Tendo isso em vista, somos capazes de intuir que o diabo, enquanto uma entidade abstrata, é a *representação* de algo. Ele é normalmente observado como a *representação* do mal no cristianismo. Todavia, cabe ressaltar, como já fizemos, que as representações de *satan* não eram — como não são — homogêneas, e se modificaram ao longo do tempo, por isso, as funções desse agente do mal são e foram múltiplas, assim como suas aparências e facetas (SILVA, 2012, p. 256-257).

O modelo cultural de Chartier é transpassado pela noção de *poder*, o que torna sua obra importante para a construção do campo da História Política. Chartier (1990, p. 16) define a História Cultural como uma conciliação entre fazer História e os novos domínios de investigação, como os postulados da História Social e das demais áreas das ciências humanas. Dessa maneira, a Nova História Cultural de Chartier está igualmente ligada ao campo da História Política, ou a Nova História Política²¹, praticada sobretudo a partir dos anos de 1980, em oposição ao modo tradicional de História Política elaborado no século XIX. Como características desse novo modelo, têm-se as profundas mutações e disputas que ocorreram no interior do vocábulo *poder*, ou através dos intrincados desdobramentos históricos de sua compreensão pela comunidade científica. Logo, o *poder* deixa de ser pensado como uma manifestação proveniente exclusivamente do Estado e passa a ser concebido como elemento disperso, que integra e compõe o tecido social, rompendo-se assim definitivamente com uma antiga visão monolítica e estatal do poder (BARROS, 2009, p. 150). Por isso, entendemos Anselmo como um indivíduo cuja posição na sociedade o colocava como imbuído de poder, sendo o seu discurso por ele atravessado.

²¹ Após sucessivas críticas (pelo seu caráter factual, por privilegiar demasiado o particular e o nacional em detrimento do social, entre outras) de historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre, e de sociólogos como Émile Durkheim, a História Política retornou com uma nova força nos estudos historiográficos. Sob profundas renovações e reflexões críticas, provocada pela rediscussão dos conceitos clássicos e das práticas tradicionais. Um traço característico que foi fator decisivo da renovação da História Política foi, nas palavras de René Remond “a diversidade das procedências, a variedade das formações, numa palavra, a pluridisciplinaridade” (2003, p. 29). A História Política, assim como a Nova História Cultural, deve bastante ao diálogo com outras disciplinas: a sociologia, o direito público, a psicologia social, a linguística, etc. Aprendeu que “se o político tem características próprias, ele também tem relações com os outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social” (REMOND, 2003, p. 35).

Como suporte metodológico elegemos a *Análise de Conteúdo* (doravante AC), conforme proposta por Bardin (2011). Consideramos que a instrumentalização que a AC propõe nos propiciará um suporte mais prático e conciso, mantendo assim nosso trabalho circunscrito ao campo historiográfico. Ela é um método já bastante utilizado para identificar as opiniões, crenças, posições e pontos de vista veiculados pelos discursos. Ademais, é também particularmente adequada para o estudo das *representações sociais*.

Bardin (2011, p. 15) propõe a seguinte definição:

O que é a análise de conteúdo atualmente? Um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a “discursos” (conteúdos e continentes) extremamente diversificados. O fator comum dessas técnicas múltiplas e multiplicadas — desde o cálculo de frequências que fornece dados cifrados, até a extração de estruturas traduzíveis em modelos — é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência. Enquanto esforço de interpretação, a análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade.

A AC pode ser dividida em quatro fases. A pré-análise, que compõe a fase da organização, realiza uma leitura preliminar do documento e a partir de então depreende-se três missões: a separação das fontes utilizadas, a formulação das hipóteses e, enfim, os objetivos e a elaboração dos indicadores que fundamentam a interpretação final do texto. A segunda fase consiste na exploração do material de forma mais aprofundada, coletando dados brutos do texto e agrupando-os de um modo que faça sentido para a análise posterior. A terceira fase diz respeito ao tratamento dos resultados obtidos que propiciarão a interpretação do analista, o qual encontrar-se-á apto a propor inferências ao texto. Na quarta etapa, localiza-se a síntese final, ocasião em que o analista apresenta seus resultados e considerações a partir da análise feita (BARDIN, 2011, p. 125-135).

A técnica de análise categorial propicia o desmembramento do texto em unidades ou categorias. Contudo, algumas regras precisam ser estabelecidas para a elaboração das categorias. Em primeiro lugar, por exemplo, todas as partes de um mesmo material — ao qual se aplica a mesma grade categorial — devem ser codificadas da mesma maneira. Em segundo lugar, é preciso atentar-se para a pertinência, ou seja, é necessário que haja sentido em relação ao quadro teórico definido. Em terceiro lugar destaca-se a homogeneidade: um único princípio de classificação deve ser tomado para toda a documentação (BARDIN, 2011, p. 150).

Cabe, aqui, ressaltar um ponto que Bardin (2011, p. 47) considera importante e que nós destacamos como essencial em nossa interpretação do *De casu diaboli*, que é o seguinte: a leitura do analista deve ultrapassar o mero esforço para se compreender o sentido da comunicação; ela deve, antes, realçar o sentido que o texto figura em segundo plano. Ou seja, para Bardin, a AC deve ir além da interpretação superficial do texto:

Por detrás do discurso aparente geralmente simbólico e polissêmico esconde-se um sentido que convém desvendar. A interpretação dos sonhos, antiga ou moderna, a exegese religiosa (em especial a da Bíblia), a explicação crítica de certos textos literários, até mesmo de práticas tão diferentes como a astrologia ou a psicanálise relevam de um processo hermenêutico (BARDIN, 2011, p. 20).

Por isso, o enfoque da AC é procurar o que está encoberto no texto, o que a autora chama de “desocultação”: uma atração pelo escondido, pelo que não está aparente, o potencial do ineditismo (do não dito) retido por qualquer mensagem (BARDIN, 2011, p. 15). Este também é um dos nossos pilares nesta dissertação: observar o que está além do texto traçando um paralelo entre o *De casu diaboli* com a vida e a trajetória de seu autor enquanto sujeito histórico. Dessa maneira, acreditamos que o método da Análise de Conteúdo é adequado para a leitura e a codificação de nosso *corpus* documental. Abaixo esboçamos a grade da análise categorial que formulamos para o tratamento do DCD²²:

²² Toda a nossa análise categorial de nosso documento está disponível na seção de Apêndice no final desta pesquisa.

Quadro 01: Grade de leitura do *De casu diaboli*

Indicadores	Categorias	Descrição	Referências
Ações	1. Aspiração Divina (vontade de ser igual ou maior do que Deus) 2. Interesse imoderado pela injustiça e o abandono da justiça 3. Desejar o aprazível (busca pela felicidade desregrada) 4. Concupiscência		
Comportamentos	1. Insubordinação (momentos de desobediência para com Deus) 2. Excessos e Vícios (transgressão, imoderação e perversidade)		

Explicando um pouco a grade de leitura, separamos dois indicadores, ou seja, duas lentes principais que utilizaremos para compreender a *representação* do diabo. O primeiro são as “vontades”, destacando-se quatro categorias inscritas nesse indicador: aspiração divina, a vontade de ser maior ou igual a Deus; a vontade de injustiça e, por sua vez, o abandono da justiça divina; o desejo do aprazível, da felicidade de forma desregrada; e a concupiscência, que para nós indica a cobiça de bens terrenos ou materiais. O segundo indicador que inserimos refere-se aos “comportamentos” do diabo que observamos em nossa análise, focalizando-se duas categorias: insubordinação, comportamentos que demonstram desobediência; e excessos e vícios, entendendo aqui comportamentos como transgressão, imoderação e perversidade. No campo “descrição”, apresentamos a citação contida no *De casu diaboli*, e em “referências”, apontamos onde encontramos esses trechos no documento.

Cabe ressaltar, portanto, que a AC não é uma prática teórico-metodológica fechada em si mesma. Ela é uma ferramenta que permite fornecer elementos de resposta aos problemas que deram origem à sua implementação e que responde a objetivos de estudo bem definidos. Por isso, ela é dinâmica, uma metodologia que acreditamos ser capaz de nos auxiliar na análise do texto, tornando também a leitura da obra mais objetiva.

A produção historiográfica a respeito do diabo é relativamente extensa e vem crescendo cada vez mais. Por isso, nos centramos em alguns autores que, acerca da História do diabo, são importantes para que possamos compreender sua *representação* tanto na Antiguidade quanto no Medievo. O primeiro é um livro de um historiador brasileiro muito conhecido, Carlos Roberto Figueiredo Nogueira. Em seu *O Diabo no imaginário cristão* (1986), ele discute a inserção do mito do demônio na História, que passou de uma criatura abstrata e sem face nos primeiros séculos para uma aberração no final da Idade Média.

Utilizamos também os trabalhos de Jeffrey Burton Russell, autor de uma série de livros que tratam da história do diabo, a qual destrincha sua *representação* construída ao longo de diferentes períodos históricos. O pesquisador é considerado um dos maiores especialistas sobre esta temática, principalmente por conta do volume de sua produção acadêmica. Russell escreveu seus livros procurando responder o problema do mal, dando igualmente enfoque ontológico à questão, fato que nos é valioso. Para ele, o percurso válido para estudar a ontologia do mal é o foco analítico sobre sua personificação pelos homens. As obras que utilizamos são *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo* (1991); *Lúcifer: o Diabo na Idade Média* (2003) e *Satan: The Early Christian Tradition* (1981).

O historiador francês Robert Muchembled é bastante conhecido por seus estudos a respeito de práticas culturais, sobretudo no tocante a temas como a violência, justiça, feitiçaria e sexualidade. Ele é autor do livro *Uma história do Diabo: séculos XII – XX* (2001), o qual expõe uma pesquisa atualizada a respeito a figura do diabo do centro medieval até a modernidade. Muchembled defende que o diabo é integrante do dinamismo do continente, representando assim a “parte noturna” de nossa cultura, a antítese exata das grandes ideias que ela produziu e exportou para todo o mundo — mas que só aparece como antagonista a partir do século XII, nunca antes.

Alain Boureau, com seu *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval* (2016), procura nos mostrar que, ao contrário do que pensa o senso comum — que acredita que na Idade Média o medo do diabo era constante e pungente —, a figura do diabo só toma importância e centralidade a partir do último terço do século XIII, período marcado pelo crescimento das acusações de heresia, onde estabelecem-se entre os intelectuais e os detentores de poder teses que afirmavam a eficácia do poder demoníaco sobre o mundo natural e a possibilidade de um complô entre os homens e os anjos caídos. Isso é demasiado importante para nossa pesquisa, pois corrobora a ideia de que o diabo, na concepção anselmiana, era facilmente vencível: bastava que os homens obedecessem às autoridades designadas.

Gerald Messadié em sua *História geral do Diabo: da antiguidade à época contemporânea* (2001); Joan O’Grady, em seu *Satã: o príncipe das trevas* (1991), e Norman Cohn em seu *Cosmos, caos e o mundo que virá* (1996), foram igualmente relevantes no sentido de nos ajudarem a traçar a trajetória que perpassou a figura de *satan* na história.

Em relação a Anselmo de Bec, destacamos os trabalhos de Richard William Southern publicados no século XX, os quais foram amplamente elogiados pelos acadêmicos da época e cuja imagem produzida acerca do monge foi muito bem aceita. Ele é o biógrafo moderno mais conhecido de Anselmo, tendo publicado em 1941 o artigo *St Anselm and his English Pupils*. Posteriormente, em 1963, publicou o estudo *Saint Anselm and his Biographer*; e em 1991, publicou seu trabalho mais amadurecido e amplo acerca do tema, intitulado *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Para Southern, Anselmo era um devoto monge que passou a vida contemplando, com uma clara visão e intelectualidade, profundos problemas teológicos (SOUTHERN, 1991, p. 23).²³

De antemão, podemos dizer que esta análise lida holisticamente com o nosso personagem histórico em questão, visto que não aponta acentuadas diferenças entre os anos que passou em Bec exercendo diferentes funções monásticas, e entre seus anos na Cantuária. Southern procura equilibrar os vários lados de Anselmo — teólogo, professor, amigo, monge, correspondente e, finalmente, arcebispo e primaz — em tentativa de revelar diversas facetas da personalidade e carreira do monge. Contudo, percebe-se que sua interpretação seguiu de perto o testemunho hagiográfico de Eadmero, observando Anselmo como um indivíduo santo que odiava o mundo

²³ Não é por acaso que em seu livro Southern o intitula como “santo”.

secular, especialmente o envolvimento na política. Em razão disso, Southern caracterizou Anselmo como um homem manipulado por forças que não podia controlar, e por atores políticos mais fortes e impiedosos. Ao ser “forçado” — segundo a interpretação do historiador — a aceitar o cargo de bispo na Catedral de Cantuária, substituindo seu mestre Lanfranco, em 1093, Southern (1991, p. 43) defende que Anselmo nunca esteve contente com as responsabilidades do arcebispado, e ansiava retornar à vida simples e calma que vivia como monge. O resultado disso foram conflitos com os reis da Inglaterra, Guilherme II (ou Guilherme, o Ruivo) e Henrique I. Nestes episódios, Southern (1991 p. 45) defende que o exílio de Anselmo ocorreu por causa de sua incapacidade de lidar com as relações da esfera política.

Norman Cantor, por outro lado, em seu trabalho *Church, Kingship, and Lay Investiture in England (1089–1135)*, de 1969, cita Anselmo e classifica-o como um político eficaz em trazer a controvérsia da investidura para uma conclusão bem-sucedida para o papado. Cantor representou Anselmo como um reformador partidário do ideário político do papado de Roma, mais precisamente de Gregório VII.

A visão de Southern prevaleceu por cerca de trinta anos, até a historiadora Sally Vaughn confrontá-la. Ela é autora de quatro livros e mais de quinze artigos publicados em revistas acadêmicas acerca de Anselmo durante o século XX. Em 2012, publicou um novo livro, intitulado *Archbishop Anselm 1093–1109: Bec missionary, Canterbury primate, patriarch of Another World*. Seu trabalho mais recente data de 2017, cujo nome é *Anselm of Le Bec and Canterbury: Teacher by Word and Example, Following the Footprints of His Ancestors*. Presente no livro dedicado especialmente a estudar o mosteiro de Bec, do século XI ao XIII, e cuja bibliografia serviu de alicerce para nossa pesquisa: *A Companion to the Abbey of Le Bec in the Central Middle Ages, 11th–13th centuries*, publicado no mesmo ano de 2017 pela editora Brill.

Nas últimas décadas, Sally Vaughn e outros autores como Julie Potter (2014) e Richard Sharpe (2009) desafiaram o olhar prevalecente de Richard Southern com um reexame das fontes. Na opinião desses autores, em especial Vaughn (1984), Anselmo era um sujeito político astuto que, com toda a certeza, destinava-se ao arcebispado de Cantuária (VAUGHN, 2012, p. 29). Dessa forma, a autora busca mostrar que Anselmo orquestrou cuidadosamente sua eleição à posição de arcebispo. Ela discorda da visão beatificada de Southern, bem como da visão de Cantor, segundo a qual Anselmo estava em concordância com o papado. A autora encara-o,

por outro lado, como tendo seus próprios objetivos com relação ao rei e ao papa, sendo um indivíduo que articulou politicamente com ambas as partes deliberações que eram de seu interesse próprio. Mesmo em seus anos em Bec, Vaughn (1980, 2006) não deixa de observá-lo como um administrador eficiente, pois longe de existirem isoladas do mundo temporal, grandes abadias normandas como Bec se tornaram participantes plenamente ativas da vida política de suas comunidades, bem como do ducado e mais tarde do reino anglo-normando.

A historiadora igualmente retrata os relatos de Eadmero como mais complicados e engenhosos do que as observações de testemunhas oculares de um simples monge retratados por Southern. Revivendo e intensificando o debate, o Anselmo de Sally Vaughn é muito diferente do monge contemplativo do livro de Southern, dado que concordamos nesta pesquisa. Diferentemente das análises de Southern, que vislumbravam os anos de Anselmo em Bec como anos de paz em que o abade passou seus dias conversando com seus monges, Vaughn discorre que Anselmo discutiu mais com seus monges em Bec além do conteúdo de seus escritos teológicos, que é o que também observaremos nesta pesquisa.

Em relação ao Brasil, destacamos a produção filosófica de autores como Manoel Vasconcellos, *Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta: As relações entre fé, razão e autoridade* (2003); a tese de Paulo Ricardo Martines, *A liberdade em Anselmo de Cantuária* (2000); o trabalho de Fernando Rodrigues Montes D'Oca, *O Pensamento Ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado* (2014) e também a tese de Lessandro Costa, *De Lanfranco a Anselmo: sobre a dialética em teologia: o De grammatico de Anselmo de Cantuária* (2014). Essas obras são valorosas, sobretudo no âmbito filosófico. Esses estudos concentram-se na filosofia de Anselmo, discutindo tanto suas obras quanto questões como a concepção de verdade, de liberdade, fé e razão no período medieval. Em nossa concepção, são a atual referência para os estudos de Anselmo e suas obras no Brasil.

Acerca dos estudos sobre o tratado *De casu diaboli*, o professor Manoel Vasconcellos possui dois artigos *O enigma do mal: uma leitura do De casu diaboli de Santo Anselmo*, publicado na revista Horizonte, em 2013; e *A vontade livre e a retidão moral: uma reflexão a partir do tratado sobre a queda do diabo de Santo Anselmo*, publicado na revista Conjectura, em 2016. O professor Ricardo Martines, por sua vez, possui um, intitulado *O Mal em Anselmo de Cantuária*, publicado pela revista Mediaevalia Americana em 2014. Temos também a

dissertação de Luciano da Rosa Ramires, apresentada em 2015 na Universidade Federal de Pelotas sob o título *O problema do mal em Anselmo de Aosta*.

Como é percebido, o estudo acerca da obra *De casu diaboli* é praticamente inexistente no que concerne à historiografia brasileira. Todas as pesquisas acerca de Anselmo e do tratado estão no âmbito da Filosofia ou Teologia. Em vista disso, ao propormos o presente trabalho pretendemos lançar luz ao Anselmo histórico, visto não como um santo, ou não apenas como brilhante teólogo e filósofo, mas como um indivíduo político — um homem que exercia um cargo de liderança frente a uma casa monástica que ganhou importância justamente por causa de sua atuação nela. Procuramos, desse modo, nos distanciar do debate metafísico, o que acaba se tornando, por si só, um desafio para pesquisa, visto que nossa fonte é um tratado filosófico. É por isso que nos questionamos: qual uso o abade faz da *representação* do diabo? Há alguma intencionalidade por parte do autor além da indagação filosófica? Trata-se aqui, portanto, de uma reflexão acerca do lugar de poder que Anselmo ocupava no tecido social da sociedade medieval do século XI.

No primeiro capítulo, intitulado “A Igreja como instituição e o sobrenatural como representação”, de abordagem mais geral, evidenciamos o contexto medieval em que Anselmo estava inserido. O tópico 1.1 discorrerá acerca da passagem do ano mil e a mudança que ocorreu na Igreja durante o século XI. Discutiremos o fortalecimento do papado, assim como os movimentos referidos como “reforma”, muito importantes para esse período. O tópico 1.2 abordará o início do movimento monástico, visto que Anselmo estava profundamente arraigado no seio da cultura monástica. Também discutimos a respeito do diabo no monasticismo, dado que ele é figura presente nos *vitae* desde a antiguidade tardia. No subtópico 1.2.1 tratamos dos preceitos normativos da *Regra* escrita por Bento de Núrsia. Também no subtópico 1.2.2, investigamos a continuidade da história do movimento monástico e da eficácia do monaquismo cenobítico, terminando na periodicidade de nossa pesquisa, o século XI. Já no último tópico deste capítulo, 1.3, nosso foco é fazer uma breve trajetória sobre a História do diabo, onde no subtópico 1.3.1 procuramos diferenciar os principais nomes atribuídos a ele. No subtópico 1.3.2 tratamos sobre a presença demoníaca na antiguidade, finalizando com o tópico 1.3.3, que aborda o diabo no período medieval.

No segundo capítulo, procuramos uma abordagem mais local, focada no contexto normando. Nos tópicos 2.1 e 2.2 procuramos traçar um eixo político-religioso do ducado da Normandia.

No eixo político, traçamos a história do ducado, desde seu “nascimento” com Rollo, até Guilherme, o Conquistador. O objetivo aqui é evidenciar que de *vikings* eles se tornaram normandos — homens que, em um período relativamente curto, converteram-se ao cristianismo e conseguiram se apropriar de forma muito bem-sucedida das instituições francas. Já no eixo religioso, procuramos abordar quais foram os duques que promoveram a “reforma” da vida religiosa no ducado, reconstruindo, portanto, os mosteiros, as dioceses, e até trazendo prestigiados clérigos de fora para restaurar disciplina, arquitetonicamente e intelectualmente as instituições eclesiásticas normandas. Fazendo isso, fortaleceram ainda mais seu poder e colocaram a Igreja sob seu comando. Nos tópicos 2.3 e 2.4 tratamos mais especificamente do mosteiro de Bec e da trajetória de Anselmo no mosteiro, procurando evidenciar que Bec estava fortemente ligado à história política do ducado, bem como frisar o papel de Anselmo como um homem de talentos políticos, administrativos e pedagógicos.

No terceiro capítulo analisamos a fonte de forma aprofundada a partir dos preceitos da Análise de Conteúdo. Primeiro, no tópico 3.1, discorremos sobre o gênero do *De casu diaboli*, o diálogo, e por sua vez discutimos um pouco mais a respeito desse gênero na Idade Média. No tópico seguinte, 3.2, nosso ponto foi discorrer acerca do prefácio do *DCD*. O tópico 3.3 foi dividido em dois subtópicos, 3.3.1 e 3.3.2, os quais levantam a discussão do *De veritate* e do *De libertate arbitri*, nas partes em que são importantes para melhor compreendermos nossa fonte. No tópico 3.4, expomos o conteúdo do *DCD* partindo das categorias que elencamos em nossa análise do conteúdo. No último tópico, 3.5, apresentamos nossas interpretações e inferências a partir de toda análise e considerações que fizemos do texto e do contexto histórico anselmiano, assim como levantamos apontamentos relacionando o objeto de investigação com nosso aporte teórico.

Por fim, nas considerações finais sistematizamos o debate que construímos ao longo dos três capítulos desta dissertação, retomando algumas de nossas afirmações que consideramos primordiais.

CAPÍTULO 1

A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO E O SOBRENATURAL COMO REPRESENTAÇÃO

O propósito deste capítulo é refletir sobre o contexto mais amplo em que Anselmo estava inserido, e do qual é fruto e herdeiro. Entendemos que seu presente foi resultado de um processo de construção histórica, empreendido tanto pela temporalidade “medieval” da qual fazia parte quanto pela Igreja e pelo monaquismo, instituições nas quais esteve inteiramente envolvido. Nessa conjuntura, a personagem do diabo é fundamental, pois seu protagonismo cresce no alvorecer do século XI, como indica a própria escrita do *De casu diaboli*.

1.1 A IDADE MÉDIA CENTRAL E A TRANSFORMAÇÃO DA IGREJA

Apesar de revisitada, questionada e revisada, a divisão canônica, entre Antiguidade, Medievo e Modernidade, provou ser o esquema mais duradouro para os historiadores analisarem a história Europeia²⁴. Com o surgimento da profissão histórica mais especializada, no entanto, a noção de uma única Idade Média, entre os anos 500 e 1500, passou a parecer uma generalização de proporções descomunais (POWER, 2006, p. 3). Por isso, desde o final do século XIX os historiadores têm procurado formas de subdividir esses dez séculos. Apoiados na proposta de Jacques Le Goff (2005, p. 9), classificamos o período estudado nesta dissertação como Idade Média Central (séculos XI ao XIII), uma época em que, no Ocidente Europeu, os poderes políticos tornaram-se mais circunscritos e mais cuidadosamente delimitados.

Por volta do ano 1000, a sociedade europeia sofreu uma série de mudanças importantes: a aristocracia passou a monopolizar todas as atividades militares, excluindo o campesinato; os tribunais senhoriais substituíram as assembleias de aldeias na solução de questões judiciais; os nobres não buscavam mais a proteção de reis, duques ou condes e começaram a lucrar mais com novos tipos de exação senhorial; e a teoria das três ordens atingiu a maturidade

²⁴ O conceito de “Idade Média” (em latim *medium aevum*, de onde a palavra “medieval” foi cunhada no século XVIII) foi desenvolvido pelos pensadores da chamada Renascença, influenciados por Petrarca (1304-1374), poeta e humanista italiano do século XIV. Os estudiosos da Renascentismo chegaram à conclusão de que eles estavam separados por uma idade “escura” ou “média” de um glorioso passado clássico, o mundo dos antigos gregos e romanos. Embora refinada e reformulada — uma vez que hoje não entendemos o medievo como período de trevas, muito pelo contrário —, essa periodização provou ser notavelmente durável (POWER, 2006, p. 4).

ideológica²⁵. Em conjunto, essas mudanças foram de longo alcance. No continente, marcaram o fim das estruturas administrativas e culturais do mundo carolíngio, herdeiro do clássico Império Romano. Em substituição a essas estruturas, as relações sociais passaram a ser organizadas em torno de feudos, senhorios ou descendência²⁶, como ocorre na Normandia, conforme ainda veremos nesta dissertação. Houve também uma expressiva expansão territorial latina, acompanhada por uma transformação demográfica e econômica que aumentou substancialmente a população do continente, o número de assentamentos e as terras cultivadas. Dessa forma, é notável o crescimento econômico no século XI (LE GOFF, 2005, p. 54).

Foi ainda no século XI (mais precisamente no ano de 1054) que ocorreu o chamado “Grande Cisma religioso”. Como explica Viana Boy (2020, p. 234), esse evento foi “marcado pela excomunhão mútua entre os líderes do papado romano e do patriarcado de Constantinopla, o que alterou definitivamente as relações do poder imperial bizantino com a Igreja do Ocidente”. A Igreja Ocidental, por sua vez, teve um significado relevante para a sociedade europeia durante a Idade Média Central, quando seu poder e autoridade foram transformados. Em particular, esse período testemunhou um aumento do valor das propriedades eclesiásticas, sobretudo nas áreas urbanas em desenvolvimento. O resultado foi que, em finais do século XI — em um processo que apenas se consolidou no século XIII —, uma Igreja latina rica, unificada, mais bem organizada, mais educada e mais espiritualmente sensível estava assumindo um lugar de liderança no mundo cristão mais amplo (AURELL, 2006, p. 29, POWER, 2006, p. 7).

É nessa conjuntura que se assinala a ascensão política da Sé de Roma, constituindo o período das chamadas reformas eclesiásticas²⁷. Estas, apesar do nome, eram coextensivas a todo tecido

²⁵ Entre os séculos IX e XI, os clérigos descreveram a sociedade em termos do antigo modelo indo-europeu, que classificava as pessoas de acordo com o mito religioso tripartido de guerra, sacerdócio e campesinato. Esse esquema dividia as pessoas em três grupos sociais: aqueles que lutam (*bellatores*), aqueles que rezam (*oratores*) e aqueles que labutam (*laboratores*). Esse modelo tripartido foi muito difundido, sendo encontrado, por exemplo, nas obras de Alfredo, o Grande (849-899), rei de Wessex; Remígio de Auxerre (841-908); Aelfric (falecido em 1020), abade de Eynsham; de Adalbero, bispo de Laon (977-1030); e de Gerard, bispo de Cambrai (1013-1051). Segundo esses autores, guerreiros, clérigos e camponeses tinham funções complementares. Portanto, era natural que os guerreiros, cujo sangue era derramado no campo de batalha, fossem alimentados pelos camponeses, cujo suor era derramado nos campos. A natureza recíproca de seus papéis era indispensável para o bom funcionamento da sociedade. A partir do século XII, porém, os estudiosos passaram a considerar cada vez mais a noção de três ordens como uma forma inadequada de descrever seu mundo. A essa altura, reconheceram que o modelo tripartido não servia mais como maneira de analisar uma sociedade que se tornara muito mais complexa devido à crescente urbanização e ao crescimento demográfico e econômico (AURELL, 2006, p. 29-30).

²⁶ Essas transformações foram caracterizadas por grande diversidade regional, variando de principado a principado e estendendo-se do final do século IX ao XII.

²⁷ O conceito de “reforma” é frequentemente naturalizado entre os acadêmicos. Na Idade Média, todavia, há diversos movimentos que são chamados de reformas: reformas eclesiásticas (ou reforma papal), reforma

social, abrangendo diversos estratos sociais e diferentes personagens, como evidenciam Rust e Frazão da Silva (2009, p. 144):

As práticas reformadoras não emanavam de bispos de sólida bagagem intelectual, das lideranças de grandes estabelecimentos monásticos ou, finalmente, dos papas; os “reformadores” do pós-ano Mil respondiam a demandas generalizadas provenientes de uma “base social” em rápida transformação.

Dessa forma, as “reformas eclesiásticas” não foram apenas iniciativas clericais, emanadas de maneira uniforme de algum centro, como política consciente ou deliberadamente articulada de um indivíduo. Não negamos o papel dos indivíduos na promoção das “reformas”, mas importa lembrar que não existiu *a* reforma, mas uma série de movimentos e processos, que abrangeram diversos períodos e setores da sociedade, nos quais as ambições e métodos mudaram. Portanto, evitamos a visão de alguma iniciativa estável, consistente, deliberada e, sobretudo, articulada de cima para baixo, por meio da qual os movimentos de “reformas” na Idade Média Central teriam sido impostos (RUST; FRAZÃO DA SILVA, 2009, p. 143-145; HOWE, 1988)²⁸.

Todavia, como observa Cushing (2005, p. 33), o surgimento da História Constitucional (ou Política) insere a temática da “reforma” no amplo debate histórico de “Igreja *versus* Estado”, que tendeu a localizar os movimentos do século XI quase exclusivamente no contexto do amargo conflito entre o papa Gregório VII (1073-1085) e o imperador Henrique IV (1056-1106) sobre a questão da investidura leiga e sobre o que foi denominado “a ordem correta do mundo”. Daí o nome “reforma gregoriana”. Entretanto, como indicam Rust e Frazão da Silva (2009, p. 143), “[...] 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

monástica, reforma carolíngia, reforma do século XII, e posteriormente, já na Modernidade, a reforma protestante. John Howe (2016), historiador que repensa esse conceito, questiona: “Para onde essa reforma vai? Reformar de volta à Bíblia? Voltar às normas da Igreja apostólica? Voltar às leis canônicas da Antiguidade Tardia e dos Carolíngios? Voltar às antigas regras monásticas? Voltar aos costumes que documentam as melhores práticas monásticas?” (HOWE, 2016, p. 9). Leandro Duarte Rust considera que há uma canonização conceitual que persiste com a premissa de que “pensar a *ecclesia* no século XI significa pensar a ‘reforma’, não importando qual adjetivo acompanha este conceito, se é ‘monástica’, ‘gregoriana’ ou ‘papal’, como se essa construção conceitual fosse um dado obrigatório para estabelecer qualquer ação historicamente relevante após o ano Mil” (RUST, 2011, p. 230). Por sua vez, a historiadora Julia Barrow, organizou a partir de 2016, na Universidade de Leeds, um projeto chamado *Rethinking Reform 900- 1150*, que investiga essa terminologia e o processo pelo qual “reforma” começou a ser amplamente usado pelos historiadores para definir uma mudança institucional. Ela afirma que, embora o termo tenha sido utilizado na Idade Média, ele foi empregado com muito menos frequência do que os historiadores da atualidade utilizam para se referirem àquele período. Portanto, o termo é, em grande parte, uma construção do século XIX (BARROW, 2019, p. 228-229). Assim, quando o aplicamos deliberadamente, sem explicar objetivamente a que se refere, ele corre o risco de tornar-se vazio. É por isso que não podemos incorporar de maneira acrítica a noção de “reforma”. Ela não é um conceito neutro, é um “bem simbólico que traz em si opções engajadas de como ver a relação entre religião, igrejas e sociedade” (RUST, 2011, p. 226).

²⁸ A Igreja medieval não deve ser pensada como uma instituição todo-poderosa e uniforme, cujas decisões emanavam de Roma e eram seguidas uniformemente por toda sociedade, pelo contrário.

sombra sobre as ações dos pontificados precedentes e posteriores”. Gregório, portanto, não é toda a história da “reforma” no século XI, ou mesmo toda história do papado nesse período.

Além disso, a repetição quase interminável, ao longo do século XI e nos seguintes, das proibições de simonia (a compra ou venda de ofícios eclesiásticos) e de casamento clerical, entre outras medidas, alertam para a necessidade de ver as “reformas” na perspectiva de longo prazo e no contexto apropriado. Por mais que essas iniciativas possam ter sido promulgadas como medidas prescritivas ou normativas, na realidade, elas defendiam certos padrões de práticas. Como muitas leis canônicas, as iniciativas de “reformas” eram, portanto, uma visão idealizada do que os ditos reformadores aspiravam alcançar para a Igreja e, por extensão, para a sociedade cristã, em vez de serem leis imediatamente vinculantes (CUSHING, 2005, p. 31).

Mesmo assim, “[...] as práticas reformadoras foram o que distinguiram o papado na história social dos séculos XI e XII” (RUST; FRAZÃO DA SILVA, 2009, p. 147). Por isso, um dos desenvolvimentos eclesiásticos mais significativos nesse período foi justamente uma mudança no papel e no *status* do pontífice romano, que, de uma figura respeitada por ser o sucessor do apóstolo chefe, Pedro, e o guardião do santuário deste, tornou-se a fonte de autoridade dentro da Igreja latina e o chefe do tribunal eclesiástico final de apelação, ao qual toda a Igreja se voltou para decisões sobre pontos disputados de lei ou dogma. Ele se tornou paulatinamente o chefe simbólico do próprio cristianismo ocidental, estatuto necessário para aqueles momentos em que a cristandade latina estava politicamente dividida e exigia um foco de unidade (BARROW, 2006, p. 123).

Nesse processo, o papa se fortaleceu como patrono, visto que, em conflitos, os indivíduos passaram a apelar ao arbítrio da cúria romana para resolver as disputas, ou rogavam a proteção dos pontífices para evitarem ataques alheios. Nessa conjuntura, os papas aproveitam a oportunidade e impõem uma condição para emitir uma sentença favorável ao apelante: que ele jure fidelidade a São Pedro. Assim, a Santa Sé se torna um poderoso polo de resolução de conflitos e busca de favores.

Desse modo, entre a década de 1040 e meados do século XIII, o papado passou de uma fraqueza relativa²⁹ à liderança moral da cristandade, com maior influência sobre a vida de seus fiéis e com ambições até de depor imperadores (POWER, 2006, p. 21). Compondo uma significativa transformação deste período, o ideal reformador ultrapassava o ideal Imperial (carolíngio, e, depois, otôniano) como unidade universal cristã. Assim, a ideia de *ecclesia* emergia como realidade social mais englobante, e, portanto, a Igreja latina, entendida agora como a Igreja universal, deveria estar diretamente sob o controle do sumo pontífice (RUST, 2019, p. 65).

Com o aumento do poder papal, o poder dos bispos diminuía³⁰. Conforme afirma Southern (1970, p. 27-28), desde o século VII, quem exercia o controle religioso (e muitas vezes político-econômico) nos territórios da Europa eram os bispos e abades³¹. Como chefe espiritual de sua diocese e portador de autoridade legal sobre o clero, o bispo também dispunha de uma ampla gama de tarefas sacramentais, que incluíam consagrar igrejas, altares, o crisma e administrar outros assuntos litúrgicos, bem como ordenar sacerdotes, fazer visitas e realizar concílios diocesanos (CUSHING, 2005, p. 13). Além disso, um bispo era quase sempre um membro da aristocracia local ou regional, geralmente nomeado por suas conexões familiares e pelas habilidades intelectuais e administrativas exigidas para aquele cargo, relevante tanto em questões temporais como religiosas.

Como resultado, o estilo de vida dos bispos era, em geral, tal qual o de seus equivalentes aristocráticos seculares no que se referia à caça, aos banquetes e até mesmo ao porte de armas. Na verdade, os bispos estavam tão envolvidos na política secular que, muitas vezes, esperava-se que eles fossem conselheiros reais, além de contribuírem com homens para os exércitos do governante. Isso é o que ocorreu com Lanfranco e o rei Guilherme, o Conquistador, como veremos adiante. Em um mundo em que os limites entre secular e divino ainda não eram tão

²⁹ Segundo Rust (2019, p. 63) “O século X e a virada do ano mil foram tomados por relatos sombrios, sangrentos, sobre atos de crueldade indizível. Traições, emboscadas, mutilações, envenenamentos: registros macabros que têm em comum o fato de girarem em torno das eleições papais. [...] De modo geral, os historiadores se referem a esse período como uma era obscura, de caos e colapso. Época de um papado reduzido a um fantoche familiar varado por abusos e escândalos”.

³⁰ A Igreja no Ocidente era uma Igreja dirigida por bispos, que tinham autoridade espiritual e administrativa sobre todos os cristãos que viviam dentro de suas bem definidas áreas de jurisdição (HOWE, 1988, p. 30).

³¹ Conforme atesta Cushing (2005, p. 9), a Europa ocidental permaneceu essencialmente um mundo caracterizado pelo regionalismo e horizontes limitados por volta do ano 1000. Além de reis ou clérigos e monges educados, a maioria dos indivíduos provavelmente nunca viajou muito além de seu local de nascimento ou vila local, e suas vidas eram focadas no esforço interminável para sustentar-se, vestir-se e alimentar-se. Embora a maioria das pessoas estivesse ciente de que eram súditos do imperador ou do rei, sua compreensão desse fato assumia uma forma local, isto é, como o súdito imediato do duque, conde, bispo ou abade.

cuidadosamente delimitados — como queriam alguns reformadores do século XI — esse era o preço a ser pago por ser o guardião de uma série de propriedades reais importantes, tantas vezes confiadas à guarda dos bispos (CUSHING, 2005, p. 13-14).

Os reis valorizavam os bispos principalmente por seu papel na realização de rituais. Estes, por muito tempo, foram capazes de alçar reis por meio da unção e coroação, fornecendo os cenários adequados para a cerimônia real ou imperial, uma vez que cada bispo, seguindo uma tradição estabelecida no Império Romano, era a figura central de uma cidade. O símbolo primordial de status do bispo, seu trono, ficava em sua igreja principal (a catedral), que idealmente deveria estar situada em uma cidade (BARROW, 2006, p. 124).

Antes das modificações ocorridas a partir do século XI, portanto, a relação entre bispos e governantes, era bilateral. Os governantes seculares, sobretudo o imperador, também eram parte integrante e essencial da Igreja por volta do ano 1000, embora não tivessem qualquer poder sacramental, como presidir a missa ou ordenar padres. Os soberanos cristãos se reuniam e presidiam os concílios da Igreja, frequentemente nomeavam bispos e abades e investiam-nos com suas propriedades temporais. Eles também forneciam apoio material e militar indispensável, sem o qual a Igreja dificilmente poderia se proteger. Com efeito, toda sé importante, igreja ou abadia, no século X, tornou-se dependente da monarquia. Em contrapartida, os eclesiásticos forneceram uma estrutura muito eficiente para a execução da política real. Sem esses homens altamente educados e capazes, teria sido quase impossível administrar e governar um reino tão vasto com qualquer grau de eficiência (BARROW, 2006, p. 124; ULLMANN, 2003, p. 79).

Com as iniciativas de “reformas” e o fortalecimento do papado, a distância hierárquica entre papa e bispo (ou mesmo arcebispo) se aprofundava progressivamente. Nesse contexto, aumentaram os pedidos de isenção, pelos mosteiros, do controle exercido pelo bispo, isto é, os pedidos de concessão de privilégios a certos mosteiros para que estivessem livres da jurisdição do bispo local³². A concessão dessas isenções monásticas foi uma demonstração concreta da primazia do papado sob todas as outras ordens clericais. No Ocidente, essa prática se tornou uma fonte importante de força para a própria instituição, especialmente depois que a abadia de

³² Embora esta exigência nunca tenha sido revogada, a partir do século VII os papas começaram a conceder a alguns mosteiros essa isenção. Um dos primeiros a receber o privilégio foi o mosteiro de São Columbano, na Itália, em 628. Com os movimentos de reforma, essa prática se acentua (SOUTHERN, 1970, p. 29).

Cluny (a qual abordaremos adiante) e suas numerosas dependências receberam esse privilégio (BLUMENTHAL, 2008, p. 16; ULLMANN, 2003, p. 81)³³.

O papado, portanto, teve um papel proeminente nesses desenvolvimentos, mas suas iniciativas também se devem muito às mudanças sociais, políticas e religiosas anteriores, que estavam fora da própria Roma. Exemplo destas são os movimentos monásticos italianos do século X, inspirados pelos eremitas gregos e entre alguns dos principais eclesiásticos italianos, borgonheses e lotaríngios no século XI (BARROW, 2006, p. 126). Contribuíram, ainda, as ações dos agentes seculares, muitas vezes vistos pela historiografia tradicional (notadamente Augustin Fliche, 1924-1937)³⁴ como inimigos das “reformas”. Porém, conforme demonstrou Howe (1988), as tentativas de “reformas” apenas foram possíveis porque receberam apoio da nobreza:

Quem restaurou, refundou ou fundou as igrejas cada vez mais poderosas e prósperas dos séculos X e XI? Quem promoveu os movimentos de reforma monástica? Quem apoiou as iniciativas de reforma episcopal? De quais classes sociais³⁵ foram retirados os novos monges e abades? De que classes foram tirados os bispos reformadores? Quem forneceu apoio militar aos papas reformadores? As respostas sugerem que os nobres, agindo tanto por altas metas espirituais quanto por seus próprios interesses terrestres imediatos, desempenharam um papel essencial em reviver e restaurar as igrejas sob seu controle e até mesmo em promover programas mais gerais de reforma eclesiástica (HOWE, 1988, p. 321).

A título de exemplo, a rica documentação sobrevivente do mosteiro borgonhês de Cluny ilustra como as grandes concessões de propriedades, iniciadas pelo duque Guilherme I da Aquitânia (893-918), foram seguidas por outras das grandes famílias da região do Mâconnais. Por fim, especialmente depois de cerca de 980, quando o poder condal diminuiu, doações menores de terras entraram em cena (HOWE, 1988, p. 333). A própria abadia de Cluny foi fundada pelo duque, um leigo, que definiu, ele mesmo, no ato de fundação, qual seria o modo de vida praticado no mosteiro: o beneditino (ROSENWEIN, 1982, p. XIX).

Os nobres auxiliaram na promoção tanto de “reformas monásticas” como de “reformas episcopais”. Na Normandia, recorte espacial desta pesquisa, onde as incursões vikings haviam

³³ O próprio Anselmo, enquanto abade de Bec, enviou, em 1091, uma carta ao papa Urbano II, rogando que ele colocasse Bec sob proteção papal e, por conseguinte, retirasse a casa da jurisdição do arcebispo responsável, Guilherme Bonne-Âme (†1110).

³⁴ Conforme apontam Rust e Frazão da Silva (2009), Augustin Fliche (1884-1951) foi o grande marco na construção da noção de “reforma gregoriana”. Ele, “em 1924, lançou aquela que se tornaria a mais referenciada síntese produzida por um historiador do século XX sobre o papado medieval, *La Réforme Grégorienne*” (RUST; FRAZÃO DA SILVA, 2009, p. 136).

³⁵ Terminologia utilizada pelo autor.

deixado muitas sés vazias e empobrecidas, os duques cuidadosamente promoveram a restauração episcopal, assim como garantiram que os novos bispos dispusessem dos recursos dos quais careciam, inclusive reformando ou ampliando o patrimônio das dioceses existentes. Quanto às casas monásticas, foram igualmente os duques normandos que reconstruíram os mosteiros que seus ancestrais vikings haviam destruído (HOWE, 1988, p. 325). Ademais, os nobres apoiaram as transformações eclesiásticas trazendo para dentro de seu principado renomados reformadores, como acompanharemos no capítulo 2.

A própria abadia de Bec foi fundada por um cavaleiro laico que se converteu ao monaquismo e, mais tarde, estabeleceu inúmeros patrocínios e conexões com os membros da aristocracia laica da Normandia, Inglaterra e França. Como será visto, os priorados de Bec na Inglaterra foram estabelecidos “não por iniciativa dos próprios monges, mas pela insistência de seus patronos” (HOWE, 1988, p. 326). Dessa forma, não se pode desconsiderar que foram os homens de nascimento nobre que lideraram as “reformas eclesiásticas”, fossem eles religiosos ou leigos. A aristocracia abastecia os abades das casas monásticas, e os monges comuns eram frequentemente nobres, uma situação encorajada por práticas como doações de entrada, oblação e conversões familiares em massa. A nobreza também forneceu os bispos, que eram geralmente bem nascidos.

Muitos dos bispos normandos, frequentemente oriundos da família ducal, exibiam sua afeição pelas batalhas e pela carnalidade, e ainda assim se distinguiam como patronos, administradores e reformadores. Desse modo, poderiam ser bem descritos pelas palavras do cronista Orderico Vital (1075-1142)³⁶ aplicadas ao meio-irmão de Guilherme, o Conquistador, o bispo Odo de Bayeux (1049-1097): “O caráter deste prelado, se não me engano, era um composto de vícios e virtudes [...]” (*The Ecclesiastical History* II, IV, VII, p. 50, tradução nossa)³⁷. Segundo Howe

³⁶ Orderico Vital (1075-1142) nasceu de uma nobre família inglesa. Aos 10 anos foi entregue como oblato ao mosteiro de Saint-Evroul na Normandia. Lá, aprendeu os fundamentos da vida monástica e tornou-se profundamente letrado. Em vista disso, foi ordenado que escrevesse a história do mosteiro de Saint-Evroul, mas sua obra expandiu-se e se tornou um trabalho muito mais ambicioso, intitulado *História Eclesiástica*, terminada em 1141. Essa obra comenta, com uma riqueza de detalhes, alguns dos assuntos sociais, políticos e eclesiásticos mais importantes da vida de Orderico, vistos e interpretados a partir de sua casa no mosteiro de Saint-Évroul, no sul da Normandia (ROACH; ROZIER, 2016, p. 1).

³⁷ Tradução nossa a partir do inglês: “The character of this prelate, if I am not deceived, was a compound of vices and virtues [...]” (*The Ecclesiastical History of England and Normandy* IV, VII, p. 50). Utilizamos a edição intitulada: *The Ecclesiastical History of England And Normandy by Ordericus Vitalis*, em quatro volumes, traduzida para o inglês por Thomas Forester, com introdução e notas por François Guizot, publicada por Henry G. Bohn entre 1853-1856. O volume I inclui os livros I, II e III; o volume II inclui os livros IV, V, VI, VII, VIII; o volume III inclui os livros IX, X, XI, XII; e o volume IV inclui o livro XIII e a Crônica de Saint-Evroult. O padrão de citações será: título abreviado seguido de volume, livro, capítulo e página, como feito acima.

(1988, p. 331), durante o longo e desigual curso das “reformas eclesiásticas”, essas figuras de transição parecem ter sido a regra, não a exceção.

Os interesses da aristocracia pelas “reformas eclesiásticas” eram diversos e possuíam motivações não apenas religiosas, mas também políticas e econômicas. Eles preencheram os mosteiros com abades exemplares, criando confederações religiosas com exércitos de monges sagrados e eruditos, a maioria de origem nobre. Da nobreza também vieram riqueza, apoio e liderança para um episcopado revivido. A ajuda dada por nobres, individualmente ou em grupos, era a diferença entre o sucesso ou o fracasso da reforma de abades, bispos e papas. Grandes grupos de nobres se dispuseram a trabalhar junto com reis, clérigos e, ocasionalmente, até com alguns membros da nova burguesia, que buscava por prosperidade, paz, justiça e uma ordem correta restaurada sob Deus (HOWE, 1988, p. 336-337).

Portanto, o dualismo que permeou na historiografia tradicional entre clérigos e leigos, e a “[...] caracterização, explícita ou velada, da presença laica como fator de resistência — quando não de aversão — às ‘reformas’, [é] algo que a pesquisa histórica não corrobora” (RUST; FRAZÃO DA SILVA, 2009, p. 145). Ademais, as ideias centrais da retórica reformista eram a criminalização de práticas tidas por simoníacas, a hostilidade ao casamento clerical e a investidura laica. Simonia é a nomenclatura dada à prática de compra e venda de ofícios eclesiásticos que possuía uma longa história na Igreja ocidental. Como explica Rust (2011, p. 80),

Este era o nome reservado para um modo de tratar os bens eclesiásticos associado à figura de Simão Mago, descrito nos “Atos dos Apóstolos” (8: 9-24) oferecendo dinheiro a Pedro em troca de dons espirituais. Portanto, a tradição cristã usualmente designava “simonia” a corrupção moral do clero, não apenas por meio de dinheiro, mas também, segundo uma ancestral formulação do papa Gregório Magno (540-604), quando a ordenação de um prelado envolvia a concessão de presentes, o pagamento por serviços prestados ou, simplesmente, favores ou acordos.

Embora tenha sido muito repetida e condenada em concílios ecumênicos e regionais desde o concílio de Calcedônia (451), essa atividade foi identificada pelo papa Gregório Magno como uma heresia. Conforme afirma Cushing (2005, p. 95-96), essa era uma prática difícil de ser evitada em uma sociedade em que a nomeação para cargos clericais e monásticos dava aos homens o controle sobre vastas riquezas e propriedades. Ora, os ofícios eclesiásticos eram posições notáveis de poder e influência, sendo comum, portanto, que a aristocracia dominante buscasse ocupá-los com familiares ou aliados. Além disso, a combinação de ofício secular e espiritual proporcionava uma base segura, muitas vezes harmoniosa, para as redes locais e

regionais de poder. De acordo com o que Wickham (2016, p. 113) observa, os pagamentos faziam parte da troca de favores, que sustentava toda a política medieval (e não apenas medieval).

Segundo Cushing (2005, p. 96-97), o que transformou a simonia em uma questão especialmente aguda após 1050, apesar das condenações pelos concílios anteriores ao século XI, foi o fato de que o pagamento por um cargo eclesiástico tornava o indivíduo — fosse ele bispo ou pároco rural — um homem ligado ao rei ou ao senhor local. Entretanto, essa era uma época em que as crescentes disputas sobre propriedade e direitos tornavam imperativo que bispos e padres fossem vistos como árbitros livres e imparciais. O desejo das famílias aristocráticas em estender sua posse de terra e, por consequência, sua posição às custas da propriedade da Igreja, as quais passaram a ver como suas, inevitavelmente fomentou um clima em que a simonia prevaleceria.

Outra preocupação inicial dos “reformadores” era fazer cumprir o celibato, sobretudo entre as ordens superiores do clero (como entre diáconos, sacerdotes e bispos) e erradicar o casamento clerical e o concubinato. As tentativas de exigir que os clérigos levassem uma vida celibatária e a luta contra a simonia possuíam uma extensa história na Igreja ocidental. Já no século IV os concílios de Elvira (306-14) e Nicéia (325) proibiram a entrada de mulheres nas casas do clero para fins sexuais. Contudo, essa prática era recorrente ainda no século XI; e não cessou, mesmo com os esforços dos “reformadores” (CUSHING, 2005, p. 106; HARPER-BILL, 2003, p. 165).

O casamento clerical, por sua vez, criou a probabilidade de uma casta sacerdotal hereditária, que passaria igrejas e bispados de pai para filho como bens familiares, a exemplo do que aconteceu na Normandia, assunto que será abordado no próximo capítulo. Mesmo na Inglaterra pós-conquista, essa prática ainda era habitual, e o próprio Lanfranco enquanto arcebispo de Cantuária, nunca impôs o celibato clerical enquanto norma.

Enquanto faziam a campanha contra a simonia e o clero casado, os “reformadores” também incluíram na retórica da moralidade clerical a proibição da investidura laica. A investidura era um ato público e simbólico pelo qual um leigo conferia a um clérigo uma propriedade, um cargo ou direitos por meio de um símbolo material. Isso implicava o controle sobre um pedaço de terra, sobre os meios de produção, o direito de cobrar impostos ou um cargo na esfera secular ou eclesiástica. Essa prática — tal como as outras — permeava a sociedade medieval, pois imperadores e reis rotineiramente escolhiam e investiam padres, bispos e até papas, e sempre o

fizeram, participando ativamente dos rituais religiosos de consagração (WICKHAM, 2016, p. 112; ENGLISH, 2005, p. 381).

Quando um homem era consagrado bispo, ele jurava lealdade ao rei e recebia das mãos dele os símbolos de seu ofício, geralmente o báculo e o anel. Embora a eleição do bispo ainda exigisse a consagração de outros bispos, parecia a muitos que, no ritual de investidura, o rei transformava um sacerdote em bispo, como se o bispado estivesse sob sua guarda e, portanto, fosse sua doação (o que de fato ocorria frequentemente na prática). A disputa que se seguiu no século XI sobre quem poderia investir quem foi, na realidade, um conflito sobre quais atores sociais detinham a autoridade final sobre o mundo temporal ou espiritual (ENGLISH, 2005, p. 381.)

Anselmo esteve, ele mesmo, envolvido em questões de investidura laica tanto em 1093, quando foi escolhido pelo rei Guilherme o Ruivo (1060-1100) para ocupar o lugar de Lanfranco no arcebispado de Cantuária, quanto em 1100, quando foi obrigado, enquanto arcebispo, a consagrar diversos bispos e abades investidos por Henrique I (1068-1135), após o falecimento de Guilherme I, seu irmão. Como resultado, Anselmo precisou exilar-se da Inglaterra duas vezes, uma em 1097 e outra em 1103.

Esses episódios fizeram com que alguns historiadores, de maneira ultrapassada, a exemplo de Cantor (1969, p. 34), classificassem Anselmo como um “reformador” ou mesmo como um “gregoriano intransigente” (BROOKE, 1989, p. 149). Todavia, o biógrafo moderno de Anselmo, Southern (1990), concordando com Eadmero na *Vita Anselmi*, nunca utilizou essa terminologia para classificar o arcebispo, pois sempre o viu como um político ineficaz e indefeso, à mercê de lutas que não podia controlar.

Vaughn (2012), por sua vez, analisa as ações anselmianas nos conflitos de investidura como as de um indivíduo que procurava fazer avançar os interesses da sé de Cantuária, em vez dos interesses da Igreja como um todo. Ela define Anselmo como: “um jogador numa luta de três vias entre rei, papa e primaz, tendo sua própria agenda contra rei e papa, e, como um político inteligente e astuto, superando ambos para trazer uma conclusão a seu gosto” (VAUGHN, 2012, p. 6). Para ela, seus objetivos eram políticos e ele desejava ser reconhecido pelo papa como o

arcebispo primaz da Inglaterra, e o legatário³⁸ papal por excelência. Em relação ao rei, seu desejo era governar conjuntamente (em pé de igualdade) com o soberano inglês, tanto em aspecto temporal como espiritual.

Retornemos agora aos acontecimentos que tradicionalmente foram observados como o ponto de virada para as mudanças que transcorreram durante o século XI. Para Barrow (2006, p. 127), os membros dos círculos “reformadores” entraram na Igreja Romana por meio do imperador Henrique III (1039-1056), que aprovou fortemente essas ideias e desejou vê-las refletidas no próprio papado, uma vez que um papado com autoridade moral reforçada conferiria mais prestígio ao imperador, que era coroado pelo pontífice máximo.

Henrique foi responsável por nomear uma série de papas “reformadores” de origem não romana. Um deles foi o bispo Bruno de Toul, que se tornou o papa Leão IX (1049-1054). Ele era próximo da corte imperial, mas também era um oponente ativo da simonia, e usou seu novo ofício para realizar uma série de sínodos por toda a Europa — de Roma a Reims, na França — nos quais estabeleceu a simonia como o principal problema a combater (WICKHAM, 2016, p. 112). No sínodo de Reims, em 1049, no qual não houve participação leiga (o rei da França recusou-se a ir), Leão requereu que todos os bispos e abades presentes declarassem, no início, que não haviam pagado pelo seu cargo. Por isso, segundo Wickham (2016, p. 113), esse concílio inaugurou o “período de reformas da Igreja”, no qual a participação papal foi importante e decisiva.

Todavia, como ressaltamos, o movimento era mais amplo, e o que caracterizou esse período foi o grau em que “reformadores” de todos os tipos convergiram para Roma: os lotaríngios, como o antissimoníaco Humberto de Moyenmoutier (1015-1061), na comitiva de Leão; os italianos do norte, como o fundador monástico Pedro Damião (1007-1072) (ambos se tornaram cardeais); e membros “reformistas” do próprio clero romano, notavelmente Hildebrando de Soana (o futuro Gregório VII) (WICKHAM, 2016, p. 113).

³⁸ Legado papal era um representante do pontífice romano, geralmente enviado pelo próprio papa, para exercer jurisdição em lugares distantes. Em teoria, os legados tinham o poder de nomear clérigos para igrejas e párcos locais. Assim, eles também deveriam ser superiores em poder e autoridade a qualquer bispo ou arcebispo. Os legados poderiam ser instrumentos eficazes de contato entre o governo romano e o restante da cristandade (ENGLISH, 2005, p. 442).

Leão também transformou os cardeais, que tradicionalmente eram todos romanos, em um grupo muito mais diverso em termos de origem territorial, pois podiam ser enviados como legados para ouvir disputas fora de Roma. Desse modo, construiu-se uma série de contatos para o pontífice na França, Alemanha, Espanha e em outros lugares (BARROW, 2006, p. 127). Um pouco mais tarde, o Papa Nicolau II (1059-1061) concedeu aos cardeais o direito exclusivo de eleger seus sucessores. Isso teria sido um passo largo demais na época de Henrique III, que aprovava o envolvimento imperial nas eleições papais. Todavia, ele havia morrido três anos antes, e seu herdeiro, Henrique IV, ainda era uma criança.

O papado continuou a consolidar seus laços com lugares fora de Roma nas últimas quatro décadas do século XI. Também começou a intervir em disputas na Igreja imperial, sobretudo na eleição do arcebispo de Milão, na qual Gregório VII apoiou o movimento dos patarinos³⁹ contra o candidato desejado por Henrique IV. Foi essa rivalidade em Milão que deu início ao que seria uma longa ruptura nas relações entre o papado e o império que continuou sob os sucessores de Henrique IV e Gregório VII até 1122, embora ambos os lados estivessem procurando ativamente uma solução para o impasse desde 1111 (BARROW, 2006, p. 127).

Depois que Gregório se desentendeu definitivamente com Henrique IV e o excomungou — e essa foi uma disputa política, não teológica —, o imperador conquistou Roma em 1084 e teve seu próprio papa, Clemente III (1080-1100), consagrado, com muito apoio dos membros da Igreja. As elites laicas de Roma, em sua maioria, haviam apoiado Gregório, mas, quando os normandos do sul da Itália incendiaram partes da cidade para permitir que ele escapasse, grande parte dos romanos mudou de posição. Assim, Clemente manteve Roma segura contra seus rivais na maior parte do tempo até sua morte.

Durante o curso dos acontecimentos entre Gregório VII e Henrique IV, a disputa entre o imperador e o papa tem sido frequentemente vista como uma luta sobre quem deve controlar o ritual de investidura de altos cargos eclesiásticos. Entretanto, segundo Wickham (2016, p. 114), isso era apenas uma das matérias em pauta, em um conjunto mais amplo de questões que envolviam a diferenciação do corpo religioso em relação à sociedade secular, a autoridade e a

³⁹ Pataria foi um movimento religioso e político originado em Milão durante a segunda metade do século XI. Foi formado por grupos de comerciantes, artesãos e camponeses laicos que se reuniram por volta de 1058 para fazer oposição ao concubinato clerical e ao casamento. O grupo posteriormente ampliou seus ideários, impugnando de maneira generalizada a corrupção moral e os poderes temporais do papado. Mais tarde, o termo “patarinos” passou a significar um rebelde contra a autoridade eclesiástica ou um herege (TURLEY, 2004, p. 861).

autonomia do clero⁴⁰. Embora as discussões sobre a investidura aumentassem muito a temperatura do debate no final do século XI, é significativo que foi abandonada quando uma medida de paz foi estabelecida, em 1122⁴¹.

No século XII, a autonomia do clero em relação aos poderes seculares era considerada cada vez mais certa, e o clero casado lentamente se tornava menos aceito na maior parte da Europa ocidental. No entanto, em Bizâncio, que não foi afetado por esses eventos, essa prática permaneceu vigente. A divisão espiritual entre clérigos e leigos foi daí em diante mais demarcada, e a supremacia do papa sobre a hierarquia eclesiástica da Europa ocidental foi cada vez mais aceita, pelo menos em teoria.

Por muito tempo, esse período de “reformas” da Igreja no final do século XI foi visto sob a perspectiva de uma narrativa triunfal, de bem *versus* mal. Porém, esse não é, ou não deveria ser, o ponto em disputa; em vez disso, importa entender como e em que estrutura o lado “gregoriano” do movimento de “reformas” prevaleceu. Para isso, é necessário voltar ao âmbito político. A ideia de “reforma”, de qualquer tipo, permeava as discussões de todo eclesiástico ambicioso do século XI, mas seu ímpeto, como vimos, não estava necessariamente conectado a nenhuma autoridade central, isto é, nem ao imperador, nem ao papa (WICKHAM, 2016, p. 115-116).

Todo esse processo ocorreu porque a política prática se moveu, mais e mais, em direção ao local. Por isso, as “reformas” possuíam suas próprias lógicas e dinâmicas localizadas, bem como diferentes focos e ideários, conforme observaremos no caso da Normandia. E isso continuou. Concílios de bispos foram convocados em todos os lugares, mosteiros foram “reformados” e novas ordens monásticas foram fundadas. Além disso, bispos e dioceses individuais também poderiam seguir suas próprias agendas de “reforma” espiritual e cuidado pastoral, visto que as mudanças prosseguiram de forma autônoma e diferente em todos os lugares (WICKHAM, 2016, p. 115-116).

⁴⁰ Os reformadores consideravam os homens espirituais, clérigos e monges uma ordem (*ordo*) separada da sociedade cristã, distinta e superior aos leigos.

⁴¹ Segundo Rust (2011, p. 319), “[...] em 1122, após cinquenta anos de desentendimentos desastrosos, papado e Império firmaram um compromisso quanto às competências cabíveis a cada um no tocante à gestão de ofícios, dignidades e patrimônios eclesiais”.

A chamada monarquia papal do século XII era, então, em alguns aspectos semelhante à do rei da França no mesmo período, que era reconhecido em todo o seu reino, mas sem muitas chances de controlar o que acontecia em seu vasto território. No nível da religiosidade local, o poder papal também nunca seria determinante: a tensão entre centralização e diversidade local era, portanto, uma marca da própria Idade Média.

1.2 O CLAUSTRO E O MUNDO: ESTABELECENDO UMA VIDA EM COMUNIDADE

“Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (Mt. 19:21): ouvindo essas palavras em uma igreja — diz Atanásio de Alexandria — o jovem egípcio Antão, filho de uma família de camponeses abastados, por volta de 269 pensou em afastar-se de sua aldeia e direcionar-se para o deserto, indo cada vez mais fundo, até penetrar em seu ser tal dimensão solitária que se tornara um eremikos, um homem do deserto. Ele não foi o primeiro a tomar o caminho do retiro naquela época, mas com uma clareza de sua experiência, o relato hagiográfico de Atanásio delineava a motivação espiritual da escolha do anacoreta: uma recondução quase violenta do anúncio de Cristo para si mesmo e para sua situação pessoal. Antão acreditava que aquela passagem do Evangelho era direcionada para ele (ARTIFONI, 2007, p. 328).

O monaquismo cristão teve origem no Egito, no final do século III. Seu primeiro protagonista celebrado foi Antão (ou Antônio), que partiu de Alexandria para o deserto, intencionando iniciar uma vida de ascetismo rigoroso e isolado. Lá ele permaneceu por mais de vinte anos, fortalecido em sua ascese, imerso em sua contemplação solitária, capaz de viver sem ser incomodado. O deserto é crucial para sua visão do monaquismo: longe das atividades humanas, ele permite que Antão siga sua vida de perfeição solitária, em grande parte sem ser perturbado por preocupações mundanas (DUNN, 2003, p. 3). É também durante esse retiro que Antão começou seu lendário combate contra o diabo, resistindo a uma série de tentações famosas na teologia e na iconografia cristãs (Figura 1).

A vida de Antão tornou-se não só um modelo através de sua biografia (pioneira no gênero da hagiografia) a *Vita Antonii*, escrita sobre ele por Atanásio (373), o patriarca de Alexandria, mas também impactou a longo prazo a cultura monástica posterior, principalmente em seu aspecto ascético. Antão logo teve muitos imitadores e seguidores egípcios, enquanto sua experiência teve paralelos na Síria e na Palestina (LITTLE, 2002, p. 84). Na *Vita*, a concepção de demônio assume o conceito grego de *daimon*, que, como veremos mais adiante, continuou a circular no mundo helenístico da Antiguidade, e, com Agostinho de Hipona, foi sentenciado que os gregos estavam errados tanto quanto à sua percepção dos demônios, pois não designavam

exclusivamente *daimons* como seres malfazejos, mas todos os espíritos, em geral, incluindo os deuses e os demônios propriamente ditos (RUYS, 2014, p. 24).

Com a hagiografia de Antão, o diabo torna-se essencial para a mística do movimento monástico, de acordo com a qual o objetivo dos demônios, a curto prazo, seria perturbar a oração e a dedicação de um ascético a Deus e, a longo prazo, incitar monges a abandonar a vida austera e a perder sua salvação. As várias lutas de Antão, narradas por Atanásio, mostram que mesmo o monge mais santo é alvo de demônios, por isso era necessária a todos eles a consciência constante do perigo de serem atacados. De acordo com essa lógica, todavia, quanto maior a fé de um monge, mais forte ele é e, conseqüentemente, mais capaz que um demônio, adquirindo a habilidade de repulsá-lo com as armas fornecidas por uma vida ascética e disciplinada (DIEM, 2004, p. 53).

Reconhecido como sendo o local de principal assombro dos demônios,⁴² o deserto foi o pano de fundo para uma continuação das lutas titânicas de Antão contra os demônios que o assaltaram regularmente desde que ele havia embarcado numa vida de ascetismo. As afrontas do diabo ao eremita tomavam diferentes formas. Elas podiam manifestar-se como visões — algumas sedutoras, outras horríveis —, mas também por ataques físicos, como uma horda de demônios que o visitava à noite para espancá-lo tão impiedosamente que o deixava coberto de marcas. Outras vezes, as tentações apareciam como um monge trazendo pão durante seus jejuns, ou mesmo na forma de mulheres nuas, com objetivo de incitá-lo à luxúria (DUNN, 2003, p. 4).

⁴² Isso aparece nas histórias evangélicas da tentação de Jesus, que, jejuando por quarenta dias e noites no deserto, é tentado três vezes pelo diabo (*Mt.* 4:1; *Lc.* 4:1). Este busca persuadi-lo a revelar sua natureza divina, violando as leis do mundo natural. Jesus, por sua vez, refuta as exortações do diabo, citando outras Escrituras contra ele, até que o demônio parta derrotado. Esse encontro forneceu um exemplo importante para os monges do deserto em termos de suas próprias tentações demoníacas, pois também enfatizaram o deserto como o terreno do diabo (RUYS, 2017, p. 14).

Figura 1 - Gravura de Martin Schongauer (1445-1491), que ilustra um episódio das tentações dos demônios a Antão e retrata especificamente a impassibilidade do eremita diante de uma série de feras brutais e selvagens.



Fonte: Museu de Unterlinden, França. Disponível em: <https://www.musee-unterlinden.com/en/oeuvres/the-temptation-of-saint-anthony/>. Acesso em: 08 jan. 2022.

Segundo Artifoni (2007, p. 329), os ascetas como Antão, desempenharam, do Egito à Síria, um papel importante para as comunidades aldeãs: respeitados pelo afastamento da vida civil, eles eram vistos como homens *supra partes*, aptos a serem mediadores de conflitos e conselheiros objetivos.

Este é um dos componentes do contínuo paradoxo monástico: os monges buscavam uma *fuga mundi* que desempenhava funções precisas em direção àquele mundo que era recusado por eles; assim, enquanto iam cada vez mais afastados no deserto, em busca de uma solidão impossível, essa escolha radical atraía discípulos e admiradores ao seu redor. Além disso, tornou-se uma marca de santidade ter se engajado na guerra com o diabo ou seus demônios e triunfar sobre eles. A variedade de maneiras pelas quais Antão e outros padres do deserto foram tentados pelos demônios e os venceram ofereceu guias dos quais as pessoas comuns podiam tirar inspiração. Isto era particularmente verdadeiro na forma como esses eremitas negavam a tentação sexual por meio da prática ascética e, às vezes, da mortificação corporal (RUYS, 2017, p. 23).

As histórias do deserto, portanto, forneceram para os escritores do período tardoantigo os materiais necessários para integrar a experiência monástica em um quadro suficientemente coerente. Silêncio, jejum, abstinência sexual, negligência no cuidado do corpo e das coisas materiais e oração contínua mesmo sob condições extremas foram vistos como os elementos de uma nova antropologia, uma refundação integral do homem através da quebra progressiva dos laços que o ligavam à sociedade. Como indica Miccoli (1989, p. 35),

A pouco e pouco, separados da multidão dos crentes, pelo facto de se absterem do matrimónio e de se manterem afastados dos parentes e da vida deste mundo, foram chamados *monachi* (latim) ou *monakhós* (grego), pela austeridade da sua vida solitária e sem família. As comunidades que formaram valeram-lhes depois o nome de cenobitas⁴³ e as suas celas e os seus aposentos foram denominados cenóbios.

Em meados do século IV, os primeiros grupos monásticos foram formados no Ocidente na Gália Oriental, primeiro na forma eremita e, em seguida, na forma cenobítica. Depois, se espalharam pela Gália Meridional, durante o século seguinte; em Roma, a partir do final do século IV; e gradualmente na Itália Central, entre os séculos V e VI. No Império Oriental, a crescente influência exercida pelos monges desde o século IV levou o monaquismo a uma competição direta com os membros do clero, aliada a uma forte demanda por independência do episcopado e às polêmicas que constantemente propunham a escolha monástica como a verdadeira forma

⁴³ Cenobitas são religiosos que, ao contrário dos eremitas ou anacoretas, vivem sua vida em comum. Mais precisamente, entretanto, os cenobitas são os membros de comunidades monásticas cujas vidas são passadas principalmente no *coenobium* monástico e não no trabalho apostólico, que poderia acabar levando os religiosos para fora do claustro. Assim, entre os religiosos contemporâneos desse tempo, os beneditinos e os monges orientais são propriamente chamados de cenobitas. Embora os primeiros eremitas do Oriente se reunissem ocasionalmente para um culto comum, a vida religiosa comunal teve sua origem no início do século IV com os mosteiros de Pacômio, onde as características essenciais do cenobitismo foram estabelecidas: a vida em comum de acordo com uma regra sob a supervisão de um superior religioso reconhecido (DONAHUE, 2003, p. 334).

do cristianismo⁴⁴. Por isso, o concílio de Calcedônia (451), procurando definir precisamente as relações entre monaquismo e Igreja hierárquica, alocou os monges sob o controle do bispo local, de modo que subordinou qualquer nova fundação ao episcopado e, como consequência, limitou à liberdade monástica (ARTIFONI, 2007, p. 331).

No concílio de Calcedônia, o imperador determinou que nenhum mosteiro poderia ser fundado sem autorização episcopal, os monges deveriam viver dentro do claustro sob a autoridade de um abade (que tinha poder absoluto dentro de seu cenóbio), compartilhando apenas um refeitório e um dormitório. O abade, por sua vez, deveria ser eleito pelos monges e instalado pelo bispo. Além disso, foi estipulado aos novatos um noviciado de três anos, antes da prestação dos votos monásticos. As comunidades masculina e feminina também foram terminantemente separadas. O monaquismo estava, portanto, começando a tomar forma, em um processo que continuaria durante os séculos que se seguiram (HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 276).

O compromisso de ordenar a vida monástica, que, na área bizantina, passou por instrumentos essencialmente políticos, no Ocidente manifestou-se sobretudo na elaboração de normas para a vida comunitária. Conforme afirma Artifoni (2007, p. 332), a exigência de regras bem estabelecidas era praticamente inerente à vida do mosteiro como organismo societário⁴⁵, e a elaboração de textos codificados remonta ao século IV, visando tanto fazer com que a organização cenobítica trabalhasse de acordo com ritmos estabelecidos, como categorizar com precisão as diferentes formas de monaquismo, proibindo suas manifestações intoleráveis e incluindo esta categorização no coração do *corpus* normativo. Isso foi confirmado pelo aparecimento, na Itália central, entre 500 e 530, de um escrito normativo anônimo denominado *Regra do Mestre*. Logo depois, entre 530 e 560, Bento de Núrsia, muito influenciado por esse primeiro texto, escreveu também uma *Regra*, hoje chamada de *Regra de Bento (RB)* ou *Regra beneditina*.

⁴⁴ Segundo Helvetius e Kaplan (2010, p. 275), quando os monges levavam vidas ascéticas em lugares desertos, distantes de cidades e vilas — na verdade, em áreas rurais —, eles incomodavam pouco; no entanto, a questão era diferente quando eles queriam desempenhar um papel ativo na sociedade civil.

⁴⁵ Segundo Agamben (2014, p. 21), “estava em questão não tanto a oposição entre solidão e vida comum, mas sim aquela, por assim dizer “política”, entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo”.

1.2.1 A *Regra beneditina* e o *ethos* monástico: os princípios de obediência e disciplina

Bento de Núrsia contribuiu para a instituição cenobítica especialmente por sua ênfase na estabilidade, voto e virtude que une o monge a uma comunidade particular, e por seu desenvolvimento do ideal do mosteiro como uma família sob controle do abade, como pai e representante de Cristo. A *Regra de Bento* delineia uma forma de cenobitismo que se mostrou notavelmente durável. Entre os monges do Ocidente, ela nunca foi substituída e todas as instituições mais novas, em sua maioria dirigidas a algum tipo de trabalho apostólico específico, não se afastaram muito do espírito de Bento naqueles aspectos de suas vidas que permaneceram cenobíticos (DONAHUE, 2003, p. 334).

A *Regra beneditina* fornece um guia prático para a vida monástica cristã, bem como é um modelo de legislação sucinta, razoável e adaptável. O sucesso notável de seu trabalho derivou de sua capacidade de combinar um programa espiritual claro e inspirador com um conjunto conciso de diretrizes sobre questões disciplinares e práticas relacionadas à criação de uma comunidade harmoniosa de indivíduos, isto é, uma organização eficiente destinada a permitir que cada indivíduo faça progresso nas virtudes cristãs e ganhe a vida eterna (WHITE, 2008, p. 1).

Bento ficou conhecido através do relato de sua vida fornecido pelo papa Gregório Magno no segundo livro de seus *Diálogos*, escrito cerca de cinquenta anos após a morte de Bento, no qual ele é retratado como um grande e milagroso asceta, e não como o fundador do que viria a se tornar, ao longo dos séculos seguintes, uma ordem monástica cristã enormemente bem sucedida e influente. Por meio do texto de Gregório, sabemos que Bento nasceu em Núrsia, no ano de 480, e foi enviado a Roma para uma educação clássica. Entretanto, desiludiu-se com o estilo de vida na capital, considerado por ele decadente, e retirou-se para um lugar de solidão, para dedicar sua vida a Deus. Conforme sua fama se espalhou, ele atraiu seguidores, os quais organizou em pequenas comunidades de monges, antes de fundar o mosteiro maior em Monte Cassino, entre Roma e Nápoles, onde passou o resto de sua vida e escreveu sua *Regra*, falecendo em cerca de 545 (WHITE, 2008, p. 2).

A obediência é um tema recorrente no texto de Bento e permeia toda a essência do que ele considerava ser monge de fato. Para ele, os cenobitas eram o tipo mais adequado de monge justamente porque aprenderam a obedecer, submetendo-se à disciplina de um abade e a uma

regra. Por isso, a *Regra* abre seu prólogo com uma convocação ao monge individual para ouvir e obedecer: “Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai, para que voltes, pelo labor da obediência, àquele de quem te afastaste pela negligência da desobediência.” (*RB*, pról. 1, p. 17)⁴⁶.

Bento, segundo Leclercq (1965, p. 184), define a vida religiosa como um estado de retorno a Deus pelo caminho da obediência, visto que o pecado que afastou o homem de Deus foi a desobediência, associada ao egoísmo e ao apego à própria vontade. A salvação residiria, portanto, nos braços da obediência a serviço de Cristo. Assim, toda a *Regra* é um texto sobre obedecer, explícita ou implicitamente. Essa obediência é, por sua vez, religiosa: não é meramente humana, ela transcende as exigências da ordem social. De acordo com essa lógica, o monge não apenas obedece porque uma vida bem organizada exige ordem e colaboração. Para o cenobita, obedecer é um ato religioso que o une a Deus, porque o separa de si mesmo. Desse modo, é uma ação que o santifica porque o liberta de sua própria vontade, que mortifica o orgulho e torna o homem disciplinado, controlado e humilde (LECLERCQ, 1965, p. 165).

O monaquismo é visto por Foucault (2013, p. 133) como uma das primeiras estruturas paradigmáticas de um regime de disciplinarização corporal que, para ele, visava produzir corpos dóceis, isto é, disciplinados e fabricados à submissão e sujeição. O autor examina como as práticas disciplinares controlam esses corpos dóceis, sendo a *disciplina* a relação direta entre docilidade e utilidade. Segundo ele, o modelo de disciplina monástica foi desenvolvido para obter renúncias e obediência em termos de autodomínio sobre o corpo. Este requer, sobretudo, o comando sobre as vontades e os desejos humanos, partindo do ideal cristão inserido no homem em quem “[...] o desejo desenfreado está presente em cada uma de suas ações e que, como consequência do Pecado Original, necessita ser vigiado interiormente e constantemente” (GATT, 2021, p. 8). Além disso, o dispositivo disciplinar, para Foucault (2013, p. 132-133) forma uma política de coerção, um trabalho sobre o corpo que gera uma manipulação calculada de seus elementos, gestos e comportamentos. Desse modo, é um poder que se exerce no controle das mínimas parcelas da vida e do corpo, de forma diretiva, isto é, indicando o caminho que deve ser seguido, apontando obrigações, limitações ou proibições.

⁴⁶ A versão da *Regra* utilizada aqui é a tradução feita pelo monge João Evangelista Enout, publicada pela editora Lumen Christi, do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Ela está em sua 4ª edição e foi reimpressa em 2018. As citações manterão o padrão: nome da obra abreviado, seguido do capítulo, versículo e página.

A obediência monástica também pode ser bastante bem compreendida por meio da noção de “poder pastoral” foucaultiano. Este é um poder que emerge de um exemplo de obediência pura, caracterizado por uma dependência integral que impõe a um indivíduo obedecer a outro (nesse caso, o abade, superior do mosteiro) mais do que a uma lei e a aceitar todos os tipos de testes destinados a verificar o caráter inacabado dessa submissão. O movimento monástico é parte integrante do desenvolvimento global do poder pastoral, como atesta o paralelismo estabelecido por Foucault (2008, p. 235) entre o abade e o bispo, ou seja, entre o chefe do mosteiro e o chefe da Igreja local, sem que se esclareça o nível em que os dois domínios se encontram concretamente, e ainda que a lei da Igreja impeça que os dois poderes interfiram diretamente. Se no monaquismo que se desenvolveu entre os séculos IV e VI esta relação de gestão tende à perfeita obediência, à irreflexão e à renúncia definitiva de toda vontade própria, sua harmonia pode ser aplicada de forma muito mais ampla ao pastorado cristão. Aproxima-se nisso da tradição monástica, na qual o monge encarna a regra do mosteiro baseada na humildade e obediência a ponto de mudar sua atitude física, seu modo de andar e falar (FOUCAULT, 2008, p. 235).

Conforme afirma Foucault (2008, p. 227), em Bento de Núrsia e sua *Regra* é constituída uma relação de submissão completa de um indivíduo a outro. Nesse elo de obediência cristã, a virtude se manifesta no próprio comportamento de um indivíduo dirigido submeter-se a outro que o dirige. Essa submissão do súdito consiste em oferecer sua vida ao comando e à direção dada por alguém. Essa oferta configura uma supressão de si mesmo que faz sobressair a vontade do pastor. Para Foucault (2008, p. 227), essa dependência incorporou-se ao sistema senhorial, como modelo das relações de poder da sociedade medieval.

Ainda segundo Foucault (2008, p. 236), o pastorado trabalha para produzir verdades ocultas sobre a alma ou a interioridade do crente, por meio da confissão e das práticas de direção da consciência. Na apresentação do teórico sobre o poder pastoral, pelo menos um de seus elementos — a salvação — remete por si só ao domínio religioso. Como noção geral, a liderança aparece na parte dedicada à “salvação” como uma descrição ampla da relação entre o pastor e suas ovelhas; como técnica particular, ela visa estabelecer uma relação de submissão de um indivíduo a outro indivíduo.

Livremente consentida, a obediência tende a se tornar uma relação pura, independentemente das qualidades da pessoa a quem é devida e de qualquer padrão objetivo. Essa obediência é menos a observância de um regulamento externo ou a resposta específica a uma ordem de um superior, do que um modo de ser, anterior a qualquer ordem, mais fundamental que qualquer situação de comando. Nesse ponto, o sujeito encontra-se num estado de pura obediência que se manifesta em três virtudes: *subditio* (submissão: querer o que o outro quer), *patientia* (passividade: querer não querer) e, finalmente, *humilitas* (humildade: não querer querer). Por fim, Foucault dá à nomenclatura organizacional dos monges uma dimensão literal “o monge vive num mundo povoado de ordens” (FOUCAULT, 2008, p. 233-235).

Na *Regra*, Bento afirma com veemência: “se submeta, com inteira obediência ao seu superior” (RB 7.34, p. 51). Obediência, na escrita de Bento, bem como na leitura posterior de Anselmo de Bec (VANDERPUTTEN, 2017, p. 232), significava abandonar imediatamente seus interesses e renunciar os próprios desejos, visto que obedecer ao seu superior equivaleria a obedecer ao próprio Deus. Para Bento, o abade ocupa o lugar de Cristo no mosteiro, já que a ele os demais se dirigem por um título de Cristo: “[...] recebestes o espírito de adoção de filhos, no qual exclamamos, clamamos: *Abba, Pai*” (RB 2.3, p. 26). O monge deve permanecer obediente mesmo quando é difícil, desfavorável ou até mesmo injusto:

Ainda que desprovida de sentido, uma ordem deve ser exaustivamente executada [...]. Uma ordem deve ser cumprida imediatamente sem o mínimo atraso: assim que é enunciada, prevalece sobre todas as futuras obrigações, quaisquer que sejam, nada há que não deva ceder frente à actualidade do que é mandado (FOUCAULT, 2019, p. 139).

Como princípio monástico, a obediência total, sem hesitação e com disposição completa ao abade é prova do amor a Deus. Ser desobediente, portanto, é demonstrar falta desse sentimento. Contudo, Bento indica estar ciente de que nem todo monge faria o que lhe é dito, nem todos se submeteriam a uma obediência cega. Como resultado, ele escreve, exortando seu leitor a não reclamar: “[...] mas essa mesma obediência somente será digna de aceitação de Deus e suave aos homens, se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, sem tibieza, sem murmuração nem recusas” (RB 5.14, p. 43). Foucault (2019, p. 139), ao analisar a relação entre obediência e o monasticismo, discorre que, quanto mais injusta e contrária for uma ordem para o monge, mais a obediência assume relevância.

Acerca do papel dos abades, Bento entende que eles são, em última instância, os responsáveis pelas almas que lhes foram confiadas e, por isso, não devem ser nem demasiado indulgentes

nem demasiado severos. Ao fim, no entanto, é sempre o próprio abade que está no lugar de Cristo e exerce o maior poder. Bento dedica muito espaço em sua *Regra* à correção de falhas dos monges e à indicação das atitudes apropriadas em relação aos irmãos rebeldes. Ele também fornece diretrizes para a restauração dos arrependidos. Uma das formas de desobediência mais comuns previstas pela *Regra* é aquela direcionada ao abade.

Dentro do mosteiro havia o potencial de alguns monges serem excomungados da comunidade por suas ações. Não se trata de excomunhão da Igreja, mas das rotinas normais da comunidade monástica, devido a falhas disciplinares (PETERS, 2015, p. 78). A excomunhão do monastério funcionava da seguinte forma: um monge teimoso, desobediente ou orgulhoso que despreza a *Regra* e desafia seus superiores é advertido duas vezes, se não corrigir suas ações, é repreendido diante da comunidade; se falhar mesmo assim, ele é excomungado. A *Regra* legisla que o grau de excomunhão deve se ajustar à infração cometida, e o abade é quem determina, em última instância, a gravidade da falta. Se outro monge, sem uma ordem do abade, se associa a um irmão excomungado, então ele também sofre essa mesma punição. Pastoralmente, o abade atribui monges mais velhos ao excomungado para que eles “consolem o irmão vacilante e o induzam a uma humilde satisfação, o consolem para que não seja absorvido por demasiada tristeza” (RB 27.3, p. 81). Na *Regra*, a excomunhão tem o propósito de restaurar o irmão excomungado, para motivá-lo a corrigir suas faltas. Se um monge não o fizer, a norma exige uma resposta mais severa: o espancamento com uma vara. Se isto ainda não conseguir fazer com que o monge retifique suas faltas, então o abade deve expulsar o monge da comunidade enviando-o de volta ao mundo, “[...] a fim de que uma ovelha enferma não contagie todo o rebanho” (RB 28.8, p. 83). É por isso que Foucault (2019, p. 389) afirma que o monge, mesmo tendo se desprendido do mundo, deve continuar vigilante sobre si mesmo, seus pensamentos e desejos, de modo a manter-se direcionado, ou seja, deve manter a vontade de aceitar uma disposição e por ela deixar-se dirigir. Esta é uma constante que caracteriza a vida monástica por inteiro.

O modelo de vida monástica para Bento, como já dito, é de obediência mútua, em que esta é uma bênção a ser mostrada por todos não só ao abade, mas também uns aos outros como irmãos (RB 71.1, p. 174). Embora as ordens do abade ou dos priores nomeados por ele tenham precedência, e nenhuma ordem não oficial possa substituí-las, em todas as outras instâncias os monges mais jovens devem obedecer a seus idosos, com todo amor e preocupação. A obediência tem o objetivo de permear o mosteiro, criando um *ethos* de amor a Deus e de amor

ao próximo (PETERS, 2015, p. 76-80). Portanto, o papel do monge deveria ser o de submissão incondicional, clausura e observância regular, obedecer e aprender com seu superior, sem murmuração nem recusas. A *Regra* ainda faz uma conexão íntima entre obediência e humildade, afirmando que, para progredir em sua vida espiritual, um monge deve ser, além de obediente, humilde:

O estado de obediência descobre a sua expressão na *humilitas*. Esta, em vez de ser uma estrutura fechada, como naquele que, obedecendo, aprendeu a ser o seu próprio amo, é uma “figura aberta”; faz com que o sujeito dê aos outros preensão sobre si mesmo. Na humildade, tenho consciência de ser tão pequeno que não só me reconheço inferior a qualquer outro — e me sinto por conseguinte obrigado a preferir a sua vontade à minha e pronto a obedecer-lhe em tudo, por mais pequeno que esse outro seja —, mas não concedo também ao querer da minha própria vontade nem legitimidade nem justificação alguma. A obediência que é imposta aos monges não lhes promete realeza alguma sobre si mesmos, mas uma humildade que não é senão a obediência tornada estado definitivo, disponibilidade permanente perante qualquer outro, e relação incessante de si mesmo consigo (FOUCAULT, 2019, p. 140).

A *Regra* cresceu gradualmente em importância após o tempo de Bento, tanto que passou a desempenhar um papel integral, até mesmo dominante, na sociedade europeia da Idade Média e na formação de sua cultura. O discurso beneditino acerca da obediência foi pungente e reforçava o padrão de comportamento que deveria ser seguido e replicado em um mosteiro. Não obstante, devido às sucessivas “reformas” implementadas no medievo, ela teve de ser constantemente lembrada e reforçada. No período Anselmiano,⁴⁷ esse ideal de vida comunitário defendido por Bento de Núrsia já estava consolidado como o padrão para a observância monástica no Ocidente, por ser um guia detalhado, mas flexível, que poderia ser adaptado para atender às necessidades de comunidades individuais, o que se verifica em sua ampla disseminação (CUSHING, 2005, p. 15).

1.2.2 A eficácia do cenobitismo com João Cassiano até as “reformas” de Cluny

No século V, outro personagem de importância e influência foi João Cassiano, que aprendeu a lição dos Padres no Egito e depois a divulgou no Ocidente por meio de suas obras em latim. A interpretação da história monástica por Cassiano, que tendenciosamente concebia o

⁴⁷ Segundo Southern (1970, p. 93): “Todas as maiores figuras dos séculos intermediários foram monges beneditinos ou fundadores e patronos de mosteiros beneditinos. Era universalmente aceito que a melhor chance do homem de salvação eterna residia na estrita observância da Regra ou (como a segunda melhor) em contribuir para sua manutenção e extensão. Todos concordaram em admirar o ritual solene e a vida elaboradamente organizada dos grandes mosteiros. Os mosteiros beneditinos eram o símbolo de estabilidade e imutabilidade em um mundo de fluxo; eles eram a porta para o céu; eles eram réplicas do céu na terra. Eles eram instituições concebidas para conter a maré de mudança. A ideia de uma sociedade imutável para sempre consagrada nas sombras fugazes do mundo foi escrita em seus títulos de propriedade e disciplina”.

monaquismo como a verdadeira continuidade das comunidades apostólicas originais e como guardiã de uma perfeição que se tornara rara diante do sucesso histórico do cristianismo, desempenhou um papel fundamental na constituição de grupos ascéticos no Ocidente (ARTIFONI, 2007, p. 332). De acordo com Miccoli (1989, p. 35), Cassiano

[...] sistematiza um esquema historiográfico coerente que constitui, ao mesmo tempo, um mito didático eficaz, ideias e crenças já largamente difundidas que configuravam a experiência monástica como a tentativa e o desejo de continuar a propor os modos de ser e o fervor de renúncia dos primeiros cristãos, a única forma de vida que podia garantir, pela sua estrutura organizativa separada do resto da sociedade, uma continuidade a esse modelo de perfeição que, de outra forma, se veria irremediavelmente contaminado e disperso pelo próprio sucesso histórico do cristianismo. A opção do celibato, a ascese, a renúncia a todas as formas de propriedade privada, com a conseqüente comunização dos bens, são as principais características que, para Cassiano, atestam e asseguram essa continuidade.

Sua eficácia pode ser vista em muitos níveis, e perdura ao longo dos séculos medievais. Do ponto de vista institucional, a proposta de Cassiano de um monaquismo essencialmente cenobítico marginalizou a possibilidade eremítica, que continuou a existir, mas em meio a controvérsias recorrentes e como uma exceção a um desenvolvimento centrado no mosteiro e em seu aparato de regras. No nível das representações, a proposta de se afastar do mundo para dedicar-se inteiramente à procura do contato mais íntimo com a divindade, na quietude da contemplação, levou à pretensão de superioridade deste estado religioso, da qual resultou a proclamação de uma hegemonia baseada em valores espirituais. Ademais, a concentração monástica no problema da própria perfeição e salvação constituiu o cenóbio como um mundo em si, uma ilha de elite pelo auge de sua experiência, que teve como consequência, no nível da cultura religiosa, um recrutamento monástico em sua maioria aristocrático e, pelo menos até o século VII, de tradição exclusivamente latina e não tocado pelo novo componente étnico germânico (ARTIFONI, 2007, p. 332).

Grande parte da atividade literária de João Cassiano também se concentrou na luta interna contra o poder dos espíritos malignos sobre o homem, no discernimento de suas estratégias e na busca de mecanismos eficazes de defesa contra seus ataques. Podemos dizer que o ensinamento de Cassiano sobre este assunto traz, ao final, uma nota positiva: diante de ataques e tentações diabólicas, o homem desfruta não apenas da possibilidade de sucesso, mas de uma vantagem, visto que o próprio Deus zela pelas lutas do fiel para vencer os ataques negativos, favorecendo o homem. Entretanto, em termos de uma batalha contínua contra o mal, os espíritos malignos podem sempre tentar, mas não podem fazer com o homem o que quiserem, somente o que Deus permite que eles façam. O poder dos espíritos malignos sobre o homem é, portanto,

limitado pela concessão de Deus e, pela vontade que possui, para Cassiano, tanto a liberdade de aquiescer à tentação como a de a repelir. O teor geral do ensinamento de Cassiano sobre o demoníaco é, portanto, permeado por uma noção positiva e isento de qualquer forma de fatalismo ou obsessão por questões de demonologia, ao mesmo tempo que é consciente do mal que os espíritos demoníacos podem exercer sobre o corpo e o espírito humano. Com a interpretação de Cassiano, o monge tornou-se cada vez mais um penitente introspectivo, ao mesmo tempo que um modelo mais influente para o cristão comum (NOCON, 2013, p. 197; RUY, 2017, p. 17-18; BRAKKE, 2006, p. 246).

Apesar da influência posterior de Cassiano, nesse período do século V, o monaquismo era um movimento generalizado tanto no Oriente como no Ocidente, mas era diverso em suas manifestações, disperso em sua colocação e, em termos sociais, distintamente periférico. A inversão dessas tendências começou com o papa Gregório Magno, ele mesmo um monge que havia se tornado papa. Gregório identificou uma questão política importante de seu tempo: a presença, em território romano, dos povos germânicos, que ou se converteram muito superficialmente ao cristianismo, por isso mantinham laços fracos (se é que tinham algum) com a Igreja de Roma, ou, como no caso dos anglo-saxões que tinham ocupado a antiga província romana da Grã-Bretanha, eram ainda pagãos. O papa, então, organizou uma missão na Inglaterra com o objetivo de converter esses povos considerados pagãos ao cristianismo e os confiou a um grupo de monges. Esses monges, que haviam deixado o mundo e jurado permanecer em seu mosteiro, foram enviados em uma longa e perigosa missão longe de casa, e, por mais contrária que essa tarefa pudesse parecer aos votos monásticos, foram precisamente a disciplina, a obediência, a aprendizagem religiosa e a humildade que os qualificaram tão bem para executar o que foi pedido (LITTLE, 2002, p. 86; HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 284).

A missão inglesa foi um sucesso. Em menos de um século, todos os vários reinos anglo-saxões chegaram à órbita cristã romana. Os missionários enviavam questões ao papa em busca de instrução em assuntos que iam desde doutrina e liturgia até moralidade e organização da Igreja. Eles e alguns de seus sucessores viajaram para Roma a fim de conseguir relíquias e livros sagrados para as novas comunidades. Os mosteiros ingleses inicialmente serviram como “postos de comando” para o processo de cristianização e, mais tarde, ocuparam lugares notáveis na paisagem da ilha, juntamente com o forte apoio dos bispos ingleses, que presidiram diversas igrejas monásticas (LITTLE, 2002, p. 87).

Não obstante, a consolidação do papel social do monaquismo na Europa está diretamente ligada à consolidação da dinastia carolíngia. Tanto os monges anglo-saxões como os francos foram, desde o início, essenciais para estabelecer uma nova fonte de legitimidade que levou à tomada do controle da monarquia por Pepino em 751. Tal como ocorreu com Carlos Magno (768-814), que alistou monges para aconselhá-lo e para orar em nome de seus exércitos, os monges eram, doravante, o padrão da realeza germânica cristã. A sociedade cosmopolita de eruditos, gramáticos e poetas que Carlos Magno reuniu de todas as partes da Europa fez de sua corte um importante centro de atividade literária. Os mosteiros também eram centros de estudos e produção de livros. Mas, como um todo, a contribuição monástica para o “renascimento carolíngio” reside principalmente na transmissão, coleta e preservação do passado. Cópias de autores clássicos, comentários sobre os livros da Bíblia, principalmente retirados dos Padres latinos, e antologias de textos patrísticos foram as obras mais características que surgiram dos *scriptoria*⁴⁸ das abadias carolíngias (LAWRENCE, 2015, p. 73).

Luís I (778-840), alcunhado “o Piedoso” — graças, em grande parte, à ajuda de seu conselheiro, Bento de Aniane (747-821) — pôde propor um programa completo para estabelecer uma “reforma”⁴⁹ nas comunidades religiosas, durante os concílios reunidos em Aachen em 816, 817, e de 818 a 819. Esse monarca inseriu na política real seu esforço em uniformizar normas para a vida monástica, incluindo a adoção da *Regra de Bento* como única diretriz para todos os mosteiros (LITTLE, 2002, p. 8; HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 285).

Os detalhes dessa “reforma”, segundo Helvetius e Kaplan (2010, p. 285), podem ser resumidos da seguinte forma: cada mosteiro passaria a ser centrado em um cenóbio beneditino; os monges receberiam cada um a mesma iniciação, com base na obediência ao abade e em uma divisão equilibrada de sua vida diária entre oração, estudo e trabalho manual; eles seriam obrigados a observar a *Regra de Bento* de Núrsia, à qual se acrescentaria uma série de *consuetudines* (costumes) que o abade poderia adaptar de acordo com sua vontade, mas inspirando-se no modelo estabelecido por Bento de Aniane. A execução precisa dessas normas levou a uma

⁴⁸ No período medieval, os mosteiros mantinham salas, *scriptoria*, dedicadas a escrever textos. A Igreja teve grande necessidade de livros, incluindo textos bíblicos e patrísticos, livros litúrgicos e textos pedagógicos para o clero e os leigos. Esses livros precisaram ser copiados e bibliotecas foram necessárias para que a literatura clássica e patrística cristã fosse preservada e circulada em catedrais ou em mosteiros. Os *scriptoria* eram oficinas para copiar textos e produzir instrução, erudição e cultura. O “renascimento carolíngio” encorajou ainda mais esse movimento, já que seu programa incluía a padronização de textos, a reforma da caligrafia e o incentivo ao aprendizado clerical e monástico (ENGLISH, 2005, p. 655).

⁴⁹ Reforma, nesse contexto, está sendo utilizada no sentido de reorganizar todo um grupo de mosteiros de acordo com critérios comuns a todos (HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 282).

rigorosa observância dos votos monásticos (de pobreza pessoal, obediência e permanência vinculada ao mosteiro), a uma renovação da liturgia, à ascese equilibrada e ao cumprimento estrito dos ritmos do dia monástico.

Contudo, mesmo sob esse programa de padronização, cada mosteiro permaneceu uma corporação separada e o sucesso dessa reorganização carolíngia foi restrito. À parte alguns grandes e famosos mosteiros que deveriam servir de exemplo, as comunidades que aceitaram a *Regra beneditina* sem qualquer reserva eram poucas e distantes entre si. Paradoxalmente, ao realizar essa regulação, Bento de Aniane colocou o monaquismo ocidental em um novo caminho que cada vez mais divergia da *Regra*. A mais óbvia dessas mudanças foi o grande número de acréscimos ao ofício divino descrito no texto de Bento de Núrsia (LAWRENCE, 2015, p. 70-71).

Essa reelaboração da oração litúrgica significava que uma parte prolongada do dia do monge era passada no coro. O ritmo ditado por Bento de Aniane foi acelerado nos séculos X e XI pela musicalização do canto e pelo virtuosismo dos autores monásticos na composição de novas prosas e sequências para as festas dos santos. Desse modo, foi destruído o antigo equilíbrio entre oração, trabalho e estudo que a *Regra* de Bento de Núrsia preconizava. O ofício divino, que sempre foi um elemento central na vida do monge, tornou-se agora quase sua ocupação exclusiva. Restava pouco tempo para o trabalho manual. O mosteiro passou a empregar servos para esse fim. As habilidades do monge eram mais apropriadamente usadas para cantar os louvores divinos. No entanto, a ideia da superioridade do modelo cenobítico beneditino passou a predominar em todo o Ocidente, embora interpretada de diversas maneiras por vários “reformadores” (HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 286; LAWRENCE, 2015, p. 71).

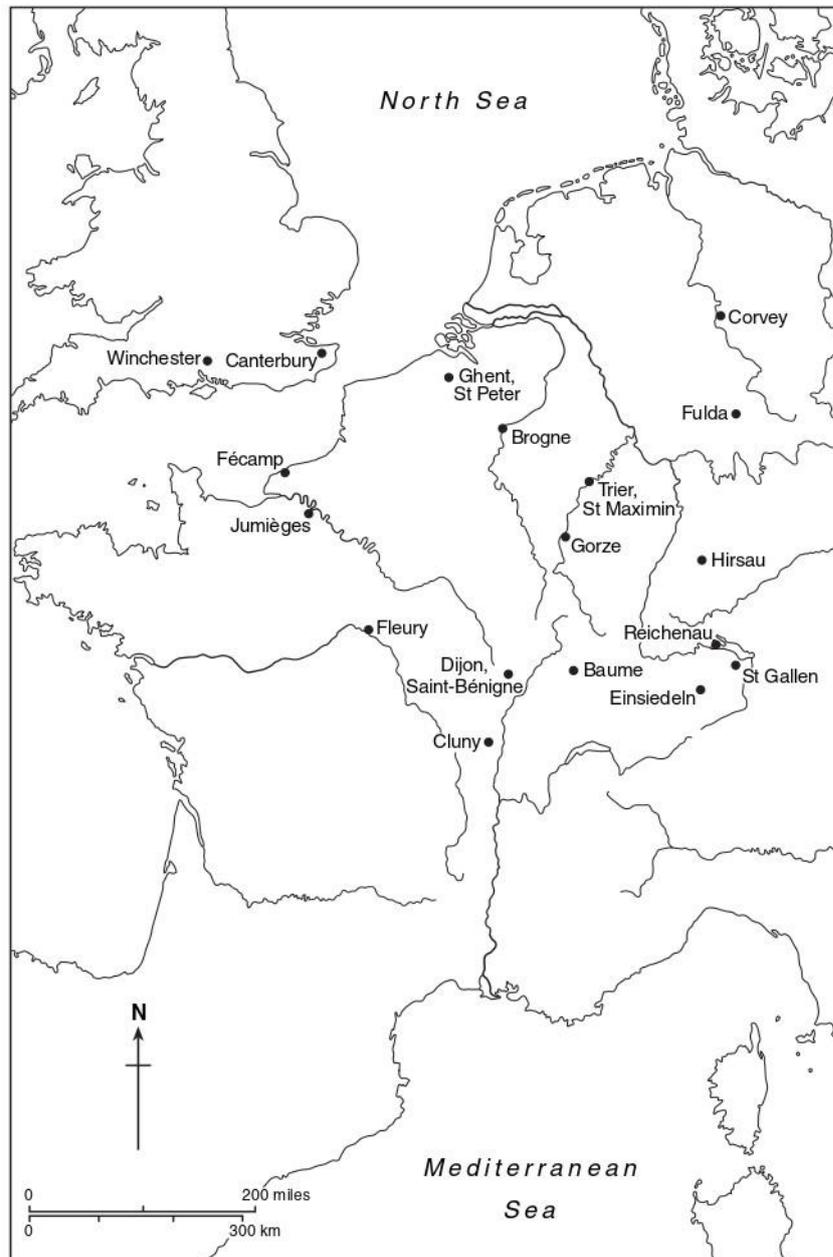
Os séculos X e XI viram reflorescer novas iniciativas de “reformas”, especialmente na França (nas abadias de Brogne, Gorze, Cluny, Fleury, Saint-Bénigne, Fécamp e Jumièges) e no sul da Inglaterra (com Winchester, Cantuária, Worcester, entre outros lugares) (Mapa 1). Todos replicavam o *ethos* carolíngio em contextos políticos diferentes. Esses movimentos dos séculos X e XI, estavam enraizados no desejo de realizar uma experiência mais autêntica do ideal cenobítico e remediar alguns dos desafios enfrentados pelas comunidades monásticas, como o declínio da disciplina, a má liderança e a interferência da sociedade secular, fatores que lhes rendiam severas críticas ao sério relaxamento dos ideais primitivos de pobreza, castidade e obediência. Contudo, na maior parte, como mencionado no tópico anterior, essas “reformas”

foram promovidas por príncipes desejosos de ter mosteiros-modelo à sua disposição para aumentar seu próprio poder e prestígio. Um desses mosteiros-modelo foi o de Cluny, que, de acordo com Dias (2011, p. 119),

[...] fundado em 909/910, em terras doadas pelo Conde Guilherme da Aquitânia, exerceu um papel verdadeiramente importante no seio do monaquismo ocidental. De forma efectiva, foi introduzido, então, o princípio da isenção das autoridades civis e religiosas, com a sujeição directa ao poder de S. Pedro, em Roma. De 909 a 1109, Cluny teve apenas seis abades e, deles, quatro santos canonizados: Odão, Odilão, Máio e Hugo.

A liberdade de Cluny nasceu das intenções explícitas de seu fundador, o duque Guilherme da Aquitânia e conde do Mâconnais. Como o duque enfatizara na carta de fundação, ele estabeleceu o mosteiro por amor a Deus e por preocupação tanto com sua própria salvação como com a de sua família. Ele assinalou que seu ato fundador tinha como objetivo fortalecer a posição e a integridade da religião cristã. No mesmo fôlego, por meio de uma eleição abacial independente, estando de acordo com a *Regra de Bento*, Guilherme nomeou o primeiro abade, Berno (910-927) e confirmou que o mosteiro era a partir daquele momento livre do jugo de qualquer poder terreno, incluindo o de sua própria família (MELVILLE, 2016, p. 54-55). Para garantir essa imunidade, Guilherme recorreu a um dispositivo que vários outros fundadores haviam adotado nos anos anteriores: ele conferiu a propriedade do estabelecimento aos apóstolos Pedro e Paulo e o colocou sob a proteção imediata da sé apostólica. Ao mesmo tempo, ordenou ao papa, como futuro protetor e defensor, que usasse sua autoridade canônica e apostólica para excomungar todos aqueles que tentassem privar Cluny de seus bens (LAWRENCE, 2015, p. 76).

Mapa 1 – Monastérios considerados centros de “reformas” no século X e início do século XI.



Fonte: BRUCE (2007, p. XIV).

No entanto, conforme atesta Melville (2016, p. 55), Guilherme havia arrastado Cluny para um estado de liberdade sem qualquer autoridade protetora. O papado havia sido invocado, mas talvez o próprio duque não estivesse ciente das instabilidades políticas que a cúria romana passava no curso do século X⁵⁰. Dessa forma, o pontífice não poderia, de fato, proporcionar

⁵⁰ À medida que o poder carolíngio diminuía no final do século IX e no século X, o papado, deixado por conta própria, se via cada vez mais à mercê do jogo político das facções aristocráticas romanas, como a família Crescenzi. A competição pelo controle do trono papal e sua extensa rede de patrocínio enfraqueceram a instituição, que mergulhava em denúncias de imoralidade e corrupção (ULLMANN, 2003, p. 70-71).

proteção, pelo menos não naquele instante. Desde seus primórdios, portanto, Cluny estava em perigo de inclinar-se para um vácuo de poder regional. Todavia, essa “liberdade sem proteção”, se usada corretamente, oferecia mais oportunidades de expansão do que a proteção sem liberdade, já que a liberdade cluniacense havia sido fundada sobre um ideário significativo, que se estendia além do próprio mosteiro e que poderia inspirar tanto monges como leigos (MELVILLE, 2016, p. 56).

A jovem abadia de Cluny se construiu, por conseguinte, sobre esses fundamentos essenciais e, por meio de uma integração, tanto da organização como da espiritualidade, foi capaz não só de se proteger contra os perigos de seu *status* de desprotegida, mas também de tornar realidade o improvável: sua rápida ascensão a uma potência monástica de preservação da fé cristã. Para enfrentar seus desafios, a abadia teve líderes altamente qualificados desde sua fundação até o século XII. Além disso, os primeiros abades, Odão (926-44), Máiole (965-94), Odilão (994-1048) e Hugo (1049-1109), cuidadosamente escolhidos por seus antecessores e depois eleitos por unanimidade pela comunidade, desfrutaram de uma permanência no cargo excepcionalmente longa. Eles foram, portanto, capazes de aproveitar ao máximo esses longos períodos que eram estrategicamente necessários para perseguir seus objetivos de grande alcance (LAWRENCE, 2015, p. 76-77). Os abades de Cluny passaram a se considerar “reformadores” do mundo e do claustro. Eles acreditavam firmemente no celibato clerical, pregando contra a norma predominante que permitia que párocos e até bispos se casassem. Eles também pensavam que os leigos poderiam ser “reformados”, tornar-se mais virtuosos e cessar a opressão contra os pobres. A liturgia, a organização e o cotidiano dos mosteiros, sobretudo no que concernia à disciplina, foram também temas relevantes na extensa compilação de comportamentos cluniacenses.

Os monges desse claustro estavam longe do isolamento do mundo, já que outro elemento chave na preservação de Cluny foi sua evidente associação com a nobreza local, e até mesmo a aristocracia de regiões distantes investiram considerável riqueza na abadia, através de suas doações. A população cristã afluía aos monges de Cluny, na esperança de se beneficiar de suas orações, de seus reputados poderes de cura e de sua orientação espiritual. Em troca, eram feitas inúmeras doações. Muitas vezes, acompanhando o recebimento destas, havia uma promessa que permitia ao fundador entrar no mosteiro se a morte estivesse próxima. Se isso não fosse possível, uma cláusula assegurava que o doador poderia ao menos ser enterrado como membro da comunidade. Desse modo, as doações tinham como objetivo também assegurar um local de

sepultamento no terreno consagrado do claustro e as orações que preservariam a memória do doador após a morte. Cada vez mais, portanto, os monges se envolviam em uma vida social mais ampla (HELVETIUS; KAPLAN, 2010, p. 291-292).

No decorrer de abaciados posteriores, o vínculo entre Cluny e os leigos foi ainda mais fortalecido pela consolidação dos laços de fraternidade (*fraternitas*) entre a comunidade e um fundador ou uma família fundadora, selada novamente por meio da oração memorial. Um método particularmente eficaz em Cluny para satisfazer as demandas de seus patronos foi utilizado desde a época do abade Majolus: emprestar terras doadas de volta aos nobres da região a uma taxa nominal de juros. Isso garantia que eles permanecessem fortemente investidos na preservação do *status* cluniacense.

Enquanto monges individualmente não podiam ter bens, não havia restrições à riqueza corporativa; pelo contrário, a fortuna, juntamente com a consistência do ritual, servia como índice da força e validade da devoção religiosa. Portanto, se um monge não podia manter bens pessoais, a comunidade ou o mosteiro os apreciava. Desse modo, a propriedade de Cluny se tornou prodigiosamente abundante.

Diante desses fatos, em 931, o Papa João XI emitiu uma bula que, pela primeira vez, confirmava a suposição de que Cluny havia sido entregue ao príncipe dos apóstolos e a sua liberdade de todo tipo de senhorio secular. Além disso, o documento papal declarava explicitamente a imunidade de interferência externa, *status* conferido, notadamente, não pelo rei como patrono e protetor, como era de praxe, mas pelo papa (PHOL; VANDERPUTTEN, 2016, p. 5).

Como quase nenhum outro mosteiro europeu, Cluny foi capaz de aproveitar ao máximo privilégios como estes, concedidos pela mais alta potência espiritual. Um dos mais importantes foi a permissão para não apenas aceitar, na comunidade, monges de mosteiros estrangeiros que quisessem entrar em Cluny a fim de cumprir mais apropriadamente seus votos, mas também para tomar posse de abadias inteiras com o propósito de “reformá-las”.

O abade Odão (927-942) entendeu o trabalho de renovação monástica em Cluny como o ponto de partida de uma “reforma” mais abrangente da Igreja e do mundo. Sua preocupação era um reflexo do objetivo de Cluny, que, desde os primórdios de seu crescimento, assumiu uma responsabilidade não só pela salvação de seus monges, mas também de toda a cristandade; nesse

ideal apostólico, a abadia encontrou uma força motriz incomparavelmente poderosa. A reputação de Cluny como modelo de disciplina e observância beneditina estava se espalhando e Odo recebeu convites de príncipes e bispos para empreender a “reforma” de outros mosteiros. As antigas abadias de Fleury e Romanmôtier estavam entre as primeiras de uma série de mosteiros franceses nos quais ele restaurou a observância regular (LAWRENCE, 2015, p. 78).

Entre as casas que foram influenciadas pelos costumes de Cluny está o mosteiro de Saint-Bénigne de Dijon. Seu líder era um italiano, Guilherme de Volpiano⁵¹, que está entre os maiores reavivadores ascéticos de sua época. O estímulo que fez dele um “reformador” veio de uma reunião com o abade Majolus (948-994), que o atraiu para Cluny. Nos 40 anos seguintes como abade de Saint-Bénigne, ele trabalhou para estender o renascimento beneditino no norte da Itália, onde fundou a famosa abadia piemontesa de Fruttuaria. Mas a área de sua realização mais expressiva foi a Normandia. Em 1001, a convite do duque Ricardo II, ele viajou para a abadia de Fécamp, com objetivo de restaurar a observância regular.

Conforme assinala Vanderputten (2017, p. 229), Guilherme de Volpiano certamente foi um líder monástico influenciado pelos modos de organização de Cluny, mas que dificilmente conseguiu reproduzir ou imitar por completo o exemplo cluniacense. Seus sucessos como líder e “reformador” dos mosteiros normandos do início do século XI repousaram mais em sua liderança pessoal e em sua capacidade de estabelecer e administrar redes pessoais de fraternidade, como será visto.

O mosteiro de Bec também foi, sem dúvida, influenciado pelo movimento cluniacense trazido pelo ducado a partir de Volpiano. Uma das similaridades relevantes entre Bec e Cluny era a

⁵¹ Guilherme de Volpiano foi um monge beneditino que exerceu grande influência na vida religiosa no final do século X. Nascido por volta de 962, no norte da Itália, filho de uma nobre família lombarda, foi entregue aos sete anos como oblato ao mosteiro de Locadio e recebeu uma sólida formação intelectual, frequentando escolas de Vercelli e Pavia. Posteriormente, professou os votos monásticos e sofreu influência direta do abade Majolus, um homem ativo em promover a reestruturação de comunidades de monges e cônegos. Em 990, Majolus confiou-lhe a restauração da abadia de Saint-Bénigne em Dijon, que, sob a administração de Volpiano, tornou-se um centro de espiritualidade, educação e cultura. A eficiência de sua direção e a severidade com que impôs a regra de Bento renderam-lhe notoriedade e santidade. Bispos e príncipes confiaram a ele mosteiros para restaurar ou reconstruir, como Saint-Vincent-de-Vergy, Bèze, Saint-Arnoul de Metz, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Faron de Meaux, Saint-Michel-de-Tonnerre, Molesmes, Saint-Apollinaire de Ravenna, Saint-Ambroise de Milão. Fundou também em suas terras patrimoniais o mosteiro de Fruttuaria, dedicado a São Benigne. No início do século XI, foi à Normandia a convite do duque Ricardo II, e lá permaneceu até sua morte, em 1031 (BOUET, 2000, p. 28-32). Guilherme de Volpiano é o tema de uma biografia de Raul Glaber, escrita pouco tempo após a sua morte, a *Vita domni Willelmi abbatis*. Segundo Potts (1994, p. 28), citando a *Vita* escrita por Glaber, quando Guilherme chegou à Fécamp, encontrou a casa muito necessitada de nova disciplina: “[...] naquele lugar havia uma pequena congregação inconsequente de clérigos vivendo de forma carnal e desimpedida pelo fardo da *Regra*”.

liberdade que os monges possuíam para eleger seus abades. Anselmo mesmo havia sido eleito. Como será visto no próximo capítulo, o princípio de liderança abacial era, em Bec, um aspecto definidor de sua identidade comunitária, também fortemente guiada pelo valor normativo da *Regra* de Bento de Núrsia. Ademais, Bec, sob a administração anselmiana, também foi capaz de criar uma ampla rede de fraternidade e patrocínio, desempenhando um papel não só no mundo monástico da Normandia, mas em Flandres e na Inglaterra. Anselmo, quando jovem, admirava o rigor da ordem de Cluny e até considerou tornar-se monge naquela casa (CONSTABLE, 2008, p. 16).

Cluny conseguiu elaborar um sistema altamente centralizado de gestão, formando uma espécie de família religiosa completa, composta de um número de casas monásticas sujeitas a um superior comum. Desse modo, o abade de Cluny dirigia todos os mosteiros dependentes de sua abadia, os chamados priorados (VANDERPUTTEN, 2020, p. 602). Assim, constituiu-se o que é chamado de *ordo cluniacensis*: um estilo de vida comum não só para a *ecclesia* cluniacense, mas um modelo para todas as comunidades monásticas. Os costumes de prática litúrgica, de ritual, de oração, de disciplina, de ascese e trabalho praticados ali tornaram-se uma expressão do perfil monástico de Cluny (MELVILLE, 2016, p. 67).

Contudo, cabe advertir, como faz Vanderputten (2020, p. 605), que a marca particular do monaquismo de Cluny foi certamente inspiradora para abades e seus patronos em outras regiões, mas a forma como essa inspiração foi traduzida em realidades institucionais e disciplinares foi diferente em cada caso, porque cada indivíduo ou grupo adaptava esse modelo às circunstâncias específicas da sua realidade e localidade. Alguns dos mosteiros tidos como “reformados” por Cluny passaram a se tornar “centros de reforma” por conta própria, como ocorreu no mosteiro normando de Fécamp (ROSENWEIN, 1982, p. XVII). É por isso que Vanderputten (2020, p. 607) afirma que as “reformas monásticas” dependiam dos contextos locais. Apesar de toda a sua complexidade, uma coisa é certa: no final do século XI, Cluny era visto como o mosteiro proeminente, “a luz do mundo”, conforme disse o papa Urbano II (ROSENWEIN, 1982, p. XVII)⁵².

⁵² O prestígio do mosteiro de Cluny acabou diminuindo logo depois, à medida que novos ideais religiosos (como a ordem de Cister) ganhavam destaque.

1.3 O SURGIMENTO DO DIABO E SUAS REPRESENTAÇÕES NA ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA CENTRAL

Segundo Roger Chartier (1990), o sistema de representação determina as modalidades de observação do mundo, da sociedade e de nós mesmos. O autor especifica que a história das representações favorece um retorno do social pelo cultural e uma reconstrução do social a partir das representações, que tanto o condicionam tanto quanto o refletem. Portanto, o estudo das representações, compreendidas como eixo da “história cultural do social”, requer entender que o arranjo construído no mundo social não significa um elemento de objetividade, mas são retratos da realidade erigidas historicamente por obras escritas, processos discursivos e práticas pedagógicas, políticas e sociais. Assim, é necessário lidar “com a problemática do mundo como representação, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam” (CHARTIER, 1990, p. 23). Nesse sentido, a história cultural deve ser “entendida como estudo dos processos com os quais se constrói o sentido” (CHARTIER, 1990, p. 27).

As representações fundam percepções e julgamentos, regem modos de dizer e fazer, e são, portanto, tão reais quanto os processos, comportamentos e conflitos. Assim, mesmo que mentais, incorporadas, coletivas ou objetivadas em discursos, em imagens ou em práticas, elas constroem o mundo social. A história das representações insiste na ideia de que elas são ao mesmo tempo objeto e instrumento de ação social (CHARTIER, 1990, p. 29). Nesse aspecto, a experiência do demoníaco reencontra a cultura e o exemplo do diabo ilustra vividamente que religião e conceitos religiosos não são estáticos, mas altamente dinâmicos, pois eles refletem as necessidades e preocupações da sociedade que os produz. Muitas culturas postularam a existência de princípios fundamentais do bem e do mal, e desenvolvem narrativas sobre a forma como esses princípios interagiram com os seres humanos e continuam a fazê-lo.

Em se tratando do cristianismo, durante os séculos os homens representaram o caráter diabólico de maneiras muito diferentes e, para propósitos às vezes surpreendentes, a depender das sociedades que o utilizaram. Ele detém um certo papel teológico, às vezes mais importante do que o próprio Deus, e também pode ser um brinquedo lúdico usado para persuasão e escárnio. Contudo, apesar de parecer que o diabo é o símbolo do único representante do mal, observaremos que este personagem não obteve de imediato uma representação precisa, ou mesmo uma imagem clara que endossava algo maléfico, que estabelecia os limites a não cruzar e simbolizava o que acontecia com quem desobedecesse. Como veremos, é apenas na exegese

cristã ligada à demonologia apocalíptica e contemporânea, que a figura de satanás é amplificada.

A presença do diabo torna-se mais forte nos séculos extremos da civilização medieval e nas origens da modernidade: o “Grande medo” e a crescente obsessão pelo pecado, conforme define Jean Delumeau (2009), do outono da Idade Média e início dos tempos modernos são evidências de angústia e terror induzidos pela manifestação dominadora de Lúcifer e seus demônios. O medo do pecado e do inferno, antes mesmo de emergir das profundezas da psique individual, surgiu da forte experiência do diabo não apenas como um instinto maligno interior, mas sobretudo como o grande antagonista, o inimigo presente em todos os lugares: não criação imaginária, mas conceito e sujeito histórico; o “príncipe deste mundo”, cuja atividade é comprovada, pela experiência e pela razão. A luta contra satanás não só dá poder aos confessores e mediação eclesiástica, mas justifica todas as perseguições e “guerras santas” contra pagãos, judeus, hereges e muçulmanos.

Nosso objetivo aqui é abordar como a cultura cristã interpretou essas questões, entendendo, antes de tudo, que a figura do diabo, assim como a de Deus, não foge à História, isto é, das transformações ao longo do tempo. Por isso, para traçarmos o panorama das representações que o “mal” e o “diabo” possuíam na Idade Média, vamos, num primeiro momento, voltar à etimologia dessas palavras.

1.3.1 A metamorfose de *satan*: de um membro do conselho celeste à chefe de um *pandemonium*

O primeiro termo que destacamos aqui é satanás, ou *satan*, cujo vocábulo é derivado do hebraico e possui um significado genérico: adversário. Na Bíblia hebraica, que corresponde ao Antigo Testamento da religião cristã, a palavra *satan* se faz presente, mais precisamente em: *Jó* 1-2; *Zacarias* 3:1-2; *1Crônicas* 21:1 e *Números* 22:22,32. Porém, nesses contextos,

Satan é servo de Deus, age como inimigo do povo de Deus em algumas situações e talvez atue como inimigo de Deus, mas nunca independente dele. Ele nunca está em nível de igualdade com Javé e nem consegue subverter seus planos. Entende-se que *satan* é um título ou função e não um nome (DÜCK, 2013, p. 135).

Desse modo, *satan*, a princípio, não designava uma entidade especificada, mas uma função, cujo principal papel era agir como adversário do homem, como acontece no livro de *Jó* (1:1-

21)⁵³. Neste manuscrito, essa figura pode ser identificada como um membro de uma corte celeste que pede permissão à Deus para colocar Jó em provação, uma vez que duvidava do êxito da obra divina na criação humana. Tanto que, no início do livro Jó roga: “Iahweh o deu, Iahweh o tirou, bendito seja o nome de Iahweh” (Jó 1:21)⁵⁴.

Essa passagem demonstra que, apesar de ser *satan* quem causa os tormentos do homem, o próprio Jó reconhece a soberania de Deus na decorrência dos acontecimentos no cosmos. Portanto, aqui ele não aparece como o líder do império do mal e, na Bíblia hebraica, de maneira geral, não é necessariamente algo mal, muito menos opositor a Deus, visto que o povo hebreu, na formação da sua crença, não possuía concepção sólida de mal corporificado. Desse modo, não havia ainda uma noção bem consolidada de uma entidade completamente maligna e oposta à divindade, muito menos uma demonologia formada (NOGUEIRA, 1986, p. 5; PAGELS, 1995, p. 39).

Javé é o Deus único, como é dito em *Deuteronômio* (6:4): “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!”. Essa é uma afirmação expressa do monoteísmo que procurava se consolidar em uma região rodeada de crenças politeístas diversas. Da mesma forma, podemos observar em *Isaias* (45:7) “Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, Iahweh, faço tudo isso”⁵⁵. Tanto a dádiva quanto a maldição são provenientes do mesmo Deus, pois é Javé quem pune e abençoa sua nação escolhida. Por essa razão, a totalidade dos acontecimentos deveria proceder de um único criador, encarregado do bem e do mal. Javé era um Deus que se responsabilizava pela ordem no mundo, visto que, na literatura das Escrituras hebraicas, havia um esforço constante de determinados setores sacerdotais (javeístas e/ou eloístas) em afirmar o monoteísmo frente ao politeísmo tanto dentro da própria cultura hebraica como advindo de influência exterior, das sociedades que circundavam os hebreus, a exemplo dos persas, egípcios, mesopotâmicos e gregos (NOGUEIRA, 1986, p. 6; COHN, 1996, p. 188)⁵⁶. Em consequência disso, preocupações constantes no Antigo Testamento são

⁵³ Jó é o livro no qual *satan* mais aparece.

⁵⁴ Para citações bíblicas, utilizamos a *Bíblia de Jerusalém*, na tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini, feita pela editora Paulus. A edição que dispomos é do ano de 2013.

⁵⁵ Essa natureza dura e severa de Deus refletia os costumes do povo hebraico à época, que, em seu início, eram nômades e conquistadores (NOGUEIRA, 1986, p. 5-6; RUSSELL, 1991, p. 179).

⁵⁶ Conforme assinala Cohn (1996, p. 188), pelos indícios textuais e arqueológicos, o politeísmo seguiu sendo professado por todos os níveis da sociedade israelita, do campo ao palácio real, chegando até ao próprio Templo. Evidentemente, Javé continuava a ser o deus tutelar, contudo, para população da época, não era um problema adorar Javé e outras divindades, como Ba'al e Asera, antigos deuses cananeus. Essa era uma prática comum em sociedades do antigo Oriente Próximo.

relacionadas a idolatria, blasfêmia, não cumprimento da lei e desobediência a Deus, justamente porque a moral dos hebreus estava mais ligada às transgressões. Sendo assim, como pontua Russell (1991, p. 173), “[...] na literatura hebraica anterior ao exílio, o diabo não existe”.

Isso posto, podemos perguntar: como e quando o aspecto mau de Deus foi retirado e transmutado para outra entidade que viria a ser *satan*, a partir de então representativo de todo o mal, líder de uma legião de demônios menores e soberano do inferno? Essa é uma pergunta complexa e para a qual não existe explicação objetiva nem provas decisivas. Muitas conclusões dos acadêmicos se baseiam em conjecturas e hipóteses. Primeiro, é preciso compreender que a ideia de uma entidade exclusivamente má foi desenvolvida, tanto no judaísmo como no cristianismo, de forma lenta, desconexa, e em diferentes períodos, por isso é muito complicado traçar qualquer linha do tempo coerente.

Alguns historiadores, como Nogueira (1986), Russell (1991), O’Grady (1991), Cohn (1996), Messadié (2001) e Link (1998), costumam trabalhar com a hipótese de que o convívio mais intenso do povo hebreu com diferentes culturas e religiões vizinhas, principalmente no período pós-exílico⁵⁷, influenciou fortemente suas percepções do maligno⁵⁸. Algumas dessas outras sociedades já acreditavam na ideia de mal personificado, como a religião persa, com a qual os hebreus entraram em contato durante e após o exílio na Babilônia. Para O’Grady (1991, p. 16), a influência era evidente no pensamento hebraico, pois o mazdeísmo persa acreditava em uma entidade essencialmente má e destruidora, conhecida como Ahriman ou Angra Mainyu, opositor fundamental da divindade boa Ahura Mazda⁵⁹.

⁵⁷ O exílio babilônico, ou cativoiro babilônico, foi a detenção forçada de judeus após a conquista do reino de Judá pela Babilônia, entre 598 e 587 a.C. O cativoiro terminou formalmente em 538 a.C, quando o conquistador persa Ciro, o Grande, deu aos judeus permissão para retornar à Palestina. Esse evento provocou muitas transformações no modo de pensar dos judeus do chamado Período do Segundo Templo (período que vai do final do exílio até a destruição do segundo templo pelos romanos liderados por Tito no ano 70 da Era comum) (SOARES, 2009a, p. 5).

⁵⁸ Há autores, como Henry Kelly (2008), que discordam dessa ideia. Em seu livro, *Satã: uma biografia*, ele estabelece a tese de que a deterioração da imagem de *satan* apresentado na Bíblia é um resultado natural do fato de que sua figura sempre recebeu uma atenção desfavorável. Isso acontece com qualquer personagem impopular, por isso o tornou apto a interpretar o papel de inimigo. À vista disso, para Kelly (2008), a ideia da influência zoroastriana — ou de outras perspectivas externas — sobre *satan* não se sustentaria, pois o acontecimento pode ser explicado em uma análise do próprio desenvolvimento do personagem na Bíblia.

⁵⁹ A religião persa foi baseada em um texto chamado Avesta, escrito pelo profeta Zoroastro (às vezes apresentado como Zaratustra) e seus discípulos. A data da vida de Zoroastro é desconhecida. O zoroastrismo é uma religião considerada dualista. O profeta Zoroastro ensinou que o mundo era o cenário de guerra entre o deus Ahura Mazda e uma potência maligna chamada Ahriman ou Angra Mainyu que desejava destruir a ordem cósmica. No final, Deus triunfaria e todas as pessoas que já haviam vivido seriam trazidas de volta à vida e julgadas mediante recompensa ou punição, conforme tivessem seguido o deus ou seu inimigo. Zoroastro também acreditava que os

Segundo Russell (1991, p. 180-181), Ahriman e *satan* mostram semelhanças intrínsecas que se tornam notáveis no pensamento hebraico de exílio, quando os sofrimentos obrigaram os hebreus a realizar um exame mais profundo do significado da sua religião. Nesse processo, o aspecto mau e destruidor de Javé foi sendo progressivamente retirado dele e atribuído a um poder sobrenatural diferente. O instigador do mal passava agora a ser um espírito maligno cujo poder de ofender era muito maior que o dos simples mortais⁶⁰. Essa influência não formou uma demonologia no imaginário judaico, entretanto, como sustenta Nogueira (1986, p. 11), forneceu o pano de fundo dualista que posteriormente é assimilado na literatura intertestamentária que, por sua vez, culmina no Novo Testamento, no qual a figura de *satan* é muito mais poderosa e tentadora.

Em 330 a.C., o judaísmo entrou em uma nova fase, quando Alexandre, o Grande (356-323), completou sua conquista do Oriente Médio. O período que é iniciado com a morte de Alexandre em 323, conhecido como helenístico, se caracterizou por um cosmopolitismo crescente e pela fusão do Ocidente com Oriente, pois a cultura grega (helênica) rompeu limites sociais, nacionais e raciais (FARIA NETO; LIMA, 2016, p. 87). Nessa conjuntura, devido a sucessivos exílios e diásporas, o povo judeu formou comunidades em lugares distintos, sendo muito numerosos no Egito. Por isso, ao lado da Palestina e da Babilônia, a cidade de Alexandria se tornou um notável núcleo judeu. Já nos séculos III e II a.C., esses judeus tinham perdido, em grande parte, o contato com o hebraico, e sua língua familiar, agora, era o grego *koine* falado em Alexandria (OLIVEIRA, 2008, p. 117). Era desejo do judaísmo de fala grega poder ler e entender seus textos sagrados diretamente do grego, por isso, em meados do século III a.C, evidencia-se a tradução da Torá para o grego, e, nos séculos subsequentes, outros livros das Escrituras foram traduzidos. Essa versão ficou conhecida como Septuaginta⁶¹, que foi, de acordo com Soares (2009b, p. 12),

deuses adorados por outros povos eram os agentes demoníacos de Ahriman. Acreditava-se que Zoroastro renasceria no final dos tempos para desempenhar um papel vital no triunfo final do bem sobre o mal (SKEEN, 2008, p. 843).

⁶⁰ Contudo, essa separação do aspecto bom e mau do divino nunca foi completa. Segundo Russell (1991, p. 209), conservou-se sempre um certo senso da integridade e unidade subjacentes do deus. Apresentando simultânea atração e repulsão pelo dualismo, o pensamento dos israelitas é indicativo de uma ambiguidade que persistiu até o pensamento cristão.

⁶¹ A Septuaginta é conhecida como a primeira versão grega do Antigo Testamento. Sua nomenclatura advém do latim e significa literalmente “septuagésimo”. Segundo a tradição, 72 sábios judeus teriam se empenhado em verter para o idioma grego as Escrituras hebraicas. Contudo, do ponto de vista histórico, não se pode afirmar nem o número de tradutores nem como se deu essa tradução. O que se pode dizer é que essa obra teve ampla difusão e

[...] um empreendimento cultural sem precedentes na história da civilização ocidental, pois a revelação divina saía do confinamento judaico para se tornar universal, era o pensamento religioso semita à disposição do Ocidente numa língua indo-europeia. A Bíblia de Alexandria representava muito mais que uma simples tradução [...], ela encarnava fundamentalmente a helenização do monoteísmo judaico.

Portanto, as comunidades judaicas em Alexandria, imbuídas da cultura helenística, traduziram o antigo termo *satan* hebraico para o grego *diabolos*, e é por esse motivo que, segundo Link (1998, p. 25), o diabo apresenta o mesmo nome tanto no Antigo como no Novo Testamento, ainda que não possuísse, essencialmente, a mesma acepção⁶². Ainda de acordo com Link (1998, p. 25), no grego antigo, *diabolos* designava um adjetivo que geralmente denotava algo ou alguém calunioso ou difamatório. Contudo, no Novo Testamento, o termo detém uma conotação negativa, não sendo apenas o adversário do homem, como se depreende no livro de Jó, mas o inimigo de Deus e tentador de Cristo.

É também durante o domínio helenístico que os textos judeus assumem, pela primeira vez, uma posição decididamente hostil em relação a *satan*. De acordo com Cohn (1996, p. 219), no mundo helenístico havia um ressentimento generalizado contra o domínio estrangeiro, como se os povos das nações conquistadas se voltassem a um passado distante em busca de força para enfrentar um presente e um futuro que não tinham como influenciar. Foi nesse contexto de disputa política e pressão religiosa (por volta do século II a.C. até I d.C.) que a sociedade judaica se fragmentou em diferentes facções e grupos: os fariseus, os essênios⁶³, os saduceus, entre outros. É em decorrência desse clima de divisão entre seitas judaicas, justifica Pagels (1995, p. 55), que o conceito de um anjo maligno que se volta contra Javé é desenvolvido. Os judeus dissidentes projetaram seus oponentes nos céus e interpretaram suas próprias lutas como mera manifestação terrestre de uma guerra cósmica entre o Deus de Israel e seu antagonista demoníaco.

aceitação entre os judeus da diáspora e, posteriormente, entre os próprios autores do Novo Testamento, assim como entre os padres da Igreja, a exemplo de Agostinho de Hipona e Eusébio de Cesareia (SOARES, 2009b, p. 12; OLIVEIRA, 2008, p. 121).

⁶² As duas concepções foram incorporadas, fazendo com que erroneamente o *satan* da Bíblia hebraica fosse reinterpretado como o sendo mesmo do Novo Testamento (LINK, 1998, p. 50).

⁶³ Esse grupo sectário judaico em especial possuía uma forte concepção apocalíptica. Devotos e apaixonados, os essênios viram a crescente influência helênica sobre a Palestina como uma evidência de que as forças do mal haviam tomado o mundo. Para eles, Mastema (líder dos espíritos malignos) havia se infiltrado no povo de Deus e transformado a maioria deles em seus aliados. Por isso, os essênios se autodenominaram “filhos da luz” e classificavam todos os outros de “filhos das trevas”, pois os consideravam uma congregação de traidores que, tendo transgredido a lei, haviam se afastado do caminho. Esse grupo ascético recontou toda a história de Israel em termos de uma guerra cósmica de Deus e seus aliados contra Mastema e seus associados demoníacos e humanos. Para os essênios, essa batalha resultaria no fim de uma era maligna e começo de um período vindouro, no qual Deus inauguraria seu Reino divino (PAGELS, 1995, p. 57-59).

O sofrimento do povo judaico nesse período produziu uma variada literatura apocalíptica⁶⁴, baseada em revelações sobrenaturais sobre o futuro. Nesses textos, a realidade era interpretada como uma grande batalha cósmica e alguns deles expressavam a opinião de que a opressão sofrida pelos judeus indicava que o mundo estava nas mãos do diabo (MESSADIÉ, 2001, p. 308). Essa literatura é muitas vezes conhecida como apócrifa ou pseudoepígrafa, isto é, destituída de autoridade canônica, por isso foi muitas vezes rejeitada pela ortodoxia judaica⁶⁵. Ela continha uma noção completamente estranha ao Antigo Testamento, mas se apropriava dele para ganhar legitimidade, uma vez que seus textos eram falsamente atribuídos a personagens importantes da Bíblia, como Enoque, Esdras e Salomão (NOGUEIRA, 1986, p. 12).

A visão de mundo apresentada nessas obras era tanto dualista como escatológica, pois propagavam que o fim dos tempos estava próximo e haveria um julgamento final, isto é, uma audiência após a morte na qual os seres humanos receberiam suas recompensas e punições. Essa narrativa, como assevera Cohn (1996, p. 229), é uma mudança de perspectiva teológica, porque a noção tradicional de morte no judaísmo antigo era baseada no chamado *Sheol* — a cova, a sepultura, ou a terra do esquecimento — que se colocava diante de todos os homens, justos e injustos. A perspectiva dos textos apocalípticos, que começaram a surgir por volta do ano 200 a.C. e prosseguiram até o ano 100 d.C., é outra: os escritos detalhavam as visões dos autores do fim da era, na qual Deus afirmaria sua absoluta autoridade, encerraria a história e inauguraria o ciclo final e a eterna redenção, conforme revelado por um anjo ou outro mensageiro celestial.

A explicação mitológica mais conhecida sobre como o princípio do mal teria entrado no mundo apareceu primeiro no livro de Enoque⁶⁶, um texto apócrifo provavelmente redigido entre os

⁶⁴ Segundo Cohn (1991, p. 215-216), a palavra grega *apokalypsis* significa desvelar, descobrir. A característica comum a todos os apocalipses é que eles pretendem revelar aos seres humanos segredos que eram conhecidos apenas no céu. Às vezes, esse conhecimento secreto é sobre o mundo celestial, mas principalmente sobre o destino do mundo terreno. De fato, os dois tipos de segredo estão intimamente conectados, pois o que acontece na Terra é percebido como reflexo do que ocorre no céu. Nessa perspectiva, se o mundo está à beira de uma transformação total e final é porque isso foi decretado em um plano mais elevado. Além disso, os apocalipses são geralmente pseudônimos: eles levam como autores os nomes de homens santos que viveram, ou se acreditava que tivessem vivido, em um passado distante. O dispositivo de pseudonímia refletia a tendência arcaísta, característica do período helenístico, mas, acima de tudo, serviu para aumentar a autoridade dos escritos.

⁶⁵ Russell (1991, p. 175) identifica que, em oposição à literatura apocalíptica, a escrita dos rabinos judaicos não se atinha à demonologia, o que explica o fato de o diabo ser pouco significativo na teologia e no pensamento judaico moderno, diferentemente do cristão.

⁶⁶ O livro conhecido como *Enoque*, ou *Enoque Etíope* (porque só existe completo numa versão etíope), é composto de vários elementos que datam de cerca de 200 a.C. até 60 a.C. (RUSSELL, 1991, p. 184). Era uma coletânea de diversas obras literárias que teriam aparecido sob o nome de Enoque (com o objetivo de remontarem ao Enoque de *Gênesis* 5) mas que teriam sido escritas por diferentes autores (O'GRADY, 1991, p. 17). Foi uma obra de grande importância familiar, tanto para judeus como para os primeiros cristãos, conforme exemplificam Clemente de Alexandria, Barnabé e Tertuliano (LINK, 1998, p. 33).

séculos III e II a.C., o qual apresenta a história da queda dos anjos que se rebelaram contra Deus ao se apaixonarem pelas filhas dos homens⁶⁷ e, após descerem à terra, rejeitaram o paraíso, tornando-se seres maus. Eles teriam sido anjos sentinelas que, ao copularem com humanas, acabaram produzindo uma raça de gigantes. As visões do profeta Enoque explicavam as origens do mal e do pecado na humanidade e sugeriam, em última análise, que o mal veio do reino divino por meio de anjos caídos. Questões relativas ao grau em que os humanos, por um lado, ou os seres divinos (anjos), por outro, foram responsáveis pela introdução e continuação do mal e do pecado entre a humanidade continuariam a ocupar teólogos e padres da Igreja, que contaram e recontaram essa narrativa da queda angélica nos séculos subsequentes (O'GRADY, 1991, p. 17; STUCKENBRUCK, 2011, p. 93-94).

Outro livro apocalíptico é o de *Jubileus*⁶⁸, que segue muito de perto a narrativa de *Enoque*, relatando como um grupo de anjos chamados guardiões, que igualmente desceram à terra e acasalaram com mulheres mortais, dando origem a uma linhagem de gigantes conhecida como *nephilim*. Não obstante, eles e seus descendentes exacerbaram os pecados do mundo, e seu líder era chamado de Mastema ou Satã (com letra maiúscula, indicando um ser por excelência), o príncipe dos anjos caídos e chefe dos sedutores da humanidade, que desde então tem desdobrado seu exército de demônios para acometer injustiça, pecado, transgressão, com objetivo de corromper, destruir e seduzir os seres humanos a fazerem o mesmo (RUSSELL, 1991, p. 189; COHN, 1996, p. 214). Contudo, Pagels (1995, p. 53) afirma que o autor de *Jubileus*, no contexto de sua escrita, estava preocupado com conflitos internos que dividiam as comunidades judaicas, e, por esse motivo, atribuía a Satã toda a responsabilidade pela desagregação de seu povo. Por isso, segundo a autora, o que preocupava este autor era o fato de tantos judeus estarem andando os caminhos dos gentios e tornando-se apóstatas.

⁶⁷ Essa parte da história tem bastante semelhança com o capítulo 6 do livro de *Gênesis*.

⁶⁸ Os *Jubileus* parecem ter sido compostos em algum tempo entre 175 e 140 a.C., provavelmente por um autor fariseu que esperava a chegada imediata do reino messiânico (RUSSELL, 1991, p. 186).

Por último, podemos citar o *Testamento dos Doze Patriarcas*⁶⁹, no qual o chefe dos anjos caídos tem o nome de Belial⁷⁰. Nesses testemunhos pseudoepígrafos, Belial é descrito como o agente causador de práticas como fornicção, desejo insaciável, luta, arrogância, mentira, roubo e ganância. Seu impacto sobre a humanidade é retratado por meio de fome, brigas, bajulação, trapaça, mentira, assassinato e, sobretudo, luxúria. Em outras palavras, o mecanismo através do qual Belial exerce sua influência é descrito em termos de possessão, competindo com Deus pela lealdade dos homens. Ao final do *Testamento*, a vinda de Jesus é tomada como a derrota de Belial e de seus asseclas (O'GRADY, 1991, p. 17; TWELFTREE, 2011, p. 175-178).

Esses livros pseudoepígrafos eram muito populares ao longo dos três primeiros séculos depois de Cristo, principalmente entre os escritores do Novo Testamento, que certamente foram influenciados por eles e, por isso, herdaram diversos conceitos do diabo como anjo caído e chefe de um exército demoníaco (RUSSELL, 1991, p. 232). Segundo O'Grady (1991, p. 18), aos poucos, os diversos nomes usados para descrever os líderes dos anjos rebeldes acabaram se combinando no nome de um ser espiritual somente, que personificava a origem e a essência de todo o mal. Este era *satan*, único presente na Bíblia hebraica, o adversário que se tornou o mais importante e o mais usado de todos os nomes dados a essa entidade.

Na literatura neotestamentária, todo o universo passa a ser encarado como dividido entre dois reinos: o de cristo e o do diabo. Por isso, Jesus e seus discípulos enfrentam um inimigo implacável, que trama incessantemente “a ruptura da fidelidade ao Senhor, pondo a perder seus corpos e almas” (NOGUEIRA, 1986, p. 18). Segundo os Evangelhos, “[...] na Palestina, ao tempo de Jesus, havia uma proliferação demoníaca sem precedentes. O mundo dos evangelistas já estava dominado pela crença em demônios” (LAZARINI NETO, 2007, p. 141).

⁶⁹ O *Testamento dos Doze Patriarcas* é também um texto pseudoepígrafo originalmente escrito em grego e composto por doze partes ou testamentos, cada um deles contendo as últimas palavras de um dos doze filhos de Jacó. Em cada testamento, o patriarca narra primeiro sua própria vida, com ênfase para suas virtudes ou seus pecados, em conformidade com o material biográfico da Bíblia hebraica e da tradição judaica. Em seguida, ele exorta seus descendentes a imitar suas virtudes e evitar os pecados. Por fim, ele se lança em visões proféticas de seus futuros. Nessas passagens apocalípticas, os escritos de Enoque são frequentemente invocados e citados (HOLLANDER, 1986, p. 71).

⁷⁰ Belial é uma palavra hebraica usada como substantivo comum que caracteriza pessoas que se comportam de maneira dissoluta, dão falso testemunho ou tramam conspirações infames. Em todos os exemplos da palavra do Antigo Testamento, ela sempre se refere aos membros da aliança cujas vidas estavam completamente em desacordo com os termos dela. A personificação mítica de Belial parece ter sido um desenvolvimento bastante tardio e com influências da religião iraniana, pois não há evidência de uma figura satânica chamada Belial na literatura bíblica anterior ao terceiro século a.C. É apenas na literatura pós-bíblica — especialmente na pseudoepígrafa — que Belial (escrito também Beliar) é o nome do príncipe do mal, uma visão que está subjacente à prática da *Vulgata* de reproduzir a palavra por transliteração em certas passagens de Escritura (GASTER, 2007, p. 289).

Pagels (1995, p. XXII), ao contextualizar a escrita dos quatro Evangelhos, afirma que as diversas representações do diabo pelos evangelistas se correlacionam com o que a autora chama de “história social de Satã”, ou seja, com a história do conflito crescente que ocorreu entre os grupos que representam os seguidores de Jesus e a sua oposição. Ao apresentar a vida e a mensagem de Jesus nesses termos polêmicos, os evangelistas, segundo Pagels (1995), pretenderam fortalecer a solidariedade grupal. Para a autora, isso foi um artifício (não necessariamente intencional) com o objetivo de invocar, cada um à sua maneira, um cenário apocalíptico para caracterizar os conflitos entre os seguidores de Jesus e os vários grupos que cada autor percebeu como adversários. Esse conflito do “eu” com os “outros” é então projetado nos oponentes, que são “demonizados”, isto é, entendidos como representantes do diabo.

Por exemplo, o Evangelho de Marcos, de acordo com Pagels (1995, p. 11-13), foi redigido durante ou imediatamente após a Guerra Judaica⁷¹, por isso, foi escrito para ser relacionado às pessoas que sofreram aquele conflito perverso. Para o autor de Marcos, Satã era uma figura tão significativa porque, sem ele, a morte de Jesus nas mãos dos judeus e romanos seria vista como inútil ou até mesmo um fracasso, a menos que fosse parte de uma batalha espiritual muito maior entre o bem e o mal (*Mc* 1:12-13; 3:22). O corolário de tal perspectiva é que Jesus estava do lado do bem, então fazia sentido supor que aqueles que se opunham a ele estavam do lado do mal. Isso se tornou um tema comum ao longo do crescimento do cristianismo.

Contudo, como reitera Cohn (1996, p. 255), o Jesus retratado nos Evangelhos é, antes de tudo, um proclamador do reino de Deus. Ele está obcecado com a vinda do reino e com a eliminação das forças que a obstruem. Nessa conjuntura, o texto neotestamentário reflete uma atmosfera de luta, contudo não estabelece uma narrativa metafísica do mal ou uma explicação sobre como ele teria entrado no mundo (O’GRADY, 1991, p. 27). Os escritores evangelistas apenas mostraram como o mal poderia afetar cada ser humano, e como cada indivíduo, por sua vez,

⁷¹ Em 66 d.C., uma rebelião contra Roma eclodiu entre os judeus da Palestina, que já havia sido helenizada e estava sob domínio romano. A chamada Primeira Revolta Judaica (66-70 d.C.) foi o resultado de uma longa série de confrontos entre pequenos grupos judaicos que ofereceram resistência aos romanos; estes, por sua vez, responderam com severidade. A maior fonte de informações sobre esse acontecimento foi Flávio Josefo (38 d.C.-100 d.C.), ele mesmo um personagem central no conflito. Tendo primeiro lutado ao lado dos judeus na revolta, foi depois capturado e levado junto com o exército invasor. Desse modo, pôde assistir os eventos e descrevê-los de maneira menos crítica aos judeus. Porém, mesmo tendo defendido os judeus, foi considerado na sua geração como traidor e colaborador. Ao fim da revolta, milhares de judeus foram mortos, outros vendidos como escravos, e, na Judéia, o Templo foi destruído e nunca reconstruído (PAGELS, 1995, p. 4-6).

poderia combater a tentação. Por isso, “[...] o diabo é, por excelência, nos evangelhos, o poder que seduz e tenta para o pecado” (WEGNER, 2003, p. 89).

É apenas no livro de *Apocalipse*, escrito no final do primeiro século depois de Cristo, que encontramos um texto cristão canônico que caracteriza taxativamente o diabo como inimigo no molde de antigas figuras mitológicas do mal. Ali, o diabo emerge finalmente na forma que ele assumiria em fins da Idade Média: poderoso, malévolo, chefe de um exército de bestas aterrorizantes e monstruosas, o princípio do mal numa batalha até a morte e mais além com o princípio do bem (RUYS, 2017, p. 4).

O’Grady (1991, p. 24) observa que o livro de *Apocalipse* faz uso da mesma linguagem que o livro de Enoque: “Foi expulso o grande Dragão, a antiga Serpente⁷², o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a Terra habitada” (*Ap.* 12:9). Todavia, Pagels (1995, p. 113-114), ao contextualizar o texto de *Apocalipse*, afirma que seu autor escreve no exílio, ciente de que seu povo está sofrendo torturas, prisões e mortes nas mãos de magistrados romanos. Segundo a comentarista do texto bíblico, o autor estava descrevendo visões horríveis e extasiantes que invocam imagens proféticas tradicionais de animais e monstros com objetivo de caracterizar os poderes de Roma, que ele identifica com o diabo e *satan*. Essas imagens apocalípticas refletiam, portanto, os medos dos primeiros cristãos, uma minoria sitiada em ambiente hostil ao novo movimento religioso.

Em vista dessas várias literaturas e influências aqui citadas, o cristianismo herdou concepções demonológicas diversas e desenvolveu a ideia do antigo *satan/diabolos* como algo puramente negativo. O mesmo acontece com a palavra demônio, que também é de origem grega (*daimon*).

⁷² Apresentada como “o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito” (*Gên.* 3:1), a serpente inteligente desempenha o papel de trapaceira na história do Éden, habilmente enganando a mulher a desobedecer ao mandamento divino relativo ao fruto da árvore da vida. Contudo, ela não pode ser automaticamente relacionada ao diabo em *Gênesis* 2-3 pelo simples motivo de que, quando a história foi escrita, o conceito do diabo ainda não havia sido inventado. Explicar a serpente no jardim do Éden como o diabo teria sido um conceito estranho para os antigos autores do texto. Ademais, no contexto geográfico de produção da *Bíblia* hebraica, os escribas elaboravam o texto baseados no que viam cotidianamente, e a serpente era um animal muito comum naquelas regiões, muitas vezes desérticas, também conhecida como uma antiga divindade da sabedoria no Oriente Médio. Portanto, é somente nas tradições interpretativas pós-bíblicas que a cobra começa a possuir novas estruturas de significado. Entretanto, embora o autor de *Apocalipse* descreva *satan* como “a antiga serpente” (*Ap.* 12: 9; 20: 2), não há uma ligação clara em qualquer lugar na *Bíblia* entre o diabo e a cobra falante do Éden. Quando Paulo reconta a história de Adão e Eva, ele culpa os humanos pelo pecado original (*Rom.* 5:18; cf. *1Cor.* 15: 21-22), não os anjos caídos, ou a serpente como *satan*. Ainda assim, essa fusão foi feita e parece natural a autores cristãos posteriores como Justino, Mártir, Tertuliano, Cipriano, Irineu e Agostinho assumir a associação do diabo com a cobra falante do Éden (HENDEL, 1999, p. 745-747).

Este vocábulo, na Grécia Antiga, possuía diferentes significados, a depender do período⁷³. Segundo Hailey Fuller (2013, p. 3), é com Platão que *daimon* se torna uma espécie de intermediário entre o divino e o terreno, porém apresentava características tanto positivas como negativas, sem qualquer dualismo. A autora aponta a crescente influência monoteísta, especialmente do cristianismo, fortemente representadas pelas declarações de Agostinho de Hipona, tiveram o impacto mais duradouro sobre as representações do demoníaco, e, por sua vez, amaldiçoaram o *daimon*. Em seu *De civitate Dei*⁷⁴, o bispo de Hipona redefiniu o termo *daimon* como essencialmente negativo e associou-o às práticas e crenças consideradas por ele pagãs:

[...] torna-se necessário recusar todo o crédito às alegações de Apuleio e dos filósofos que com ele compartilharam os mesmos sentimentos acerca da intercessão dos demônios, acerca da troca de súplicas e graças a que servem de mediadores. Longe disso, trata-se de espíritos perversos, possuídos da necessidade de prejudicar, para sempre desviados da justiça, inflados de orgulho, devorados pelo ciúme, sutis forjados de enganos (*De civ. Dei* VIII, XXII p. 378)⁷⁵.

Agostinho, em sua escrita, criou intencionalmente uma representação negativa e localizou a origem dos demônios no interior da rebelião angélica, defendendo que todos eles são maus. Ele remove a neutralidade que o termo *daimon* teve no passado e oferece um veredito mais definitivo e oficial sobre a natureza do demoníaco. Ele considera demônios os anjos caídos, no sentido mais negativo, e igualmente todos os deuses pagãos (BRADNICK, 2017, p. 39; FULLER, 2013, p. 3).

⁷³ O demônio não apareceu apenas no mundo ocidental com o advento da religião monoteísta; ele tinha uma longa história anterior, na qual possuía uma natureza e um uso totalmente diferentes (FULLER, 2013, p. 71)

⁷⁴ Agostinho abordou questões demonológicas em todo o *corpus* de seus escritos, mas seu tratamento mais explícito ocorre no *De civitate Dei*. Neste trabalho, Agostinho buscou confirmar a veracidade do cristianismo durante uma época de convulsões sociais e políticas no Império Romano. Em 410 d.C., Roma foi saqueada pelos visigodos e vários refugiados fugiram da capital para o norte da África. Muitos acreditavam que os deuses haviam enviado essa devastação como punição por abandonar o paganismo em favor do cristianismo. Agostinho, no entanto, partiu para confirmar a superioridade e o valor duradouro da mensagem cristã. Segundo ele, as cidades terrenas podem desaparecer, mas o reino de Deus perdurará. Por isso, dentro desse contexto, Agostinho estabeleceu uma plataforma para discutir a origem e a natureza do demoníaco. Em *De civitate Dei*, ele considera a filosofia grega como superior a todos os outros tipos, embora não sem seus defeitos, e começa sua discussão sobre demonologia. Especificamente, ele analisa as opiniões de Lucio Apuleio, um proeminente neoplatonista, a respeito da natureza dos demônios. Apuleio afirmou que o mundo é composto de três criaturas racionais: deuses, humanos e demônios. Para o grego, tanto os demônios bons como os maus existem e eles residem no ar como criaturas intermediárias entre os deuses e a humanidade. Agostinho, por sua vez, divergiu das visões apresentadas por Apuleio em alguns pontos significativos: ele nega, por exemplo, que os demônios possam ser bons ou maus, que eles sejam intermediários entre os deuses e a criação e que sejam maiores do que os humanos (BRADNICK, 2017, p. 39-40).

⁷⁵ A versão desta obra utilizada por nós foi a edição em português traduzida por Oscar Paes Leme, e publicada pela editora Vozes de Bolso. Ela é dividida em duas partes: a parte I compreende os livros I a X e a parte II os livros XI ao XXII. Citamos as passagens indicando o nome da obra abreviado, seguido do livro, capítulo e página.

As ideias de Agostinho sobre o demoníaco foram muito influentes para o resto do pensamento demonológico e foram utilizadas pela maioria dos autores subsequentes. Dessa forma, o demônio havia se tornado uma entidade completamente maligna e não havia mais como retroceder disso. Agostinho, portanto, definiu uma teologia do demoníaco que se tornou a interpretação padrão para a Igreja Medieval.

A última terminologia que cumpre destacar é a da palavra *lúcifer*. Segundo a tradição religiosa cristã, *Lúcifer*, como nome próprio, teria sido um querubim — ou seja, um anjo da primeira hierarquia celeste — criado por Deus. Sendo um dos mais belos e conhecido pela sua luz, era o preferido de Deus. Porém, o orgulho de *Lúcifer* fez com que quisesse ser maior que seu criador e, pela gravidade de suas intenções, foi castigado e condenado à danação eterna. Anselmo, no *De casu diaboli*, segue essa narrativa a qual, em sua época, já estava bem estabelecida, do anjo criado bom cuja queda propiciou a entrada do mal no cosmos.

Mas, se abandonarmos por um minuto a teologia e a tradição e nos voltarmos para o texto histórico-religioso e, nesse caso, mais especificamente para o cânone bíblico, nota-se que o termo latino *lúcifer* não designa um nome próprio de alguém; é, na verdade, um termo que designa *algo*, um astro luminoso (VAILATTI, 2014, p. 116). Segundo Link (1998, p. 29) *lúcifer* se tornou um dos nomes do diabo por uma má interpretação de *Isaias* (14:12-15) e *Ezequiel* (28:11-19), pois essas passagens não possuíam relação alguma com o diabo ou o demoníaco. Por exemplo, o texto de *Isaias* (14:12), que diz: “Como caíste dos céus, ó brilhante, filho da Alvorada!”, se encontra repleto de traços irônicos e mitológicos, e, em sua narrativa mais ampla (14:4-21), compara um rei tirânico da babilônia a uma brilhante divindade astral (muito provavelmente proveniente da mitologia ugarítica)⁷⁶ que vê seu brilho apagado ao ser deposto de seu lugar no céu. Portanto, o texto bíblico em momento algum faz qualquer alusão a um anjo anteriormente bom que, ao pecar, se transforma em um ente diabólico.

⁷⁶ De acordo com Cohn (1996, p. 162-163): “Situada no litoral sírio, na altura da extremidade setentrional de Chipre, Ugarit era o centro das rotas comerciais entre a Mesopotâmia, o Egito e o Mediterrâneo. Nessa metrópole, gente de todas as grandes civilizações da Idade do Bronze tardia, tanto indo-europeias como semitas, entravam em contato e trocavam ideias e histórias. [...] Mesmo situada além do limite setentrional da terra de Canaã, Ugarit partilhava da cultura cananeia comum das Idades do Bronze Média e Final (c.1700 a c.1200 a.C.). [...] Contudo, no século XIII a.C., a economia entrou em colapso, as aldeias foram abandonadas e as cidades-Estado — não mais protegidas por um Egito que estava ele próprio enfraquecido — revelaram-se incapazes de evitar que a região fosse invadida pelos povos do mar originários da Anatólia e das ilhas do Egeu. Apesar disso, a visão de mundo cananeia sobreviveu e influenciou profundamente um povo que só então estava adquirindo uma identidade: os israelitas.” Na antiga religião de Ugarit, *El* era o principal Deus, o criador, e *Baal* era o deus guerreiro. Na mitologia, também ouvimos falar sobre as divindades gêmeas *Shâhar* (a divindade do amanhecer) e *Shalem* (a divindade do pôr do sol).

Na verdade, o propósito dessa passagem, conforme afirma Vailatti (2014, p. 123), é descrever, em tom alegórico, a queda do rei babilônico anônimo que, ao ambicionar a posição de divindade, e por ter características despóticas, é chamado simbolicamente pelo narrador de Isaías de *hêlêl ben-shâhar*: brilhante, filho da Alvorada⁷⁷. Segundo Link (1998, p. 29) e Vailatti (2014, p. 113) foram provavelmente os primeiros escritores cristãos que identificaram este rei da Babilônia com o diabo, para explicar a origem do pecado no universo. Esses autores estavam profundamente influenciados pelas literaturas apocalípticas desenvolvidas entre os séculos II a.C e I d.C.

Segundo Link (1998, p. 40), Orígenes (185-254 d.C.) foi o primeiro cristão a associar as passagens de *Isaías* (14:12-15) e de *Ezequiel* (28:11-19) à figura de *satan*. Esse importante padre da Igreja antiga pertencia à escola alegórica de interpretação bíblica em Alexandria e seu objetivo, ao ler e interpretar as Escrituras, era “tentar ir além do significado óbvio da superfície [do texto] e buscar significados ‘mais profundos e ocultos’” (VAILATTI, 2014, p. 114). Destarte, Orígenes tratou um texto que já era de cunho bastante alegórico e o reinterpretou como uma alegoria para a queda do diabo.

Além disso, Messadié (2001, p. 332) identifica que o próprio Orígenes, durante os séculos II e III d.C., já utilizava todos os diferentes nomes — diabo, *satan*, demônio, serpente, dragão, anjo mal — para se referir à mesma entidade. Essa tradição seguiu com autores como Tertuliano (160-220), Cirilo de Jerusalém (313-386), Hipólito de Roma (170-236), Agostinho (354-430) e Jerônimo (347-420). Para este último, em sua tradução do hebraico para o latim, na *Vulgata*, o *hêlêl ben-shâhar* de *Isaías* (14:12) se tornou uma referência aberta ao diabo. Por conseguinte, Anselmo, no Centro-Medieval, concebia a mesma acepção, entendendo essas denominações como sinônimos. Faremos assim também aqui neste trabalho, a fim de evitar repetições de palavras em nossa construção textual.

⁷⁷ Saber exatamente quem foi esse rei tem sido o objetivo de vários estudiosos. No entanto, a maioria aponta para Nabucodonosor.

1.3.2 A presença demoníaca na Antiguidade Tardia e o persistente problema do mal para o cristianismo

Com relação à representação do diabo na Antiguidade, destacamos o papel dos primeiros Padres da Igreja, que tiveram que forjar etiologias acerca do demoníaco para reforçar e completar a narrativa apocalíptica e escatológica do cristianismo. Como a criação de *satan* ainda era um mistério, as teorias e especulações cristãs indicavam a luta para resolvê-lo. No processo de defesa de sua fé, os primeiros cristãos foram obrigados a explicar os elementos que a compunham, um dos quais era sua crença em *satan*, que já possuía efetivamente o *status* de ser, mas não se sabia verdadeiramente quem ele era, nem por que havia surgido. Conforme informa Messadié (2001, p. 345), algumas autoridades da Igreja primitiva possuíam cada uma a sua ideia acerca disso, por isso não existia consenso. Em suma, não havia teoria coerente sobre o diabo e muito menos demonologia oficial formada.

Ainda segundo Messadié (2001, p. 345), na Antiguidade não houve a elaboração de uma doutrina coesa sobre o diabo e os seus demônios, até porque a própria Bíblia não oferecia respostas a todas as perguntas. Não se sabia ao certo a natureza do pecado que tinha feito *satan* cair do céu, se havia sido inveja, concupiscência ou orgulho; nem a sua aparência visual, bela ou feia; nem em qual momento da criação ele teria caído; muito menos se sabia se era totalmente espiritual, material, ou mesmo totalmente corporal; nem o seu local de residência; nem se era intrinsecamente mau ou capaz de caridade; nem se era susceptível de receber o perdão divino no final dos tempos. Orígenes, Clemente de Alexandria, Justino e Irineu, por exemplo, haviam se aventurado a acreditar em uma redenção do diabo ao final dos tempos (MESSADIÉ, 2001, p. 321-329). Desse modo,

[...] os próprios teólogos sentiam grande dificuldade em unificar o satanismo, divididos entre as lições do Antigo e do Novo Testamento, e as múltiplas ramificações orientais sobre o tema. Sendo assim os padres da Igreja tiveram que dar um sentido coerente a diversas tradições diabólicas, nascidas de narrativas diversas. Precisaram, por fim, casar a história da serpente com a do anjo rebelde, do tirano, do tentador, do sedutor concupiscente e do dragão todo-poderoso (MUCHEMBLED, 2001, p. 19).

De acordo com Fuller (2013, p. 5), foi Agostinho que, na Antiguidade Tardia, forjou a mais influente codificação do pensamento cristão sobre o diabo, buscando entendê-lo dentro do problema do mal. Ele percebeu a fraqueza das posições comuns de seu tempo e, mais do que qualquer outro, formulou enfim uma doutrina conexa sobre o mal e o diabo. Em vista disso, o bispo de Hipona foi essencial para definir a questão do mal e do diabo para toda a teologia cristã

posterior, uma interpretação que permanece vigente até os dias atuais no discurso da Igreja e foi repetida por Anselmo em seu *De casu diaboli*. Como evidencia Parra (2005, p. 250), as especulações sobre a queda do diabo que os comentários agostinianos recolhem permanecem inalteradas durante os mais de seiscentos anos que se seguem à sua morte, pois a doutrina do diabo e dos demônios não teve muito progresso na Igreja desde então. Durante muito tempo, os teólogos se limitaram a repetir e preservar o que o bispo de Hipona havia dito sobre o assunto. O problema do mal desfrutava de um lugar preferencial no decorrer da trajetória religiosa e intelectual agostiniana⁷⁸, que demonstrou sua inquietação em diversos de seus textos: *Confessiones*, *De natura Boni*, *De civitate Dei*, *De Trinitate* e *De libero arbitrio*.

Por meio da leitura e estudo dos filósofos neoplatônicos⁷⁹, sobretudo Plotino, Agostinho apreendeu a noção e o conceito de mal como *não-ser*⁸⁰, isto é, equivalente ao nada. Dessa forma, munuiu-se de argumentos que lhe seriam fundamentais para resolver a questão que tanto lhe afligia: se Deus é incorruptível e imutável, sumamente bom e criador de toda a matéria presente no cosmos, de onde provém o mal? Em nível metafísico-ontológico, Agostinho parte de uma premissa básica sobre a criação, que é especialmente importante para sua resolução do problema do mal (cuja explicação Anselmo igualmente toma como base): que Deus cria *ex nihilo*⁸¹, ou

⁷⁸ Antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho enfrentou essa questão por vários anos e encontrou alguma satisfação intelectual na solução oferecida pelo maniqueísmo. Fundado pelo profeta Mani, em 230, essa era uma filosofia religiosa de caráter universalista que teve uma rápida expansão, competindo com o cristianismo e o zoroastrismo, de cujos elementos se aproveitava (CORREIA, 2014, p. 19). O maniqueísmo compreendia o mundo como uma arena na qual duas forças cósmicas opostas lutam incessantemente: uma boa, a outra má.

⁷⁹ Cabe lembrar, como faz Russell (1991, p. 117), que foram os gregos que primeiro levantaram a questão da origem e da natureza do mal, em termos rigorosamente filosóficos. Foram eles que fizeram, de maneira racional e sistemática, a pergunta: de onde vem o mal? Em vista disso, a metafísica platônica e, particularmente, a neoplatônica, que nasceria da resignificação do platonismo clássico em razão de sua fusão com tantas outras escolas filosóficas e teológicas a partir do século II a.C., formula uma cosmovisão na qual toda a realidade é derivada de um único princípio, o Uno, cuja subsistência é tanto a fonte criativa do universo como o fim teleológico de todas as coisas existentes. Esse sistema pode ser dividido entre o mundo invisível e o mundo fenomênico. O primeiro contém o Uno, transcendente e absoluto, do qual emana uma essência eterna e perfeita (*nous*, ou intelecto), que, por sua vez, produz o mundo-alma. Já no mundo dos fenômenos, existe apenas um reflexo esvaziado da essência divina, esse é o mundo da matéria, imperfeita e aberta ao mal. Contudo, esse mal se baseia apenas na carência e no afastamento do divino por parte dos seres materiais, por isso não possui essência ou ontologia; logo, não existe por si mesmo (AMARAL, 2016, p. 33-35; CARNIEL, 2020, p. 37-39).

⁸⁰ Esse conceito do mal como não-ser, privação e ausência de bem foi constantemente empregado na teologia cristã. Foi, por exemplo, assimilado por Orígenes e por Agostinho de Hipona, evidenciando a forte influência grega sobre os primeiros intelectuais da Igreja. Por conseguinte, influi também a teologia medieval.

⁸¹ A ideia da *creatio ex nihilo*, de Agostinho, proveio de sua crítica devastadora da visão de mundo dos maniqueus. Por isso, sua concepção do mal e suas pressuposições teológicas mais fundamentais se baseiam fortemente na afirmação de que Deus, em última análise, criou tudo o que existe do nada. Para Agostinho, o caráter do ser criado é finito e mutável, traçando assim uma distinção ontológica crucial entre a natureza do divino e aquela da criação (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 174).

seja, do nada, e que tudo o que Deus cria é bom⁸² (*De nat. boni*, III, p. 41)⁸³. Dessa forma, é inconcebível o fato de que esta divindade tão boa pudesse ter criado o mal. A concepção agostiniana, derivada da teoria neoplatônica, defende que não é possível existir uma entidade ontologicamente má, e mesmo o diabo teria sido criado bom em princípio. O mal não é um ser, mas a ausência de outro ser, o bem (nesse caso, Deus), como a cegueira é a ausência de visão.

Nenhuma criatura, então, é essencialmente má, pois o mal não possui essência. Para Agostinho, a palavra “mal”, quando predica criaturas, refere-se a uma privação, uma ausência de bondade (*privatio boni*) (*Conf.* III, VII, p. 53)⁸⁴. Segundo ele, se formos audaciosos o suficiente para perguntar por que Deus permite que tais privações ocorram, podemos ser lembrados de que as criaturas têm uma tendência natural para a mutabilidade e a corrupção, uma responsabilidade inevitável por terem sido criadas *ex nihilo*⁸⁵.

Mas o “mal” às vezes é atribuído às escolhas e ações de criaturas que possuem razão⁸⁶: “O pecado não é, como disse, o apetite de uma natureza má, mas o afastamento em relação a uma melhor. Por isso é o próprio **ato** que é mau e não a natureza [...]” (*De nat. boni*, XXXVI, p. 73, grifo nosso). Isso é o que chamamos muitas vezes de mal moral, que corresponde ao pecado, ou melhor, à corrupção da natureza. Refere-se à escolha deliberada e completamente livre de se afastar de Deus e de caminhar em sentido oposto⁸⁷, rejeitando a generosidade infinita do criador em favor de uma tarifa perduravelmente inferior. Assim, esse mal não provém de Deus,

⁸² Como o próprio Agostinho afirma, “Deus nada nos deve” (*De lib. arb.* III, XVI, p. 201). Pelo contrário, tudo o que existe deve toda a sua existência à graça divina.

⁸³ A versão consultada foi a edição bilingue português-latim de Mario Santiago de Carvalho, que faz parte do projeto *Mediaevalia*; Textos e Estudos, promovido pela Faculdade de Letras do Porto, da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, e foi editada pela Fundação Eng. António de Almeida, em 1992. Para citações, utilizamos: nome da obra abreviado, capítulo e página.

⁸⁴ Foi utilizada a tradução portuguesa feita pela editora Paulus, em 1997. Citamos conforme o padrão que adotamos de nome de obra abreviado seguido do livro, capítulo e paginação.

⁸⁵ Aqui podemos também acrescentar a história de Adão e Eva, que, na concepção do bispo de Hipona, não foi um evento, mas uma condição imposta por Deus como punição pela desobediência. De acordo com Agostinho, o pecado original corrompeu e infectou todos os descendentes do primeiro homem e da primeira mulher, tornando toda a humanidade automaticamente pecaminosa (MANN, 2001, p. 47).

⁸⁶ Nesse caso, Agostinho refere-se à homens e anjos.

⁸⁷ Segundo Boehner e Gilson (1991, p. 191-192), “para Agostinho a existência da vontade livre (ou do “*liberum arbitrium*”) jamais chegou a ser um problema. Trata-se, a seu ver, de uma verdade primária e evidente, e, portanto, incontestável. Temos consciência de nos determinarmos a nós mesmos e de sermos responsáveis por nossos atos. O problema propriamente agostiniano diz respeito ao uso desta vontade livre, bem como ao seu valor e à sua bondade. [...] Pois embora livre, a vontade nem sempre logra fazer o bem. Em outras palavras, nem sempre está livre dos obstáculos oriundos da culpa original e do pecado pessoal. Não gozaremos de liberdade enquanto não nos desembaraçarmos destes empecilhos”.

mas das próprias criaturas que utilizam de forma desordenada suas vontades, e, por sua vez, sofrem as responsabilidades pelas suas decisões⁸⁸.

Dessa forma, o diabo, tendo sido criado bom, por orgulho e desejo de elevação perversa, rejeitou, mediante livre vontade, a vida abençoada concedida a todos os anjos e, por conseguinte, foi sentenciado ao inferno⁸⁹. O orgulho é também o impulso inicial do mal por trás da queda de Adão e Eva, que não é vista como simples resultado da coação da serpente, pois, se a tentação tivesse sido coercitiva, então sua punição seria injusta. Desse modo, Adão e Eva sucumbiram voluntariamente à tentação por causa de seu fascínio orgulhoso diante do pensamento de que se tornariam como Deus. Agostinho estabelece essa semelhança entre os dois casos para justificar a afirmação de que o mal entrou no mundo por meio do orgulho, o pecado capital dos capitais (MANN, 2001, p. 46-47).

Assim sendo, Agostinho, com sua retórica, intelectualidade, conhecimento e sua habilidade em cristianizar as filosofias consideradas pagãs, consegue solucionar, em certo nível, o angustiante problema do mal para a teologia cristã, além de retirar toda a responsabilidade de Deus e afastar o cristianismo o máximo possível de qualquer pressuposto dualista. Como podemos perceber, a atuação do diabo, para o bispo de Hipona, é relativa, pois aquele não possui poderes próprios e não influencia nem seduz ninguém se não encontra terreno propício. Agostinho chega a minimizar a figura do diabo, pois concebe o mal como uma escolha definida e não um poder transcendental. Foi assim que o próprio cristianismo ortodoxo e a teologia entenderam o diabo, isto é, acreditaram em seu papel fundamental de inimigo, mas sempre o relegaram à marginalidade e jamais o fizeram um princípio igual e independente, pois ressaltavam, por fim, que poderoso mesmo é Deus.

⁸⁸ E assim é também o “mal físico”, como os sofrimentos, as enfermidades e a morte. Para Agostinho, ele é consequência do pecado original, que por seu turno é efeito da corrupção do corpo que pesa sobre a alma (OLIVEIRA, 1995, p. 17).

⁸⁹ Segundo o próprio Agostinho, “[...] compete ao juízo divino decidir qual a qualidade e a intensidade do castigo que é devido a cada culpa” (*De nat. boni*, IX, p. 47).

1.3.3 Mil anos com *satan*: a decisiva transmutação do maligno

Como comentado, na Antiguidade Tardia, o poder do diabo mostrou-se discreto, pois apenas os intelectuais da Igreja se preocupavam com o tema. A arte não lhe dava muito espaço⁹⁰, o que era um indício, segundo Muchembled (2001, p. 19), de ausência de uma grande obsessão demoníaca no centro da sociedade. O mesmo aconteceu com o período que aqui chamamos de Idade Média Central, no qual, de maneira geral, o diabo fazia-se pouco presente na vida cotidiana, apesar de ser esse o momento em que sua imagem efetivamente se desenvolvia na Europa. A verdade é que faltava ainda ao universo satânico coesão, ordem e poder. O anticristo era mais uma noção distante que um cúmplice ativo. A teoria de um mal centralizado não tinha canais de transmissão para contaminar universos sociais fragmentados, em uma Europa cheia de diversidades, que estava passando por turbulências frente às invasões “bárbaras” e à consolidação de um novo sistema político-econômico. Concordando com essa perspectiva, Nogueira (1986, p. 39) afirma que “os primeiros séculos do Feudalismo estão longe de apresentar imagens de um pânico satânico absoluto e esmagador, pois Satã ainda permanece uma figura limitada pela autoridade divina, e não faltam recursos aos fiéis para escaparem de suas garras”.

Da mesma forma, Baschet (2006b, p. 319) destaca que é somente a partir do ano mil que se desenvolve, aos poucos, uma representação específica de Satã, na qual é enfatizada cada vez mais sua monstruosidade e animalidade, e sua hostilidade é manifestada mais insistentemente. Também Le Goff (2005, p. 145) postula que, durante o século XI, o diabo passa a ocupar mais espaço na crença dos cristãos ocidentais, tornando-se mais presente na arte, na literatura, nos sermões e na consciência popular. Segundo o autor,

Ele surge com nossa Idade Média, afirma-se no século XI. É uma criação da sociedade feudal. Com seus sequazes, os anjos rebeldes, é o próprio tipo do vassalo desleal, do traidor. O diabo e Deus, esse é o par que domina a vida da Cristandade medieval e cuja luta explica, aos olhos dos homens da Idade Média, todos os detalhes factuais (LE GOFF, 2005, p. 153).

Com referência ao ano mil, faz-se necessário abordar o milenarismo medieval. Esse tema, até hoje alvo de debate acadêmico, teve seu primeiro protagonismo apresentado no livro clássico de Georges Duby, *O ano mil* (1994). Duby (1994, p. 10) defende a ideia de que, entre os anos

⁹⁰ Segundo Baschet (2006b, p. 319), o diabo não se faz presente nas imagens cristãs até o século IX, o que demonstra sua pouca relevância antes do ano mil. Segundo o autor, é só a partir do século XI que se desenvolve uma iconografia específica de *satan*, com características antropomórficas.

de 980 e 1040 houve uma emergência, na crença cristã ocidental, da pregação de que o juízo final, acompanhado da chegada do anticristo, aconteceria por volta do ano mil. Essas ideias são também consubstanciadas pelo conceito de *milénarismo*, nome que é dado à crença de que o mundo imperfeito, e até mesmo maligno, seria transformado radicalmente em um mundo perfeito, de justiça, paz e amor mútuo. O discurso milenarista se apoiava na revelação de *Apocalipse*, 20, no qual o escriba previa que após um reinado de mil anos após a morte de Cristo, o anticristo seria libertado e viria para atormentar e seduzir o mundo dos homens (LANDES, 2015, p. 1093)⁹¹.

De acordo com Duby (1994, p. 65), nas representações medievais, a ideia de fim do mundo estava presente em alguns círculos intelectuais (principalmente entre os monges), e a proximidade ao ano mil causou alguma ressonância transcultural real, o que nos ajuda a avaliar sua importância. Diversos autores medievais deixaram em seus escritos menções a elementos milenaristas. O monge Abbo de Fleury (940-1004), por exemplo, contou que corriam rumores, pregados por padres em Paris, sobre o fim do mundo e a segunda vinda de Cristo naquele período. Na Inglaterra, Wulfstan de York (?-1023) também anunciou, em suas cartas, a iminência do fim do mundo; para ele, a desordem social e as invasões vikings estavam entre as provações que precederiam o retorno de Cristo e seriam sinais de que o anticristo estava em liberdade. O borgonhês Remígio de Auxerre, em uma de suas cartas, ecoou o terror espalhado pelos húngaros a respeito da expectativa de um fim violento do mundo no ano mil. Em paralelo, Odo de Cluny (?-942), Raul Glaber (985-1046) e Thietmar de Mersebourg (975-1018) também interpretaram os acontecimentos de sua época em termos escatológicos (SANMARTÍN, 2016, p. 99).

Esses e outros escritos sugerem que a realidade de inquietação apocalíptica por volta do ano mil foi significativa em alguma medida, mas, ao mesmo tempo, é complicado afirmar que essa atmosfera de pânico era generalizada entre a população da Idade Média Ocidental. Aliás, esse é o atual debate historiográfico acerca do tema, visto que não se pode negar que houve, principalmente entre os círculos intelectuais da Igreja, uma preocupação com o fim do mundo.

⁹¹ Entre as respostas à teodiceia — que é o questionamento de: por que um Deus bom permite que o mal floresça? —, o milenarismo e a escatologia são as mais atraentes e populares. Elas explicam a tolerância de Deus para com o mal neste mundo atual como um teste, e antecipam uma resolução apocalíptica que recompensará publicamente aqueles que fazem o bem e sofrem agora, e punirá aqueles que praticam o mal e prosperaram agora. Para as autoridades religiosas, esse complexo de eventos do tempo do fim fornece uma fonte infinita de motivação para ser bom neste mundo, mesmo que isso torne alguém um sofredor (LANDES, 2015, p. 1093).

No entanto, ainda resta saber qual era a natureza exata dessas esperanças e medos e que influência essas emoções tiveram sobre as mudanças sociais e religiosas mais amplas que ocorreram na virada do milênio (FRASSETTO, 2002, p. 2).

O próprio Duby (1994, p. 33) discorre que, no que concerne a outros escritos históricos compostos por contemporâneos, a importância dada ao milésimo ano da encarnação é quase inexistente. Por isso, o ideal é dar foco às análises documentais em contextos locais. Dependendo das complexidades políticas, sociais e religiosas específicas, em uma Europa descentralizada, o medo do fim do mundo e as ideias apocalípticas poderiam tornar-se mais latentes ou eventualmente emergir em alguns períodos no imaginário da população da época (PALMER, 2014, p. 224).

O discurso apocalíptico foi certamente significativo para alguns indivíduos ou grupos, como aquele a que pertencia Ademar de Chabannes, que participou de uma peregrinação à Jerusalém notada por seu caráter escatológico e incluiu numerosas passagens apocalípticas em seus escritos. Contudo, isso não significa que essa perspectiva foi importante para todos, em todos os lugares, e também não quer dizer que a expectativa escatológica se concentrava apenas em torno do ano mil, visto que nos anos posteriores foram encontrados outros discursos parecidos, especialmente com o aparecimento de Joachim de Fiore, monge do século XII, considerado um dos maiores apocalípticos do medievo (SANMARTÍN, 2016, p. 109; FRASSETTO, 2002, p. 4).

Segundo Frassetto (2002, p. 5), embora existissem expectativas apocalípticas em algumas partes da Europa, elas não causaram o medo debilitante que alguns historiadores outrora acreditavam existir, mas sua existência não pode ser negada. Portanto, as provisões acerca do milênio não provam que houve uma crise sem precedentes, nem podem ser reduzidas à escatologia cotidiana e/ou retórica. Confrontadas com as percepções de mudança, violência e oportunidade, muitas pessoas naturalmente se envolveram com o fim dos tempos, abordando a situação de maneiras diferentes, e elementos milenaristas perpassaram diversas culturas em diversas épocas históricas. O mundo em mudança no ano mil ilumina nitidamente a complexidade de causa e efeito nas sociedades humanas. Contudo, tendo em vista especificamente no *De casu diaboli*, a perspectiva milenarista estava presente nos escritos de Anselmo, nem podemos dizer que ele foi diretamente influenciado por ela, visto que não há indícios disso nem em seus tratados, nem em suas cartas.

O silêncio, ou a relativa indiferença dos eruditos e dos teólogos a respeito das tradições mágicas populares até o século XII, faz crer que a Igreja Católica não se sentia, em absoluto, agredida pelas convicções supersticiosas do povo, e muito menos por uma eventual contrarreligião satânica, que seria denunciada com furor três séculos depois. Evocado pelos mais doutos do tempo como uma força obscura submetida à todo-poderosa força divina, **Satã tardava a encarnar-se completamente no papel assustador que havia adquirido por direito desde a Bíblia** (MUCHEMBLED, 2001, p. 21, grifo nosso).

A tese de Muchembled consiste no fato de que é apenas no século XII e XIII que o diabo passa de abstração teológica a devorador de homens, não havendo, portanto, explosão diabólica ou um clima de medo generalizado antes disso. Nessa mesma perspectiva, Delumeau (2009, p. 355) afirma que o *satan* dos séculos XI e XII assusta, sendo ao mesmo tempo sedutor e perseguidor, mas por vezes suas representações são também ambíguas, as vezes ridicularizadas e motivos de riso. Ela se torna, assim, descontínua, não estando claramente definida. E conclui: “A hora do grande medo do diabo ainda não chegou” (DELUMEAU, 2009, p. 355). Isso posto, devemos entender aqui que, baseados na temporalidade de nossa pesquisa, o mundo ocidental de Anselmo não se encontra completamente imbuído de um pavor generalizado, muito menos de uma dualidade frontal e eterna entre forças do bem e forças do mal. De acordo com Muchembled (2001, p. 25, grifo nosso),

Para um cristão comum destes séculos, o mundo invisível estava povoado de uma infinidade de personagens — mais ou menos temíveis —, santos, demônios, almas dos mortos. Seu respectivo lugar no universo não era, provavelmente, definido exatamente em relação ao Bem e ao Mal, pois os santos podiam vingar-se dos vivos, ao passo de que os demônios eram por vezes invocados para ajudá-los. Um poderoso veio cultural, de familiaridade com o sobrenatural, atravessava assim toda a Idade Média. O diabo dos teólogos, uma ficção sem maior graça, encontrava-se frequentemente encoberto por imagens bem mais concretas, mais locais, de pequenos demônios quase semelhantes aos seres humanos. Habitados por paixões, frementes como o diabo de Raul Glaber, eles eram assim, seguidamente, joguetes dos homens. **O maligno nem sempre tinha a última palavra, longe disso.**

A análise de Muchembled é pertinente se observarmos tanto o *De casu diaboli*, escrito por Anselmo no século XI, quanto a *Vita Anselmi*, hagiografia anselmiana escrita no século XII. Na primeira obra, o diabo é secundário e está mais ligado à questão do livre arbítrio, visto que seu pecado serviria de exemplo pedagógico para que os homens não seguissem o mesmo caminho escolhido pelo anjo mal. Portanto, à luz dessa concepção, o papel do diabo na história humana passa a ser cada vez menos significativo⁹². Na segunda obra, o diabo aparece para Anselmo em cerca de seis ocasiões, e chega a tentar seus monges, mas seu papel continua menor

⁹² Em um de seus trabalhos posteriores, o *Cur Deus homo* (I, VII), Anselmo estabelece que o diabo não herdara nenhum direito sobre a humanidade: primeiro, porque o homem que teria se entregado ao diabo por sua própria vontade; segundo, nem o diabo nem o homem pertencem a ninguém além de Deus e, dessa forma, nenhum deles está fora do poder divino e todas as dívidas das criaturas são para com o próprio Deus.

e facilmente combatível, servindo muito mais para realçar a superioridade da vida monástica em relação a todas as outras ordens⁹³.

Embora a *Vita Anselmi* tenha afirmado que o diabo aparece em seis passagens durante a estadia de Anselmo em Bec, no *De casu diaboli* o monge não faz referência alguma a uma experiência pessoal com essa figura. Anselmo não escolheu dissertar sobre a constante intervenção do demônio na vida humana e monástica; pelo contrário, optou por reviver as considerações agostinianas acerca do mal e do diabo para enfatizar a responsabilidade humana no curso de suas vontades. Nesse conjunto, o tratamento da queda do diabo é significativo, pois apontamos a ausência total, no texto de Anselmo, não apenas da demonologia imaginativa de monges e fiéis cristãos, mas também dos assuntos sobre o diabo e seus lacaios que, nos séculos posteriores, interessariam a padres e inquisidores.

Anselmo tampouco repete abordagens doutrinárias ou utiliza argumentos derivados das autoridades. Com exceção da referência a *Lucas* (10:18), que encerra o título do *De casu diaboli*, e da pergunta de Paulo aos Coríntios, que serve de ponto de partida para o diálogo, “O que você tem que não recebeu?” (*I Co* 4:7), Anselmo não encadeia frases das Escrituras como era costume nos comentários e sermões, nem as usa como argumentos de autoridade para resolver disjunções ou ilustrar respostas. Segundo Parra (2005, p. 253), o ensaio é um trabalho especulativo, independente e inovador. Por isso, defendemos que o emprego, no *De casu diaboli*, da representação que se tinha do diabo objetivava mais utilizar o exemplo do pecado do anjo para demonstrar qual era o castigo para aqueles que se entregassem ao mal comportamento e à desobediência do que incutir medo e pavor em seus leitores, que eram, em sua maioria, monges, sobre os quais o próprio Anselmo exercia jurisdição e dos quais deveria cuidar e educar.

A tradição cristã, até aquela época, tinha se interessado por dois aspectos da queda do demônio: a razão e o lugar. Ainda que não queiramos atribuir mil anos de tradição sobre esses dois aspectos somente a Agostinho de Hipona, este autor é uma referência importante para interpretar o conteúdo das crenças sobre satanás e seus demônios desde Anselmo: em um mundo que supostamente foi criado por um Deus infinitamente bom e onipotente é problemático afirmar a existência do mal, pois fazê-lo implicaria, no mínimo, aceitar que Deus

⁹³ Para a análise de algumas dessas passagens na *Vita Anselmi*, conferir Carniel (2020 p. 67-84).

não é bom por completo, a ponto de permitir a possibilidade do mal em sua criação, ou que ele não é inteiramente poderoso, razão pela qual sua criação não teria sido perfeita. Para compreender como a existência do mal é possível, Anselmo analisa a realização do primeiro pecado, ou seja, ele tenta explicar a queda do diabo. Em sua resposta, ele mostra como o pecado do demônio consistia basicamente em sua desobediência espontânea à vontade de Deus, ou seja, no fato de querer para si o que não deveria ter, sem aderir a uma instância superior e, ao mesmo tempo, contradizendo-a (PEREZ, 2005, p. XVIII).

O tratado de Anselmo sobre o primeiro mal, isto é, o *De casu diaboli*, não só explica o pecado do anjo caído, mas serve como parâmetro para entender qualquer outro pecado, incluindo o humano. Esse é um ponto de vista que vale a pena enfatizar, pois, numa época em que as relações sociais apresentavam diversas dificuldades, como abordaremos no próximo capítulo, afirmar a vontade divina como princípio orientador de toda boa obra, bem como o dever de obedecê-la, pode ser entendido como a tentativa de lançar as bases para um critério geral de ordem. Como era a Igreja a detentora do poder e do reconhecimento de mediar entre Deus e o homem, já que estava supostamente em melhor posição para interpretar a vontade divina, a obediência a esta instituição, apoiada por uma comunidade de fé compartilhada, poderia ser entendida como um fio condutor para a leitura de propostas como a que foi apresentada por Anselmo (PEREZ, 2005, p. XIX).

Anselmo escreveu seu tratado na forma de um diálogo, maneira como Agostinho havia escrito suas primeiras reflexões. Esse formato tem entre suas características a alternância de perguntas e respostas. Segundo Parra (2005, p. 266), um leitor atento do breve texto de *De casu Diaboli* é capaz de distinguir um total de 183 passagens nas quais as *quaestiones* aparecem na forma de elementos interrogativos, perguntas diretas, alusões à conduta inquisitória, retóricas, etiquetas de assuntos explícitos. Nem todas as perguntas encontram respostas satisfatórias, mas não há dúvida de que se trata de uma conquista do programa inicialmente formulado no tratado anterior de Anselmo, o *Proslogion*, do qual falaremos mais à frente. Essa atmosfera inquisitória é, em alguns pontos do diálogo, opressiva para o discípulo. Em uma passagem, o aluno compara o estado do espírito questionador com o de uma floresta em pleno e constante crescimento: “Mas não sei o que acontece, que quando eu espero já alcançar o fim da questão, mais vejo emergirem outras, como das raízes das questões segadas” (*DCD VII*, p. 191). As perguntas e questões de Anselmo marcam o início de uma volta formal e deliberada do pensamento em direção à *quaestio*. Sua epígona é Tomás de Aquino com suas sequências de perguntas articuladas em

Summae, Quaestiones Disputatae ou *Quaestiones quodlibetales*. A teologia posterior dos séculos XIII e XIV incorporou as questões tratadas no *De casu diaboli* no movimento de ordenação de idéias em *Libri, Comentaria, Summae* ou em seções dentro de algumas disputas de *Quaestiones* ou *quodlibetales*, mas a experiência de um ensaio sobre o tema específico da “queda do diabo” não foi repetida (PARRA, 2005, p. 265-267).

O historiador Alain Boureau (2016) justifica que, até o século XIII, os demônios não representam realmente um problema, sendo incapazes de produzir um pavor irremediável. Gestos simples — o sinal da cruz, palavras de esconjuro ou o nome de um santo — resgatavam o fiel do assédio dos demônios, fazendo-os retornar a seu indescritível sofrimento de seres banidos. Para Boureau (2016, p. 11-13), a eficácia do poder demoníaco no mundo natural e a possibilidade de um complô entre os homens e os anjos maus se dá a partir do século XIII, com os debates intelectuais da escolástica e com a mudança de percepção da heresia, que não mais se revelava por meio de opiniões, mas pelos atos⁹⁴.

Por fim, foi apenas na medida em que a Igreja se organizava e se expandia, se tornava mais coesa e uniforme em seus discursos e práticas, que a representação do diabo ganhou cores mais significativas. Esse processo culminou no século XIV, no período da Baixa Idade Média, quando a atmosfera “se torna pesada na Europa e essa contração do diabólico conseguida pela idade clássica das catedrais dá lugar a uma progressiva invasão demoníaca” (DELUMEAU, 2009, p. 355).

É, todavia, apenas no momento conhecido como final da Idade Média, no limiar do período Moderno, que o diabo tem seu poder e influência ampliados, tornando-se o príncipe do mundo e o poderoso soberano do inferno, onde seu aspecto maléfico e negativo passou a ser percebido com maior intensidade. É somente a partir do século XIV que vemos a formação de uma demonologia; na Normandia, especificamente, o universo infernal aparece apenas no século XV. Portanto, no período anselmiano de que tratamos aqui, *satan* não inspira um terror indizível

⁹⁴ Segundo Baschet (2006b, p. 329): “[...] desde então, intensifica-se a crença num complô satânico que ameaça a sociedade. A obsessão diabólica invade o Ocidente. Exatamente quando o perigo herético foi jugulado, passa-se a denunciar feiticeiros e feiticeiras, que aos olhos do clero não são mais vítimas de uma ilusão diabólica, [...] mas membros da seita diabólica, participantes no sabá de um verdadeiro rito de adoração de Satã. Convencidos de que a sociedade cristã é alvo de uma ofensiva sem precedentes lançada por Satã, os poderes eclesiásticos e estatais desencadeiam, a partir do século XV, uma vasta perseguição, em escala inédita, contra os que considera seus inimigos mortais. Satã aparece como o Adversário contra o qual se funda o poder das instituições, antes de todas da Igreja, principalmente na luta contra as heresias, e também o dos Estados, engajados na caça às feiticeiras”.

e sua figura é facilmente passível de ser vencida, visto que sua representação possui, na verdade, um aspecto pedagógico, na forma de instrumento para corrigir os maus hábitos dos cristãos, ou para alavancar a santidade do personagem que ele combate.

CAPÍTULO 2

A ASCENSÃO DA NORMANDIA E O FLORESCIMENTO DA ABADIA DE BEC

2.1 CONSTRUINDO O DUCADO DA NORMANDIA: DE ROLLO ATÉ GUILHERME, O CONQUISTADOR

Entre os líderes da França feudal do século X, o conde de Flandres e o duque da Aquitânia se destacavam por seu controle efetivo sobre os vassalos de seus principados. Os condes de Champagne, Toulouse e Anjou também foram figuras de destaque na nova sociedade feudal, mas foram os duques da Normandia que se destacaram entre os vassalos do rei da França. No final do século X e na primeira metade do XI eles fizeram da fronteira até então atrasada, a Neustria, no noroeste da França, uma província conhecida por seus grandes mosteiros e escolas, e manipularam as instituições feudais de uma maneira sem precedentes para criar o principado mais forte da Europa a oeste do Reno (CANTOR, 1994, p. 206).

Durante a Idade Média Central (XI-XIII), como comentado no início do capítulo anterior, a forma dominante de organização política em algumas regiões foi a que os historiadores denominaram de “principado territorial”⁹⁵. Esta se caracterizava pela concentração de poderio local, que reconhecia pouca ou nenhuma autoridade externa, apesar da figura do imperador germânico e do rei terem permanecido.

Todavia, o território correspondente à atual França ainda possuía, em termos políticos, uma única linha de reis incontestáveis, os capetíngios⁹⁶, que governaram em sucessão familiar ininterrupta de 987 a 1316. Contudo, a monarquia neste contexto estava efetivamente confinada ao que pode ser chamado de “principado real”, situado ao redor de Paris e Orléans, onde a família real possuía suas propriedades. Pouca coisa sobrava aos Capetos além do direito ímpar de se intitular reis e das prerrogativas marcadamente nominais de soberania sobre os príncipes territoriais (BATES, 2008, p. 398-399; FAWTIER, 1997, p. 155-157).

⁹⁵ Segundo o historiador David Bates (2008, p. 398), quem nomeou desse modo as novas unidades de poder estabelecidas após a desintegração do Império Carolíngio foi o historiador belga Jan Dhondt, em 1948. Atualmente, renomados historiadores franceses, como Pierre Bauduin (2018), Veronique Gazeau (2007) e Jean-Hervé Foulon (2013), utilizam a terminologia (*principauté territoriale*) ao discorrer sobre a organização política normanda no medievo. Isso ocorre porque, durante os séculos X e XI, os principados, associados ao surgimento dos senhorios, são vistos como a inauguração de uma nova “era feudal”. Contudo, na Normandia não houve uma ruptura violenta, visto que os títulos dos governantes, por exemplo, eram carolíngios, as igrejas foram restabelecidas em locais anteriormente estabelecidos pelos carolíngios, a língua dos colonos era sem dúvida francesa e sua cultura era em grande parte cristã (BATES, 2008, p. 405).

⁹⁶ A dinastia Carolíngia deixou de governar a França após a morte de Luís V, em 987. Seu primo e sucessor, Hugo Capeto, conseguiu ser proclamado o rei dos francos e, a partir dele, é demarcado o início da dinastia capetíngia ou capetiana, e fim da Carolíngia.

Diante desse quadro, a história da França no período centro-medieval é, na verdade, a história separada de seus principados, ducados e condados. Alguns deles, como Flandres, Anjou, Toulouse e Normandia (recorte espacial de nossa pesquisa), permaneceram unidades políticas relativamente coerentes, apesar de serem, em teoria, vassallos do rei da França. Assim, seus príncipes eram consideravelmente temíveis e obtinham o controle estratégico de castelos e terras suficientes para permanecerem no centro do sistema de recompensas fundiárias. Outros, no entanto, como Champagne, Borgonha e, posteriormente, grande parte da Aquitânia, fragmentaram-se rapidamente no início do século XI em territórios cada vez menores, terminando, em alguns casos, como não mais do que grupos de senhorios⁹⁷ autônomos governados por outros senhores (WICKHAM, 2016, p. 103)⁹⁸.

Os *Nortmanni* — termo latino utilizado pelos povos francos⁹⁹ para se referirem aos “homens do norte” — vieram de grupos étnicos *vikings*¹⁰⁰: homens do mar, que haviam descido às

⁹⁷ O possuidor de um senhorio carrega o título de “senhor”, isto é, o proprietário direto dos bens provenientes da terra. Podia ser um indivíduo, na grande maioria dos casos um membro da nobreza, mas também uma instituição eclesiástica como uma abadia ou uma catedral. O termo senhorio caracteriza o conjunto de direitos e poderes exercidos pelos senhores. Também chamamos senhorio cada uma das aplicações concretas desses direitos e poderes exercidos pelo mesmo senhor sobre o mesmo conjunto de terras e homens. Em todo o caso, a senhoria pode ser qualificada como um complexo de dominação, combinando prerrogativas de poder sobre a terra, sobre os homens que ali se estabelecem e sobre as atividades que exercem. Os componentes fundiários, econômicos, jurídicos, políticos, militares e judiciais do senhorio são fundamentalmente inseparáveis, especialmente porque muitas vezes foram unidos pelas mãos da mesma pessoa, fosse ele um bispo local, um príncipe, ou o rei (TELLIEZ, 2009, p. 45-46).

⁹⁸ De acordo com Fawtier (1997, p. 157), a história medieval do reino francês deve ser observada em termos da soma de suas partes constituintes. Por este motivo, escreveu-se muita história regional. No entanto, a monarquia não pode ser inteiramente ignorada, porque, de acordo com as atitudes medievais reconhecidas, em momento algum foi intencionado suprimi-la. Mesmo os maiores principados nunca desempenharam uma autoridade política que fosse, de fato, livre de qualquer imposição monárquica.

⁹⁹ Os francos foram um dos principais povos germânicos do Ocidente medieval, e aparecem pela primeira vez em fontes históricas no século III, como produto de uma das dissoluções e reagrupamentos periódicos de confederações tribais germânicas. No final do século III e ao longo do século V, os francos, junto com os alamanos e outras tribos germânicas, testaram constantemente as defesas romanas ao longo do Reno; e, nesse mesmo período, assumiram o domínio político da região da Gália sob a liderança de Clóvis I (481-511). Clovis uniu todas as diversas tribos francas sob seu domínio. Ele estabeleceu sua capital primeiro em Soissons e depois em Paris, acompanhado por sua comitiva, e lançou os alicerces do que viria a ser o reino da França. O reino dos francos era, assim, governado por um rei franco com seus companheiros e exército, em sua maioria franca, mas sua população e cultura eram miscigenadas, com os próprios francos formando apenas uma pequena parte de sua composição étnica, embora fossem dominantes no nordeste da Gália e na região inferior e médio Reno (FANNING, 1995, p. 703-604).

¹⁰⁰ De acordo com Isabela Albuquerque (2017, p. 129): “[...] a palavra *viking* deriva dos vocábulos do idioma nórdico antigo *vikingr* e *viking* e remete à atividade econômica relacionada ao mar. Na academia, o termo refere-se a povos escandinavos que estabeleceram contato com outras regiões, a partir da expansão marítima, mas sem perder a referência do seu local de origem e de suas tradições culturais. [...] Enquanto *viking* alude a práticas culturais relacionadas à saída para o mar, remetendo a uma atividade — a navegação, a pirataria —, ao mesmo tempo está ligado também à difusão de uma cultura de origem escandinava por outras regiões da Europa, num período específico que varia entre os séculos IX-XI”.

margens do noroeste da Europa entre os séculos IX e XI, primeiro como invasores e depois como colonos. Por isso, estavam preparados para defender as terras que haviam conquistado contra a próxima onda de invasores. Foi em parte da região conhecida como Neustria¹⁰¹ que eles se estabeleceram como uma força dominante; ali, sua identidade foi reconhecida pelo nome normandos e sua nova pátria foi chamada Normandia.

A renomada medievalista Marjorie Chibnall, abre seu último livro, produzido por ela aos 85 anos de idade e intitulado *The Normans*, com uma afirmação direta: “[...] o povo normando foi produto, não de sangue, mas de história” (CHIBNALL, 2000, p. 3). Embora reconheça que tal prerrogativa seja verdade, em certo nível, para todos os povos, a autora destaca que os normandos formavam um povo composto de muitos outros e de sangue excepcionalmente misto. Ao longo de toda a história normanda, sua principal característica distintiva não era qualquer senso de unidade étnica, mas sua lealdade a um líder igualmente normando (CHIBNALL, 2000, p. 4). Para a medievalista, nos séculos XI e XII, eles estavam no auge de seu poder.

Em contraponto, a história do “ducado da Normandia” inicia-se por volta do início do século X, quando o líder *viking* de origem norueguesa, Rollo¹⁰², e seu grupo de seguidores (em sua maioria dinamarqueses), após mais de 30 anos de desembarque na Neustria e de guerras subsequentes contra os francos, aceitou o acordo de paz do rei carolíngio da França Ocidental, Carlos, o Simples (VAN HOUTS, 2000, p. 1)¹⁰³. Em troca do juramento de fidelidade e do batismo, o rei concedeu a Rollo alguns territórios sob os quais este deveria, dali em diante, exercer os poderes praticamente hereditários do mais alto funcionário local da hierarquia franca, *o conde* (BLOCH, 1982, p. 45). Tais territórios compreendiam alguns condados ao redor de

¹⁰¹ Parte noroeste da Gália durante o período franco. O nome aparece em cerca de 642, vindo de etimologia incerta, mas designava as terras ocidentais do reino, enquanto Austrásia designava as terras orientais. A Neustria era predominantemente galo-romana em população e a forma de latim falada naquela região, afetada por influências celtas e germânicas, veio a ser chamada de *Langue d'oïl*, o ancestral do francês moderno. Nos séculos IX e X, com os ataques *vikings* e o posterior assentamento desses povos na região, a Neustria deixou de formar uma unidade administrativa dentro do reino (FANNING, 1995, p. 1249-1250).

¹⁰² A história de Rollo deu origem a uma literatura épica e lendária, latina e nórdica, da qual é difícil extrair sua figura histórica. Chibnall (2000, p. 13) afirma que Rollo (ou Rolf) foi provavelmente um líder norueguês que por bastante tempo assediava, com seus seguidores, a costa francesa e mantinha contatos constantes com a região. Bem-disciplinados, eles eram uma força a ser considerada. Todavia, pouco se sabe acerca da vida do fundador da linhagem normanda e sua morte é geralmente datada na década de 930.

¹⁰³ Segundo Bauduin (2019, p. 550), Rollo não foi o primeiro líder a concluir um acordo com os governantes carolíngios. A investida de conversão de chefes *vikings*, com ou sem cessão territorial, não foi, no início do século X, uma inovação, mas a continuação de práticas estabelecidas pelos antecessores de Carlos, o Simples, que em muitos casos se aproveitaram disso. A prática remonta ao final do reinado de Carlos Magno (742-814).

Rouen¹⁰⁴: a parte da diocese de Rouen que se estendia desde o rio Epte até ao mar, e uma fração da região de Évreux. Por conseguinte, o que começou como um assentamento escandinavo¹⁰⁵ tornou-se um principado territorial francês¹⁰⁶.

Demonstrando possuir talentos diplomáticos, Rollo reconheceu que deveria trabalhar com o rei franco e a população local, e isso envolvia a plena aceitação da religião. Ele foi então batizado e deu os primeiros passos para restaurar arquitetonicamente as igrejas e mosteiros. O arcebispo e o clero, que haviam fugido durante as invasões, foram chamados de volta à Rouen e alguns monges foram igualmente trazidos para a abadia de Saint-Ouen (CHIBNALL, 2000, p. 12).

Ainda assim, como afirma Marc Bloch (1982, p. 47), os normandos não eram homens para se contentarem durante muito tempo com um espaço tão reduzido. Em cerca de vinte anos, a autoridade dos novos líderes escandinavos havia se estendido para muito além de Rouen. Progressivamente, o filho e sucessor de Rollo, Guilherme Espada Longa (905-942)¹⁰⁷, conquistou as regiões de Bessin, as dioceses de Avranches e de Coutances. Dessa forma, os homens do norte possuíam um domínio em quase todos os territórios que formavam as fronteiras normandas por volta do ano mil (CHIBNALL, 2000, p. 13).

¹⁰⁴ Rouen foi estabelecida província romana na época Imperador Augusto e foi a segunda cidade mais importante da Gália. Com a desintegração do Império Romano, o governo civil efetivo se decompôs, fazendo com que a Igreja tomasse a frente para assumir e preservar a administração provincial durante os primeiros séculos do reino franco. No século V, tornou-se a sede de um bispado e, mais tarde, a capital da Neustria merovíngia. Rouen permaneceu central após a difusão do cristianismo e com o tempo sua igreja tornou-se metropolitana (CHIBNALL, 2000, p. 6-7). A sé metropolitana de Rouen, desde os dias de Rollo, foi colocada em uma relação especial com a dinastia ducal.

¹⁰⁵ O termo *escandinavo* remete à região de origem das populações *viking*, a Península Escandinava, atualmente composta pela Suécia, Noruega e Finlândia.

¹⁰⁶ O documento mais antigo que menciona Rollo e seu estabelecimento em Neustria é uma carta de Carlos, o Simples, datada de 918. Com exceção dessa fonte, a história inicial do principado normando só é relatada em textos posteriores, majoritariamente do século XI (BAUDUIN, 2019, p. 552).

¹⁰⁷ Pouco se conhece também sobre o herdeiro de Rollo, Guilherme Espada Longa. O historiador David Crouch (2002, p. 13) afirma que este morreu de forma repentina, vítima de algum tipo de traição.

título “duque” (*dux*)¹⁰⁹. Até então, o título oficial era “conde” ou “príncipe”, pois “*dux*” não possuía significado administrativo. Ao mesmo tempo, gradualmente os contemporâneos começaram a pensar nos homens do norte de Rouen como normandos. Na época em que Ricardo II sucedeu seu pai, a linguagem estava se aproximando da realidade política e os documentos reais deram a sanção oficial ao título de “duque dos normandos”. Sendo assim, foi efetivamente no reinado de Ricardo II, de 996 a 1027, que uma “cultura normanda” começou a tomar forma. Por ter se alinhado fortemente ao rei capetíngio Roberto, o Piedoso, Ricardo II foi mais longe que seus predecessores pois se baseou nas instituições francas e adotou costumes francos, sem, contudo, abandonar a herança escandinava (CHIBNALL, 2000, p. 20). A história escrita dos duques da Normandia data aproximadamente da época em que o título ducal foi reconhecido¹¹⁰.

A população da região era etnicamente miscigenada, pois, além dos escandinavos, havia ali francos, bretões e saxões. Entretanto, existia uma maioria franca, formada pelos camponeses que trabalhavam naquelas terras, pelos que se dedicavam às atividades comerciais e por aqueles que viviam como monges em mosteiros. Apesar dos relatos — em grande maioria feitos por monges — sobre a devastação causada pelos *vikings*, sobre o saque dos tesouros das igrejas e sobre a destruição das bibliotecas, a região nunca foi completamente destruída. Historiadoras como Chibnall (2000) e Van Houts (2000) postulam que os imigrantes se assimilaram rapidamente ao povo franco. Como resultado, a língua escandinava deixou de ser falada dentro de três gerações, perdeu-se a maior parte dos costumes anteriores e a cultura latina da Igreja cristã foi aceita.

O parentesco foi um importante fator na construção do poder normando, e, embora os duques tivessem reconhecido, com o cristianismo, o princípio da monogamia, o costume dinamarquês

fervoroso e que desejavam a paz com seus vizinhos, mas que podiam e iriam opor-se e derrotar qualquer um que tentasse destruí-los. Acima de tudo, Dudo enfatizou o direito da linhagem de Rollo de governar o ducado e a missão dada por Deus aos duques para forjar um *regnum* cristão, unindo os vários povos que viviam em seu território. Desse modo, o cronista promoveu um senso de unidade entre os súditos do duque. Hagger (2017, p. 7) conclui que o *De moribus* deve ser visto como um panfleto ou manifesto destinado a justificar a posição de Ricardo I em relação aos seus vizinhos e a ajudar a criar um sentido mais forte e positivo do que significava ser um normando.

¹⁰⁹ Van Houts (2000, p. 57-58) levanta a hipótese de que, como os governantes permitiam que sua família (inclusive os filhos bastardos) participassem do exercício do poder, concedendo cargos seculares e eclesiásticos, sob o nome de “conde”, urgiu a necessidade de um título mais elevado para o regente principal. Assim, despontou a ascensão do termo duque, encontrado pela primeira vez em cartas de Ricardo II.

¹¹⁰ Segundo Chibnall (2000, p. 16), “[...] quando os normandos assumiram a escrita de sua história no século XI, com a crônica de Dudo de Saint-Quentin, eles a transformaram, reunindo todas as lendas orais e fazendo do ducado uma criação instantânea do ano de 911”.

de concubinato ainda era vigoroso o suficiente para que seus filhos bastardos desfrutassem de plena aceitação naquela sociedade. Os casamentos legítimos ajudavam a expandir alianças e a fortalecer as fronteiras, uma vez que os filhos dessas uniões ocupavam a maioria das posições de dignidade e poder, inclusive (e principalmente) no âmbito religioso. Isso posto, a aristocracia normanda era parte de uma considerável rede de parentesco ducal, que fazia habitual uso da investidura laica¹¹¹ nas paróquias, dioceses e abadias de seu domínio. Os matrimônios também ajudaram a estabilizar as relações com os governantes vizinhos, como o ocorrido entre a filha do duque Ricardo I, Emma (980-1052), e o rei anglo-saxão Ethelred II (978-1016), que estabeleceu a conexão familiar que mais tarde deu ao duque Guilherme, o Conquistador, a reivindicação do trono da atual Inglaterra por direito hereditário. Assim, poucas décadas após se estabelecerem na Normandia, os líderes escandinavos haviam sido integrados à nobreza franca.

Diante disso, as crônicas¹¹² que descrevem a vida dos duques da Normandia são usualmente dominadas por dois temas: seu sucesso na guerra e seus benefícios para a Igreja, conforme será discutido no próximo tópico deste texto. A guerra tem sido conhecida como “ocupação oficial dos normandos” (CHIBNALL, 2000, p. 24) e foi como combatentes que eles foram muito elogiados e conhecidos pelos cronistas de seu tempo. O treinamento e o equipamento eram essenciais para o guerreiro de sucesso, por isso eram reservados à nobreza, além dos castelos fortificados, os quais ofereciam uma base segura. Chibnall (2000, p. 27) afirma ainda que os castelos exprimiam o sinal mais visível da colonização normanda, considerados um símbolo da conquista da terra e igualmente importantes como residências e centros de defesa e de ataque. O poder ducal dependia em grande parte de quão longe o príncipe podia controlar os castelos em seu território, e ele fazia isso concedendo terras e doações de cargos a uma ampla elite de

¹¹¹ Assim como o senhor local, cujo antepassado tinha construído uma igreja em sua propriedade, costumava reivindicar grande parte da renda de seus assenhoreados e o direito de nomear seu sacerdote, o duque, ocupando o mais alto nível da hierarquia, distribuía bispados e abadias a homens que lhe tinham prestado um bom serviço e que assim continuariam a fazer. Eram termos práticos, que poderiam ser vistos como um arranjo sensato e justo pela população local (HARPER-BILL, 2003, p. 116).

¹¹² Por volta do primeiro milênio, os normandos tornaram-se o primeiro povo da Europa Ocidental a produzir uma biografia em série de seus dirigentes seculares, um tipo de crônica usada anteriormente apenas para bispos e abades. A primeira foi escrita por Dudo de St-Quentin, o *De moribus*, já citado. Cinquenta anos depois, a crônica de Dudo foi ampliada e atualizada por um monge normando chamado Guilherme (1000-1070), do mosteiro de Jumièges, que, após 1066 (o ano da conquista da Inglaterra), possuía um motivo a mais para celebrar os feitos dos duques normandos, por isso escreveu a *Gesta normannorum ducum*. Dudo e Guilherme de Jumièges moldaram a estrutura narrativa da história dos normandos, esboçando sua metamorfose de conquistadores pagãos *vikings* a conquistadores cristãos. Ambos se concentraram na história dinástica, ou seja, nos feitos de Rollo e dos duques normandos que dele descendiam. Outros importantes cronistas de destaque foram o monge inglês Orderico Vital e o abade normando Robert de Torigni (1100-1189), que atualizaram a crônica de Guilherme no século XII, mas inseriram informações preservadas oralmente que pertenciam a eventos anteriores (VAN HOUTS, 2000, p. 3-4).

grandes aristocratas e cavaleiros que, em troca, prestavam serviço militar e demonstravam fidelidade política, a qual perderiam se fossem desleais¹¹³.

No que tange à nossa pesquisa, é relevante mencionar a administração do principado sob Guilherme, apelidado em seu nascimento de “o Bastardo”¹¹⁴, filho do duque Roberto I, que faleceu a caminho de uma peregrinação a Jerusalém em 1035. Tendo assumido o poder com apenas 7 anos, no período que é chamado pelos especialistas de “menoridade” (1035-1044) (BATES, 2016, p. 49; CROUCH, 2002, p. 59), o jovem Guilherme e seus apoiadores e aliados — dentre eles, seu tio-avô, o arcebispo Roberto de Rouen, e, após a morte deste, seu outro tio, o arcebispo Malger de Rouen — lutaram para conseguir solidificar seu poder frente a revoltosos de dentro¹¹⁵ e de fora do ducado¹¹⁶. Esse período possui profunda ligação com a fundação do mosteiro de Bec, como veremos adiante.

Após esses momentos de turbulência inicial, a década de 1050 do governo de Guilherme é marcada pela consolidação do ducado, juntamente com fortalecimento das fronteiras. Dessa maneira, a Normandia despontava como um principado mais sólido, cuja sociedade estava mais segura e assertiva de sua identidade. A autoridade do rei da França, embora reconhecida por princípio, ia diminuindo progressivamente e uma lenta expansão militar foi continuada. Isso preparou o caminho para as conquistas e triunfos externos da década de 1060 (CHIBNALL, 2008, p. 195).

¹¹³ Tais homens eram frequentemente chamados de *vassi* (vassalos) juramentados do senhor, e os latifúndios condicionais que recebiam eram denominados *feoda* (feudo), daí as palavras “feudal” e “feudo-vassálico” na terminologia histórica moderna. As relações estabelecidas entre eles eram caracterizadas por um sistema de recompensas baseado em posses militares (feudos) e regras complexas de lealdade. Essa política fundamentada em doações de terras foi analisada em detalhes pelo medievalista francês Marc Bloch, em 1940 (WICKHAM, 2016, p. 15).

¹¹⁴ Guilherme nasceu aproximadamente em 1028, fruto da relação de Roberto I com Harlete, que não era sua esposa. Sendo escolhido por seu pai, antes de marchar ao Oriente, como seu sucessor, e com o apoio inicial do rei franco Henrique I, Guilherme assume, mas parte da nobreza local não o aceita. Como consequência, desde muito cedo o novo duque articula estratégias militares e políticas que o ajudam a manter a posição legada pelo pai. Por sua campanha bem-sucedida na conquista do reino anglo-saxão, fica conhecido posteriormente sob a alcunha de “o Conquistador” (WEHMUTH, 2016, p. 4).

¹¹⁵ A revolta interna transcorreu por uma parcela da nobreza normanda, liderada pelo conde Guy de Brionne, primo do duque, detentor de extensas terras e que reivindicava toda a região da Normandia. Com o apoio do rei franco Henrique I, Guilherme venceu seu primo e suas tropas na chamada “batalha de Val-ès-Dunes”, em 1047 (HAGGER, 2017, p. 107-109).

¹¹⁶ Em constantes batalhas por defesa e conquistas de terras, o rei francês Henrique I não tardou a opor-se a Guilherme e coordenou uma aliança de senhores normandos e franceses contra ele. Esses exércitos invadiram a Normandia entre 1053-1054, mas foram duramente reprimidos pelo exército ducal. Informado do desastre, o rei abandonou a coalizão da qual era o líder e fez as pazes com Guilherme. Os rebeldes foram exilados e suas terras confiscadas (HAGGER, 2017, p. 124).

Não obstante, grande parte do sucesso do duque Guilherme dependia de sua habilidade pessoal em liderar os homens, comandar sua lealdade, conduzi-los em batalha e julgá-los sob sua justiça. Além disso, obteve êxito em derrotar os adversários e em encontrar aliados para pressionar suas reivindicações fora das fronteiras. Ele proibiu a construção de castelos sem sua licença, sob pena de confisco, e foi rigoroso ao exigir de seus vassalos um juramento na corte. Seu funcionário local, denominado *vicomte*¹¹⁷, foi efetivamente empregado para que a jurisdição do príncipe obtivesse maior abrangência, fazendo a cobrança de impostos dos senhores locais para a autoridade ducal (CANTOR, 1994, p. 208).

Nesse período, em termos econômicos, novas e importantes correntes de comércio estavam surgindo na França central, mais notadamente o mercado de vinhos de luxo, que, no início do século XI, começou a fluir com força crescente para o oeste, descendo o Sena para alcançar os mercados da Grã-Bretanha e mais ao norte. Ademais, as conexões escandinavas do principado haviam promovido um comércio externo considerável. Os homens da Normandia, olhando para sua própria costa, mantiveram contatos valiosos com as regiões do norte, das quais seus governantes *vikings* tinham vindo. Também havia cidades normandas em crescimento e que atraíam a população, como Rouen, Fécamp, Bayeux e Caen. A expressiva riqueza de Rouen, sobretudo, recebeu um novo e poderoso impulso mercantil (CROUCH, 2002, p. 75).

O fato de Guilherme ter sido reconhecido como digno de ser cônjuge da filha do poderoso conde Balduíno V de Flandres em 1051 indica a relevância crescente do duque no norte da França. Foi por meio de seu casamento com Matilde (1031-1083) que ele estreitou os laços com a casa de Flandres e, por sua vez, com o monarca franco, pois a jovem era sobrinha de Henrique I. Van Houts (2000, p. 59), Hagger (2017, p. 113) e Bates (2016, p. 520) apontam a relevância da duquesa no governo da região. Sendo constantemente citada nas cartas ducais, ela atuava como substituta de seu marido em julgamentos na corte e igualmente como sua regente, demonstrando destreza política e administrativa. Ademais, agiu como mediadora e conciliadora quando seu filho, Roberto Curthose (1050-1134)¹¹⁸, se rebelou contra o pai, ilustrando, desse modo, o papel perene da mãe aristocrática medieval no acordo político entre pais e filhos rivais.

¹¹⁷ O cargo de *vicomte*, que envolvia a responsabilidade por tarefas como cobrança de impostos, atuação como juiz em processos judiciais e organização de operações militares em escala regional, era de origem carolíngia (VAN HOUTS, 2000, p. 6). Na Normandia, os *vicomtes* eram diretamente responsáveis perante o duque (CHIBNALL, 2004, p. 196).

¹¹⁸ Roberto Curthose era o filho mais velho de Guilherme e o sucedeu como duque da Normandia de 1087 até 1106. Entre o ano de 1077 e 1078 instigou uma insurreição contra seu pai, recebendo o apoio de alguns aliados da

O resultado da estabilidade da estrutura do poder ducal deu a Guilherme a liberdade para procurar novos campos de conquista e triunfo. Ele dispunha de um expressivo exército e uma nobreza aguerrida que buscava uma saída satisfatória tanto para sua afeição pelo combate como para sua ambição por terras. Conseqüentemente, a partir dos anos de 1050, sua atenção começou a voltar-se para os acontecimentos do outro lado do canal da Mancha e para o projeto da conquista do trono anglo-saxão¹¹⁹. A situação na Inglaterra oferecia um contraste dramático com o que existia na Normandia. O poder da monarquia anglo-saxônica estava em vias de ser drenado pela ascensão do senhorio de grandes condes que haviam auferido para si não apenas enormes propriedades, mas também o controle sobre as instituições reais legais, administrativas e financeiras em suas regiões.

Em comparação à Inglaterra, a Normandia era um território menor e modesto, contudo, os duques normandos haviam conseguido colocar todos os recursos de suas terras sob seu próprio controle, enquanto na Inglaterra o poder passava rapidamente para as mãos dos grandes senhores, que usurpavam as prerrogativas legais e financeiras da coroa, reduzindo a autoridade real. Comparado ao reinado anglo-saxão, descendente da casa de Wessex, que havia governado parte ou toda a Inglaterra durante cinco séculos, o senhorio ducal na Normandia era recente. Entretanto, os normandos detinham o que faltava aos anglo-saxões: instituições eficazes, controle interno e competência militar. Essa combinação marcou uma nova partida no desenvolvimento da monarquia medieval (CANTOR, 1994, p. 210).

nobreza. Todavia, em 1080 foi estabelecida uma trégua entre pai e filho, com ajuda de Matilde (HAGGER, 2017, p. 136-139).

¹¹⁹ A história das relações entre a Normandia e a Inglaterra anglo-saxônica teve início com o pacto negociado entre o duque Ricardo I e o rei Ethelred II, em 991, pelo qual ambas as partes se vincularam à aliança e à não agressão. Em 1002, o pacto foi seguido por uma aliança matrimonial. O rei Ethelred II casou-se com a filha de Ricardo I, chamada Emma. Quando, em 1013, o rei Sueno I da Dinamarca tomou o trono da Inglaterra, o casal real, com seus filhos Eduardo, Alfredo e Godgyfu, refugiaram-se na corte normanda, estreitando ainda mais os laços entre as famílias. Três anos mais tarde, Ethelred morreu e, depois de mais de um ano, Emma se casou com Canuto II, filho de Sueno I, que em 1016 havia se tornado rei de toda a Inglaterra. Eduardo e Alfredo, com sua irmã Godgyfu, permaneceram na Normandia esperando a hora de voltar para a Inglaterra. Após duas tentativas malsucedidas, incluindo uma em 1036, quando Alfredo foi capturado e morto, Eduardo foi chamado de volta por seu meio-irmão, Canuto III, filho de Emma e Canuto II. Em um ano, Canuto III estava morto e Eduardo, alcunhado de “o Confessor”, subiu ao trono em 1042. Seu reinado foi marcado pela incipiente desintegração política do reino em face do avanço do poder territorial dos grandes condes, além de ser muitas vezes visto pelos anglo-saxões como estrangeiro, por conta do longo período passado em terras normandas (VAN HOUTS, 2000, p. 102-104).

Mapa 3 – Inglaterra e Normandia em 1066, nele se veem as cidades normandas de mais destaque e o local da batalha decisiva na conquista da Inglaterra (Ilhas Britânicas), Hastings.



Fonte: BROWNORTH (2014, p. 11).

Diante desse cenário, Guilherme resolve reivindicar o trono inglês, e sua petição foi baseada no parentesco longínquo com Eduardo, o Confessor, e em uma promessa feita pelo mesmo em 1051, uma vez que este rei não possuía herdeiros. No entanto, após o falecimento do monarca anglo-saxão, em 1066, quem rapidamente assumiu foi o poderoso conde Haroldo Godwinson (1022-1066). Haroldo, sendo considerado usurpador pelo duque, Guilherme consultou seus vassallos e ganhou o apoio para seu empreendimento de tomada da coroa inglesa. Os sete meses de preparação para essa ação revelam que ele não subestimou a tarefa que tinha pela frente, por isso todos os seus recursos e experiência foram direcionados para essa campanha (Figura 2) (CHIBNALL, 2004, p. 198).

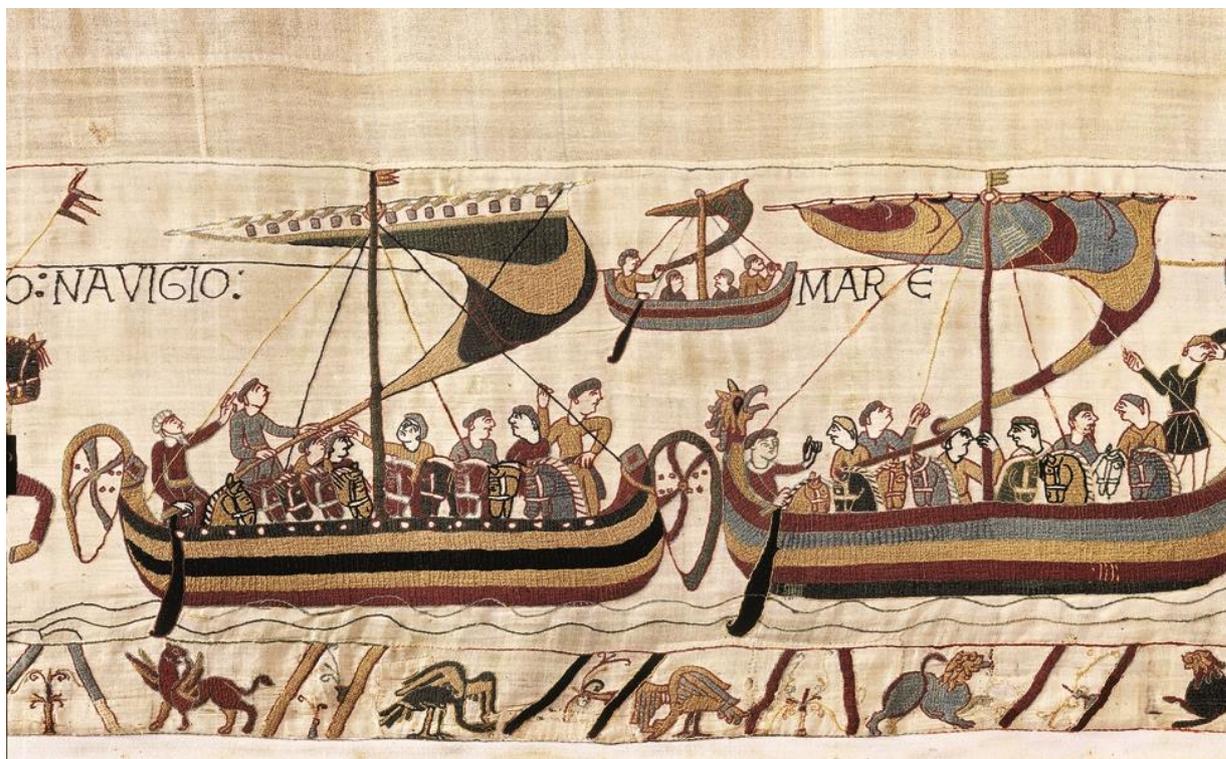
Na época de sua irrupção, Guilherme era um comandante militar, governante e administrador muito experiente e implacável, que havia conseguido unificar a Normandia e inspirar medo e respeito fora de seu ducado. Por isso, logrou a anuência do imperador Henrique IV (1050-1106) e a aprovação do papa Alexandre II (1061-73), fato que foi interpretado como um sinal de que Deus permitia o uso da força para que o duque obtivesse o trono (CANTOR, 1994, p. 277).

Porém, Haroldo e Guilherme não eram os únicos na luta pelo poder; havia outros adversários ao trono: o rei Haroldo III (1015-1066), da Noruega, e o irmão de Haroldo Godwinson, Tostig. Não obstante, a batalha decisiva foi, de fato, entre Guilherme e Haroldo Godwinson, na região de Hastings, em 14 de outubro de 1066¹²⁰. No final daquele dia, a maior parte dos condes anglo-saxões havia sido massacrado junto com seu rei e soldados menores. Com a vitória, Guilherme marchou para Londres, onde foi coroado na abadia de Westminster pelo arcebispo Ealdred de York. Apesar disso, foi só em 1070, quatro anos depois, que o papa Alexandre II permitiu que seus legados fossem até a ilha para coroá-lo, dessa vez com a coroa papal, como sinal de reconhecimento exterior do triunfo normando perante a maior parte da Inglaterra, que havia sido subjugada.

Segundo Van Houts (2000, p. 106), o que deu a Guilherme sua vitória em Hastings foi o resultado de uma combinação de fatores: as distintas habilidades militares (especialmente o uso da cavalaria durante a batalha), o apoio financeiro da nobreza e dos mosteiros, e a sanção papal, posto que conferia legitimidade ao empreendimento.

¹²⁰ As fontes para o estudo da conquista da Inglaterra são, em sua maioria, de origem normanda, como a *Gesta Guillelmi*, uma biografia de Guilherme, o Conquistador, escrita por seu capelão, Guilherme de Poitiers, em meados da década de 1070. Ela conta a história dos preparativos do duque para sua campanha de expansão. Há também o bordado monumental conhecido como *Tapeçaria de Bayeux*, produzido provavelmente por volta de 1080, que representa graficamente o empreendimento normando e a batalha de Hastings. Das poucas fontes inglesas contemporâneas, temos a *Crônica Anglo-Saxônica*, uma coleção de sete manuscritos escritos em anglo-saxão (inglês antigo) que, juntos, fornecem uma história da Inglaterra desde o início da conversão ao cristianismo até 1154 (VAN HOUTS, 2000, p. 19 e 117).

Figura 2 – Cena 38 da tapeçaria de Bayeux. Representa a travessia do canal da Mancha pela frota normanda em 1066. Atualmente a obra encontra-se no Museu da Tapeçaria de Bayeux, na Normandia.



Fonte: DECAËNS; COLLIOT (2012, p. 79).

Apesar da vitória, o Conquistador apenas conseguiu estancar por completo a resistência local no ano de 1070. Muitos anglo-saxões fugiram da ilha porque, embora não tenha afetado o *status* e a condição do campesinato inglês, a campanha normanda resultou na eliminação da aristocracia local e sua substituição pelos senhores normandos, que detinham, a partir daquele momento, propriedades espalhadas pela Normandia e Inglaterra. Como resultado, essas duas regiões, antes unidades separadas, se tornaram uma única comunidade política de canal cruzado, compartilhando não apenas uma dinastia governante, mas também uma única aristocracia anglo-normanda. Assim, o novo rei exigiu juramento de lealdade de seus súditos e conduziu uma pesquisa abrangente de terra, a qual foi registrada no documento conhecido como *Domesday Book*¹²¹. Essa ação conseguiu, por sua vez, aumentar a receita real e transformar a

¹²¹ O *Domesday Book* foi um inquérito registrado em manuscrito, resultado de um grande levantamento fundiário encomendado por Guilherme, o Conquistador, que buscava coletar informações detalhadas sobre todo seu reino para que essas o auxiliassem a administrar seu novo território e a financiar a manutenção das tropas necessárias para a defesa da Inglaterra. Publicado pela primeira vez em 1086, ele contém registros de 13.418 assentamentos nos condados ingleses (VAN HOUTS, 2000, p. 20 e 107).

Inglaterra em um reino centralizado, com uma população multiétnica (CANTOR, 1994, p. 278)¹²².

Guilherme, o rei-duque, governou as duas regiões concomitantemente por cerca de 20 anos, período em que administrou seus domínios de maneira unificada, embora não sem dificuldades e conflitos. Não obstante, o êxito de sua expedição permitiu estabelecer e consolidar seu reino anglo-normando. A conquista normanda deu à Inglaterra uma identidade dupla: um reino inglês independente e uma parte do ducado normando subjogado à monarquia francesa¹²³. Guilherme I faleceu em 1087, e, em seu leito de morte, cercado pelo clero local e por aristocratas normandos, concedeu formalmente o ducado da Normandia a Roberto Curthose, seu primogênito, que, apesar de ter se rebelado contra o pai, havia sido perdoado; a seu segundo filho, chamado Guilherme, o Ruivo (1060-1100), outorgou à coroa inglesa; e, finalmente, para seu terceiro herdeiro, Henrique (1068-1135), deixou uma considerável quantia de dinheiro (CROUCH, 2002, p. 117).

A consequência imediata da morte de Guilherme I foi a disputa entre seus dois primeiros filhos, o duque Roberto Curthose e o rei Guilherme II, pelo controle da Inglaterra e da Normandia. O conflito entre eles foi apaziguado quando ambos concordaram em fazer-se herdeiro um do outro quando algum deles morresse. Em 1096, Roberto formou um exército e partiu para Jerusalém, na Primeira Cruzada. Contudo, estava tão empobrecido que, na época de sua partida, penhorou a região para seu irmão monarca. Entretanto, por volta de 1100, Guilherme II faleceu e Roberto Curthose estava a caminho de casa vindo de Jerusalém, trazendo Sibila de Conversano como sua esposa e um dote substancial o suficiente para pagar suas dívidas.

Antes de chegar à Normandia, seu irmão mais novo, Henrique, por ação rápida, havia sido aceito como rei da Inglaterra e recebido a coroação em Westminster. Roberto tentou invadir o reino de seu irmão em 1101, mas fracassou. Seis anos depois, Henrique havia forçado seu irmão

¹²² A partir da conquista, inaugura-se um cenário que se prolonga durante séculos na Inglaterra: a coexistência entre língua inglesa e francesa. Os dois idiomas passam a estar cada vez mais associados ao lugar social, porque a nobreza, vinculada aos normandos, comunicava-se em francês, enquanto o inglês recebia um caráter mais popular (WEHMUTH, 2016, p. 7).

¹²³ Uma controvérsia entre a França e a Normandia, que se agravou após 1066, foi a natureza das obrigações feudais entre os dois príncipes. Os francos consideravam a Normandia um principado como Flandres, Aquitânia, Borgonha e Blois-Chartres, nos quais, apesar de sua relativa independência, os senhores, em última análise, deviam lealdade ao seu soberano, o rei da França. A situação se complicou após a conquista, quando Guilherme, como duque da Normandia, permaneceu súdito do rei Felipe I da França (1060-1108), mas, como rei da Inglaterra, havia se tornado seu igual. As consequências práticas foram que Guilherme se recusou a prestar homenagem ao rei francês, uma recusa repetida por seus filhos (VAN HOUTS, 2000, p. 185-186).

a sair da Normandia e o fez seu prisioneiro¹²⁴, conseguindo, assim, unir as duas partes do reino anglo-normando sob seu comando (CHIBNALL, 2008, p. 203)¹²⁵.

2.2 O CAMINHO MAIS SEGURO PARA O CÉU: OS DUQUES NORMANDOS E A IGREJA

Os governantes da Normandia realizaram um complexo ato de malabarismo: a partir de uma base de poder militar nórdica pagã em torno de Rouen, eles construíram uma entidade política aceita dentro dos limites do estado cristão que seus ancestrais tinham invadido. Conciliando com sucesso elementos vikings e francos dentro de seu reino [...], eles reviveram e reformaram os mosteiros da região, contando com a ajuda de abades de prestígio situados fora do ducado (POTTS, 1997, p. 1).

Com o assentamento *viking* no século X, e o batismo de Rollo e seus homens, a autoridade desse príncipe estava agora submetida a preceitos que ele não controlava, porque a cristandade era — vista sob a perspectiva dos homens do norte — a religião dos francos¹²⁶. O desafio inicial de converter os pagãos companheiros de Rollo foi um dos esforços da institucionalizada Igreja de França, principalmente por meio do arcebispo de Rouen e seu clero¹²⁷. Essa cristianização foi, à vista disso, um processo lento e arrastado, perdurando até meados do século XI (HAGGER, 2017, p. 189).

Para que os sacramentos rituais fossem administrados e os escandinavos fossem instruídos na nova doutrina, foi necessário um empreendimento de reconstrução arquitetônica e resgate de propriedade das igrejas e mosteiros duramente atingidos pelos ataques *vikings* na segunda

¹²⁴ A prisão de Roberto perdurou até sua morte, em 1134, mas suas reivindicações permaneceram vivas em seu jovem filho, Guilherme Clito.

¹²⁵ O objetivo de Henrique durante seu longo reinado (1100-1135) foi a consolidação e não a expansão. Ele foi mais longe que seus predecessores ao estreitar os laços entre a Inglaterra e a Normandia. Como seu pai, transformou a conquista em regra legítima (CHIBNALL, 2008, p. 206).

¹²⁶ Em conformidade com a incumbência que assumira, Rollo foi batizado em 912. Os historiadores duvidam do real compromisso de Rollo com o cristianismo, cujo gesto teve sobretudo um significado político: a conversão foi uma das condições impostas pelas autoridades francas para reconhecer a sua instalação em Neustria; além disso, ela facilitou o reconhecimento pela população nativa do novo conde de Rouen e foi necessário obter a cooperação da Igreja (BAUDUIN, 2019, p. 560).

¹²⁷ Os condes escandinavos de Rouen não eram de forma alguma inimigos *a priori* da instituição episcopal. Em 912, Rollo já havia reinstalado em Rouen, sua capital, o arcebispo franco. Além disso, Bauduin (2019, p. 561) destaca o envolvimento da arquidiocese de Reims, província eclesiástica franca e vizinha a Rouen, na conversão dos pagãos *vikings*.

metade do século IX¹²⁸. Uma vez convertido à fé cristã, Rollo deveria fundar um *regnum* independente e empreender a restauração religiosa, essencial para fortalecer sua posição.

Tanto os ataques *vikings* como as guerras civis haviam afetado a organização eclesiástica na região, mesmo assim a Igreja forneceu uma burocracia esquelética para administrar as terras sob comando de Rollo. Restaurar e cooptar essa estrutura foi uma forma dos governantes normandos de Rouen estenderem sua influência para áreas que procuravam colocar mais firmemente sob seu domínio. Dessa maneira, reestruturar e fortalecer a organização cristã sobrevivente ajudaria a unir as periferias ao centro (POTTS, 1997, p.7).

Por esse motivo, a cristianização dos normandos foi acompanhada por uma conversão das instituições, que deveriam estabelecer a infraestrutura necessária para a difusão e prática do cristianismo e daqueles direitos e obrigações que o acompanhavam: a construção de igrejas, a educação e provisão do clero, a restauração das dioceses — não só arquitetônica, mas sobretudo da vivência religiosa dentro dos espaços sagrados —, o retorno dos bispos normandos às suas cidades catedrais, a criação de arquidioceses e abadias, a realização de sínodos e de visitas e o pagamento do dízimo (HAGGER, 2017, p. 212).

Para que o cristianismo pudesse ser bem aceito entre os normandos, também era preciso dissociá-lo dos francos. Van Houts (2000, p. 25) aponta que a já mencionada crônica forjada por Dudo de Saint-Quentin foi uma obra que serviu muito bem para essa finalidade. Com o *De moribus*, Rollo e seu povo foram transformados em fiéis instrumentos da vontade divina e os verdadeiros propagadores da fé cristã. Por conseguinte, o trabalho de Dudo estabeleceu uma ligação muito clara entre o cristianismo e Rouen, a capital do duque e sede do arcebispo metropolitano, e a arquidiocese responsável pela abadia de Bec, que abordaremos adiante. O historiador Mark Hagger (2017, p. 196) concluiu que, quando um leitor termina de ler o trabalho

¹²⁸ Os próprios *vikings*, no entanto, não merecem toda a responsabilidade pela perturbação e violência na região da Neustria pré-normanda. Após a desintegração do Império Carolíngio, o território da França se via demasiado fragmentado politicamente, por isso eclodiu uma série de guerras civis. Nessas condições, os *vikings* não foram os únicos a se envolverem em pilhagens e homenagens. Os próprios francos tinham uma longa tradição de tais atividades. Assim, a violência interna minou os esforços para manter os invasores à distância; além disso, em suas guerras internas, os francos estavam bastante dispostos a empregar *vikings* para lutar contra outros francos, apesar das objeções dos observadores clericais. Por conseguinte, distraídos por desavenças interiores, os francos não conseguiram proteger suas fronteiras. A ruína das igrejas nos séculos IX e X é geralmente atribuída aos ataques *vikings*, mas é claro que os próprios francos tiveram parte nessa destruição (POTTS, 1997, p. 16).

de Dudo, não há dúvida de que a religião cristã pertencia verdadeiramente aos normandos, não aos francos¹²⁹.

Ainda assim, é somente a partir de Ricardo I que se contempla uma relação mais estreita dos príncipes com o cristianismo, com o estabelecimento de uma prática significativa: investir membros da família ducal nos principais cargos eclesiásticos seculares e regulares do ducado. Ricardo, por exemplo, nomeou seu filho mais novo, Roberto (989-1037), para a Sé de Rouen. Fazendo isso, o duque estava assinalando a importância da Igreja ao mesmo tempo em que assegurava maior controle sobre essas instituições (HAGGER, 2017, p. 195)¹³⁰. Além disso, os bispos e abades nomeados geralmente eram também condes, ou seja, grandes senhores territoriais, dotados de ricas propriedades e famílias militares. E, como o celibato clerical não era firmemente imposto, muitos clérigos esperavam ser sucedidos por seus filhos¹³¹.

Outro aspecto importante da política ducal sob Ricardo I foi utilizar a Igreja como um meio de expandir geograficamente sua autoridade para além da capital¹³², por isso, terras que haviam sido alienadas durante o tempo das invasões *vikings* foram devolvidas e diversas igrejas e abadias foram reconstruídas, como Saint-Wandrille e Mont Saint-Michel. Ademais, a esposa do duque, Gunnor, teria participado simbolicamente da reconstrução da catedral de Coutances colocando nela a primeira pedra (VAN HOUTS, 2000, p. 23). Ricardo pretendia, portanto, construir casas religiosas respeitáveis e prestigiosas e ser reconhecido como seu patrono, a fim de que obtivesse o benefício de orações, além do *status* de protetor (CROUCH, 2002, p. 21).

¹²⁹ Uma das ideias que influenciaram o trabalho de Dudo foi a da *translatio imperii*, a transferência de autoridade de um povo para outro. Ele trabalhou duro para mostrar que a religião cristã havia sido igualmente entregue por Deus dos francos aos normandos. Estava aí um retrato da Normandia e de suas relações com os francos que foi projetado para perturbar um público externo, virando os pressupostos de cabeça para baixo. Esse não foi um conto de francos cristãos derrotando piratas pagãos. Ao contrário, os francos foram representados como agressores, enganadores e traidores, que procuraram frustrar o próprio plano de Deus para esse canto da França (HAGGER, 2017, p. 197-199).

¹³⁰ Do ponto de vista político, havia razões fundamentais para que os primeiros governantes normandos promovessem e apoiassem as tradições religiosas e as instituições eclesiásticas na Normandia. Isso ajudou, sobretudo, a apaziguar os súditos, pois os colonos escandinavos representavam uma elite guerreira, mas eram uma minoria que governava sobre os súditos cristãos. O patrocínio eclesiástico por parte dessa aristocracia militar ajudou a estabelecer sua credibilidade como senhores legítimos sobre a população franca bem como a convencer a população a aceitar seus filhos como governantes. Como afirmou Potts (1997, p. 6), “através de benefícios para a Igreja, os normandos ajudaram a sacudir sua imagem de *vikings* sanguinários”.

¹³¹ Um exemplo disso foi o conde Radbod Fleitel, nomeado bispo de Sées por volta de 1025. Entre 1037 e 1046, William Fleitel, irmão de Radbod, foi nomeado bispo de Evreux, e o filho de Radbod, William Bona Anima, tornou-se arcebispo de Rouen em 1079 (HAGGER, 2017, p. 224).

¹³² A Igreja era a instituição ideal para alcançar esse objetivo, pois funcionava no nível mais elitista da sociedade; contudo, sua rede de abrangência chegava às comunidades locais, operando em um nível popular ao qual os senhores normandos tinham pouco acesso. Com a expansão do ducado, a instituição religiosa, portanto, serviu como veículo valioso para a identidade regional (POTTS, 1997, p. 7).

Ele também teve um lugar privilegiado no *De moribus*, sendo retratado pelo cômico de Saint-Quentin como homem dotado de um aguçado senso de valores cristãos. Por fim, apesar de avanços significativos, foi apenas nos últimos anos da regência de Ricardo I, ao final do século X, que os atos ducais atestam o restabelecimento integral da hierarquia episcopal na Normandia, com todos os bispados do território tendo novamente um titular (BAUDUIN, 2018, p. 235)¹³³.

No início do século XI, já sob a administração de Ricardo II, a vida religiosa deu maiores indícios de florescimento. O duque apadrinhou todas as abadias normandas, tornando-as abadias ducais, ou seja, submetidas à autoridade e à proteção do soberano. Essas instituições ajudaram a fundar e consolidar a autoridade dos duques em todo seu território, pois os abades não eram apenas os chefes de seus mosteiros, mas também agentes locais importantes, que podiam falar pelo soberano em assembleias locais, cujos membros poderiam, se necessário, lutar para apoiá-lo contra inimigos internos e externos (HAGGER, 2017, p. 195)¹³⁴.

Esse governante frutou outro passo importante para o renascimento¹³⁵ do monaquismo no principado normando. Ricardo II trouxe, em 1001, o experiente “reformador” italiano Guilherme de Volpiano¹³⁶, abade de Saint-Bénigne, na província de Dijon. Ao fazê-lo, estava

¹³³ As invasões *vikings* e a devastação franca em conjunto levaram à ruptura dos bispados da província, evidenciada pela ausência de seus bispos em atos ducais ou lacunas nas listas episcopais. Apenas o arcebispo de Rouen conseguiu se manter desde o tempo de Rollo, seguido pelas dioceses de Évreux e Bayeux, que encontraram um titular na metade do século X. Isso ocorreu para as dioceses de Lisieux, Sées e Avranches apenas ao fim do reinado de Ricardo I.

¹³⁴ A cooperação mútua entre governantes e monges não era incomum na Europa Ocidental durante esse período. Conforme aponta Potts (1997, p. 34), os abades do século X estavam acostumados a buscar o apoio e a companhia de reis e governantes para alcançar seus objetivos, pois também havia muitas vantagens em incitar os governantes a apoiarem o monaquismo. Como repositórios de conhecimentos administrativos e econômicos, os mosteiros serviram como poderosos proprietários de terras e representavam uma ameaça menor do que os senhores seculares, especialmente porque os duques podiam mover e remover abades mais facilmente. Para os soberanos que governavam através da itinerância, as casas monásticas proporcionavam locais de parada valiosos, fornecendo abrigo e provisões para uma corte em movimento. Os protetores da vida monástica, além disso, desfrutavam dos benefícios espirituais das constantes orações ditas em seu nome.

¹³⁵ As invasões *vikings* do século IX, foram, de fato, um duro golpe para as instituições cristãs. Lacunas nas listas episcopais, relatos de monges fugindo com suas relíquias e o desaparecimento de muitas abadias francas testemunham a violência sofrida pela igreja nos séculos IX e X. Entretanto, Gazeau (2002, p. 45) reforça que monaquismo nunca desapareceu totalmente na Normandia. Em regiões como Saint-Evroult e La Croix-Saint-Leufroy, clérigos e monges continuaram a levar uma vida comunitária, assim como no Mont Saint-Michel, em que monges nunca deixaram de estarem presentes. Os duques normandos, portanto, foram responsáveis por um renascimento da vida monástica, não no sentido de uma ressurreição, mas de rejuvenescimento, dando novo vigor e força às tradições existentes.

¹³⁶ Guilherme foi um monge beneditino que exerceu grande influência na vida religiosa no final do século X. Nascido por volta de 962, no norte da Itália, filho de uma nobre família lombarda, foi entregue aos sete anos como oblato ao mosteiro de Locadio e recebeu uma sólida formação intelectual, frequentando escolas de Vercelli e Pavia. Posteriormente, atuou como monge na abadia de Cluny, e, nesse local, sofreu influências diretas do abade Majolus,

não só conectando a Igreja normanda a uma personalidade de renome europeu, mas patrocinando as chamadas “reformas monásticas” em seu ducado.

Depois de alguma negociação inicial, Volpiano aceitou o convite, tornando-se abade em Fécamp. A partir daí, iniciou uma restauração religiosa, intelectual e arquitetônica da Normandia por quase trinta anos (BOUET, 2000, p. 28)¹³⁷. Primeiro, o italiano substituiu muitos dos cônegos seculares da comunidade de Fécamp por monges beneditinos e introduziu o padrão de vida monástica inspirado na abadia de Cluny. Criou também duas escolas, uma reservada à preparação de noviços e outra para o letramento de membros da nobreza. Ele ensinava a interpretar as escrituras, a prestar corretamente os rituais litúrgicos e a cantar os salmos (HAGGER, 2017, p. 213). Além da abadia ducal de Fécamp, Volpiano teve sob sua responsabilidade direta os mosteiros de Jumièges, Saint-Ouen, Mont Saint-Michel e Bernay. Para levar a cabo o empreendimento em Fécamp e nas demais casas, trouxe consigo clérigos adequados — homens formados no ensinamento dos primeiros padres da Igreja e educados na fé cristã —, como seu sobrinho e discípulo favorito João, um escritor espiritual que foi seu sucessor como abade de Fécamp, ofício que exerceu por cinquenta anos (1028-1078) (BOUET, 2000, p. 32).

Entre 1017 e 1025, o duque enriqueceu a abadia de Fécamp, acrescentando uma quantidade considerável de domínios em todo o ducado, especialmente na diocese de Bayeux. As muitas propriedades rurais, florestas, moinhos, mercados, peixarias, vinhedos e outras rendas produziram recursos que sustentaram a comunidade e alimentaram os trabalhadores laicos (GAZEAU, 2002, p. 38). Ricardo II também confiou aos mosteiros a missão de evangelizar e supervisionar o interior de seu território. Bouet (2000, p. 33) afirma que, em cartas de concessões ducais dos anos 1020 a 1026, os historiadores identificam longas listas de igrejas

um homem ativo em promover a reestruturação de comunidades de monges e cônegos. Em 990, Majolus confiou-lhe a restauração da abadia de Saint-Bénigne em Dijon, que, sob a administração de Volpiano, tornou-se um centro de espiritualidade, educação e cultura. A eficiência de sua direção e a severidade com que impôs a regra de São Bento renderam-lhe notoriedade e santidade. Bispos e príncipes confiaram a ele mosteiros para restaurar ou reconstruir, como Saint-Vincent-de-Vergy, Bèze, Saint-Arnoul de Metz, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Faron de Meaux, Saint-Michel-de-Tonnerre, Molesmes, Saint-Apollinaire de Ravenna, Saint-Ambroise de Milão. Fundou também em suas terras patrimoniais o mosteiro de Fruttuaria dedicado a São Benigne. No início do século XI veio à Normandia a convite do duque Ricardo II, e lá permaneceu até sua morte, em 1031 (BOUET, 2000, p. 28-32). Guilherme de Volpiano, é o tema de uma biografia de Raul Glaber, escrita pouco tempo após a sua morte, a *Vita domni Willelmi abbatis*.

¹³⁷ Bouet (2000, p. 29) afirma que Ricardo I, em seu governo, já havia pedido a ajuda de monges cluniacenses — especialmente o abade Majolus — para substituir cônegos de “costumes depravados”. Contudo não teve seu pedido atendido.

rurais que foram confiadas às grandes casas monásticas de Fécamp, Jumièges, Saint Wandrille, Saint-Ouen e Mont Saint-Michel. Essa supervisão religiosa deveria ser realizada através da construção de igrejas e do fornecimento de sacerdotes bem instruídos.

O movimento conhecido como “reforma monástica”, no contexto normando, envolveu ao mesmo tempo um renascimento intelectual, com a fundação de uma escola, o estímulo ao letramento e a restauração arquitetônica das abadias, e uma renovação econômica, pelo incentivo à economia agrária, promovendo um desenvolvimento mais harmonioso das regiões (BOUET, 2000, p. 31). Isso posto, o recrutamento bem-sucedido de clérigos e monges prestigiados ganhou respeito fora da Normandia e integrou o monasticismo normando ao restante do Ocidente cristão. Tal política, por outro lado, contribuiu para o fortalecimento da autoridade ducal, pois exigiu estreita colaboração entre os poderes seculares e eclesiásticos.

Ricardo II apelou para o “reformador” italiano porque conhecia a eficiência dele em erguer muitas abadias na Lombardia, na Borgonha e na Lorena. O primeiro monastério que lhe confiou foi o de maior prestígio, visto que Fécamp foi a fundação ducal onde seu pai, Ricardo I, escolheu ser sepultado. De fato, a casa estava tão estreitamente associada com a política ducal que serviu como sua chancelaria¹³⁸ durante o abaciado de Guilherme de Volpiano. Mesmo o papa Bento VIII (980-1024) se referiu a Fécamp como a “igreja de Ricardo II”, quando, em 1017, sancionou em uma bula dirigida ao duque o privilégio de eleições abaciais livres, isto é, sem interferência episcopal. Apesar dessa anuência contida na bula papal, Ricardo II e seus sucessores nunca renunciariam ao direito de decidir quem seria o abade de Fécamp, como fizeram para todos os seus mosteiros (POTTS, 1997, p. 33). Os bispados também foram fortalecidos, como as sés episcopais de Lisieux, Évreux e Bayeux, que receberam grandes doações de terras e foram entregues a aristocratas ligados a família ducal. Hagger (2017, p. 195) destaca que Ricardo II foi descrito, ao final de sua vida, como “o pai mais devoto dos monges e dos clérigos”.

O sétimo duque, Guilherme, o Conquistador, deu continuidade ao legado de patrocínio eclesiástico que havia se tornado uma característica própria da autoridade ducal normanda. Seu governo testemunharia uma nova fase de crescimento cenobítico, marcada por suas próprias características. Assim, o desenvolvimento do monaquismo durante sua regência foi

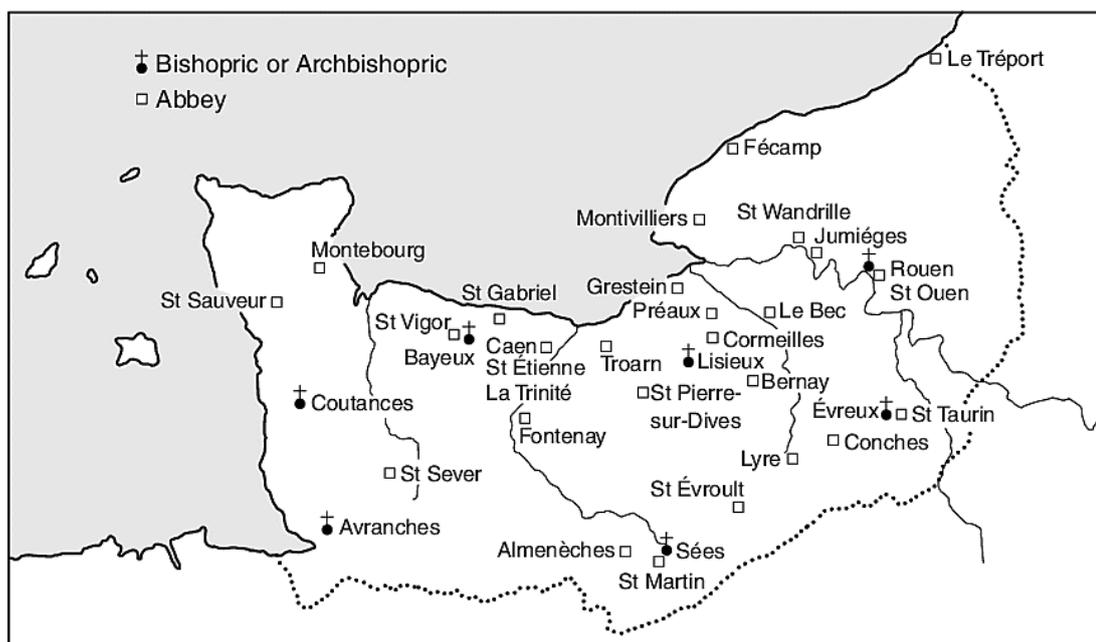
¹³⁸ Lugar responsável pela produção e validação de documentos oficiais, como atos, cartas e leis, isto é, uma variada gama de documentos que representavam, em última instância, a palavra do duque, validada pelo selo do soberano (MASON, 2003, p. 159).

condicionado pela tradição complexa que já havia ligado a dinastia à restauração monástica e fundia os interesses dos mosteiros “reformados” com os do ducado normando. Guilherme manteve-se como figura decisiva na nomeação de abades e, ocasionalmente, forçou seu próprio candidato aos monges em eleições nominalmente livres¹³⁹. Era necessário certificar-se de que, em épocas de distúrbios no ducado, as abadias ricas (particularmente as da região fronteiriça) não estavam nas mãos de inimigos (CHIBNALL, 2000, p. 35).

Não apenas a tradição de patrocínio ducal foi mantida, mas seu funcionamento foi ampliado. Isso foi provocado por uma nova onda de entusiasmo e de patronato. Em 1035, todas as casas religiosas da província deviam sua existência à dinastia ducal. Entre 1035 e 1066, pelo menos vinte novas casas religiosas foram estabelecidas. Estas deviam sua origem aos membros da aristocracia, que se dirigiu ao desenvolvimento da vida monástica normanda e assumiu grande parte do custeio que havia sido exercido anteriormente pelos duques, fundando mosteiros e doando extensas propriedades de terras. Como resultado dessa atividade ampla, a Normandia, pouco antes de 1066, tinha se tornado famosa em todo o noroeste da Europa pelo número de suas casas monásticas (DOUGLAS, 1999, p. 112).

¹³⁹ Em cartas redigidas no final do século XI, é dito que alguns dos mosteiros normandos (como Fécamp) haviam conseguido afirmar, de acordo com os privilégios de Cluny, uma isenção da jurisdição episcopal; ou seja, eles haviam adquirido o direito, em teoria, de eleger seus próprios abades e, às vezes, o distinto privilégio de cobrar as contribuições episcopais de um número específico de igrejas “isentas”. Mas, como Douglas (1999, p. 124) e Pohl e Vanderputten (2016, p. 1-41) ponderam, é duvidoso até que ponto tais privilégios foram estendidos ou aplicados ao longo do século XI, pois muitas cartas são falsificações que leitores modernos projetaram em períodos anteriores.

Mapa 4 – As instituições religiosas (abadias e bispados) na Normandia na época de Guilherme, o Conquistador.



Fonte: CHIBNALL (2000, p. 45).

Em geral, as casas monásticas normandas no século XI podem ser consideradas um grupo estreitamente confederado, devido ao movimento impulsionado por Guilherme de Volpiano. Como as casas haviam sido fundadas pela dinastia ducal ou pelos membros rivais de uma aristocracia altamente competitiva, o monaquismo, por meio das conexões que estabelecia, passou a servir como força coesa dentro da Normandia. Assim, contribuiu não apenas para o caráter eclesiástico, mas também para a unidade política do ducado governado por Guilherme.

Desde Ricardo I, o episcopado normando vinha sendo dominado por um pequeno grupo aristocrático fechado, cujo parentesco estava estreitamente ligado à família ducal¹⁴⁰. Por esse

¹⁴⁰ Sob o duque Guilherme, há alguns exemplos de nomeação de parentes para o assento episcopal, dois deles em Rouen. Malger, tio de Guilherme, foi nomeado arcebispo muito jovem (com 17 anos), em 1037, sendo deposto em 1054 ou 1055, acusado de despojar as terras de sua igreja. Em 1049, Guilherme entregou a diocese de Bayeux a seu meio-irmão, Odo, que, como Malger, estava abaixo da idade canônica (15 anos) de nomeação ao bispado na época. Em 1050, Hugo de Eu foi promovido ao bispado de Lisieux. Ele era o filho do meio-irmão de Ricardo II, o conde Guilherme de Eu. Embora o bispo Hugo fosse outro parente do duque, os condes de Eu detinham vastos bens na região de Lieuvain, de modo que os bispado de Hugo ajudou a consolidar o poder de sua família no condado e deu ao duque Guilherme um bispo forte em uma diocese importante. Por volta de 1060, João, filho de Ralph, conde de Ivry, um parente ducal, foi nomeado bispo de Avranches; em 1067, ele foi transferido ao arcebispado de Rouen, o que exigiu aprovação papal. João de Ivry foi eleito arcebispo em 1067, tendo servido como bispo de Avranches a partir de 1060. O fato de que o duque Guilherme estava preparado para superar eventuais obstáculos para ter estes homens como seus arcebispos sugere que seu parentesco era sua qualificação essencial para o cargo.

motivo, tais homens muitas vezes não se distinguiam quanto ao caráter de sua santidade e devoção à instituição religiosa, e muitos deles tinham filhos por uniões que eram reconhecidas, se não regulares, porque o celibato clerical na Normandia não era efetivamente praticado.¹⁴¹ Devido às suas conexões dinásticas, eles estavam mais preocupados em promover a fortuna das famílias às quais pertenciam e, como membros da aristocracia, estavam profundamente comprometidos com a manutenção dessa nobreza no poder. Como resultado, o estabelecimento de grandes senhores em cargos eclesiásticos chocou comentaristas que escreviam no tempo de Anselmo, convencidos de que a raiz do mal na Igreja era a mistura de ofícios sagrados e seculares. Por isso, não é de se admirar que, especialmente em comparação ao monasticismo, os bispos normandos tenham sido marcados com uma reputação evidentemente negativa (DOUGLAS, 1999, p. 125).

Ao alocar seus parentes e partidários em posições chave, o duque assegurava seu domínio sobre a Igreja Normanda, pois, se o governante não conseguisse manter o controle das eleições para bispados ou perdesse sua capacidade de determinar a política da Igreja, esta poderia opor-se a ele em diversas ocasiões, não oferecendo apoio em guerras contra ameaças estrangeiras, ou mesmo impedindo-o de coletar impostos e taxas de terras ou de funcionários eclesiásticos. Porque a Igreja era um corpo supranacional, tais contestações poderiam rapidamente se tornar incidentes internacionais, para serem tomados e usados por reis hostis, bispos e papas contra os duques (HAGGER, 2017, p. 221). Os duques retiveram, assim, a capacidade de nomear bispos para as sées normandas durante todo o período até 1144, o que ajudou a garantir, em termos gerais, que essa instituição religiosa permanecesse um aliado e não um adversário.

Em meados do século XI, com o advento do chamado “papado da reforma” — e, com ele, um maior desejo de unificar e supervisionar as práticas religiosas, juntamente com a criação de um sistema de representantes papais em territórios distantes (os legados) — o poder pontifício direcionou-se para as províncias da Europa latina, e, assim, os papas começaram a tentar intervir cada vez mais nos assuntos eclesiásticos do principado normando. Contudo, ao longo de seu

Quando faltavam parentes ou quando estes não eram desejados, os duques se voltavam para os homens da Igreja cujas personalidades e qualidades eles tinham conhecimento, por causa de sua boa fama em outras regiões da Europa ou porque tinham sido estabelecidos em abadias ducais antes de serem feitos bispos (HAGGER, 2017, p. 223).

¹⁴¹ Diante desse quadro, no concílio de Reims de 1049, convocado pelo papa Leão IX, as práticas matrimoniais e simoniacas do clero normando foram duramente criticadas. Bispos como Geoffrey, da diocese de Coutances, e Ivo, da diocese de Sées, tiveram que suplicar o perdão papal por meio de peregrinações para o Sul da Itália (BATES, 2016, p. 95-97).

reinado, Guilherme esforçou-se para cultivar relações cordiais com o papado. Sua consulta com Roma antes da campanha de tomada do trono anglo-saxão estava de acordo com essa política.

Bates (2016, p. 135) observa que Leão IX, assim como Nicolau II e Alexandre II, considerava Guilherme um governante digno. Ademais, quando Gregório VII (1073-1085) ascendeu ao trono petrino, Guilherme trabalhou com a cúria romana o melhor que pôde. Como Gregório havia apoiado sua invasão inglesa e reconhecido que sua realeza era divinamente abençoada e próspera, o Conquistador não tinha intenção de renunciar ao controle da Igreja, cujo apoio era essencial ao seu poder real. No entanto, o duque-rei recusou-se a proferir qualquer juramento de fidelidade e vassalagem ao papado, alegando que seus antecessores nunca o fizeram, e ele também não se sentia obrigado a fazer. Apesar disso, nunca houve conflito significativo entre ambos. A razão para esse apaziguamento era a série de adversidades já vivida por Gregório VII com outros governantes da Europa — em especial com o imperador germânico Henrique IV —, por isso ele não desejava ter mais um inimigo (BLUMENTHAL, 1991, p. 148; COWDREY, 2003, p. 198).

Nesse contexto, o próprio duque-rei se mostrava favorável às prerrogativas impostas pelo papado, desde que elas não atacassem seu firme controle e poder ante as instituições eclesiásticas¹⁴². Mais significativamente, em 1047 a Trégua de Deus¹⁴³ foi proclamada na Normandia, numa tentativa de conter a violência interna que ameaçava tanto a paz da Igreja como a segurança do ducado. Sob orientação ducal, os concílios foram realizados com bastante frequência.¹⁴⁴ Ainda, Guilherme presidia pessoalmente os sínodos da província de Rouen, nos quais bispos e abades se reuniam para promulgar medidas que promovessem tanto a

¹⁴² Harper-Bill (2003, p. 170) faz uma observação relevante: “[...] a Igreja normanda era agressivamente ortodoxa; duque e bispos aceitavam sem questionar a autoridade doutrinária da sé apostólica e a conveniência daquelas reformas morais que ela defendia. Sua implementação foi experimentada, no entanto, dentro de uma província eclesiástica autônoma, na qual os legados papais intervieram apenas a convite do ducado e fora da qual os prelados normandos raramente se aventuraram”.

¹⁴³ A Trégua de Deus (*Tregua Dei*) foi uma medida da Igreja romana medieval para suspender a guerra durante certos dias da semana e durante o período de certos festivais da Igreja e da quaresma. O movimento colocou ênfase nas tentativas de elementos comprometidos das ordens guerreiras e clericais para restaurar a paz: a imposição tendia a cair nas mãos dos condes, duques e seus aliados. Começando no final da década de 1020, no sínodo de Elna (1027), a Trégua encontrou preferência entre os governantes da Europa Ocidental, da Espanha à Alemanha, durante o final do século XI e ao longo do século XII. Mesmo quando era frequentemente transgredida, manteve um lugar importante na opinião pública e no discurso, e muitos governantes podiam revestir sua rivalidade com a aristocracia com a retórica de fazer cumprir a paz. Na verdade, ao permitir o uso de exércitos designados (comital, ducal, real) para fazer cumprir a Trégua, o movimento contribuiu diretamente para uma distinção entre direitos públicos e privados do uso da violência que, futuramente, levaria à formação dessa instituição com o monopólio da violência: o Estado moderno (LANDES, 1995, p. 1770-1771).

¹⁴⁴ Alguns dos principais concílios foram: Brionne (1050), Caen (1061), Lisieux (1064), Rouen (1070, 1072, 1074, 1078, 1079) e Lillebonne (1080).

observância da fé como a consolidação da autoridade ducal. A investidura laica, por exemplo, nunca foi discutida nessas reuniões e no Concílio de Lillebonne, em 1080, foi decretado que, se as jurisdições seculares e eclesiásticas entrassem em conflito, a arbitragem entre elas pertenceria ao duque (HARPER-BILL, 2003, p. 170)¹⁴⁵.

Significativamente importante na administração de Guilherme foi Lanfranco (1010-1089), italiano nascido em Pavia, douto em artes liberais e de formação jurídica, que chegou à Normandia por volta de 1042 e foi prior do mosteiro de Bec entre 1045-1060¹⁴⁶. Não se sabe como Lanfranco chegou ao conhecimento do duque, mas, na década de 1050, tornou-se um de seus principais homens, sendo honrado como um conselheiro de confiança. Bem versado nos assuntos eclesiásticos e políticos do ducado, ele foi tanto um guia espiritual valioso do príncipe como um monge muito bem avaliado pelo papado sob Alexandre II (VAUGHN, 1981, p. 17).

Portanto, Lanfranco não só era amplamente conhecido como estudioso e professor, mas também era estimado por suas qualidades como monge, exercendo papel fundamental na vida intelectual, política e religiosa da Normandia no século XI. Com base na narrativa contida na *Vita Lanfranci* (III, p. 92)¹⁴⁷, em 1059 ele teria ido à Roma com o propósito expresso de defender o caso do duque na questão de seu casamento com Matilde de Flandres¹⁴⁸. Segundo Cowdrey (2003, p. 35), ele “[...] alegou que a sentença adversa só traria ira ducal sobre o clero, que não tinha poder para separá-los, e que nada levaria o duque a separar-se de sua esposa”.

¹⁴⁵ Ocasionalmente, um legado papal também estava presente (COWDREY, 2003, p. 123).

¹⁴⁶ Trataremos de forma mais aprofundada sobre seu papel em Bec e na vida de Anselmo no próximo tópico deste capítulo.

¹⁴⁷ A *Vita Lanfranci* é uma hagiografia anônima (falsamente atribuída a Milo Crispin) escrita por volta de 1140. O autor dessa *vita* se baseou no trabalho de outra hagiografia dos homens da abadia de Bec, a *Vita Herluini*, escrita por Gilbert Crispin (1055- 1117), abade de Westminster. Por ser um relato do século XII, há sérias dúvidas sobre a autenticidade das narrativas contidas na *Vita* e até se Lanfranco desempenhou mesmo um papel de liderança na questão do casamento entre Guilherme e Matilde. Entretanto, quanto à questão da consanguinidade entre o duque e sua esposa, não há dúvida sobre a preocupação dos primeiros papas ditos reformistas em disseminar regra de que ninguém poderia casar-se com outra pessoa até o sétimo grau de parentesco. O cânone do Papa Leão IX no concílio de Reims foi seguido por Nicolau II em seu sínodo Lateranense de 1059, que o Papa Alexandre II renovou em 1063. Alexandre estava bastante preocupado em aplicar este regulamento; no entanto, no caso de reis e príncipes, a letra da lei não foi de forma alguma rigorosamente aplicada. Um exemplo é o casamento, em 1043, do Imperador Henrique III (1039-1056) com Agnes de Poitou. Eles tinham um bisavô em comum e havia protestos estridentes de rigorosos eclesiásticos, especialmente em Lotharingia. No entanto, os papas aceitaram o casamento; a opinião predominante era que Henrique e Agnes eram figuras exemplares, tanto em relação à sua vida pessoal como à sua vida pública. Quando o duque Guilherme se casou, é pouco provável que o papado, muito menos os homens da Igreja normanda, tivessem adotado uma linha mais dura do que a que surgiu no caso do Imperador Henrique III (COWDREY, 2003, p. 35-36). A versão da *Vita Lanfranci* utilizada foi traduzida para o inglês por Sally Vaughn em 1981, no livro *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034-1136*, na seção *Treatises from the Abbey of Bec*. A autora divide a *Vita* em quinze capítulos. Para citações será utilizado: (VL, capítulo e página).

¹⁴⁸ A união entre Matilde e Guilherme foi arranjada no final de 1040 e foi condenada pelo papa Leão IX no concílio de Reims (1049), sob alegação de consanguinidade.

Persuadido por este argumento prático, o papa Nicolau II concordou com uma dispensa, exigindo a construção de dois mosteiros, um feminino e um masculino, como penitência pelo casamento irregular¹⁴⁹. Lanfranco foi o homem selecionado pelo duque para ser abade da casa masculina, a importante abadia de Saint-Etienne, fundada em Caen no ano de 1063, que substituiu Fécamp como o principal mosteiro da família ducal.

Como abade de Saint-Étienne, Lanfranco provou ser um funcionário leal e ganhou ainda mais proeminência no âmbito político-religioso. Foi sob sua influência que o duque obteve o apoio de Roma para sua expedição de conquista da Inglaterra anglo-saxônica em 1066. Quando arcebispo Maurilius de Rouen¹⁵⁰ faleceu, no verão de 1067, segundo a narrativa da *Vita Lanfranci* (III, p. 95), o clero e o povo da cidade desejaram eleger o abade para sucedê-lo; no entanto, é dito que Lanfranco resistiu com força e eficácia. Quatro anos após a conquista normanda da Inglaterra, em 1070, Guilherme o nomeou arcebispo da catedral metropolitana de Cantuária.

O prestígio intelectual do italiano era considerável no reino anglo-normando, pois ele contribuiu muito para o sucesso do arcebispado de Cantuária em sua reorganização da Igreja inglesa. Sua primeira tarefa foi substituir bispos e abades anglo-saxões da ilha por eclesiásticos normandos, muitos deles seus próprios monges de Bec e Caen. Trabalhou igualmente como representante do Conquistador (uma espécie de vice-rei) quando este estava fora da corte, em uma verdadeira interpenetração das funções espirituais e temporais. Lanfranco também derrotou um esforço do arcebispo eleito de York para declarar independência de Cantuária,¹⁵¹ estabelecendo a primazia de seu arcebispado; ou seja, sua sé episcopal passou a exercer a máxima autoridade na Igreja

¹⁴⁹ Em meados do século XI, uma penitência principesca desse tipo era bastante comum, uma prática em desenvolvimento da qual Guilherme e Matilde estariam cientes. Esse foi também um ato de “bom governo”, para purificar seu estado civil em relação a Deus e aumentar o bem-estar moral e espiritual de sua política. O casal estava agora simplesmente tomando as medidas apropriadas para salvaguardar suas almas e, portanto, as de seus súditos (BATES, 2016, p. 104).

¹⁵⁰ Durante sessenta e seis anos, de 989 a 1054, Rouen esteve nas mãos de homens da família ducal. Entretanto, em 1054 Guilherme concedeu o mais alto cargo eclesiástico no ducado, a sé de Rouen, a Maurilius (1054-1067), um monge de Fécamp, considerado um “reformista”. Maurilius veio de Reims, tinha estudado em Liège e por um tempo havia sido abade de um mosteiro italiano (BLUMENTHAL, 1991, p. 170).

¹⁵¹ Nesse episódio da luta pela primazia de Cantuária, que foi fortemente contestada pelo arcebispo Tomás de York (ele próprio um ex-aluno de Lanfranco), o papa Alexandre II foi consultado, mas recusou-se a decidir e encaminhou a solução desse conflito canônico para um concílio da Igreja inglesa, realizado em Winchester, em 1072. Na presença do rei e do legado papal, Lanfranco e Tomás de York apresentaram seus argumentos. O arcebispo italiano venceu. Segundo Bouet (2000, p. 38), tanto para Lanfranco como para o Conquistador, a questão da primazia de Cantuária não se manifestava apenas do ponto de vista canônico. Ela representava a unidade da Igreja inglesa que o primaz incorporava em sua pessoa, assim como Guilherme incorporava a unidade do reino. Era o primaz, e não o papa, portanto, que possuía autoridade canônica sobre os bispos no contexto inglês.

inglesa, a qual todos os outros arcebispos e bispos da ilha deveriam obedecer (COWDREY, 2003, p. 93-97).

Genêt (2019, p. 200) afirma que a conquista normanda introduziu decisivamente os movimentos de “reformas eclesiásticas” na Inglaterra, aproximando a Igreja inglesa do continente. Sendo o prelado primaz, Lanfranco organizou quatro concílios, de 1070 a 1076, e contou com o apoio do papa (três legados papais participaram do concílio de Londres em 1070) e do rei. A concordância entre o mandato de Guilherme, o Conquistador, e as decisões tomadas por Lanfranco possibilitou o desenvolvimento de tribunais eclesiásticos na Inglaterra para julgar de acordo com o direito canônico e fazer cumprir a legislação eclesiástica¹⁵².

Porém, Lanfranco nunca se opôs à proibição de investidura leiga na compilação de acusações eclesiásticas. Ele sabia, de fato, que os prelados, homens da Igreja, também eram poderosos senhores temporais e que, como tais, certo controle da autoridade civil deveria ser exercido. Quando, em 1080, Gregório VII exigiu que o Conquistador lhe prestasse homenagem pelo reino da Inglaterra, Lanfranco e Guilherme concordaram totalmente em recusar a sugestão. Tanto o arcebispo como o rei não estavam dispostos a deixar que o governo da Igreja anglo-normanda fosse minado pela intrusão de legados papais despachados de Roma, cuja autoridade se sobreporia às deles (BOUET, 2000, p. 38; HAPER-BILL, 2003, p. 176).

As contribuições de Lanfranco como arcebispo foram certamente no governo e na organização da Igreja inglesa, tanto monástica como secular. Ele pôde estabelecer uma relação de trabalho frutífera e harmoniosa com o rei Guilherme I, considerado forte e magistral, que valorizava uma Igreja bem organizada e dirigida como suporte para seu governo. A Igreja anglo-normanda sob Lanfranco e Guilherme havia, portanto, se fortalecido ao ponto de conquistar a admiração generalizada dos contemporâneos por seu vigor, suas aspirações e sua vida intelectual. O sucessor de Lanfranco como arcebispo de Cantuária, Anselmo, nas palavras de seu biógrafo Eadmero, referiu-se à colaboração do rei e do arcebispo no governo da Igreja anglo-normanda como “[...] dois bois puxando o arado da Igreja através da Inglaterra, o rei com seu *imperium* e o arcebispo com seu *magisterium*” (*Historia novorum*, p. 36 *apud* VAUGHN, 2012, p. 80).

¹⁵² É questionável até que ponto as disposições das ordenações conciliares foram seguidas na prática, seja na Igreja em geral ou em ocasiões particulares. Porém, não se pode rejeitar que esses decretos e proibições ofereciam uma direção para promover a renovação da vida cristã de acordo com os padrões estabelecidos pelos papas, bispos e reis.

Essa imagem demonstraria a colaboração harmoniosa entre rei e arcebispo, mostrando claramente a importância que esse clérigo italiano teve não apenas na Normandia, mas também no reino anglo-normando.

Diferentemente de seu pai, o duque-rei Guilherme, Roberto Curthose não conseguiu manter boas relações com seus prelados, nem com o papa. Segundo Hagger (2017, p. 207), o tratamento caprichoso de Curthose sobre a Igreja, juntamente com sua má gestão, levaram o papa Urbano II a declarar que ele tratava a instituição como serva, e não como cônjuge, entregando-a para ser governada por leigos usurpadores. Tais críticas, tão bem divulgadas, deram a seu irmão, Henrique I, a justificativa que ele precisava para tirar o ducado de Roberto e legitimar suas ações de tomada do poder como revelações da vontade de Deus.

Em suma, com a Igreja sob seu controle, os príncipes normandos ganharam uma instituição que poderia acrescentar lustre e prestígio a suas figuras e ofícios. Visto que era a partir do governante que se procedia a paz, a tranquilidade e a prosperidade do principado, o duque não era apenas o protetor da Igreja e do povo, era também considerado o “pai” (*pater familias*) que assegurava a todos os seus súditos os meios de subsistência (BOUET, 2014, p. 17-19). Os clérigos rezavam constantemente pelos duques, por sua segurança e salvação. As liturgias e sermões contemplavam os duques exaltados e suas ambições louvadas e promulgadas, atuando como uma demonstração de fidelidade. A piedade ostensiva dos duques, evidenciada em seu patrocínio aos mosteiros dentro e fora de seu ducado, bem como a força de seu governo e justiça dentro da Normandia permitiram-lhes resistir às tentativas dos papas e dos legados papais de se firmarem em seus domínios, pelo menos até 1141 (HAGGER, 2017, p. 249).

Apesar do clamor produzido pelo conflito das investiduras¹⁵³ e da crescente burocracia que rodeava os papas que tentavam colocar suas decisões em prática, as intervenções papais na Normandia foram poucas e distantes. Os pontífices naquele período ainda não haviam

¹⁵³ Na verdade, a retórica da proibição da investidura laica era apenas um símbolo. O que estava em jogo era a seleção dos membros da Igreja pelos senhores leigos. De acordo com uma série de decretos papais promulgados, os líderes da Igreja deveriam ser eleitos pelo clero ou monges que se comprometessem com seu cargo e a eleição deveria ser escrutinada por uma autoridade eclesiástica superior. Nesse processo, o regente temporal não deveria ter nenhuma parte. Contudo, a história da Igreja anglo-normanda é, em um sentido importante, o desenvolvimento de um compromisso baseado nas realidades do poder, normalmente favorecendo o rei da Inglaterra, que estava no local e possuía os meios de coerção por intimidação física e persuasão pelo exercício de seu extenso patrocínio. O rei, porém, jamais poderia ignorar inteiramente as novas ideias emanadas de Roma, porque, em momentos de fraqueza — como os períodos de sucessões incertas entre 1100 e 1135 —, o equilíbrio poderia inclinar-se para o outro lado (HARPER-BILL, 2003, p. 166).

desenvolvido um domínio firme o suficiente sob todas as regiões do continente e, além disso, como foi o caso dos reis franceses, os preladados normandos não precisavam apelar ao papa por proteção e liberdade. O poder sobre as pessoas e as instituições que os senhores leigos normandos adquiriram em seu ducado era tal que eles podiam fazer mais pela Igreja do que os papas; como tinham maior domínio sobre o que acontecia em seu território, sua justiça não só era mais eficaz, mas também mais precisa. Desse modo, durante todo o século XI, os papas fizeram poucos progressos na Normandia e, apesar de suas restrições e proibições, os duques desfrutavam de um controle inigualável de sua Igreja (HAGGER, 2017, p. 249)¹⁵⁴.

Historiadores como Fliche (1924), talvez sob a influência dos cronistas monásticos, têm visto a aristocracia laica europeia ocidental como inimiga das prerrogativas de “reforma”, determinada em geral a manter seu estrangulamento sobre os ricos recursos da Igreja. No entanto, em nenhuma região esse movimento teria feito qualquer progresso sem o apoio de um número substancial de senhores leigos. Foram os altos escalões laicos que lideraram o caminho da generosa doação para a igreja na Normandia e na Inglaterra no final do século XI e início do XII. A hierarquia eclesiástica, em especial a grande maioria dos monges, foi também recrutada a partir de tais fileiras (HARPER-BILL, 2003, p. 183).

Em relação ao clero regular, a razão da perceptível torrente de mecenato foi, provavelmente, a convicção de que a ordem monástica representava o ideal e o critério da observância cristã, e que as orações dos monges por seus fundadores e benfeitores facilitariam seu caminho para a salvação. Os príncipes, senhores e cavaleiros desejavam participar dos benefícios espirituais do monaquismo. Muitos entraram de fato no claustro, ao menos no leito da morte; a maioria ofereceu doações e presentes, segundo suas posses, aos religiosos, em troca de orações e eventual sepultamento dentro dos recintos monacais. Não havia nada de remotamente cínico nisso. Os monges eram considerados os cavaleiros de Cristo, lutando a mais importante de todas as batalhas: aquela contra o diabo pelas almas dos homens. Muito antes do cronista normando Guilherme de Malmesbury descrever a nova ordem cisterciense como “o caminho mais seguro

¹⁵⁴ Para os duques, o papado era uma instituição jurisdicional a ser utilizada quando as circunstâncias eram propícias e a ser negada quando ameaçava sua própria posição ou quando se intrometia demais nas complexidades do governo. Os governantes anglo-normandos estavam certamente determinados a resistir às reivindicações jurisdicionais papais quando estas apresentavam uma ameaça aos seus antigos direitos como duque ou rei, ou à estabilidade do reino. Por isso, ao longo do século XI os legados papais só tiveram acesso ao reino após longos atrasos e para operar dentro dos parâmetros estabelecidos pelo próprio rei (HARPER-BILL, 2003, p. 180).

para o céu”, os beneditinos, há muito estabelecidos, tinham sido considerados sob a mesma luz (HAPER-BILL, 2003, p. 183).

A história do mosteiro de Bec, portanto, está inextricavelmente ligada à do ducado normando, desde a ascensão do duque Guilherme, em 1035, até a morte de Henrique I, em 1135. É essa história que abordaremos a partir de agora, com ênfase final na trajetória de Anselmo no mosteiro.

2.3 O MOSTEIRO DE BEC, SEUS PRIMEIROS FUNDADORES E A TRAJETÓRIA DE LANFRANCO

De todos os mosteiros normandos, um deve ter um lugar de destaque, tanto pelo peso de sua influência sobre a Inglaterra quanto por sua importância na história da religião e do pensamento ocidental. Bec, nos dias de sua grandeza — e sua grandeza perdurou por pelo menos um século — teve aquela rara fortuna que ocasionalmente alcança uma cidade ou universidade, refinando e transmitindo ao mundo ao seu redor tudo o que há de melhor e mais característico de uma época (KNOWLES, 1963, p. 89).

A abadia de Bec¹⁵⁵ foi a casa monástica mais influente do mundo anglo-normando dos séculos XI e XII, assim afirmaram Knowles (1963, p. 88), Vaughn (1981, p. 3), Pohl e Gathagan (2017, p. 1). Localizado no que hoje é o departamento de Eure, na Normandia, o mosteiro, após sua fundação, desenvolveu-se como centro religioso, cultural e intelectual, tendo se tornado o fulcro da política monástica administrativa e da competência manuscrita, bem como o berço formativo para homens que se destacaram no mundo medieval. Sua influência logo se estendeu por toda a Normandia e, a partir do final do século XI, por todo o canal da Mancha.

Como as contribuições neste tópico esperam demonstrar, a abadia de Bec foi de fato uma instituição que, ao contrário de alguns outros mosteiros normandos durante o período considerado, era relativamente jovem, mas foi afortunada em possuir um número de líderes notavelmente ambiciosos e talentosos. Alguns tinham uma mentalidade mais prática, enquanto outros eram — e continuam a ser — vistos como patriarcas intelectuais e/ou espirituais, a exemplo de Anselmo. Os monges de Bec desempenharam, assim, um papel importante na história e no desenvolvimento do mosteiro que presidiram.

¹⁵⁵ Hoje é denominada Le Bec-Hellouin. No período da revolução francesa, os monges da abadia foram expulsos e a grande igreja foi destruída. Em 1948, o local foi devolvido à ordem beneditina e hoje abriga cerca de 35 monges. Para mais informações, conferir: <https://abbayedubec.org/>.

A história inicial da abadia, por sua vez, ilustra a situação política e religiosa complexa da Normandia do século XI. Estratégias políticas, intrigas familiares e interesses pessoais estavam fortemente enredados, e conviviam com as autênticas aspirações religiosas. A época de sua fundação foi o período em que o duque Roberto I (1028-1035) partiu em peregrinação a Jerusalém. Ninguém pôde convencê-lo a abandonar seu empreendimento, entretanto, em sua viagem de volta, em cerca de julho de 1035, ele adoeceu e foi enterrado no caminho, em Nicéia (FOULON, 2017, p. 11).

O duque da Normandia foi, conforme assinalado no tópico anterior, a figura de liderança da Igreja Normanda, tanto em virtude de seu poder de conferir nomeações eclesiásticas como por causa das lealdades que ligavam os bispos e abades a ele, como vassalos a um príncipe. Quando ele restaurou antigos mosteiros ou estabeleceu novas fundações, outros membros da aristocracia começaram a imitá-lo. A abadia de Bec, que foi criada em 1035, se enquadra nesta categoria, mas é excepcional, porque foi fundada não por um grande barão, mas por um simples cavaleiro (FOULON, 2017, p. 12).

Segundo a tradição, Herluíno¹⁵⁶, aos trinta e sete anos, renunciando à sua condição de cavaleiro, cujos laços de homenagem e fidelidade o vinculavam ao conde Gilbert de Brionne (neto do duque Ricardo I), foi libertado de suas obrigações vassálicas. Esse homem, dito iletrado, após algum tempo visitando algumas abadias, não havia conseguido encontrar satisfação no padrão monástico do ducado, então decidiu retirar-se para viver em suas próprias terras, objetivando, inicialmente, seguir a vida de um eremita. Entretanto, em pouco tempo, o influxo de companheiros que se reuniu ao seu redor tornou imperativo estabelecer uma forma convencional de governo monástico ali. Então, Herluíno deu os primeiros passos para orientar uma comunidade fundada e governada pela *Regra* de Bento de Núrsia, a única lícita e aceita pela hierarquia eclesiástica de sua época. Diante dessa tarefa, ele adquiriu os rudimentos das letras para obter a compreensão das Escrituras, ao mesmo tempo em que era iniciado na

¹⁵⁶ É útil localizar Herluíno como parte da emergente sociedade aristocrática normanda dos séculos X e XI. Ele nasceu pouco antes do ano 1000 (por volta de 995/997) em Bonneville, perto de Brionne. Sua *Vita* reivindica uma ascendência nobre para seu protagonista: dinamarquesa, através de seu pai, Ansgot, e laços com os duques de Flandres, através de sua mãe, Heloisa. Ele teve dois irmãos, Odo e Roger, que confirmaram suas doações de propriedade familiar durante a fundação de Bec. Quanto às redes de fidelidade, sua família era vassala do conde Gilbert de Brionne, que era neto do duque Ricardo I da Normandia e primo dos duques Ricardo II e Roberto I, Herluíno foi criado na corte de Gilbert, onde foi nomeado cavaleiro e se tornou vassalo de Gilbert (FOULON, 2017 p. 19).

disciplina monástica. Em 1037, o bispo Herbert de Lisieux (†1045) consagrou a primeira *ecclesia* de Bec e investiu Herluíno com o hábito monástico; algum tempo depois, também o ordenou como sacerdote e o designou abade¹⁵⁷. No espaço de um ano, o antigo cavaleiro, unido a alguns irmãos, instaurou um modesto *coenobium* (FOULON, 2012, p. 566).

Porém, a vida era dura e a comunidade primitiva possuía poucos recursos. O trabalho na terra, necessário para a subsistência, era expressamente desejado por Herluíno, que foi o primeiro a dar o exemplo carregando a madeira no ombro, a enxada na mão, precedendo seus irmãos no trabalho nos campos, na construção de um forno e em jornadas até a noite. Tal tipo de vida era, portanto, precária, oscilando entre a espera por contribuições providenciais e o recurso ao conhecimento de Herluíno em assuntos seculares, o que o obrigava a sair em busca de subsídios (FOULON, 2012, p. 570).

As fontes do século XI, época da fundação do mosteiro, são muito escassas. A maior parte do que é conhecido vem de textos do início do século XII, um quarto de século após o humilde início da casa e período decisivo para moldar a memória das origens das grandes ordens monásticas. Dentre as principais fontes de que dispomos está a *Vita Herluini* (1109–1117), reconhecida como o texto mais importante para compreender a fundação e a história inicial de Bec, escrita por Gilbert Crispin (1085-1118)¹⁵⁸, abade de Westminster ; e a *Vita Lanfranci*, anônima, escrita provavelmente por um monge de Bec por volta de 1140.

¹⁵⁷ O envolvimento de Herbert é incomum, pois ele não era o bispo diocesano responsável por Bec, nem designado como representante pelo arcebispo de Rouen. Segundo Foulon (2017, p. 18), Gilbert de Brionne teria aproveitado sua posição como tutor de Guilherme, que na época tinha apenas dez anos de idade, para proteger “sua” fundação contra ameaças potenciais de outros ramos rivais da família, que então detinham o arcebispado de Rouen. Teria sido em 1037, após a morte do arcebispo Roberto, isto é, durante um período de lacuna da Sé, que Gilbert pôde fazer uso do bispo Herbert de Lisieux, cuja diocese estava próxima. Essa abordagem também evitou o desenvolvimento de qualquer tipo de lealdade de Herluíno ao arcebispo de Rouen.

¹⁵⁸ Gilbert era um membro da grande e nobre família Crispin, os condes de Brionne, que por muito tempo foram benfeitores da abadia de Bec. Ele havia ingressado no mosteiro como oblato quando criança para ser criado lá (por volta de 1055). Ele fez seus votos monásticos sob Herluíno e foi o vigésimo quarto monge a entrar no mosteiro depois de Lanfranco. Treinado em teologia por Anselmo antes de seguir Lanfranco (primeiro para Caen e depois para Cantuária, por volta de 1079), Gilbert se encontrou em uma posição notável para escrever a *Vita*, pois, ao fazê-lo, também pôde celebrar o prestígio de sua própria família, que apoiou a abadia tanto moral como materialmente por várias gerações. Esta *Vita*, que é a principal fonte de todos os trabalhos posteriores sobre Herluíno, baseia-se no que Gilbert testemunhou por mais de vinte anos e no que lhe foi trazido por outros. Entretanto, é natural haver dúvidas quanto à confiabilidade da obra, pois é comum ao gênero hagiográfico usar numerosos *topoi* retóricos que atribuem certa intemporalidade à santidade. Sua visão foi certamente colorida por sua própria experiência e preocupações. A *Vita Herluini*, portanto, é a interpretação de um homem criado em uma comunidade florescente e erudita da motivação de um cavaleiro sem instrução que havia experimentado o renascimento espiritual em um mundo onde os valores religiosos eram muito menos delineados (FOULON, 2012 p.568; HARPER-BILL, 1978, p. 15).

Há também o *De Libertate Beccensis Monasterii*, documento escrito por volta de 1136-1140 por um monge anônimo de Bec precisamente para sustentar a ideia de que os abades daquele mosteiro tradicionalmente não faziam profissão alguma de obediência ao bispo diocesano, nem homenagens aos senhores laicos. É por meio dessa fonte que se observa que, desde seu início, a abadia teria gozado de privilégios extraordinários, considerando seu contexto normando. Em particular, Bec teria mantido seus próprios costumes abaciais, de modo que seus abades eram isentos, tanto de prestar homenagem ao duque como de professar obediência ao arcebispo de Rouen. Esse espírito de liberdade teria atraído homens famosos, tais como Lanfranco e Anselmo.

Todavia, conforme afirma Foulon (2017, p. 34), essa “liberdade excepcional” do mosteiro foi um mito, em grande parte, forjado no século XII¹⁵⁹. No período de sua fundação, a instituição recém-criada foi capaz de tirar proveito de um conjunto de circunstâncias favoráveis. Um jovem duque sem controle político suficiente e uma lacuna no arcebispado de Rouen permitiram que a abadia escapasse do rígido controle ducal e arquiépiscopal. Mas, a partir de 1047, Guilherme conseguiu restabelecer sua autoridade sobre a abadia e, em 1079, Anselmo, como qualquer outro abade normando, naturalmente teve que lhe prestar homenagem. Originalmente, nenhuma liberdade especial foi concedida ao fundador Herluíno, mas uma sucessão de concessões oportunas, como a isenção da homenagem e da profissão abacial, as quais foram concedidas entre 1093 e 1124. Logo, essa hábil manobra política permitiu à abadia fomentar um relacionamento com o duque durante um período em que a chamada “reforma papal” estava se tornando generalizada.

Também contribuem para o melhor entendimento desse contexto a *Vita Anselmi* e a *Historia novorum in Anglia*, ambas escritas entre 1109-1120 pelo monge inglês Eadmero, discípulo e aluno de Anselmo. A *Vita Anselmi*, entretanto, não se concentra nas origens de Bec, que é, na verdade, descrito como um mosteiro já bem estabelecido. A *Historia novorum in Anglia*, por sua vez, relata momentos da vida pública de Anselmo como arcebispo de Cantuária. Eadmero parece ter tido uma formação em hagiografia, porque são atribuídas a ele outras *Vitae*, como a *Vita Oswaldi*, a *Vita Wilfridi Episcopi*, a *Vita Odonis* e a *Vita Dunstani*. Como afirma Vaughn

¹⁵⁹ Foulon (2014, p.14) salienta que se deve prestar muita atenção não apenas aos limites da memória comunitária, mas também à confiabilidade das informações transmitidas em um período posterior e à possibilidade real de que as histórias de origem fossem reescritas de acordo com a forma como a comunidade se percebeu no segundo terço do século XII.

(2000, p. 12), parece ter havido uma grande preocupação com a escrita histórica em Bec, sendo um costume entre os monges comprometer-se a escrever os feitos notáveis de seus antepassados, memorizando-os para a instrução das gerações futuras como modelos que deveriam ser seguidos, dado seu exemplo de virtude e o incentivo à boa vida.

Conforme já mencionado no tópico 2.1 deste capítulo, os primeiros anos de Bec coincidiram com o período de menoridade (1035-1042) do duque Guilherme, época em que a autoridade do jovem estava sendo desafiada pelos demais membros da família principesca. Além disso, o mesmo conde Gilbert de Brionne, suserano de Herluíno, era quem havia assumido a função de guardião ducal. E foi sob a sombra protetora deste nobre que a história inicial do mosteiro de Bec se desdobrou.

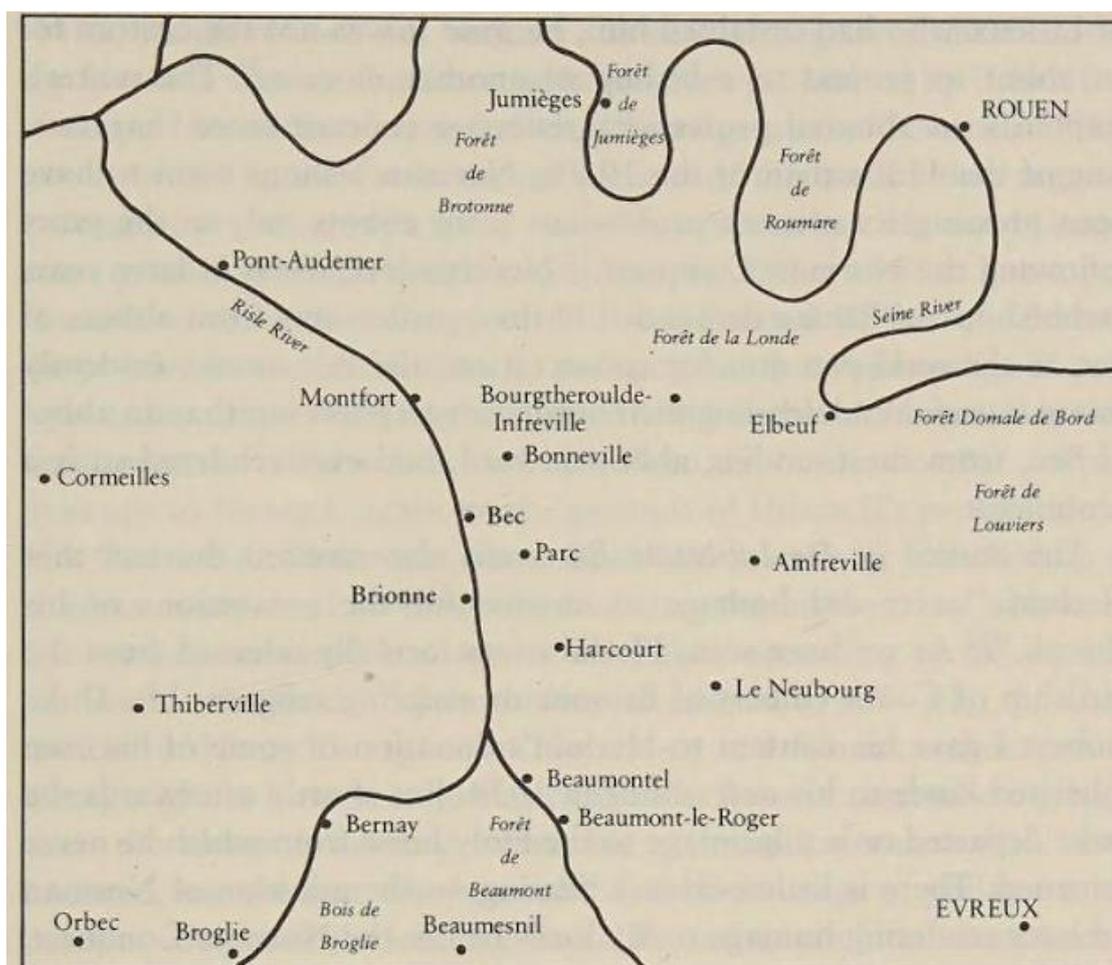
Por meio do apoio e assistência oferecidos por Gilbert — o conde cedeu diversas propriedades de terras — Herluíno pôde começar as primeiras construções, que consistiam em um dormitório e um claustro com colunas de madeira, os primeiros sinais de alguma medida de regularização de seu estilo de vida comunitário. Ainda as doações fossem pouco se comparadas ao que o duque Roberto I havia feito por outros mosteiros, Gilbert poderia esperar parte dos méritos adquiridos por Herluíno em sua nova vida como penitente, recebendo sua intercessão junto a Deus, por meio de copiosas orações. Diferente do duque Roberto I, que parecia pouco interessado em Bec, o conde de Brionne apareceu como o protetor oficial do mosteiro em seu período inicial (FOULON, 2017, p. 25)¹⁶⁰.

Dado o contexto de competição baronial em torno do duque Guilherme, Gilbert de Brionne, cuja posição de guardião ducal o colocava à frente do governo da Normandia, auxiliou a elevar Herluíno ao cargo de abade, associando, assim, o ofício às ambições políticas e religiosas do próprio conde. Herluíno foi ordenado sacerdote, depois consagrado pelo bispo de Lisieux sem, ao que parece, qualquer ritual eletivo de seus companheiros monges. A vantagem ostensiva desta intervenção episcopal, exercida com apoio da nobreza laica, deu ao início informal de Bec sua primeira instância de uma estrutura institucional (FOULON, 2017, p. 27).

¹⁶⁰ Em um cenário em que vários mosteiros tinham sido reconstruídos ou fundados por membros da família ducal, é provável que Gilbert estivesse procurando se beneficiar das inclinações piedosas de seu vassalo, para que ele mesmo pudesse colher a glória da iniciativa de Herluíno, caso ela fosse bem-sucedida.

Entretanto, Gilbert, não muito tempo depois, em 1042, foi assassinado por uma facção rival¹⁶¹. Mas seu castelo de Brionne permaneceu um reduto estratégico para a administração ducal. Não sabemos em detalhes os acontecimentos que se desenvolveram após a morte do conde Gilbert, mas, pela proximidade com Brionne, Bec também estava estrategicamente localizado e logo adquiriu a proteção do próprio duque Guilherme (BATES, 2016, p. 71)¹⁶².

Mapa 5 – Bec e Brionne no século XI, visão ampliada.



Fonte: VAUGHN (1987, p. 23).

Aos vinte anos de idade, Guilherme havia atingido a maioridade e estava em plena posse dos recursos do ducado, por isso começou a tomar medidas para consolidar seu poder e para se

¹⁶¹ Segundo Bates (2016, p. 56), a morte do conde Gilbert de Brionne ocorreu quando em uma emboscada organizada por Ralph de Gacé (um filho mais novo do arcebispo Robert de Rouen) e Robert Fitz Giroie. A aparição subsequente de Ralph como líder do exército de Guilherme sugere que essa ação era parte de uma luta pelo poder na corte. Robert Fitz Giroie foi conhecido por ter tido uma disputa com Gilbert a respeito das terras de Le Sap, no centro da Normandia, que remontava à época do duque Roberto. O conde Gilbert tinha feito inimigos e isso o levou diretamente à morte.

¹⁶² Assegurar um estabelecimento próximo ao castelo de Brionne foi uma ação estratégica, que serviu para fortalecer o poder ducal dentro do principado.

separar dos parentes que dominavam sua corte. Em sintonia com o aumento da estabilidade política, um dos principais objetivos do príncipe era fortalecer as instituições eclesiásticas da Normandia. A confirmação das propriedades de Bec apresentou a ele a oportunidade de exibir claramente seu poderio nessa região volátil. Para isso, confirmou seu apoio a um estabelecimento defendido por seu antigo tutor, que havia sido traiçoeiramente assassinado, e expressou formalmente sua piedade ao confirmar todas as doações feitas anteriormente à abadia, enquanto acrescentou uma concessão pessoal de novas *consuetudines*¹⁶³, como um dízimo em Brionne e em Servaville. Ademais, como o duque tinha se estabelecido publicamente como o protetor de Bec, a comunidade podia pedir-lhe diretamente benefícios e favores (FOULON, 2017, p. 28).

Apesar disso, foi apenas com o advento de Lanfranco, marcado por sua excelência espiritual e intelectual, que ocorreu a estabilização definitiva da comunidade de Bec, transformada em um corpo erudito integrado à sociedade normanda e em constante expansão. Um novo futuro aguardava o humilde estabelecimento fundado por Herluíno (HARPER-BILL, 1978, p. 21). Lanfranco, homem profundamente erudito de origem nobre, escolheu deliberadamente não entrar em nenhum dos grandes, prósperos e frequentemente observantes mosteiros normandos; ao invés disso, procurou uma casa recém-fundada e ainda com certas dificuldades, a qual, de acordo com Cowdrey (2003, p. 12), poderia ser descrita como “[...] pequena em seus prédios, pobre em suas circunstâncias e mais pobre ainda em seu nível de disciplina religiosa”. O autor afirma que a decisão de Lanfranco refletia um desejo interior pela austeridade de um modo de vida rigorosamente ascético, comum entre jovens italianos de sua época quando embarcavam em um compromisso monástico.

Por isso, Lanfranco tornou-se monge em Bec, em uma data que não pode ser estabelecida com precisão, embora à luz do desenvolvimento geral de sua carreira seja provável que tenha sido em 1042, oito anos após a fundação da casa¹⁶⁴. A chegada de Lanfranco pareceu dar a Herluíno a assistência que ele precisava: alguém que, como um italiano, não tinha comprometimento

¹⁶³ Quando os senhores do campo, laicos e eclesiásticos, impunham exações ao resto da população sem autoridade legal clara, eles as justificaram como sendo “consuetudinárias”. Essas taxas consuetudinárias, ou *consuetudines* em latim, variavam de pagamentos em espécie, tais como pedágios, impostos e multas; ou em serviços, tais como trabalho rural ou construções de estradas e fortificações. Em muitos casos, estas representavam formas de pagamento para proteção e, em princípio, não foram contestadas. Esses direitos senhoriais caracterizaram o mundo rural francês a partir do século XI (LANDES, 1995, p. 515).

¹⁶⁴ O nome de Lanfranco ocupa o trigésimo quinto lugar na lista de profissões de Bec.

com outros interesses normandos e que tinha as habilidades pessoais para reforçar sua própria regra como abade (COWDREY, 2003, p. 13).

Herluíno também delegou grande parte de seu papel como guia moral, espiritual e disciplinar a Lanfranco. Embora esta fosse uma prática comum para os líderes monásticos no contexto do século XI, a transferência de funções pode ter tido implicações mais significativas em Bec, principalmente por causa da personalidade de Lanfranco e da diferença de formação entre os dois homens. Enquanto o monge italiano passou parte de seu tempo inicial dentro do mosteiro, estabelecendo uma rotina diária, revisando a liturgia e lançando as bases do famoso círculo de intelectuais de Bec, o abade Herluíno seguiu atuando como senhor do patrimônio monástico, engajado, com seus pares eclesiásticos e laicos, em administrar os interesses de sua instituição (VANDERPUTTEN, 2017, p. 231). Apesar disso, observamos tanto o papel de Herluíno e Lanfranco como o de Anselmo como o de “pastores” na terminologia foucaultiana. Esses eram homens que, enquanto autoridades do mosteiro, expressavam controle e influência sobre a vida espiritual dos indivíduos, como veremos nos exemplos de suas *Vitae*, citadas no decorrer deste tópico.

Em termos educacionais, Lanfranco possuía formação nas escolas italianas de direito e artes liberais¹⁶⁵. Ele era, acima de tudo, um dialético, ou seja, entre os assuntos que compunham o *trivium*, ele era mais hábil naquilo que dizia respeito ao argumento lógico, em vez de gramática (que dizia respeito ao significado das palavras) ou da retórica (que dizia respeito à melhor maneira de persuadir), mesmo que naquele período a distinção entre gramática e dialética, em particular, não fosse estritamente desenhada. Cowdrey (2003, p. 14) destaca que Lanfranco também foi elogiado por ter habilidade em todas as artes liberais, incluindo as do *quadrivium* — aritmética, música, geometria e astronomia —, embora o *trivium* fosse seu campo especial.

Imediatamente após sua entrada em Bec, Lanfranco aprendeu o valor do monaquismo beneditino de acordo com a *Regra de Bento* e dedicou muito de seu tempo inicial ao estudo e à exposição das Escrituras. Seus primeiros três anos foram, segundo a *Vita Lanfranci* (III, p. 89), um momento de retirada monástica, em que ele aplicou toda sua atenção ao silêncio e à

¹⁶⁵ O treinamento anterior de Lanfranco, conforme afirma Collins (2007, p. 23), parece estar na tradição retórica das artes liberais italianas, especialmente Cícero. Os textos retóricos de Cícero dominaram o currículo do século XI na Itália e os principais livros em circulação desse autor romano eram o *De inventione*, *Ad Herennium*, *Rhetorica* e, em menor grau, *Topica*.

observação, cultivando a leitura assídua das Escrituras. Lanfranco, que antes havia se sobressaído na dialética, agora se dedicava aos estudos próprios de um clérigo: leitura das epístolas paulinas e dos salmos. Embora esse momento possivelmente tenha sido a introdução de Lanfranco à *Regra*, ela serviu como um farol durante o resto de sua vida, seja como simples monge, prior, abade, ou, finalmente, arcebispo de Cantuária. Qualquer consideração sobre a vida e o trabalho de Lanfranco (assim como o de Anselmo) em cada uma dessas funções deve levar em conta a centralidade da *Regra* na formação de seus pensamentos e ações. Segundo Watkins (2006, p. 73), a vida de Lanfranco personificava o ideal beneditino de viver para dar o exemplo e, assim, ensinar pelo exemplo.

Herluíno nomeou Lanfranco para seu prior¹⁶⁶ por volta de 1045 e ele manteve o cargo até sua partida para Caen, em 1063. Os dois religiosos estabeleceram uma relação descrita tanto na *Vita Herluini* quanto na *Vita Lanfranci* como harmoniosa e frutífera, baseada no afeto e respeito mútuos, embora eles diferissem quanto a suas trajetórias individuais. Isto ficou evidente em 1077, quando Lanfranco, exercendo naquele período o cargo de arcebispo, voltou de Cantuária para Bec e foi recebido por Herluíno já idoso, para a consagração da igreja da abadia¹⁶⁷. No geral, tanto Herluíno quanto Lanfranco foram exemplos para o rebanho monástico em Bec: o abade mais voltado para vida ativa¹⁶⁸ e o prior, para a vida contemplativa, pelo menos no início (COWDREY, 2003, p. 15).

¹⁶⁶ Como prior de Bec, Lanfranco deveria realizar respeitosamente tudo o que o abade Herluíno lhe designasse e não poderia fazer nada contrário aos desejos ou arranjos do abade.

¹⁶⁷ Em 1060, tornou-se necessário fazer planos para uma mudança final do local, a fim de construir um mosteiro maior, com dependências maiores. Mas Herluíno estava relutante, em razão de sua idade avançada, da distância crescente de seus ideais originais e de uma situação material que ainda era precária. Finalmente, Lanfranco conseguiu convencer o abade e o trabalho começou sob a supervisão do primeiro. A nomeação de Lanfranco como abade de Saint-Étienne de Caen em 1063 obrigou Anselmo a tomar seu lugar e a supervisionar o projeto de construção, que levaria dezesseis anos para ser concluído. As construções claustrais foram concluídas após três anos, mas a comunidade só começou a utilizar a nova igreja em 1073. A consagração da abadia foi adiada devido ao desejo de Herluíno de ver Lanfranco presidir a cerimônia e pela necessidade de obter a permissão do duque. Esses objetivos foram realizados quando o arcebispo de Cantuária se juntou a Guilherme e toda a família real para a consagração da abadia de Saint-Étienne de Caen, a comunidade de Lanfranco. O Conquistador, embora não estivesse presente na cerimônia, deu permissão a Lanfranco para consagrar a igreja de Bec, ao invés do arcebispo de Rouen, que mais uma vez foi empurrado para fora do caminho. A obediência dos eclesiásticos normandos ao duque permaneceu firme e, independentemente da lei canônica, Guilherme sempre fez o que desejou com sua Igreja (FOULON, 2017, p. 33).

¹⁶⁸ Herluíno foi obrigado a dedicar a maior parte de seu tempo para arrecadar recursos para as necessidades dos monges, por isso surge como um hábil angariador de fundos, lidando principalmente com os assuntos seculares da abadia. Essas atividades são importantes, pois estabelecem precedentes para o papel adequado do abade de Bec, que deveria preocupar-se também com o mundo exterior ao mosteiro, procurando prover as necessidades de seus professores.

Durante seu priorado, Lanfranco conduziu o mosteiro para os holofotes da política normanda e internacional, desenvolvendo relações pessoais duradouras com o duque Guilherme e o papado, especialmente sob Leão IX, Nicolau II e Alexandre II. Graças a ele, a comunidade ganhou reconhecimento e respeito tanto pelo público religioso como pelo laico, de modo que garantiu propriedades e dotes e alcançou um equilíbrio justo entre a salvaguarda das próprias preocupações internas da vida monástica e a promoção de uma interação significativa com a sociedade ao redor (COWDREY, 2003, p. 15; VAUGHN, 1985, p. 139). Bec também permaneceu sob a estreita supervisão ducal, cuja generosidade foi renovada. Com o apoio de Guilherme e pela mediação de Lanfranco, foi efetivamente introduzido um modelo de vida segundo a *Regra beneditina*¹⁶⁹, que assegurou o mosteiro como um modelo de vida religiosa na Normandia (FOULON, 2017, p. 30).

A pedido de Herluíno, para financiar a construção de um novo claustro e uma igreja de pedra, Lanfranco abriu uma escola claustral e uma escola para a elite laica. Ele preocupou-se então em fundar uma biblioteca e um *scriptorium*. Estabelecer uma escola monástica significava tomar providências para a aquisição de manuscritos para a biblioteca da abadia. Devido à importância da escola de Bec e ao fato de que, trinta anos depois de sua fundação, ela produziu um estudioso como Anselmo, sua biblioteca inicial é de considerável interesse para os historiadores.

Embora não exista um catálogo do século XI, segundo Collins (2007, p. 24), há outras fontes disponíveis para identificar os livros de Bec, como o *Catalogus librorum abbatiae Beccensis*, P.L. 150, 771–8, sobrevivente do século XII. Para avaliar os tipos de volumes coletados pelas comunidades monásticas locais, esse catálogo pode ser comparado aos existentes em outros mosteiros normandos, um deles o *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie*, pertencente à abadia de Fécamp e datado do século XI. Por sua vez, a coleção de *Direito Canônico* de Lanfranco é o único manuscrito conhecido por sobreviver vindo de Bec no século XI.

As obras de Lanfranco e Anselmo que foram escritas durante ou imediatamente após seu estabelecimento em Bec são também fontes valiosas. Cópias de textos corrigidos por Lanfranco

¹⁶⁹ Os ideais de Bec enfatizam o ideal beneditino do dever do abade de suprir bem as necessidades físicas dos monges, além de realçar mais o desenvolvimento intelectual do que Cluny, que se concentrava em rituais e música (VAUGHN, 2017, p. 70).

e que contêm suas anotações ainda permanecem, assim como um grupo de manuscritos contendo glosas¹⁷⁰ atribuídas a ele. Finalmente, há, nas coletâneas de cartas de Lanfranco e Anselmo, referências a textos e volumes a serem emprestados ou copiados. Usando essas fontes, Southern (1990, p. 57-59) avaliou algumas obras que poderiam constar na biblioteca de Bec. Ao todo, seu método identifica quase noventa títulos disponíveis para Lanfranco e Anselmo em seus primeiros anos em Bec.

De acordo com esta lista, um terço das obras em Bec consistiam nos escritos de Agostinho: *Enarrationes in Psalmos*, *In evangelium Ioannis tractatus*, *De doctrina christiana*, *De trinitate*, *De sermone domini in monte*, *De baptismo contra donatistas*, *De catechizandis rudibus*, *Confessiones*, *De civitate Dei* e diversas de suas *Cartas*. Outras obras monásticas previstas estavam representadas, particularmente Ambrósio: *De sacramentis*, *De fide ad Gratianum Augustum* e *De mysteriis*; mas também Gregório Magno, com seu *Dialogi*, e Jerônimo, com *Hosea* e sua tradução do Evangelho de João. Southern (1990, p. 58) assegura que os textos patrísticos necessários estavam todos em Bec. Além disso, os gregos, os autores carolíngios e um grupo de textos para estudo do *trivium* também estiveram no mosteiro: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella, *Institutiones Grammaticae*, de Prisciano, além de dois comentários de Boécio: sobre o *Isagoge*, de Porfírio, as *Categorias* e o *De Interpretatione*, de Aristóteles¹⁷¹ e sobre a *Tópica*, de Cícero (ARCHAMBAULT, 2016, p. 2).

Com base nessa lista, alguns julgamentos sobre Lanfranco como homem da Igreja podem ser feitos. A coleção começa com as obras de Agostinho, nas quais a coleção de Bec era particularmente rica, seguida pelas dos outros padres da Igreja. No século XII, essas obras formavam o núcleo de qualquer biblioteca monástica ou catedral bem equipada e eram encontradas em muitas bibliotecas em toda a Europa, mas não foi tão fácil encontrá-las no século XI. Segundo Southern (1990, p. 59), coleções como esta não surgiram sem grandes esforços, e, considerando que iniciava uma biblioteca monástica com pouquíssimos manuscritos, Lanfranco deve tê-los recolhido durante os vinte anos anteriores a 1063. Desse

¹⁷⁰ Uma importante inovação medieval na exegese bíblica talvez tenha sido uma questão não de conteúdo ou estilo, mas de *layout*, culminando na produção de textos bíblicos com comentário integrado, conhecido como glosa ou *glossa ordinaria*. Do período carolíngio em diante, os livros dos Salmos e das Epístolas apresentam glosas marginais. O estilo em si não era novo — também era usado para textos antigos — mas foi adaptado à Bíblia com grande sucesso (SMITH, 1995, p. 233).

¹⁷¹ As obras de Aristóteles estavam reduzidas às *Categoriae* e ao *De interpretatione*, além de alguns comentários acerca dessas obras. Embora Boécio tenha traduzido quase todo o *Organon*, só os dois títulos referidos conheceram difusão até pelo menos o século XIII (COSTA, 2014, p. 18).

modo, se conclui que uma qualidade fundamental desse religioso deve ter sido sua tenacidade e desenvoltura.

A lista de Southern (1990) representa uma biblioteca notavelmente extensa para qualquer mosteiro do século XI, sobretudo para um tão recente como Bec. Lanfranco selecionou os textos básicos da aprendizagem cristã para sua escola, tendo Agostinho como autoridade central da coleção, seguido por outros autores patrísticos esperados. A coleção favoreceu obras e tratados exegéticos sobre os sacramentos e a vida monástica, todos apropriados para uma escola claustral. Textos das artes liberais estavam presentes, mas predominavam os trabalhos teológicos, e todos eles eram de autoridade confirmada (COLLINS, 2007, p. 25).

O desenvolvimento da coleção da biblioteca foi, sem dúvida, impulsionado em parte pelos interesses dos notáveis estudiosos associados ao mosteiro, que buscaram textos e acrescentaram obras próprias, que foram preservadas como parte da história da comunidade e como conteúdo útil. Os comentários bíblicos de Lanfranco estariam entre os livros de Bec. Ele glosou os *Salmos*, bem como as *Epístolas* de Paulo de Tarso. O estudo conjunto desses textos teria sido proveitoso para um recém-convertido à vida monástica, que observaria, a partir dos salmos, a instrução necessária nos estudos da liturgia beneditina (significativamente, um tópico dos primeiros estudos dele nos anos 1040), e, a partir de Paulo, as noções básicas da doutrina cristã. Segundo Collins (2007, p. 29), a função específica do texto paulino, que era teológico e prático, instrutivo em assuntos de doutrina cristã, tornou-o um tópico necessário para os primeiros estudos teológicos de Lanfranco e também aplicável à educação de seus alunos.

Vaughn (1993, p. 166), tomando a *Vita Herluini* como base, afirma que, dentre as artes liberais, uma parte importante do currículo inicial de Bec parece ter sido os estudos jurídicos, provavelmente administrativos, que enfatizavam lugares saudáveis para se estabelecer comunidades cenobíticas, bem como uma preocupação com a saúde, o cuidado e o bem-estar dos habitantes da abadia. Portanto, muito do que os monges aprenderam com os ensinamentos de Lanfranco (e em seguida de Anselmo) foi o senso de organização e do governo, o que não é desprezível. Além disso, percorrendo os folhetos de Bec, afirma Vaughn (1993), há referências contínuas ao abade Herluíno e seus sucessores lutando em casos legais e argumentando na corte ducal para proteger suas terras e seus direitos.

Bec também era um mosteiro aberto às crianças oblatas, jovens noviços e mesmo crianças externas, não preparadas para a vida religiosa. Um dos objetivos da escola era ensinar aos futuros monges como ler e escrever o latim. Alguns precisariam apenas ser capazes de memorizar os salmos que eram cantados no ofício divino; outros, porém, precisariam aprender gramática para ler e para escrever livros para a biblioteca. Ao que aparenta, a falta de instrução, após a chegada de Lanfranco, não era a norma em Bec. O dever dele como prior era instruir a criança oblata (e os jovens noviços cuja educação era deficiente) nos rudimentos do latim, nos assuntos do *trivium* e do *quadrivium*, bem como na disciplina monástica (VAUGHN, 1987, p. 32).

Aqui cabe mencionar como o papel da disciplina foi tratada em Bec, tanto por Herluíno como por Lanfranco. *A Vita Herluini* relata que ele, após sua conversão ao monaquismo, viveu uma vida penitencial, que o obrigava a dedicar-se ao trabalho manual no campo e na construção de edifícios para o mosteiro, além do jejum e das vigílias contínuas. Ademais, a hagiografia discorre como ele tratava seus monges: Com um afeto paternal totalmente voltado para seus monges, ele os governava com rigorosa disciplina e os acarinhava com um amor profundamente afetuoso. Se ele apanhava alguém entre os irmãos, alguém que negligenciava sua ordem e o estudo das letras, alguém que acenava com a cabeça na igreja, tal pessoa ele considerava totalmente detestável. Sempre ele perguntava: para que serve um homem ignorante das letras e dos mandamentos de Deus? (*VH*, p. 81, tradução nossa)¹⁷².

Contrastando com essa visão, a *Vita Lanfranci* (p. 91), narra que Lanfranco, ao chegar em Bec, notou a falta de disciplina no mosteiro, observando que a vida monástica estava sendo mal vivida pelos monges sob Herluíno, pois eram, em sua maioria, analfabetos. Talvez seja por isso que ambas as *Vitae* afirmam que, quando Lanfranco abriu a escola para educar os monges, Herluíno esperava que o papel disciplinar ficasse também com o prior. Foulon (2012, p. 606) conclui que Herluíno soube deixar para aqueles que eram mais instruídos e sem dúvida mais capazes do que ele a tarefa de responder às novas necessidades de sua fundação. Por isso, Lanfranco, enquanto prior e professor, foi o responsável pela fé e boa conduta de seus alunos e monges e, por conseguinte, não poupava uma correção dura quando o aluno errava. E como eram tratados os indisciplinados? Vemos isto em uma carta endereçada a Anselmo, na qual Lanfranco transmite seu desagrado sobre a desobediência de seu próprio sobrinho:

Mas porque ele é um tirano no serviço de Deus, e particularmente porque nessa idade um homem é atormentado interiormente por muitas tentações diferentes através das

¹⁷² Tradução nossa a partir do inglês: “With a paternal affection totally directed towards his monks, he ruled them with strict discipline and cherished them with a deeply affectionate love. If he caught anyone among the brothers lounging, anyone negligent of his order and the study of letters, anyone nodding in church, such a person he considered utterly detestable. Always he asked: what use is a man ignorant of letters and the commandments of God?”. A versão da *Vita Herluini* utilizada foi traduzida para o inglês por Sally Vaughn, em 1981, no livro *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034-1136*, na seção *Treatises from the Abbey of Bec*. Esta obra não possui divisão em capítulos, portanto será citada a sigla da obra (*VH*) e página.

sugestões de espíritos malignos que o assaltam e pela coceira da carne de muitas maneiras diferentes por dentro e por fora, é da maior importância que você permita que ele participe o mais frequentemente possível em sua conversa informal e que você dirija a conversar com ele todos aqueles cujos ensinamentos podem lhe fazer bem, em todas as ocasiões apropriadas. Quando ele me deixou, obriguei-o com a maior urgência a não ler nenhuma lição em público este ano no refeitório, na casa do capítulo ou no mosteiro até que aprendesse o Saltério e adquirisse alguma experiência de seus próprios deveres (*Ep.* 18, tradução nossa)¹⁷³.

Em outra carta, endereçada ao sobrinho, Lanfranco ordena: “Advirto-o a não fazer nada parecido novamente, pois quanto mais eu amar um amigo, tanto maior minha raiva contra ele até mesmo por um pequeno delito” (*Ep.* 19)¹⁷⁴. Percebemos, na epístola 18, que Lanfranco pede a Anselmo que ensine energicamente seu sobrinho. Conforme aponta Collins (2007, p. 204), o valor da disciplina monástica, para o prior, se apresentava sob uma dupla exigência: uma referente à vida (*vita*) e outra à erudição (*eruditio*). Dessa forma, além de uma vida de obediência, seguindo estritamente a *Regra de Bento*, os ofícios diários do mosteiro e a ascese do corpo, era necessário alimentar o espírito com o conhecimento erudito.

Na época de Lanfranco, o monge era principalmente aquele que dedica sua vida ao serviço litúrgico de Deus e à intercessão pelo mundo; ele faz parte da classe daqueles que rezam pela sociedade enquanto outros lutam por ela ou lavram o solo para mantê-la. Segundo Collins (2007, p. 204), Lanfranco sempre prezou pela vida disciplinada de seus alunos, acreditando que o ensino puro levava à fé, às obras e ao amor a Deus. Esse era o propósito imutável de seu programa, e qualquer método que o violasse era proibido. Para Collins (2007), a contribuição duradoura de Lanfranco é mais bem visualizada na imagem do bom professor e do pai espiritual que instruiu seus alunos na vida cristã e fundou uma comunidade numerosa de discípulos.

Igualmente significativo foi o ideal beneditino de ensinar pelo exemplo. Watkins (2006, p. 73-75) afirma que, embora a experiência e o conhecimento de Lanfranco sejam bem conhecidos, sua prática de ensinar pelo exemplo não tem sido suficientemente explorada. Apresentar a vida

¹⁷³ Tradução nossa a partir do inglês: “But because he is a tyro in God's service, and particularly because at that age a man is racked inwardly by many different temptations through the suggestions of evil spirits assailing him and tormented by the itching of the flesh in many diferente ways within and without, it is of the utmost importance that you allow him to share as often as possible in your informal talk and that you direct all those whose teaching can do him good to converse with him on every appropriate occasion. When he left me, I enjoined him most urgently not to read any lesson in public this year in the refectory, in the chapter-house or in the monastery until he had learned the Psalter and gained some experience of his own duties.” (*Ep.* 18). Fazemos uso da edição bilíngue latim-inglês de Helen Clover e Margaret Gibson, contendo as cartas de 1 a 67, do período do arcebispado de Lanfranco, compiladas em 1979 e publicada pela Universidade de Oxford. As cartas de Lanfranco são tradicionalmente referenciadas pela numeração, portanto será citada a epístola seguida número da carta: *Ep.* 18.

¹⁷⁴ Tradução nossa a partir do inglês: “But I warn you not to do anything like that again, for the more dearly I love a friend the greater my anger against him for even a slight misdemeanour.” (*Ep.* 19).

de indivíduos santos como modelo para a edificação de outros foi um gênero bem estabelecido para escritores desde o início da era cristã e os biógrafos da Normandia dos séculos XI e XII continuaram essa tradição. Segundo Watkins (2006), o hagiógrafo anônimo de Lanfranco seguiu esse mesmo caminho, recomendando este como um homem reto a ser imitado, cuja vida, quando levada ao conhecimento de todos, tanto honraria a Deus como beneficiaria os leitores. Assim, as tradições beneditinas e as biográficas/hagiográficas enfatizaram o exemplo como parte do processo de aprendizagem.

Watkins (2006, p. 73-75) considera ainda que, no decreto para o concílio de Londres em 1074, sobre o qual Lanfranco presidiu como arcebispo de Cantuária na ausência de Guilherme, o Conquistador, ele se referiu à autoridade da *Regra de Bento*, aos *Diálogos* de Gregório Magno e ao antigo costume dos mosteiros como guias para corrigir o comportamento monástico, observando que esses escritos exigiam que os monges observassem um modo de conduta adequado e que as crianças e monges mais jovens precisavam estar sob supervisão constante. Assim, a familiaridade de Lanfranco com a *Regra* e sua adesão a ela para governar não apenas sua própria conduta, mas também as instituições sob seus cuidados, são notáveis.

Como resultado da proposta pedagógica de Lanfranco, estudiosos bem versados tanto no ensino sagrado como no ensino secular emergiram da escola de Bec. Os alunos de Lanfranco incluíam tantos prelados futuros que Chibnall (1946, p. 10) se referiu a Bec como “[...] um seminário de bispos e abades”. Sobre isso, Gilbert Crispin relata:

Rumores, [...] espalharam-se por todo o mundo; em pouco tempo, a excelente reputação do homem proclamou Bec e o abade Herluíno. Clérigos vieram correndo, os filhos dos duques, os mais renomados mestres do ensino latino; poderosos laicos e muitos homens de alta nobreza através de seu amor por ele concederam uma grande quantidade de terras naquela mesma igreja. Instantaneamente, Bec foi enriquecido por adornos, posses e pessoas da aristocracia. Por dentro, começou a crescer muito na vida religiosa e no aprendizado. Por fora, começou uma abundância no suprimento de todas as necessidades (VH, p. 76, tradução nossa)¹⁷⁵.

É razoável que, quando Lanfranco abriu a escola, estudantes tenham sido atraídos, talvez não multidões de homens, como exagera o relato, mas o suficiente para formar um núcleo ativo de

¹⁷⁵ Tradução nossa a partir do inglês: “Rumour spread far and wide; in a short time the man's outstanding reputation proclaimed Bec and abbot Herluin throughout the world. Clerics came running, the sons of dukes, the most renowned masters of Latin learning; powerful laymen and many men of high nobility through their love for him bestowed a great deal of land on that same church. Instantly Bec was enriched by adornments, by possessions, by high-born and honourable persons. On the inside it began to grow greatly in religious life and learning. On the outside there began a teeming abundance in the supply of all necessities” (VH, p. 76).

alunos, juntamente com os monges de Bec, que provavelmente também foram educados nessa mesma época sob a regra beneditina para uma vida monástica correta (VAUGHN, 1981, p. 17).

Nesse contexto, de acordo com Vaughn (1985, p. 136), Williram, abade de Ebersberg, escrevendo por volta de 1060, falou acerca da quantidade de jovens alemães dirigindo-se à Bec para assistir às aulas de Lanfranco. Williram era um monge alemão cuja referência a Lanfranco sugere que ele não era o único entre seus conterrâneos a acompanhar as aulas deste prior italiano. Alguns manuscritos do *De corpore et sanguine Domini* (1063), de Lanfranco, afirmam, em seus títulos, que ele os escreveu a pedido de outro aluno alemão, Teodorico, cânone de Paderborn, que desejava que muitos dos alemães que foram ouvi-lo seguissem seu exemplo quando retornassem as suas localidades (COWDREY, 2003, p. 20; VAUGHN, 1985, p. 136).

De forma semelhante, o cronista Orderico Vital afirma sobre Lanfranco que “[...] sua reputação de erudito espalhou-se por toda a Europa, e muitos se apressaram para receber lições dele na França, Gasconha, Bretanha e Flandres” (*The Ecclesiastical History* II, VI, VII, p. 40, tradução nossa)¹⁷⁶. Entre seus alunos estavam o futuro arcebispo de Cantuária, Anselmo; o futuro arcebispo de York, Tomás I (1070-1100), com quem disputou tempos depois sobre a primazia de sua sé; o respeitado estudioso Guitmund, bispo de Aversa (1088-1095); e, muito provavelmente, o grande canonista Ivo, bispo de Chartres (1090-1115). Outros sob a influência de Lanfranco como monges de Bec e destinados a desempenhar papéis importantes na igreja anglo-normanda foram os sucessivos bispos de Rochester: Ernost (1076) e Gundulfo (1077-1108). Gundulfo fora originalmente um clérigo de Rouen, acompanhou Lanfranco a Caen em 1063 e se tornou prior de Saint-Étienne. Entre os abades, além de Gilbert Crispin, que se tornou abade de Westminster (1085-1118), Henrique, abade de Batalha (1096-1102) foi monge de Bec e também prior da Igreja de Cristo, na Cantuária (1074-1096) (COWDREY, 2003, p. 21; VAUGHN, 1985, p. 136).

Lanfranco tem sido tradicionalmente creditado como mestre de outro aluno famoso, Anselmo de Baggio, o Papa Alexandre II¹⁷⁷. Essa sugestão surge de relatos posteriores à visita de

¹⁷⁶ Tradução nossa a partir do inglês: “His reputation for learning spread throughout all Europe, and many hastened to receive lessons from him out of France, Gascony, Brittany, and Flanders” (*The Ecclesiastical History* II, VI, VII, p. 40).

¹⁷⁷ Esse não é um consenso entre os acadêmicos. A historiadora Sally Vaughn (1981, 1985, 1993, 2006, 2012, 2017), em quase todos os seus trabalhos e de forma reiterada, afirma que Anselmo de Baggio foi aluno de Lanfranco antes de se tornar papa, entre os anos de 1050. Já Cowdrey (2003) afirma que a evidência disso não é muito convincente.

Lanfranco a Roma em 1071, a fim de receber seu pálio como arcebispo de Cantuária. Segundo o monge Eadmero de Cantuária, Alexandre surpreendeu sua comitiva ao levantar-se para saudar Lanfranco. O biógrafo ainda menciona o discurso do papa: “[...] manifestamos uma honra que nos é devida, não em relação ao seu arquiépiscopado, mas ao mestre cujo zelo nos versou sobre as coisas que sabemos. Por isso, é razoável que recebas o que lhe é devido por reverência ao abençoado Pedro” (*Historia novorum*, p. 11–12 *apud* COWDREY, 2003, p. 23).

O cronista normando Guilherme de Malmesbury, em sua obra sobre os bispos ingleses, registrou a explicação do papa de forma semelhante, mas no discurso relatado não fez alusão a Alexandre como tendo sido aluno de Lanfranco: “[...] ele prestou seu respeito a Lanfranco não como arcebispo, mas como um mestre das letras” (*Gesta pontificum* I, XLII, p. 65, tradução nossa)¹⁷⁸. Entretanto, de acordo com Cowdrey (2003, p. 23), em sua hagiografia do bispo Wulfstan de Worcester, Malmesbury comentou, acerca da decisão papal na disputa de Lanfranco sobre a primazia de Cantuária sobre York, que o pontífice previsivelmente não ofenderia Lanfranco, seu antigo mestre.

Por fim, restou ao autor da *Vita Lanfranci* destacar Alexandre II como aluno de Lanfranco em Bec. Ele o fez em uma interpolação do relato da visita dos arcebispos a Roma no memorando de Cantuária sobre a primazia. Nessa versão, deu algumas razões pelas quais o papa teria se levantado para saudar Lanfranco: o fervor religioso deste e seus notáveis conhecimentos; e sua hospitalidade honrosa aos agentes da Igreja Romana, enquanto ainda na Normandia. Segundo a *Vita*, o papa teria dito: “[...] eu não me levanto para ele porque ele é arcebispo de Cantuária, mas porque eu estava em Bec em sua escola e me sentei a seus pés como ouvinte” (*VL* XI, p.103, tradução nossa)¹⁷⁹. Essa observação, segundo Cowdrey (2003, p. 24), é a evidência mais direta de que Alexandre II teria estudado em Bec.

Contudo, todas essas declarações são de datas tardias, do século XII. Conforme explica Cowdrey (2003, p. 24), há um silêncio sobre o assunto no dossiê das cartas coletadas de

¹⁷⁸ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] he paid his respect to Lanfranco not as archbishop but as a master of letters” (*Gesta pontificum* I, XLII, p. 65). A versão utilizada foi o volume 1 da tradução bilíngue latim-ínglês de Michael Winterbottom pela Universidade de Oxford, no projeto Oxford Medieval Texts, do ano de 2007. O texto está dividido em cinco livros: o primeiro vai do capítulo I ao LXXII; o segundo do capítulo LXXIII ao XCVIII; o terceiro do capítulo C ao CXXXV; o livro IV do capítulo CXXXVI ao CLXXXVI; e o livro V do capítulo CLXXXVII ao CCLXXVIII. Para citações, utilizamos o padrão nome da obra seguido do livro, capítulo e página.

¹⁷⁹ Tradução nossa a partir do inglês: “I do not rise to him because he is archbishop of Canterbury but because I was at Bec in his school and sat at his feet as a hearer with others” (*VL* XI, p. 103).

Lanfranco que registram os eventos de 1070 a 1072. Também não é aludida uma relação professor-aluno em uma carta a Alexandre de 1072, ou 1073, na qual Lanfranco reivindicou ao papa ser liberado de seu cargo de arcebispo. Assim, embora a afirmação contida em uma fonte produzida em Bec, como a *Vita Lanfranci*, não possa ser descartada, ela não está expressamente confirmada em nenhum lugar e há um hiato sobre ela nas primeiras evidências cronológicas.

Vaughn (1985, p. 135), em seu esforço para “[...] devolver ao início da carreira de Lanfranco parte do brilho que as recentes investigações acadêmicas têm destruído”, pesquisou de perto as reivindicações das fontes do século XII. A pesquisadora argumenta sua precisão em muitos aspectos e defende a *Vita Lanfranci* como um texto que, apesar de tardio, foi cuidadosamente construído, de modo que seu autor utilizou suas fontes de maneira meticulosa. Ela delinea, assim, a possibilidade real de que Anselmo de Baggio fosse aluno de Bec no início dos anos 1050. A autora inclusive defende que a falta de referência a uma relação mestre-aluno na correspondência entre Lanfranco e Alexandre não pode ser considerada indicativo de que o evento foi inventado, porque tal referência também não se manifesta na correspondência arquiépiscopal de Lanfranco e outros conhecidos por terem sido seus alunos: o arcebispo Tomás I de York, Gundulfo e Anselmo (VAUGHN, 1985, p. 137).

Isso posto, o que podemos assegurar é que havia laços pessoais fortes entre eles. Não muito antes de Lanfranco partir para se tornar abade em Caen, o papa Alexandre II lhe pediu que aceitasse um sobrinho favorito como aluno das artes liberais e lhe prometeu, por isso, uma generosa recompensa tanto espiritual como material. O sobrinho de Alexandre já era bem versado em gramática e havia feito um bom início na dialética, disciplinas nas quais se esperava que Lanfranco o auxiliasse. Alexandre saudou o então prior de Bec como um homem nutrido de sabedoria, hábil tanto nas artes liberais quanto no estudo sagrado. De acordo com Barlow (1965, p. 170), Vaughn (1985, p. 143) e Bates (2016, p. 110), o pontífice claramente esteve envolvido na promoção de Lanfranco para a Cantuária em 1070.

Outro papa que enviou alunos para estudar com Lanfranco foi Nicolau II. De acordo com Bates (2016, p. 103), em uma carta de 1058, cujo tom é notavelmente amigável, Nicolau II diz a Lanfranco que está enviando capelães papais e imperiais a ele em Bec para instrução nas artes da dialética e retórica, nas quais ele entendia que o prior era preeminente. Como nos informa Cowdrey (2003, p. 20), esse foi um lembrete da crescente demanda, em meados do século XI, para que os clérigos profundamente instruídos nas artes liberais estivessem disponíveis para o

serviço dos governantes eclesiásticos e laicos. Foi essa demanda que fez a escola de Lanfranco prosperar tanto em termos financeiros como educacionais.

Por último, um fator que contribuiu para ampliar a reputação de Lanfranco e a escola de Bec foi a controvérsia com Berengário de Tours (1000-1088)¹⁸⁰. Lanfranco tem sido tradicionalmente creditado como porta-voz intelectual do papado em sua oposição à doutrina eucarística heterodoxa aventada por Berengário, pois participou dos sínodos de Vercelli, em 1050, de Tours, em 1055, e de Roma, em 1059. Em meados de 1063, escreveu o tratado *De sacramento corporis et sanguinis Christi*, contra as opiniões formuladas pelo oponente, ao que Berengário respondeu em *De sacra coena* (1065-1070). As ideias de Berengário causaram um antagonismo generalizado e foram finalmente condenadas pelo Papa Gregório VII em 1079 (SMITH, 1995, p. 979-980; VAUGHN, 1985, p. 135).

A questão entre os dois religiosos e seus escritos centra-se na crença sobre as mudanças que ocorrem no pão e no vinho da eucaristia para que eles se tornem o corpo e o sangue de Cristo¹⁸¹. Para Berengário, a doutrina da presença real — isto é, de que Cristo estaria verdadeiramente presente na ceia — significava que uma presença espiritual ou intelectual havia sido adicionada ao pão e ao vinho, mas a substância destes não havia mudado. Desse modo, a Eucaristia seria apenas um símbolo. Lanfranco, como o habilidoso retor que havia sido treinado para ser, argumenta, em vez disso, que, após a consagração, o pão e o vinho são realmente transformados no corpo e no sangue de Cristo, embora mantendo suas aparências primitivas. No entanto, ele não chega a essa conclusão com as armas da lógica, mas com a fé, à qual, dizia ele, a dialética deveria se submeter. De acordo com Smith (1995, p. 980), a questão foi agravada por dificuldades de linguagem: nenhuma afirmação mais clara da questão central seria possível até

¹⁸⁰ Nascido em Tours, Berengário estudou em Chartres com Fulberto e retornou a Tours para se tornar escolástico em Saint-Martin's, em 1031, e arqui-diácono de Angers, em 1041. Durante e após seus estudos, Berengário mostrou uma propensão para apelar à razão e não às autoridades eclesiásticas, característica que talvez o tenha levado a questionar as especificidades da “teologia” eucarística como a doutrina da presença real. Detalhes das crenças de Berengário devem ser extraídos dos escritos de seus oponentes e de seu próprio tratado obscuro, *De sacra coena* (1065-1070), uma polêmica contra um de seus adversários mais vociferantes, Lanfranco de Bec. Berengário atraiu muitos discípulos, que estavam ansiosos para defendê-lo no debate sobre a eucaristia. Seus ensinamentos, no entanto, foram contrariados por inúmeros textos escritos por seus adversários, principalmente Lanfranco, e foram condenados por uma série de concílios: de Roma, em 1050; Vercelli, em 1050; Paris, em 1051; e Roma novamente, em 1059 e 1079. No concílio de 1079, Berengário assinou uma profissão de fé contendo o primeiro uso oficial das palavras *substantialiter converti*. De volta à França, após o concílio de 1079, Berengário retirou-se para a ilha de Saint-Côme, perto de Tours, onde faleceu em 1088 (HARRIS, 1995, p. 208).

¹⁸¹ A disputa a respeito da eucaristia é típica do século IX. Lanfranco se via como defensor da posição de Pascásio Radberto, teólogo carolíngio; Berengário, por sua vez, acreditava defender a mesma visão que João Escoto Erígena — atualmente atribuída a Ratramnus (COSTA, 2014, p. 22).

a introdução mais profunda das noções aristotélicas de substância e casualidade presentes apenas nos debates do século XIII.

A controvérsia com Berengário, as boas relações com o papado e a estima do duque Guilherme por Lanfranco, além do influxo de novos adeptos, contribuíram para o crescimento, autoridade e influência da abadia de Bec. Havia uma reserva maior para recrutamento interno e um número maior de alunos que, atraídos pelo renome do prior, passaram pela abadia a caminho de altos cargos dentro da Igreja. A crescente fama de Bec como centro de aprendizagem foi acompanhada por numerosas doações, incluindo importantes benefícios do duque. Em algum momento entre 1050 e 1066, Guilherme concedeu a Bec todas as igrejas da região de Auge, que estavam em seu domínio. Ademais, em uma carta de 1050, o duque doou a Bec a parte da floresta de Brionne, anteriormente mantida por Guy de Borgonha, com o consentimento de Guilherme Fitz Osbern, que detinha a custódia dela (VAUGHN, 1987, p. 35).

Isso posto, foi certamente Lanfranco quem contribuiu para a estabilização definitiva da comunidade, fornecendo-lhe edifícios concretos, um fluxo contínuo de doações, honras, terras e uma estrutura monástica mais regular. Portanto, ele garantiu seu sucesso tanto pela fama de sua escola como por uma vida religiosa na qual adotou o padrão do governo beneditino. Além disso, ele impressionou outras pessoas como um monge exemplar, condição pela qual foi lembrado nas tradições de Bec, que o homenagearam como progenitor na fé e nos estudos. De acordo com Vaughn (1985, p. 135), em todos os registros medievais, a carreira de Lanfranco brilhou como um exemplo de avanço acadêmico, devoção monástica e perspicácia política.

Os últimos anos de Lanfranco como prior testemunharam os passos iniciais no desenvolvimento de uma rede de casas religiosas colonizadas por monges de Bec e inspiradas pela liturgia e governo de Bec. Tal rede que se expandiria notavelmente durante os anos de Anselmo como prior e abade. A abadia de Lessay, na região do Cotentin, que permanece um monumento arquitetônico à simplicidade e à austeridade da vida religiosa de Bec, foi fundada por volta de 1060 e colonizada por monges dessa casa, um dos quais, Roger, tornou-se o primeiro abade de Lessay. Ele foi o primeiro de muitos monges de Bec a se tornar abade de outras casas nos anos e nas gerações seguintes. Em 1063, ano em que Lanfranco tornou-se abade em Caen, o duque Guilherme concedeu a Bec uma igreja em um subúrbio de Rouen, que se tornou o priorado de Notre Dame du Pré (VAUGHN, 1987, p. 36).

Como abade, Lanfranco manteve seus laços com Bec de forma a ajudar na formação de sua nova comunidade em Caen. Ele trouxe consigo o monge exemplar Gundulfo, que se tornou seu primeiro prior. Um recruta precoce importante dessa fase foi Guilherme Bonne-Âme, que foi arcebispo de Rouen entre 1079 e 1110. Outro monge que acompanhou Lanfranco foi Ralph, que, no devido tempo, tornou-se prior de Saint-Étienne, e, de 1107 a 1124, abade em Batalha (mosteiro criado pelo Conquistador no local onde ocorreu a batalha de Hastings, em 1066). Desde o início, Lanfranco tinha sob sua tutela um núcleo de monges notáveis, por isso ficou lembrado como responsável por instituir uma grande e duradoura fraternidade.

Como teólogo e professor, Lanfranco foi muito bem considerado por seus contemporâneos, embora sua posição como tal tenha sido posteriormente eclipsada por seu aluno, Anselmo. No entanto, é acima de tudo a reputação de Lanfranco que atrai Anselmo para este lugar. Por volta de 1059, Anselmo chegou a Bec como um dos estudantes estrangeiros que parecem ter entrado na escola ao final dos anos 1050.

2.4 A TRAJETÓRIA DE ANSELMO EM BEC: NOVIÇO, MONGE, PRIOR E ABADE (1033-1092)

Embora sua vida tenha sido passada em grande parte no mundo anglo-normando e sua carreira política inteiramente centrada lá, Anselmo, assim como Lanfranco, não era normando de nascimento. Seus contemporâneos o chamavam de italiano, mas na realidade ele veio de uma encruzilhada da Europa medieval: Aosta, na fronteira entre Borgonha e Lombardia. Como não estava no Piemonte italiano, esse era um distrito galo-romano e borgonhês, parte de Saboia, portanto uma província de língua francesa (VAUGHN, 1981, p. 24)¹⁸².

As informações mais completas que possuímos acerca da infância e da vida privada de Anselmo estão contidas na *Vita Anselmi*, hagiografia escrita por Eadmero, que conheceu o abade em 1079. O hagiógrafo era então um jovem de dezenove anos, que havia sido monge da Igreja de Cristo, na Cantuária, enquanto Anselmo, com quarenta e seis anos, havia acabado de se tornar abade de Bec. Foi no exercício desta função que Anselmo, visitando as propriedades de sua abadia na Inglaterra, aproveitou a oportunidade para fazer uma visita aos seus amigos na Cantuária. Avançaram-se mais treze anos antes que os dois homens se encontrassem

¹⁸² Para Southern (1990, p. 3), era uma questão de vital importância para o futuro de Anselmo que pertencesse à Borgonha e não à Lombardia, pelo motivo de que ele se voltava para o norte, para as conexões maternas, que estavam no vale do Rhône.

novamente. Este foi um encontro muito breve, mas, no ano seguinte, 1093, o abade tornou-se arcebispo de Cantuária. A partir desse momento, até sua morte, em 1109, eles estavam constantemente juntos. Eadmero deve ter começado cedo a escrever o que viu e ouviu na companhia do arcebispo, e, em pouco tempo, desfrutou do hábito de Anselmo de falar de seu passado para formar o plano de escrever uma biografia completa.

O trabalho tinha avançado bastante quando foi detectado por Anselmo, que tomou a atitude imediata de ajudar Eadmero na correção da obra. Porém, uma reflexão posterior trouxe o sentimento de repulsa e o arcebispo ordenou a destruição do texto. Como descrito pelo próprio hagiógrafo, ele foi obrigado a obedecer, mas não antes de ter feito uma cópia, à qual devemos a sobrevivência da obra. Southern (1962, p. XI) conjectura que esse episódio tenha ocorrido por volta de 1100, pois, embora o monge tenha preservado o que já havia escrito, ele não acrescentou muito mais à obra durante o restante da vida do protagonista. Isso explicaria o tratamento muito completo da biografia até 1100 e a ausência de detalhes pessoais ou narração vívida nos anos que se seguiram. Foi somente após a morte do arcebispo que Eadmero foi encorajado a terminar o manuscrito.

Seguindo a narrativa da *Vita*, sabemos que os pais de Anselmo eram de nascimento nobre (embora, ao que parecia, em declínio) e viviam em Aosta. Gundulfo, seu pai, era lombardo de nascimento e Ermenberga, a mãe, era natural de Aosta, Anselmo também tinha uma irmã, chamada Richeza. Eadmero relata que Gundulfo foi entregue a um estilo de vida secular, era descuidado com seus bens e generoso em sua munificência, enquanto Ermenberga era prudente e cuidadosa na administração de sua casa. Anselmo possuía amável relação com sua mãe, que faleceu quando ele completou 23 anos, e, a partir daí, o jovem deixou sua habitação em Aosta, aparentemente em razão da difícil relação com seu pai (VA I, I, p. 3).

Anselmo saiu de casa com pouca preparação e apenas um plano vago para o seu futuro. Aosta não era uma cidade distinta ou em crescimento, mas tinha uma abadia e uma catedral, todavia, o futuro abade de Bec não demonstrou afeição essa localidade e, embora tenha cruzado os Alpes mais tarde por quatro vezes, nunca revisitou sua cidade natal. Ainda assim, ele não cortou completamente seus laços com a família. Burgundius, o marido de sua irmã, Richeza, mostrou sinais de querer ir a Cantuária, mas Anselmo o alertou que não fosse. Contrariado nessa direção, Burgundius se preparou para seguir em peregrinação a Jerusalém; contudo, ele não voltou ou morreu logo após a expedição, deixando o arcebispo com a responsabilidade de prover sua irmã.

Anselmo conseguiu fazer algo mais substancial pelo filho dela, também chamado Anselmo. Ele visitou o jovem no mosteiro de Chiusa a caminho de Roma, em 1098, e o trouxe de volta para a Inglaterra consigo (ROBSON, 1996, p. 197).

Depois de deixar Aosta, passou o período entre 1056 e 1059 vagando entre a região do ducado de Borgonha, que havia se tornado um apanágio da família real francesa, e da “França”, que então significava a área do *Langue d'oïl* no vale do Loire e mais ao norte; por fim, foi à Normandia, atraído pela reputação de Lanfranco.

Não sabemos onde Anselmo estudou ou o que aprendeu na França, mas ele já apareceu bem-educado ao chegar em Bec. Também não se sabe como ou o que Anselmo ouviu sobre seu antecessor do norte da Itália, mas ele pode ter conhecido acerca da escola de Lanfranco em Bec, conjectura Southern (1990, p. 15). No mais, o que quer que ele tenha ouvido, bastou para atraí-lo a Bec. O próprio jovem Anselmo ainda não havia descoberto o que queria. A única coisa que parece clara das lembranças de seu início de vida, comunicadas a Eadmero (VA I, IV, p. 11), era que ele estava dividido entre três opções: se tornar monge, ou eremita; voltar à sua propriedade familiar como senhor, pois seu pai havia acabado de falecer e deixado para ele sua herança; ou juntar-se aos irmãos em Cluny, em vez de Bec¹⁸³. Entretanto, Anselmo possuía uma certa perspectiva de futuro. Para ele, Cluny enfatizava o aprendizado ritual em favor do intelectual, por isso ele temia que o rigor da vida cluniacense o impedisse de produzir quaisquer escritos; em Bec, de outro lado, Lanfranco o ofuscaria no que tange ao ensino e aprendizado.

Por conselho do arcebispo Maurilius de Rouen, ele decidiu, aos vinte e sete anos de idade, tornar-se monge em Bec. Não sabemos claramente o que Maurilius demarcava para o futuro de Anselmo, mas não muito tempo depois Lanfranco partiu para servir como o primeiro abade da nova abadia ducal em Caen, escolhido pelo próprio duque Guilherme; imediatamente, Anselmo o sucedeu como prior, apesar dos fortes protestos dos monges locais que argumentavam que lhe faltava tempo de serviço na abadia (VAUGHN, 2017, p. 61). Anselmo lidou com essa dissidência de uma maneira que Vaughn (2017, p. 61) classifica como política, pois teria convertido o ódio em amor genuíno:

A princípio, depois que ele se tornou prior, alguns dos irmãos do mosteiro se tornaram seus inimigos, tendo inveja de vê-lo, a quem, na antiguidade da profissão julgavam

¹⁸³ Cluny era o mais famoso de todos os mosteiros contemporâneos e é muito provável que Anselmo o tenha visitado enquanto vagava pela França (SOUTHERN, 1990, p. 12).

que deveria ter vindo depois deles, mas tendo sido preferido antes deles. Estando assim aborrecidos, aborreceram os outros; espalharam escândalos, fizeram dissensões, formaram grupos e fomentaram ódios. Mas para aqueles que odiavam a paz, ele se mostrava pacífico. Ele retribuiu suas detrações com os ofícios da caridade fraterna, preferindo vencer o mal com o bem em vez de, em más ações, ser vencido por sua maldade (VA I, IX, p. 15, tradução nossa)¹⁸⁴.

Os monges não queriam Anselmo como prior, talvez porque ele foi claramente nomeado por Lanfranco, e não eleito, por isso teve que persuadi-los a aceitá-lo. Ao contrário de Lanfranco em 1042, Anselmo encontrou o mosteiro de Bec bem estabelecido, movimentado e preocupado em manter, com uma escola renomada, muitos monges. Também havia um ambicioso programa de construção em andamento, bem como uma quantidade relativamente grande de terras a administrar. Para Lanfranco, Bec tinha sido como uma tabula rasa. Para Anselmo, Bec era uma instituição consolidada, com estrutura clara e uma escola renomada. A tarefa de Herluíno tinha sido a de construir uma fundação e institucionalizá-la; a tarefa de Lanfranco tinha sido a de fomentar o ensino e o patrocínio. Anselmo, que rapidamente se tornou prior e depois abade, pode muito bem ter visto sua tarefa como a de preservar e aumentar os enormes ganhos de seus antecessores (VAUGHN, 1985, p. 21).

Dessa forma, após estudar o *trivium* por cerca de três anos com Lanfranco, este partiu para Caen, em 1063, e Anselmo, aos trinta anos, sucedeu seu mestre como prior de Bec e professor na escola aberta por seu precedente. No entanto, de acordo com Southern (1990, p. 69), após sua ascensão ao cargo, foi mantida apenas a escola claustral, com objetivo de ensinar e formar monges. Vaughn (1993, p. 155-157) discorda dessa afirmação, declarando que a escola laica também esteve sob a administração anselmiana e que obras como o *Monologion* e o *Proslogion* refletiram o objetivo de Anselmo de alcançar quem não fazia parte da comunidade monástica. Já Gasper (2017, p. 219) afirma que é inegável que Anselmo se interessou mais por seus próprios monges.

Em um mosteiro beneditino da época de Anselmo, o prior assistia o abade Herluíno (que neste período já era um septuagenário) na direção do mosteiro. O ofício de prior era o mais importante na hierarquia e, à medida que a idade e saúde do abade Herluíno declinava, Anselmo teria

Tradução nossa a partir do inglês: “At first then after he became prior some of the brethren of the monastery were his enemies, being envious at seeing him, whom in seniority of profession they judged ought to have come after them, preferred before them. Being thus upset, they upset others; they spread scandal, they made dissensions, they formed cliques and fostered hatreds. But to those who hated peace, he showed himself peaceful. He repaid their detractions with the offices of brotherly charity, preferring to overcome evil with good rather than, in wrong-doing, to be overcome by their wickedness” (VA I, IX, p. 15).

assumido cada vez mais as preocupações administrativas, pastorais e teológicas da comunidade. Além dos ofícios diários, seu tempo era ocupado em orações, estudo, ensino aos jovens monges e cuidado com a vida religiosa da comunidade. Gradualmente, em meio a essas responsabilidades, descobriu sobretudo sua capacidade de inspirar jovens com um forte desejo de uma vida religiosa de grande austeridade e intensidade intelectual (SOUTHERN, 1990, p. 67).

Que o mosteiro de Bec foi associado ao aprendizado cristão de uma ordem elevada pode ser estabelecido a partir de muitos tipos diferentes de provas, desde o acervo da biblioteca, como no já mencionado catálogo do século XII, até as obras produzidas dentro do mosteiro (obras históricas e as diversas *vitae*), além de testemunhas contemporâneas, como Orderico Vital, cronista-monge de Saint-Évroult, que descreveu Bec na virada dos séculos XI e XII como notável por seu aprendizado e por sua hospitalidade. Orderico une da seguinte forma essas duas características:

O vasto depósito de aprendizado e teologia na abadia de Bec, iniciada por Lanfranco, foi nobremente acrescentado por Anselmo, e daí procedeu-se a uma sucessão de professores esclarecidos, guias cuidadosos e cocheiros espirituais, aos quais foram confiados o leme e as rédeas pelas quais a Igreja é divinamente guiada através das preocupações do mundo atual. Os monges de Bec tornam-se assim tão dedicados às atividades literária e tão exercitados em levantar e resolver questões difíceis da divindade, em discussões proificuas, que parecem ser quase todos filósofos; e aqueles que entre eles parecem ser iletrados, e que podem ser chamados de palhaços, derivam de suas relações com o resto as vantagens de se tornarem gramáticos fluentes. Deleitando-se na adoração de Deus com boa vontade mútua e doce afeição, e ensinados pela verdadeira sabedoria, eles são incansáveis nos ofícios de devoção. A hospitalidade dos monges de Bec não posso elogiar suficientemente. Pergunte aos Burgúndios e Espanhóis, e aos seus outros visitantes de longe e perto, e suas respostas dirão verdadeiramente com que gentileza eles são entretidos [...]. O portão da abadia de Bec está sempre aberto a todos os viajantes, e o pão deles nunca é recusado a qualquer um que peça caridade. O que mais posso dizer dos méritos dos monges de Bec? O que Ele que graciosamente começou, continua em boas obras que tão eminentemente os distinguem, mantenham-nos firmes no caminho certo e os conduzam em segurança ao paraíso da salvação! (*The Ecclesiastical History* II, IV, XI, p. 68-69, tradução nossa)¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Tradução nossa a partir do inglês: “The vast deposit of learning and theology at the abbey of Bec, begun by Lanfranc, was nobly added to by Anselm, and thence proceeded a succession of enlightened teachers, careful pilots and spiritual charioteers, to whom were confided the helm and the reins by which the church is divinely guided in the concerns of the present world. The monks of Bec are thus become so devoted to literary pursuits, and so exercised in raising and solving difficult questions of divinity, and in profitable discussions, that they seem to be almost all philosophers; and those among them who appear to be illiterate, and might be called clowns, derive from their intercourse with the rest the advantages of becoming fluent grammarians. Delighting in God's worship with mutual good-will and sweet affection, and taught by true wisdom, they are unwearied in the offices of devotion. The hospitality of the monks of Bec I cannot sufficiently praise. Ask the Burgundians and Spaniards, and their Other visitors from far and near, and their replies will tell truly with what kindness they are entertained [...] The gate of the abbey of Bec stands for ever open to every traveller, and their bread is never refused to any

Convém lembrar que na época em que Orderico compôs essas palavras, por volta de 1125, a casa estava bem estabelecida há quase cem anos. Ainda assim, a interpretação dessa reputação acadêmica de Bec é uma questão complexa. É impressionante, por exemplo, que o monge inglês apresente o aprendizado cristão como algo integralmente ligado à prática da alegria e da caridade. Gasper (2017, p. 210) defende que vale a pena considerar a visão de Orderico válida, contextualizando suas observações dentro de sua própria experiência. Bec aparece em várias ocasiões na *História Eclesiástica* e é mencionado mais que a maioria das outras casas, incluindo Cluny. A atenção não é linear, com muito mais tempo dedicado à fundação do mosteiro e sua primeira geração de líderes monásticos, Herluíno, Lanfranco e Anselmo, do que ao que ocorre com ele no início do século XII. As razões para que Bec, especialmente nos primeiros 70 ou 80 anos de sua existência, tenha sido alvo da preocupação de Orderico podem ser várias. Isso inclui o prestígio dos líderes da abadia, suas tradições, sua reputação de aprendizado mais particular (intimamente aliada à fama de seus líderes), sua estabilidade e riqueza e seu lugar como uma casa-mãe, que mantinha uma rede de casas-filhas, os chamados priorados. O interesse do autor, todavia, parece ser não o mosteiro em si, mas a maneira como certos indivíduos viviam nele, de modo a serem modelos dignos de emulação.

Orderico não apenas elogia o aprendizado na escola de Bec; ele elogia como o aprendizado foi realizado (ou seja, foi ativo, não passivo) e o fato de que foi difundido. A descrição de Bec feita por Orderico destaca até que ponto a aprendizagem cristã dentro da comunidade foi dominada pelas figuras de Lanfranco e Anselmo, por isso observa o fundamento da aprendizagem e seu magnífico aumento, atribuído a cada um deles por sua vez. As duas atividades — aprendizagem e hospitalidade ou caridade — fazem parte do mesmo todo monástico: o aprendizado só é realizado no contexto da caridade e a caridade é compreendida e explicada através do aprendizado. A evocação de Orderico do acolhimento aos viajantes é essencialmente cristológica, ecoando o Sermão da Montanha e evocando uma imagem mais ampla da vida monástica como peregrinação. Logo, tanto o aprendizado quanto a hospitalidade, em última análise, são direcionados para a prática mais perfeita da vida monástica que os indivíduos e a comunidade podem deprender (GASPER, 2017, p. 210).

one who asks it for charity's sake. What more can I say of the merits of the monks of Bec? May He who graciously began and carries on the good works which so eminently distinguishes them, keep them stedfast in the right way, and conduct them safe to the haven of salvation!" (*The Ecclesiastical History* II, IV, XI, p. 68-69).

Anselmo, como Lanfranco, baseado na *Regra de Bento* de Núrsia, procurou sempre ensinar por palavras e exemplos (*verbo et exemplo*), pregando e vivendo uma vida considerada “santa”. Para Vaughn (2006, p. 106), há amplas evidências desse comportamento. Cada um dos prefácios das *vitae* de Bec — dos quais, segundo ela, há um número incomum — enfatiza o ensino e o aprendizado através do exemplo. O prefácio da *Vita Herluini* (p. 67), por exemplo, aconselha “[...] que os descendentes considerem e sigam as pegadas de seus antepassados, para que possam percorrer sem tropeçar o caminho da salvação com os passos das boas obras”¹⁸⁶. Desse modo, recomenda a memória de seus feitos notáveis para a instrução das gerações futuras¹⁸⁷.

E há, de fato, um registro bastante prolífico das palavras de Anselmo relativas ao ensino — não apenas de conteúdo, mas também da ética moral e fraternal — registradas por Eadmero e pelas cartas anselmianas. Um primeiro desses registros pode ser encontrado na referência a um noviço chamado Osbern, que se mostrava promissor nos estudos e principalmente em trabalhos manuais. Contudo,

[...] suas boas qualificações foram muito desfiguradas por seu caráter realmente difícil, assim como pelo ódio mordaz com o qual perseguiu Anselmo. O prior deu pouca atenção ao ódio contra ele mesmo, mas desejava colocar caráter dele [do jovem] em conformidade com o brilho de seu intelecto. Ele [Anselmo] começou, com uma certa astúcia sagrada, a lisonjear o menino com agrados gentis; suportou indulgentemente suas brincadeiras de menino e, tanto quanto foi possível, sem prejuízo da *Regra*, permitiu-lhe muitas coisas para deleitar sua juventude e domar seu espírito desenfreado. O jovem se regozijou com esses favores e gradualmente seu espírito foi desmamado de sua selvageria. Ele começou a amar Anselmo, ouvir seus conselhos e a remodelar seu modo de vida. Quando Anselmo viu isso, mostrou-lhe um carinho mais terno que a qualquer outro; cuidou-o e acariciou-o, e, por meio de sua exortação e instrução, encorajou-o em todos os sentidos a melhorar. Então, lentamente, retirou as concessões feitas à sua juventude e se esforçou para atraí-lo para um modo de vida maduro e reto (VA I, X, p. 16-17, tradução nossa)¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] let the descendants regard and follow the footprints of their ancestors, so that without stumbling they can run the life of salvation with the steps of good works” (VH, p. 67).

¹⁸⁷ Vanderputten (2017, p. 229) aponta que particularmente durante o período anselmiano houve uma ênfase ainda maior na ligação entre o bem-estar material e espiritual do mosteiro, no ascetismo de seu líder, e a capacidade do mesmo líder de agir como um exemplo vivo de virtude monástica.

¹⁸⁸ Tradução nossa a partir do inglês: “But his good qualities were much disfigured by his really difficult character, and also by the mordant hatred with which he pursued Anselm. Anselm took little notice of the hatred on his own account, but he greatly desired to bring his character into conformity with the brightness of his intellect. He began with a certain holy guile to flatter the boy with kindly blandishments; he bore indulgently his boyish pranks, and—so far as was possible without detriment to the Rule — he allowed him many things to delight his youth and to tame his unbridled spirit. The youth rejoiced in these favours, and gradually his spirit was weaned from its wildness. He began to love Anselm, to listen to his advice, and to refashion his way of life. When Anselm saw this, he showed a more tender affection to him than to any other; he nursed and cherished him, and by his exhortation and instruction he encouraged him in every way to improve. Then slowly he withdrew the concessions made to his youth, and strove to draw him on to a mature and upright way of life” (VA I, X, p.16-17).

Vaughn (2017, p. 79) evidencia que o que Eadmero chama de “astúcia sagrada” de Anselmo era sua habilidade em mudar as más intenções dos monges de Bec para boas, como ensinou a Osbern e a outros estudantes: primeiro fazia promessas e bajulações, levando-os lentamente a uma vida reta, quando finalmente poderia retirar tais concessões feitas à sua juventude. Além disso, “[...] para que Osbern pudesse se dedicar a vida cenobítica, era primordial que desenvolvesse em seu íntimo a moral e a caridade, um compromisso declarado consigo mesmo e com os outros” (RIBEIRO, 2011, p. 6). Com esse exemplo, Eadmero pretende mostrar de que maneira Anselmo conduzia a todos, ilustrando que o prior:

[...] compreendia de tal forma o caráter das pessoas de qualquer sexo ou idade que você poderia tê-lo visto abrir para cada um os segredos do seu coração e trazê-los à luz do dia. Além disso, descobriu as origens e, por assim dizer, as próprias sementes e raízes e o processo de crescimento de todas as virtudes e vícios, e deixou mais claro do que a luz como os primeiros poderiam ser alcançados e os segundos evitados ou subjugados (VA I, VIII, p. 13, tradução nossa)¹⁸⁹.

Ao que parece, Anselmo empregou sua percepção no treinamento de jovens na escola de Bec. Eadmero também afirma expressamente que o monge deu mais atenção ao treinamento dos jovens do que de homens mais velhos:

[...] seu principal cuidado era com os mais novos e os jovens, e, quando os homens lhe perguntavam por que isso acontecia, ele respondia por meio de um símile. Comparou o tempo da juventude com um pedaço de cera de consistência adequada para a impressão de um selo. “Pois se a cera” — disse ele — “for muito dura ou muito mole, não receberá uma imagem perfeita quando carimbada com o selo. Mas se ela preserva um meio entre esses extremos de dureza e maciez, quando estampada com o selo, receberá a imagem clara e inteira. Assim é com as idades dos homens. Pegue um homem que foi afundado na vaidade deste mundo desde a infância até a velhice extrema, conhecendo apenas coisas terrenas e totalmente posicionado desta maneira. Converse com tal homem sobre coisas espirituais, fale com ele sobre os pontos corretos da contemplação divina, mostre-lhe como explorar os mistérios celestiais e você verá que ele não pode ver as coisas que você deseja que ele veja. E não é de se admirar. Ele é a cera endurecida, sua vida não se moveu por esses caminhos pois ele aprendeu a seguir outras maneiras. Agora considere um menino de tenra idade e pouco conhecimento, incapaz de distinguir entre o bem e o mal, ou mesmo de entendê-lo quando você fala sobre tais coisas. Aqui de fato a cera é macia, quase líquida, e incapaz de tirar uma imagem do selo. Entre esses extremos está a juventude, adequadamente temperada entre os extremos da maciez e da dureza. Se você o ensinar, você pode moldá-lo como quiser”. Percebendo isso, vigiou os jovens com maior solicitude, tendo o cuidado de cortar todas as suas falhas ainda na semente, para que,

¹⁸⁹ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] he so understood the characters of people of whatever sex or age that you might have seen him opening to each one the secrets of his heart and bringing them into the light of day. Besides this he uncovered the origins and, so to speak, the very seeds and roots and process of growth of all virtues and vices, and made it clearer than light how the former could be attained and the latter avoided or subdued” (VA I, VIII, p.13).

depois de devidamente instruídos na prática de exercícios sagrados, possam formar-se à imagem de um homem espiritual (VA I, IX, p. 20-21, tradução nossa)¹⁹⁰.

Para Anselmo, a juventude era fundamental à instrução, sendo a idade correta “[...] para modelar o indivíduo ao padrão ideal para uma sociedade, a fase da formação que exige maior dedicação e cuidado” (RIBEIRO, 2011, p. 5). Seus alunos favoritos, portanto, eram aqueles cuja cera não era macia demais para reter, nem dura demais para receber uma impressão duradoura. Em outro relato, Eadmero descreve uma situação em que Anselmo, ainda prior, advertiu um conhecido abade por sua falta de cautela em castigar seus pupilos:

Anselmo respondeu com espanto: “Você nunca desiste de espancá-los? E como eles são quando crescem?” “Brutos estúpidos”, disse ele [o abade]. Ao que Anselmo replicou: “Você tem gastado suas energias em criá-los para um bom propósito: mas de homens você criou bestas” (VA I, XXII, p. 37, tradução nossa)¹⁹¹.

Segundo Ribeiro (2011, p. 9), “[...] o relato evidencia que as correções do abade sobre seus discípulos incluíam empurrões, golpes e ameaças. Anselmo ensina que o educador assemelha-se a um pai, sendo sua ação permeada por amor fraternal e sua assistência farta de suavidade.” Não podemos observar toda a narrativa de Eadmero como um relato completamente espontâneo e desprezioso das palavras e ações de Anselmo. Como toda hagiografia, a *Vita* é conscientemente forjada a fim de apresentar seu biografado como um santo ideal, um exemplo de conduta cristã ilibada a ser seguido e admirado. Além disso, as histórias desses anos em Bec foram escritas trinta anos depois, por alguém que não estava mais lá. Não obstante, Southern (1990, p. 67) pondera que os relatos foram baseados nas próprias reminiscências do que Anselmo contou ao seu discípulo, e, portanto, sua forma anedótica pode ter algum indício de confiança.

¹⁹⁰ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] his chief care was for the youths and young men, and when men asked him why this was, he replied by way of a simile. He compared the time of youth to a piece of wax of the right consistency for the impress of a seal. ‘For if the wax,’ he said, ‘is too hard or too soft it will not, when stamped with the seal, receive a perfect image. But if it preserves a mean between these extremes of hardness and softness, when it is stamped with the seal, it will receive the image clear and whole. So it is with the ages of men. Take a man who has been sunk in the vanity of this world from infancy to extreme old age, knowing only earthly things, and altogether set in these ways. Converse with such a man about spiritual things, talk to him about the fine points of divine contemplation, show him how to explore heavenly mysteries, and you will find he cannot see the things you wish him to. And no wonder. He is the hardened wax; his life has not moved in these paths; he has learnt to follow other ways. Now consider a boy of tender years and little knowledge, unable to distinguish between good and evil, or even to understand you when you talk about such things. Here indeed the wax is soft, almost liquid, and incapable of taking an image of the seal. Between these extremes is the youth and young man, aptly tempered between the extremes of softness and hardness. If you teach him, you can shape him as you wish.’ Realising this, I watch over the young men with greater solicitude, taking care to nip all their faults in the bud, so that being afterwards properly instructed in the practice of holy exercises they may form themselves in the image of a spiritual man” (VA I, IX, p. 20-21).

¹⁹¹ Tradução nossa a partir do inglês: “‘You never give over beating them? And what are they like when they grow up?’ ‘Stupid brutes,’ he said. To which Anselm retorted, ‘You have spent your energies in rearing them to good purpose: from men you have reared beasts’” (VA I, XXII, p. 37).

Mesmo que a *Vita* não seja uma fonte inteiramente confiável, podemos observar igualmente, nas cartas anselmianas, que os instrumentos de ensino e ações considerados corretos são percebidos nas palavras e através dos exemplos nelas representados. Para Vaughn (2017, p. 59), é bem provável que Anselmo considerasse essas cartas suas pegadas, a serem seguidas pelos futuros monges de Bec e pelos priores, abades e bispos que haviam passado por sua escola. Southern (1990, p. 146) complementa que ele via essas cartas como fontes importantes de instrução monástica para um público mais amplo, por isso incitava livremente outros, que não aqueles a quem elas haviam sido escritas, a lê-las.

A correspondência de Anselmo se iniciou em 1070, e a causa imediata para isso foi a remoção de vários monges de Bec para a Cantuária, junto com outros que Lanfranco já havia levado consigo para Caen em 1063. Para Vaughn (2017, p. 66), isso sugere que a grande distância que separava Anselmo de seu professor e de seus companheiros monges fomentou nele a ideia de iniciar um diálogo epistolar para registrar e preservar as práticas e costumes de Bec. Essas primeiras cartas expressavam o profundo amor e zelo entre todos os irmãos do mosteiro, desenvolvido ao longo dos anos, desde que Lanfranco fundou sua escola na década de 1040. Portanto, essas missivas foram os primeiros escritos que ele e seus monges e alunos começaram a preservar.

Sabemos por meio delas que, enquanto professor, Anselmo instruiu os pupilos nas disciplinas do *trivium*, sobretudo a gramática, como é confirmado na carta 64, de cerca de 1076, para o monge Maurice¹⁹². Nela, o prior expressa alegria por Maurice estar aprendendo gramática com Arnulf de Saint Simphorien de Beauvais, um professor renomado que havia se tornado monge na Igreja de Cristo na Cantuária em 1073. Anselmo confirma, ainda, que ele mesmo ensinou tal disciplina a Maurice e aos outros monges, embora reclame que foi um fardo para ele ministrar esse conhecimento aos meninos (*Ep.* 64). Maurice deixou Bec para a Cantuária por volta de 1073, então, de acordo com Archambault (2016, p. 8), presume-se que Anselmo instruiu outros monges no *trivium* antes desse período.

¹⁹² Segundo Archambault (2016, p. 5), havia um interesse crescente pela dialética no século XI na província de Anselmo, e Lanfranco havia ajudado a reviver o estudo do *trivium* em Bec. O próprio Anselmo mostrou familiaridade com obras que forneciam uma introdução geral ao *trivium* e ao *quadrivium*: o *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella, acompanhado pelo comentário carolíngio de Remígius de Auxerre; as *Institutiones Grammaticae*, de Prisciano, que formaram o núcleo de instrução em gramática; e os comentários de Boécio, que acompanharam a leitura de *Isagoge*, de Porfírio, *Categoriae* e *De Interpretatione*, de Aristóteles, e *Topica*, de Cícero.

Em muitas ocasiões, o prior de Bec enfatizou a centralidade e a superioridade da vida monástica em relação à vida secular, como vemos na carta 38, para o monge Arnulfo de Saint Symphorien de Beauvais: “[...] você deve saber que não lhe fará bem algum dedicar sua vida aos estudos acadêmicos, razão pela qual você renunciou ao mundo, se você considerar tanto o objetivo de seu voto como o treinamento pelo qual esse objetivo é alcançado” (*Ep.* 38, tradução nossa)¹⁹³. Não obstante, como apontam Júnior e Jakubecki (2020, p. 231), isso não é uma novidade “[...] uma vez que escrever e pregar sobre o mundo de forma crítica era um *topos* recorrente na retórica de então”.

Ao monge Hunfredo, que era provavelmente um clérigo secular e professor, o qual o prior considerava como um candidato auspicioso para a vida monástica, ele sugeriu, de forma semelhante, que seria muito melhor desistir do mundo pelo claustro do que viver no mundo. Em relação ao aprendizado, Anselmo assevera que : “[...] mesmo que você talvez pagasse a um homem para ensiná-lo, ele poderia jorrar sobre seus ouvidos, mas, sem Deus, não abriria seu coração à compreensão” (*Ep.* 81, tradução nossa)¹⁹⁴. Isso posto, podemos inferir que o aprendizado em Bec sob Anselmo estava atrelado à vida monástica, porém, apesar disso, não se limitou a ela, como apontam Ribeiro e Oliveira (2011, p. 8):

Anselmo chamou a atenção de seus pares e de seus jovens discípulos para o fato de que a educação abrange a formação humana (para o desenvolvimento das virtudes, hábitos de vida social) e o conhecimento (apreensão de conteúdos, do saber que a humanidade produziu ao longo da história).

Educar, portanto, nessa perspectiva, engloba possibilitar o desenvolvimento completo para que o indivíduo se encontre integralmente capacitado para viver em sociedade. Nesse sentido, concordamos com Vaughn (2006, p. 99) em sua defesa de que a escola de Bec também formou um número surpreendente de administradores, isto é, líderes eclesiásticos. Sob o ensino de Anselmo e Lanfranco, um número extraordinário de homens emergiu de Bec e de suas casas-filhas, mas não como grandes estudiosos, da maneira que foram seus professores, mas como priores, abades e bispos espalhados pelo mundo anglo-normando e além:

[...] cerca de trinta e dois abades e um arcebispo na Normandia; cinco arcebispos, três bispos e dezenove abades na Inglaterra; dois bispos na Irlanda e na Escócia; dois

¹⁹³ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] you should know that it will do you no good to devote your life to scholarly study, which is why you renounced the world, if you consider both the goal of your vow and the training by which this goal is reached.” (*Ep.* 38).

¹⁹⁴ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] if you perhaps paid a man to teach you, he could jar upon your ears, but he would not open your heart to understanding without God” (*Ep.* 81).

bispos e pelo menos quatro abades na França; um abade na Alemanha; três abades, três bispos, um cardeal, dois legados papais e um papa na Itália; e, até agora identificados, oito priores, para um total de cerca de oitenta e sete alunos de Bec que ocuparam altos cargos e se tornaram todos bons administradores de seus priorados, abadias e dioceses. Assim, parece possível que a escola de Bec tenha se concentrado menos em especulações filosóficas do que assumimos, e mais em treinamento prático (VAUGHN, 2006, p. 99).

Dentre os que já mencionamos no tópico anterior, como Ivo de Chartres, Gilbert Crispin, e, talvez, o papa Alexandre II, podemos citar mais alguns homens que se formaram pelo ensino de Bec, agora sob Anselmo, e deixaram a abadia para seguir altos cargos na hierarquia eclesiástica da Igreja: Guilherme Bonne-Âme, que se tornou abade de Caen (1070-1079) e, depois, arcebispo de Rouen (1079-1100); Guiberto de Nogent, abade do mosteiro de Sous-Coucy (1104-1124); Guilherme, abade de Cormeilles (1094-1109); Fulcoius, bispo de Beauvais (1089-1095); Henrique, abade de Batalha (1096-1102); Ralph, também abade de Batalha (1107-1124); Hernost, bispo de Rochester (1076); Lanfranco, sobrinho do arcebispo Lanfranco, abade de Saint-Wandrille (1089); Ralph, abade de Lyre (1091); Ranulfo, abade de Lonlay (1074); Roger, abade de Lessay (1080-1106), entre outros¹⁹⁵. Diante disso, é provável que os monges de Bec visualizassem de antemão a importância de seu papel no âmbito político-religioso do ducado, pois Gilbert Crispin, para descrever Bec, emprega a analogia de uma árvore, enraizada naquele local, espalhando seus ramos:

Das raízes que restaram daquela grande árvore em seu próprio jardim, como ele [Herluíno] havia visto em seu sonho, este abade viu depois que certos galhos que brotavam também haviam crescido em árvores altas. Ou seja, muitos empreenderam em um grande aumento de boas obras através de suas instruções. Verdadeiramente, quaisquer que sejam os bons frutos daquela semente já estiveram no mosteiro de Bec ou vieram dele. A árvore mais rica em frutos foi o venerável Anselmo, um clérigo da igreja de Aosta. Anselmo, depois de seguir o maior dos professores, Lanfranco, à ordem monástica, também o sucedeu no priorado do mesmo mosteiro de Bec. Com a morte do referido Herluíno de abençoada memória, Anselmo sucedeu-o como abade, e mais tarde tornou-se Arcebispo de Cantuária depois de Lanfranco, que recordamos com veneração. [...] Uma árvore mais aceitável para o deleite de seus frutos foi o abade Guilherme da igreja de Cormeilles, um homem extraordinariamente culto e erudito. Uma outra árvore alta e produtiva foi Henrique, diácono da igreja de Cantuária, que depois se tornou abade da Batalha, um homem bem instruído em todas as disciplinas eclesiásticas. Árvores carregadas de abundância de boas obras na casa do Senhor foram o venerável Hernost, bispo da igreja de Rochester, e aquele que o sucedeu no mesmo ofício, o bispo Gundulfo, um homem muito reverenciado na santidade de seus caminhos. O pai idoso viu esses filhos de sua própria igreja estabelecidos como pais de outras igrejas. [...] O número de pessoas nobres e excelentes, tanto clérigos como leigos, ali reunidos, vindos de muitas partes do mundo, chegou às centenas. Ele viu muitos filhos de seus filhos, os irmãos do santo

¹⁹⁵ Para a lista completa feita consultar: VAUGHN (1993, p. 155-181).

mosteiro de Caen, que haviam sido adotados para a mesma obra, nascidos no Senhor entre as nações mais distantes (VH, p. 80-81, tradução nossa)¹⁹⁶.

Por conseguinte, a busca pelos estudantes de Bec leva a uma galáxia de administradores eclesiásticos, bem como a uma lista de escritores e hagiógrafos, a exemplo de Crispin e Eadmero. O que não é tão claro, mas continua sendo uma possibilidade intrigante, é o componente laico da escola. Segundo Vaughn (1993, p. 181), não se pode duvidar de que os leigos frequentaram a escola do mosteiro, mas se eles mesmos foram os homens que participaram do governo e da administração da Normandia e da Inglaterra sob o Conquistador é uma questão de conjectura.

Outra contribuição de Anselmo para Bec foi, sem dúvida, a redação de textos, que representam o esforço continuado de ensinar através das palavras. Suas cartas foram seguidas pouco depois por um volume de *Orações e Meditações*¹⁹⁷, que foram as mais populares de suas obras na época, circulando amplamente já na década de 1070, apesar de só serem concluídas como uma coleção completa em cerca de 1100¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Tradução nossa a partir do inglês: “From the roots which remained of that large tree in his own garden, as he had viewed in his dream, this abbot afterwards saw that certain sprouting twigs had also grown into tall trees. That is, many undertook a great increase of good works through his instruction. Truly, whatever good fruit exists from that sowing has been in the monastery of Bec or has come from it. The tree richest in fruit was the venerable Anselm, a cleric from the church of Aosta. Anselm, after following that greatest of teachers Lanfranc to the monastic order, also succeeded him in the priorate of the same monastery of Bec. Upon the death of the aforesaid Herluin of blessed memory, Anselm succeeded him as abbot, and later became Archbishop of Canterbury after Lanfranc, whom we remember with veneration. [...] A tree most acceptable for the delightfulness of its fruit was Abbot William of the church of Cormeilles, a man outstandingly cultivated and learned. A tree high and productive was Henry, a deacon of the church of Canterbury, who afterwards became abbot of Battle, a man well instructed in all the ecclesiastical disciplines. Trees heavily laden with abundance of good works in the house of the Lord were the venerable Arnost, bishop of the church of Rochester, and the one who succeeded him there in the same office, Bishop Gundulf, a man most reverend in the holiness of his ways. The aged father saw these sons of his own church established as fathers of other churches. [...] The number of noble and excellent persons, clerics as well as laymen, gathered there from many parts of the world, reached into the hundreds. He saw many sons of his sons, the brothers from the holy monastery of Caen, who had been adopted for the same work, born in the Lord among the furthest nations” (VH, p. 80-81).

¹⁹⁷ De acordo com Vaughn (2012, p. 40), cada uma das *Orações e Meditações* consiste no que equivale a um breve tratado teológico, no qual Anselmo dialoga consigo mesmo, com Deus, a Virgem, Paulo de Tarso, ou com quem quer que a oração seja dirigida. Nessas orações, o autor intui, através do diálogo fundamentado, as grandes verdades que procura.

¹⁹⁸ Anselmo compilou e enviou diversas *Orações* a Adelaide, filha de Guilherme, o Conquistador, ainda na década de 1070. Além disso, em 1104, após ter completado toda sua coleção, fazendo adições e preenchendo lacunas destinadas a torná-las mais úteis para fins devocionais, enviou-a à condessa Matilde da Toscana (SOUTHERN, 1990, p. 111).

O passo seguinte de Anselmo em sua escrita erudita foi em 1077, quando escreveu o *Monologion*, seu primeiro tratado sistemático. Nele, o autor busca, apoiado apenas na razão¹⁹⁹, isto é, prescindindo do recurso à autoridade das Escrituras e dos primeiros padres da Igreja — ainda que indissociado da fé — tratar da existência de Deus, dos atributos divinos e da trindade (VASCONCELLOS, 2003, p. 9)²⁰⁰. Após a compilação da obra, o prior envia uma cópia a Lanfranco para sua aprovação, receoso que o manuscrito pudesse ser de alguma forma classificado como herético. Por isso mesmo, faz questão de ressaltar no prefácio:

Durante as frequentes releituras deste tratado, não consegui encontrar nada que fosse incompatível com os escritos dos Padres Católicos, e em particular com os do Bem-aventurado Agostinho. Se, então, alguém pensa que eu disse aqui algo que seja moderno demais ou que se afaste da verdade, eu pediria que não me denunciasses como um modernizador arrogante ou um mantenedor da falsidade. Em vez disso, peço que primeiro façam uma leitura cuidadosa e completa do livro *De trinitate* do erudito Agostinho mencionado anteriormente e, em seguida, julguem meu pequeno tratado com base nele (*Monologion*, Prol., p. 5-6, tradução nossa)²⁰¹.

A referência a Agostinho de Hipona (354-430) é feita nessa introdução porque

[...] a obra causou reações adversas, se não inesperadas, ao menos, não queridas por seu autor. A referência ao bispo de Hipona representa, não apenas, a fidelidade inquestionável que Anselmo lhe deve, mas, sobretudo, o desejo de que o *De Trinitate* agostiniano seja o parâmetro, através do qual sua obra deva ser julgada (VASCONCELLOS, 2003, p. 66).

Como a comparação acima deve deixar claro, não pode haver dúvida séria de que Anselmo estudou os escritos de Agostinho com cuidado e que ele foi profundamente influenciado pelo pensamento agostiniano. Como observado anteriormente neste capítulo, a biblioteca de Bec estava bem equipada com as obras do bispo de Hipona. Ademais, Anselmo parece ter empregado os escritos do bispo não apenas como autoridade doutrinária²⁰², mas também como

¹⁹⁹ De acordo com Vasconcellos (2014, p. 58), “o que distingue a introspecção anselmiana é o seu uso da razão para chegar às suas conclusões. O fundamental no procedimento metodológico adotado por Anselmo é que há uma valorização da razão natural, sem que isso implique demérito à fé”.

²⁰⁰ Sob a superfície, todavia, o tratado estava profundamente impregnado tanto da Bíblia como de Agostinho. Porém, o leitor tinha de descobrir isso por si mesmo. Obviamente, isso não foi um acidente, foi um método deliberadamente escolhido pelo autor (SOUTHERN, 1990, p.120).

²⁰¹ Tradução nossa a partir do inglês: “In the course of frequent rereadings of this treatise I have been unable to find anything which is inconsistent with the writings of the Catholic Fathers, and in particular with those of the Blessed Augustine. If, then, someone thinks that I have said here anything which is either too modern, or which departs from the truth, I would ask them not to denounce me as an arrogant modernizer or a maintainer of falsehood. Rather I ask that they first make a careful and thorough reading of the books *On the Trinity* of the aforementioned learned Augustine and then judge my little treatise on the basis of them” (*Monologion*, Prol., p. 5-6). A edição que utilizamos do *Monologion* está presente no livro *The Major Works – Anselm*, que faz parte de uma coletânea de livros de Oxford intitulada Oxford World’s Classics, que procura trazer traduções de qualidade para o público. Ela foi traduzida e editada no ano de 1998 por Brian Davies e Gillian Evans, dois grandes pesquisadores de Anselmo.

²⁰² De acordo com Vasconcellos (2003, p. 135), “autoridade para Anselmo é o legado da tradição cristã, compreendendo-se aí as Sagradas Escrituras, os escritos dos Padres da Igreja e a ortodoxia católica como um todo”.

modelo para seu próprio estilo literário. Conforme indica Southern (1990, p. 73-77), até mesmo as cadências da sintaxe de Anselmo, não apenas as conclusões a que ele chega, homenageiam Agostinho.

No entanto, Matthews (2004, p. 67) aponta que há uma maneira pela qual a deferência expressa de Anselmo por Agostinho parece excessiva. Para o autor, Anselmo é um pensador sistemático, Agostinho, não. Mesmo no interior dos estilos de filosofia acadêmica, Anselmo tem uma maneira distinta de proceder. Em todo caso, ele é importante para nós hoje, talvez não tanto pela novidade de suas conclusões, mas pela maneira nova e rigorosa com que chega a elas. Em concordância, Vasconcellos (2012, p. 93) reitera que “a fidelidade [de Anselmo] a Agostinho não consistiria em repetir seus argumentos, mas em retomar os problemas que foram objeto da sua reflexão, lançando um novo olhar sobre eles, mas sem ir contra os pontos fundamentais das soluções agostinianas”. Isso também ocorre porque Anselmo, escrevendo seis séculos depois, precisa dar soluções e explicações a demandas e questões próprias do século XI.

Considerando o que se declara no prefácio do *Monologion*, em que a interpelação de Anselmo à comunidade foi defensiva e destinada a despertar a sensação de que ele não prosseguiu sem a autoridade agostiniana, entendemos que a produção de suas obras em Bec deve ter envolvido, de forma bastante próxima, os demais membros de sua fraternidade. No processo de criação desse primeiro tratado sistemático, podemos ter uma visão mais íntima da forma pela qual aquela comunidade de irmãos se envolveu no aprendizado cristão, pois é possível observar um papel ativo desempenhado pelo público na organização e disseminação dos pensamentos de Anselmo na forma escrita, como ele evidencia ainda no prólogo:

Alguns de meus irmãos me pediram com frequência e seriedade para escrever, como uma espécie de meditação modelo, algumas das coisas que eu disse na linguagem cotidiana, sobre o tema da meditação da essência do divino e alguns outros assuntos ligados a tais meditações. Eles especificaram (com base mais em seus desejos do que na viabilidade da tarefa ou da minha capacidade) a seguinte forma para isso: nada deve ser argumentado com base na autoridade da Escritura, apenas as limitações da razão, para concisamente a provar, na clareza da verdade, e em estilo simples, com argumentos cotidianos, e dialética realista, as conclusões de investigações distintas (*Monologion*, Prol., p. 5-6, tradução nossa)²⁰³.

²⁰³ Tradução nossa a partir do inglês: “Some of my brethren have often and earnestly asked me to write down, as a kind of model meditation, some of the things I have said, in everyday language, on the subject of meditating upon the essence of the divine; and on some other subjects bound up with such meditation. They specified (on the basis more of their wishes than of the task’s feasibility or my capacity) the following form for this written meditation: nothing whatsoever to be argued on the basis of the authority of Scripture, but the constraints of reason concisely to prove, and the clarity of truth clearly to show, in the plain style, with everyday arguments, and down-to-earth dialectic, the conclusions of distinct investigations” (*Monologion*, Prol., p. 5-6).

Dessarte, os monges próximos teriam requisitado que Anselmo explicasse suas ideias num estilo simples e sem embelezamento, para que pudessem segui-las; logo após a compilação da obra, os monges de Bec fizeram cópias do *Monologion*, cada um por si. Posteriormente, o texto foi bastante replicado, o que representou uma disseminação²⁰⁴. Distinguimos aqui, como faz Sharpe (2009, p. 6), o tempo de escrita de uma obra e o de sua “publicação”, ou seja, o início de sua circulação autorizada. De todos os trabalhos de Anselmo, apenas algumas de suas cartas e suas *Orações* e *Meditações* parecem ter tido muita circulação fora do claustro antes da eleição de Anselmo como abade²⁰⁵. Ademais, seu primeiro tratado teológico, o *Monologion*, foi recebido com grande excitação e popularidade internamente (ARCHAMBAULT, 2016, p. 6).

O autor atribui também à comunidade a escolha metodológica do tratado, no qual nada poderia ser discutido por meio da Escritura, mas sim através da razão, isto é “[...] desvinculada de relações que a vinculem com a teologia e conduzida pela única autoridade que deve guiar a reflexão filosófica, a autoridade dos argumentos” (VASCONCELLOS, 2003, p. 13). Na perspectiva anselmiana, o próprio esforço argumentativo conduz à elucidação da verdade, que é o que procura alcançar. Ele sinaliza que há no intelecto humano a capacidade de, por si mesmo, conduzir-se à compreensão do divino. Para isso, a argumentação deve estar nela mesma, embora seu conteúdo diga respeito à fé. Desse modo, “Anselmo não entende a razão como impedimento, nem como alternativa à fé, mas como um outro meio de acesso ao conteúdo da revelação, meio este, contudo, indissociado da fé cristã” (VASCONCELLOS, 2014, p. 58).

Em contraponto, Gasper (2017, p. 212) classifica esse recurso de Anselmo como um movimento ousado e, de certa forma, original, quando considerado seu contexto de produção no interior do claustro. Contudo, como expõe Vasconcellos (2014, p. 58-59), “[...] é claro que, em momento algum, a *ratio* substitui a *fides*. A fé é sempre o ponto de referência”. Assim, o exercício racional não precisa ser temido: Deus deu a razão aos homens para que eles a utilizassem, visto que, na perspectiva do monge de Bec, inteligência pressupõe fé. Southern (1990, p. 118-119), por sua vez, destaca que no prólogo do *Monologion* estão características que se encontram igualmente em quase todas as suas obras posteriores: primeiro, a origem da escrita está na conversa, no amplo debate de ideias que existia entre o autor e sua comunidade monástica, com as questões

²⁰⁴ A publicação requer alguma ação deliberada e intenção de tornar pública; nesse sentido, é distinta da disseminação. Se uma obra fosse bem recebida, a simples disseminação poderia rapidamente tomar conta, mas a recepção é distinta da publicação (SHARPE, 2009, p. 5).

²⁰⁵ A eleição de Anselmo como abade concedeu-lhe não apenas uma posição de autoridade dentro do mosteiro, mas também uma de importância fora dele.

daí decorrentes; segundo, um método que excluía a citação das autoridades; e terceiro, a determinação de não deixar nenhuma objeção sem resposta.

Anselmo sucedeu o *Monologion* quase imediatamente, em 1078, com o *Proslogion*, o chamado “argumento ontológico”, texto no qual o autor se lança à busca de um único argumento que seja capaz de demonstrar, por si mesmo, a existência do divino. Esta é sua obra mais famosa e mais estudada pelos acadêmicos modernos. Nela, a comunidade também está presente, embora de forma mais indireta. Recordando a seus leitores que o *Monologion* havia sido escrito a pedido de outros, Anselmo descreveu o processo pelo qual ele veio a gerar o *Proslogion*:

Depois de ter publicado, a pedido insistente de vários de meus irmãos, um pequeno tratado [o *Monologion*] como exemplo de meditação sobre o significado da fé do ponto de vista de quem procura, através do raciocínio silencioso dentro de si mesmo, coisas que não sabe, comecei a me perguntar, refletindo que isto foi feito por meio de uma cadeia conectada de muitos argumentos, se talvez poderia ser possível encontrar um único argumento que, para sua prova, não precisasse de outro, e que por si só fosse suficiente para provar que Deus realmente existe, que Ele é o bem supremo, que não precisa de outro e é Aquele a quem todas as coisas precisam para seu ser e bem-estar, e também para provar tudo o que acreditamos sobre o Ser Divino (*Proslogion*, Praef., p. 82, tradução nossa)²⁰⁶.

Em seu início, o *Proslogion* intui uma meditação sobre o significado do primeiro versículo do Salmo: “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe!” (*Salmos* 14:1). Não obstante, o aspecto fulcral desse tratado está no fato de que, para seu autor, uma das verdades que a fé proporciona é a definição de Deus como um ser em comparação ao qual não se pode conceber outro maior. Porém, como verdade de fé, tal proposição não é evidente, do contrário não seria necessário prová-la. De fato, há negadores de Deus, como exemplifica o salmo, que não se deixam convencer apenas por esta definição; mas, no percurso anselmiano, o homem iluminado pela fé dirige-se ao insensato, fazendo-lhe entender o sentido da expressão: um ser tão grandioso que não se pode conceber outro maior. Um ser assim, na perspectiva do prior de Bec, não pode ser entendido como não existente. Nesse sentido, a conclusão é clara e constitui, para Anselmo, uma regra: há um ser realmente existente, em comparação ao qual não se pode pensar ou conceber outro maior, e este ser é Deus (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 265).

²⁰⁶ Tradução nossa a partir do inglês: “After I had published, at the pressing entreaties of several of my brethren, a certain short tract [the *Monologion*] as an example of meditation on the meaning of faith from the point of view of one seeking, through silent reasoning within himself, things he knows not — reflecting that this was made up of a connected chain of many arguments, I began to wonder if perhaps it might be possible to find one single argument that for its proof required no other save itself, and that by itself would suffice to prove that God really exists, that He is the supreme good needing no other and is He whom all things have need of for their being and well-being, and also to prove whatever we believe about the Divine Being” (*Proslogion*, Praef., p. 82). A edição que utilizamos do *Proslogion* também está presente no livro *The Major Works – Anselm*, publicado pela Universidade de Oxford.

Porém, um monge francês chamado Gaunilo²⁰⁷, residente do mosteiro de Marmoutiers, não se convenceu com a argumentação de Anselmo. Conforme explica Sharpe (2009, p. 35), por volta de 1090, Gaunilo teve acesso às cópias do manuscrito e fez certas objeções, escrevendo que preferia, nesse ponto, tomar o partido do insensato. Em resumo, ele argumentou que não bastava apenas pensar em algo para que ele existisse, pois, se fosse assim, imaginaria uma ilha perfeita e cheia de delícias, mas isso não significa que ela realmente passaria a existir (CRESCENZO, 2006, p. 89). Segundo Sharpe (2009), essa curta crítica é uma prova da inteligência filosófica de alguns leitores desconhecidos de Anselmo nos mosteiros da França. O prior de Bec posteriormente anexou a resposta de Gaunilo ao tratado e complementou com uma tréplica, que Crescenzo (2006, p. 90) sintetiza desta forma: “[...] uma coisa é uma ilha, e outra, completamente diferente, é Deus. A ilha nunca poderá ser a coisa mais importante do mundo, mas Deus sim.”

Segundo Boehner e Gilson (1991, p. 264), o argumento do *Proslogion* era conhecido pelos seus contemporâneos por *ratio Anselmi*. E foi em virtude de uma confusão com o racionalismo moderno que todos os filósofos, depois de Kant, passaram a designá-lo como “argumento ontológico”, sendo esta uma terminologia errônea. O argumento de Anselmo se insere no programa geral de suas obras, expresso no lema *fides quaerens intellectum* (fé em busca de inteligência)²⁰⁸. Foi esse o ponto de partida que incentivou o prior de Bec a empreender esse texto, na tentativa de expor, com a máxima concisão possível, a evidência da existência de Deus.

Embora o *Proslogion* seja bem conhecido, houve críticas contra ele, como as de Gaunilo; ele também foi rejeitado por Tomás de Aquino (1224-1274), que, ao propor cinco provas da existência de Deus em sua *Summa theologiae*, objetou o argumento de Anselmo. Ele sugeriu que as pessoas não podiam conhecer a natureza de Deus e, portanto, não podiam conceber Deus da maneira que o prior propôs. O argumento do *Proslogion* seria significativo apenas para alguém que entende a essência de Deus completamente, e, para Aquino, somente Deus pode conhecer completamente sua essência; dessa forma, somente Ele poderia usar o argumento (OPPY, 2007, p. 122-123).

²⁰⁷ Gaunilo permanece em anonimato, nada se sabe sobre esse monge.

²⁰⁸ Segundo Grabmann (1928, p. 34), é o eco da fórmula de Agostinho: “*Intellige, ut credas, crede, ut intelligas*”.

Seja como for, por essas obras, Anselmo foi denominado pelos acadêmicos como “o pai da escolástica” (BOEHNER, GILSON, 1991, p. 264; GRABMANN, 1928, p. 38), em razão dos novos domínios pelos quais sua filosofia estava enveredando ao instituir uma integração harmoniosa entre a *fides* e a *ratio*. Desse modo, o monge revigorava a tradição agostiniano-boeciana. De nossa parte, entendemos que Anselmo foi, de fato, o precursor de um novo método de sistematização de pensamento intelectual, no qual, tomando como base o dogma de fé, segue em sua teorização, indagando e explicando esse mesmo dogma por meio do pensamento lógico-dialético. Contudo, no século XI, essa metodologia era incipiente, visto que a totalidade das obras de Aristóteles não estava disponível para aqueles homens²⁰⁹, e o ambiente educacional anselmiano era predominantemente monástico e campesino, diferente do que se seguiu a partir do século XII, com as cidades e as escolas catedrais e episcopais.

Após a morte de Herluíno, em agosto de 1078, os monges elegeram imediatamente e por unanimidade o prior Anselmo como abade. Após a relutância ritual deste em aceitar a honra²¹⁰, os irmãos de Bec apressaram-se para concluir a cerimônia. O solene reconhecimento episcopal foi concedido em fevereiro de 1079, pelo bispo Gilbert de Évreux. Há aqui um elemento importante: a eleição do abade, tal como a de Herluíno, foi sob condições excepcionais, isso porque Anselmo deveria ter sido entronizado pelo arcebispo de Rouen que, na época, era a diocese responsável pelo mosteiro; todavia, essa sé estava novamente vaga naquela ocasião²¹¹. Logo, a urgência dos monges em nomear seu novo abade se justificaria porque, recebendo anuência por meio de um bispo cuja jurisdição não era exercida naquela região, a abadia estaria dispensada da profissão de obediência formal que era tradicionalmente solicitada e realizada²¹².

²⁰⁹ As listas da biblioteca de Bec, citadas no tópico anterior, demonstram que apenas alguns autores clássicos estavam disponíveis no mosteiro, inclusive algumas obras aristotélicas tidas sob o filtro da tradução de Boécio.

²¹⁰ Conforme Vaughn (2012, p. 55) adverte, a relutância em aceitar um alto cargo era um *topos* retórico, isto é, um lugar-comum, repetido infinitamente por quase todos os eclesiásticos promovidos a altos cargos: segundo relatos, o próprio papa Gregório Magno se escondeu em um charco na floresta, do qual foi arrastado pelo povo para o pontificado em Roma. Em 248, uma multidão teria arrastado Cipriano de sua casa em Cartago para forçá-lo a entrar em seu bispado. Em 251, Cornélio foi forçado a entrar no gabinete papal e, em 371, Martinho de Tours fugiu de sua abadia e se escondeu para evitar uma nomeação como bispo, apenas para ser encontrado e arrastado de volta à sua consagração por uma multidão de partidários. Ambrósio também foi relutante elevado ao bispado de Milão, por aclamação pública. Agostinho de Hipona temia sua elevação episcopal e se escondia o máximo que podia. Segundo Dias (2018, p. 70), “a importância disto consiste no fato de que, ao rejeitar a escolha, o candidato dissipava todas as suspeitas de cobiça ao mesmo tempo que realçava a sua humildade”. Assim Anselmo relutou inicialmente para aceitar exercer o ofício abade, como relutou para aceitar o arcebispo em 1093.

²¹¹ O arcebispo de Rouen, João, perdeu a fala após uma queda e permaneceu nesse estado até sua morte, em 9 de setembro de 1079 (FOULON, 2015, p. 78).

²¹² Segundo Foulon (2015, p. 68), a bênção e consagração episcopal aparece como uma confirmação que conclui o processo canônico. Assim, o novo abade é designado a uma igreja monástica e constituiu *vicarius Christi* em toda a justiça. O abade tem então jurisdição interna sobre sua abadia, o que inclui a administração de almas, corpos

Assim, os irmãos notificam a eleição para o duque, protetor temporal do mosteiro. Após verificar a regularidade do consenso fraternal, Guilherme, o Conquistador, entrega a Anselmo a igreja da abadia pelo oferecimento do báculo, de acordo com o costume da região. A partir daí, Anselmo assumiu sua função de abade por quinze anos (FOULON, 2012, p. 186). Sua elevação ao abaciado, bem como o subsequente sucesso do *Monologion* e do *Proslogion*, deu a ele a oportunidade e a segurança de circular oficialmente obras escritas anos antes.

Pouco depois dessa nomeação, Anselmo redigiu a obra que faz parte de nosso objeto de estudo no próximo capítulo, o *De casu diaboli*. O tratado pertence a uma trilogia, identificada pelo próprio autor como sendo uma “trilogia sobre as Sagradas Escrituras” (DVI, p. 61), textos que, apesar do nome, não são comentários bíblicos completos, mas indagações a partir de sentenças esparsas contidas no livro religioso. O *De Casu diaboli* foi, cronologicamente, o último texto a ser escrito pelo abade e está fundamentado no *De veritate*, cujo conceito de verdade, vinculado à justiça, é discutido, e no *De libertate arbitrii*, em que Anselmo discorre sobre o que é o livre arbítrio e seu efetivo exercício pelo homem. No *De casu diaboli*, o autor enfrenta o problema do mal na perspectiva filosófico-teológica da queda diabólica, como ainda veremos nesta dissertação.

Por último, não se pode deixar de destacar a destreza político-administrativa de Anselmo. Diferentemente de Southern (1990) que, indo ao encontro da narrativa da *Vita Anselmi*, sugere que o abade passou seus anos em Bec isolado das vaidades do mundo, odiando suas obrigações administrativas e senhoriais, procurando sempre fugir delas ou delegar a outrem, tomamos aqui a posição de Vaughn (1981, 1993, 2006, 2012, 2017), que afirma que Anselmo era um indivíduo altamente eficaz no cenário da política e muito bem-sucedido. Sob sua administração, Bec tornou-se a casa monástica mais poderosa da Normandia, em termos de riqueza, influência, espiritualidade e poder.

e bens materiais. O que é interno está associado ao governo do abade, o bispo permanece como um poder externo, ou seja, fora do recinto monástico, pois a estrutura sacramental está relacionada ao poder pastoral do episcopado. A abadia normalmente depende da autoridade do bispo diocesano para a “consagração” dos abades, as ordenações dos monges e clérigos, a dedicação das igrejas e altares, o crisma e o óleo dos enfermos, e a autorização para construir uma igreja ou uma nova *cella*. De acordo com o decreto de Clermont, os monges não podem possuir igrejas, nem recolher o dízimo sem a *licentia* episcopal.

Em concordância com Potter (2014, p. 90-91), percebemos que, durante seu abaciado, a taxa de profissões monásticas triplicou, uma vez que Anselmo procurou ativamente construir seu próprio círculo de fraternidade e o de sua abadia, exortando muitos homens a fazerem o voto monástico. Caso isso não fosse praticável ou adequado, o abade os aconselhava a entrarem na fraternidade por meio de doações de apoio cujo retorno seria as orações dos monges. Segundo Potter (2014), o principal objetivo e estratégia de Anselmo para o mosteiro, no decorrer de seu tempo como abade de Bec, era a expansão da comunidade monástica e da fraternidade. Por isso, o desenvolvimento da fraternidade leiga da abadia foi necessário, tanto para a saúde espiritual como material da casa, assim como as iniciativas de atração de amigos e patronos para o mosteiro. Desse modo, o abade concebeu esses desenvolvimentos como um plano coerente.

Vários benfeitores estabeleceram e apadrinharam os priorados dependentes de Bec em suas terras, aparentemente encorajados por Anselmo, que ao mesmo tempo pôde adquirir isenções de pedágios valiosas em toda a Inglaterra, França e Normandia. Sob seu abaciado, o patrimônio de Bec se estendeu até à área ao redor de Gournay, no Vexin francês, onde os monges receberam propriedades em Liancourt, Flavacourt e Morainvilliers. A partir daí, o mosteiro viu seu patrimônio crescer também no exterior, uma vez que, na década de 1080, adquiriu propriedades na Inglaterra sob a forma de feudos, igrejas e dízimos, que se tornariam centros administrativos ou priorados.

As famílias anglo-normandas assentadas por Guilherme, o Conquistador, depois de 1066 se tornaram alguns dos principais benfeitores e patronos de Bec. A família Clare²¹³, descendente dos senhores de Brionne, mostrou a maior generosidade: Ricardo Fitz Gilbert, senhor de Clare, deu os feudos de Tooting e Streatham em Surrey, terras em Horsham e em Walton-upon-Thames, dois terços dos dízimos de Bletchingley, Chivington, Woodmansterne, Tolworth, Chipstead, Betchworth e Walton Leigh em Surrey, casas em Southwark, em Londres, e outra em Tunbridge, em Kent; seu irmão, Baldwin Clare, concedeu feudos de Bridford, em Devon. A família Crispin e seus vassalos ofereceram o dízimo dos condados de Buckingham e Oxford. Arnulf de Hesdin doou o importante feudo de Ruislip, em Middlesex. Walter Giffard ofereceu o feudo de Blakenham, em Suffolk. Hugh de Gournay doou à abadia o presente que ele mesmo

²¹³ A Inglaterra foi uma área em que a fraternidade da abadia viu um crescimento impressionante na época de Anselmo. Enquanto a família Clare e seus descendentes na Inglaterra cresciam em riqueza e poder, continuavam a cumprir o papel de quase cofundadores de Bec, com generosas doações de terras e igrejas na Inglaterra, além da fundação, no século XI, de dois priorados ingleses.

havia recebido do rei em Londres, junto com todos os dízimos em Essex, uma vila em Fordham, os dízimos e outra vila com todos os homens a ela vinculados, em Ardleigh, e os dízimos de metade da igreja em Liston (GAZEAU, 2017, p. 46-47).

Devido a esses negócios, Anselmo visitou a Inglaterra para inspecionar os bens da abadia três vezes durante seu abaciado, em 1080, em 1086, e, finalmente, em 1092. Segundo Eadmero, durante suas viagens, ele ganhou o amor de todos que conheceu e voltou a Bec carregado de presentes. Expandir a fraternidade da comunidade e incentivar mais patrocínios, assim como inspecionar e adquirir confirmação do que já havia sido dado, podem muito bem ter sido os propósitos de suas visitas, e certamente foram alguns dos resultados (POTTER, 2014, p. 93). Os laços de confraternidade estabelecidos entre a comunidade mais ampla da nobreza anglo-normanda e os monges de Bec, portanto, foram significativos e impactantes nas esferas religiosa, social e política. Sob a liderança de Anselmo, parece que a propagação bem-sucedida da fraternidade tornou-se claramente entendida pela comunidade como a chave tanto para a saúde espiritual e material como para o crescimento da casa.

De mais a mais, Anselmo se envolveu na fundação de priorados em cooperação com membros de famílias aristocráticas. Estes incluíam Lessay, governado pelo monge de Bec, Roger (1080-1106); Corneilles, administrado pelo monge de Bec, Guilherme (1094-1109); Ivry, dirigido pelo monge de Bec Durand (1071); Saint-Ouen, de Rouen, que foi governado pelo monge de Bec/Caen, Helgot (1092-1112); Saint-Wandrille, Fécamp e Mont Saint-Michel, que vieram a ser dirigidos respectivamente por Lanfranco, sobrinho do arcebispo Lanfranco (1089-1091), Guilherme de Rots (1079-1107) e Roger, monge de Caen (1085-1105)²¹⁴. Podemos notar que cada um desses abades de Bec veio para governar as abadias normandas mais antigas durante o abaciado de Anselmo, de modo que ele foi instrumental na extensão da rede de dependências de Bec, iniciada sob Lanfranco. Após a partida de Lanfranco para a Inglaterra, também o monge Guilherme Bonne-Âme, cuja educação inicial foi em Bec, governou Saint-Etienne de Caen de 1079 a 1101.

Naturalmente, Bec não foi o único mosteiro a estabelecer essa rede de abadias sob sua influência. É preciso lembrar imediatamente a rede cluniacense, que precedeu a fundação de Bec, e a rede cisterciense que acompanhou o desenvolvimento de Bec. Outros priorados de Bec

²¹⁴ Segundo Vaughn (2017, p. 61), os monges Caen eram chamados de “filhos de nossos filhos” pelos membros do mosteiro de Bec.

incluíram Poissy (antes de 1094); Bonne-Nouvelle (Notre-dame du Pre, 1063); Saint-Philibert, no vale Risle, perto de Bec (1097); Saint-Ymer, perto de Lisieux (1073); e Saint-Laurent d'Envermeu, perto de Rouen (1100), para citar apenas as abadias e priorados normandos que os monges Bec ou Caen vieram para governar antes de Anselmo deixar Bec para a Inglaterra (VAUGHN, 2012, p. 27).

Finalmente, Anselmo aumentou o número de isenções fiscais, a fim de incentivar o fluxo de produtos agrícolas, especialmente vinho, das mansões inglesas e dos domínios normandos ou franceses para a abadia. O próprio Guilherme, o Conquistador, após a doação da mansão de Brixton Deverill, em Wiltshire, por sua esposa Matilda, concedeu ao mosteiro uma isenção alfandegária em relação a seus postos na Inglaterra. Entre 1086 e 1090, o rei francês Felipe I, em uma carta a Anselmo, concedeu isenção sobre um imposto normalmente cobrado sobre vendedores, compradores e viajantes (seja por terra ou por mar) dentro do domínio real em Paris e em Pontoise, Poissy e Nantes (GAZEAU, 2017, p. 48).

Por isso, Anselmo mostrou-se um gestor muito bem-sucedido em sua organização e desenvolvimento do patrimônio da abadia. O sucesso nas buscas por isenções fiscais estabeleceram um rumo ascendente para a saúde financeira da casa. Ele aliou-se fortemente à aristocracia normanda ao fundar priorados em toda a França e na Inglaterra. Ademais, segundo afirmam Vaughn (2017), Gazeau (2017) e Potter (2014), nenhuma outra abadia normanda tinha uma coleção tão extensa de famílias aristocráticas a quem eles poderiam chamar de seus benfeitores.

Outro demonstrativo dessa fraternidade está no fato de que os monges de Bec sempre continuavam pertencendo ao mosteiro, aonde quer que fossem ou qualquer que fosse seu novo *status*. Por exemplo, a *Vita Herluini* se refere aos monges de Caen (abadia de Lanfranco) como “filhos de Bec”²¹⁵ e conta Gundulfo e Guilherme Bonne-Âme entre aqueles formados em seu

²¹⁵ Com a fundação de Caen, Vaughn (2012, p. 25) argumenta que começou um sentimento em Bec de que suas abadias e priorados relacionados formavam uma espécie de “ordem”, o que a autora chama de “*ordo Beccensis*”, compreendido como um modo de vida particularmente bem ordenado através de seus costumes monásticos, e não uma organização. Embora não organizada de maneira formal como Cluny, com seu abade institucionalizado sobre uma galáxia de priorados e uma reunião de governo formalizada em uma base regular, a *ordo Beccensis* se destaca na consciência de seus membros como uma fraternidade, ligada por um profundo e mútuo afeto a um modo de vida religiosa desenvolvido e aperfeiçoado em Bec e que se espalha, depois, para o mundo anglo-normando e além, a partir do momento em que os monges de Bec deixaram a abadia-mãe para governar priorados, abadias e bispados em diversas regiões da Europa. Caen, quando fundada, era uma tábua em branco, sem quaisquer instalações, e Lanfranco tinha que planejar e construir tudo do zero. Assim, esses monges, sejam os primeiros treinados em Bec ou os enviados a Bec para treinamento, tornaram-se monges simultaneamente de Bec e de Caen.

seio. De fato, de acordo com Vaughn (2017, p. 61), eles aparecem na lista de monges dessa abadia. Da mesma forma, muitos monges de Bec/Caen acompanharam Lanfranco até a Cantuária, onde se tornaram simultaneamente monges de Bec/Caen/Cantuária. Anselmo, mais tarde, também como abade de Bec, tornou-se simultaneamente monge de Cantuária. Semelhantemente, monges de Cantuária, como Osbern e Holvard, enviados por Lanfranco para estudar com Anselmo, também foram ao mesmo tempo monges de Bec, categoria na qual também pode ser classificado Eadmero. Existia, portanto, um grande senso de fraternidade e conexão entre essas casas monásticas. Anselmo foi fundamental na formação dos elementos que vieram a constituir este sentido de Bec de sua própria fraternidade, um sentido que se espalhou com os monges para a Cantuária.

Como podemos perceber, ao final de seu abaciado, Bec havia se tornado uma das abadias mais ricas e de maior prestígio da Normandia. No espaço de 59 anos, 296 monges fizeram seus votos em Bec, dos quais 160 se juntaram durante os catorze anos do abaciado de Anselmo, provando que o que tinha sido uma simples casa monástica em seu início pobre com Herluíno havia se tornado uma abadia abastada capaz de sustentar sua comunidade. Além disso, os sucessores de Anselmo, como Guilherme de Beaumont (1093-1124) e Boso (1124-1136), continuaram sua política de estabelecer priorados (GAZEU, 2017, p. 49). Assim, na época em que Anselmo foi eleito arcebispo da Inglaterra, assunto que não abordaremos porque não cabe no escopo desta dissertação, Bec compreendia algo como uma “ordem”, aponta Vaughn (2012, p. 38), com muitas dependências espalhadas pela Normandia e Inglaterra.

CAPÍTULO 3

AS FUNÇÕES E A REPRESENTAÇÃO DO DIABO

O terceiro capítulo é o momento mais importante deste trabalho, pois nele apresentamos os trechos do *De casu diaboli* que analisam e propõem encaminhamentos para as problemáticas colocadas. Para cumprir os objetivos destacados na Introdução, este capítulo discorre sobre: o gênero do diálogo e a *disputatio* medieval (3.1), o processo de escrita dos “três tratados pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura” (3.2) e as relações estabelecidas entre os tratados *De veritate* e *De libertate arbitrii* e a nossa obra principal (3.3); em seguida, examina de forma minuciosa o *De casu diaboli*, apresentando trechos que nos permitem refletir acerca da função da *representação* do diabo no tratado (3.4), e, por fim, discute o vínculo entre o contexto anselmiano e a função pastoral-político-pedagógica do autor e de suas obras (3.5). Nosso objetivo é mostrar que o foco de Anselmo, no *De casu diaboli*, não é tanto o diabo em si, suas facetas ou o poder que potencialmente exerce sobre a humanidade, mas sua utilidade como modelo e exemplo de dissidência, para daí formular o que é certo e o que é errado e indicar o padrão de comportamento certo a ser seguido, de modo a reger seres humanos na prática de uma vida reta e em conformidade com a doutrina cristã imposta.

A fim de elucidar as problemáticas elencadas na introdução deste trabalho, colocamos em prática a metodologia de Análise do Conteúdo (AC). Por isso, neste capítulo se encontram definidos os termos e conceitos-chave extraídos do documento para elaboração da pesquisa, assim como as duas categorias de análise a partir das quais examinamos a mensagem de Anselmo.

3.1 O GÊNERO DIÁLOGO E A DISPUTATIO MEDIEVAL

No que toca propriamente aos aspectos culturais, o século XI pode ser classificado como um momento particularmente rico de discussões, podendo dizer-se que é aí que se está preparando o ambiente para o amadurecimento do método filosófico, que caracterizará a escolástica em suas fases posteriores. Trata-se, do ponto de vista da filosofia e da teologia (distinção então não-evidente), de um período de discussão em torno do estatuto da razão, quando pretende abordar a fé. [...] O motivo das perplexidades está no modo cada vez mais difundido de aplicar a dialética às questões ligadas à fé cristã (VASCONCELLOS, 2003, p. 18-19).

A segunda metade do século XI testemunhou mudanças profundas na paisagem intelectual da cristandade ocidental. Destacamos, aqui, como uma das forças dessa mudança, as figuras de Lanfranco e Anselmo. A participação de Lanfranco — e, de fato, seu papel central — na controvérsia sobre a Eucaristia com Berengário de Tours, conforme comentado no capítulo anterior, concedeu-lhe a fama de um dos principais dialéticos de seu tempo e levou-o a escrever um diálogo influente: *De sacramento corporis et sanguinis Christi* (1063). Essa polêmica, inteligentemente construída, segundo Novikoff (2013, p. 34), estabelece por escrito o tipo de disputa teológica que foi atual durante as “reformas eclesiásticas” do centro medieval.

A disputa escolástica surgiu no final do século XI em conexão com novos desenvolvimentos no aprendizado monástico e, ao longo dos dois séculos seguintes, desenvolveu-se de maneira sistemática e centrífuga da França e da Itália para se tornar uma prática formativa na cultura escolástica da Europa medieval, eventualmente transcendendo a fronteira entre as esferas privada e pública e estendendo-se a múltiplos níveis da sociedade. Este subtópico explora a contribuição de Anselmo para a evolução do diálogo literário e para as origens da *disputatio*²¹⁶ então desenvolvida no âmbito escolar, dando ênfase a suas intenções pedagógicas, e, portanto, olhando para além do terreno bem percorrido e estudado de sua filosofia e teologia.

A influência de Anselmo como um autor prolífico de diálogos pode ser especialmente observada em seu círculo intelectual e monástico, na metodologia contida nos escritos que produziu e pelos alunos que mais tarde também reproduziram seu modelo. Conforme afirma Novikoff (2013, p. 35), os métodos dialéticos escolares, mais tarde tão proeminentes nas universidades medievais, têm suas origens dentro do meio geral do aprendizado monástico. Mais especificamente, nota o autor, estes métodos germinam do engajamento de Lanfranco e Anselmo no diálogo e na disputa na escola de Bec.

²¹⁶ A disputa escolástica, isto é, o procedimento formalizado de debate na universidade medieval, é uma das marcas da vida intelectual na Europa pré-moderna. Modelado nos métodos socráticos e aristotélicos de argumentação, esse estilo retórico foi refinado nos mosteiros do início da Idade Média e ganhou destaque durante o renascimento do século XII. Muitos exemplos de disputas medievais estão enraizados no discurso religioso e na pedagogia monástica: os diálogos espirituais internos de Agostinho e o uso da investigação racional por Anselmo de Bec na teologia especulativa lançaram as bases para o mundo contemplativo medieval. No sistema escolástico de educação medieval, a *disputatio* consistia em um método formalizado de debate que objetivava procurar e determinar verdades na teologia e nas ciências. Esse processo era determinado a partir de regras como: exigir à dependência das autoridades tradicionais escritas e o entendimento integral dos argumentos de todos os lados do debate (NOVIKOFF, 2013, p. 03).

Sobre o gênero do diálogo, sua origem remonta à Antiguidade. Os filósofos gregos cultivaram-no e desenvolveram-no como gênero literário, pois empregaram a conversa animada como um método de exposição, pesquisa, análise de ideias, bem como uma forma válida de construir argumentos. Os quarenta e dois diálogos de Platão são testemunho da consolidação de um gênero literário, uma forma de raciocínio e exercício da filosofia, que teve um impacto notável em obras filosóficas posteriores:

Escrevendo diálogos, Platão teria buscado mimetizar discussões em torno de temas filosóficos sem, com isso, revelar imediatamente, ou de modo impositivo, o sentido intencionado de sua filosofia. Platão ainda demonstrou certa preocupação com o ensinamento escrito questionando o alcance deste, mas encontrou na forma dialógica uma maneira aberta e viva, próxima da discussão que se efetiva na oralidade, para representar a procura pelo saber, expondo a atividade filosófica mediante dramas cuidadosamente elaborados. Embora encontremos na obra do filósofo a hipótese de que a escrita não serve perfeitamente como meio de comunicação e apreensão da sabedoria, Platão parece ter encontrado nela um importante instrumento para a promoção de um pensamento filosófico que escapasse à mera exposição de uma doutrina (MORAES, 2016, p. 116).

Platão mostra, ao longo de seus diálogos, que a filosofia consiste sempre em conversa. Em particular, como é descrito em muito dos textos platônicos, a filosofia promove perguntas e respostas. A dialética envolve essa conversa entre duas pessoas, na qual o mestre faz perguntas e o seguidor concorda ou discorda de determinadas proposições. O seguidor deve sempre responder e dizer o que pensa, e deve haver certa concordância nas respostas e, eventualmente, ambos os participantes devem chegar a um acordo (STEPHENS, 1993, p. 466).

O método dialógico foi utilizado, como arma de polêmica, por Lanfranco em sua disputa com Berengário, e Anselmo, ao longo de sua carreira, continuou a escrever mais diálogos do que qualquer autor cristão latino desde Agostinho (NOVIKOFF, 2013, p. 42). Nada menos que cinco obras do abade assumem essa forma literária: *De grammatico* (1065-1070), *De veritate* (1080-1085), *De libertate arbitrii* (1080-1085), *De casu diaboli* (1085-1090) e *Cur Deus homo* (1094–1098). O *De grammatico* é a obra mais antiga dentre as citadas, datado entre 1065-1070 e estruturado como uma conversa entre um mestre e um discípulo. A questão inicial dessa obra é se *grammaticus*, empregado tanto como substantivo que significa “gramático” quanto como adjetivo que significa “gramatical”, é uma substância ou uma qualidade. A escolha de Anselmo por esse tema remete a autores como Prisciano, Boécio e Aristóteles. A palavra *grammaticus* é frequente tanto nas *Institutiones Grammaticae*, do primeiro, como nas *Categoriae*, do terceiro; o vocábulo também ocorre mais de cem vezes no comentário do segundo sobre este último trabalho (ARCHAMBAULT, 2016, p. 2-3).

Como mencionado no capítulo anterior, sabemos, pelo próprio testemunho de Anselmo e de outros, que havia um interesse crescente pela dialética naquele tempo e naquela província. Tal interesse de Lanfranco tinha ajudado a reviver o estudo do *trivium* em Bec, com o qual Anselmo também mostrava familiaridade. Nesse contexto, o *De grammatico* é o único dos trabalhos de Anselmo que não trata de uma questão teológica. Para Costa (2014, p. 18), “o *De grammatico* então, romperia deliberadamente com as demais obras de Anselmo em dois níveis: no plano do conteúdo, profano e dedicado exclusivamente à glória da dialética e, no plano do método, relacionado com as práticas dos sofistas que o século denunciava”.

De veritate, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli* são três tratados também compostos na forma de diálogo entre um mestre e um aluno. Eles não são, porém, como catecismos, nos quais o aluno dá respostas formais e definidas. Pelo contrário, envolvem uma apresentação de problemas clássicos em teologia e filosofia e funcionam como uma excelente ferramenta pedagógica para analisar algumas questões importantes dessas disciplinas, seguindo à concepção cristã medieval (DAVIES; EVANS, 1998, p. XV).

A forma geral de investigação nessa trilogia é a mesma: um aluno apresenta questões que precisam de esclarecimento ao professor, que as explica ao pupilo pacientemente. Muito mais cumpridores e abertos à instrução são os interlocutores estudantes desses diálogos: “se eu não puder fazer outra coisa”, o aluno em *De veritate* diz humildemente, “[...] colaborarei ao menos escutando” (*DV I*, p. 65). Em nenhuma destas três obras há um nome dado ao aluno ou ao professor. O primeiro permanece anônimo ao longo de toda a obra, em busca de uma compreensão maior da fé cristã. Embora tenha sido estabelecido que esses três diálogos filosóficos foram escritos após o *De grammatico*, também é claro que Anselmo concebeu todos eles em conexão com a educação de um estudante, seguindo assim a trilha de que, desde a sua primeira obra, o *Monologion*, o público-alvo de seus textos eram seus monges e alunos da escola de Bec.

Por fim, seu magistral *Cur Deus homo* (1098), escrito no período de seu arcebispado na Cantuária com o objetivo de explicar por que um Deus todo-poderoso e perfeito se tornou humano, é considerado um dos mais famosos de seus diálogos. O *Cur Deus homo* é a única obra em que Anselmo nomeia o estudante com o qual está em interlocução: Boso. No primeiro

capítulo, é exposto o propósito de Anselmo em explicar a doutrina cristã por meio da narrativa dialógica:

Eu tenho sido frequentemente requisitado por muitas pessoas e com muita seriedade, tanto na interação oral como por escrito, a registrar por escrito as explicações fundamentadas com as quais tenho o hábito de responder às pessoas que me fazem perguntas sobre uma certa questão de Nossa Fé. Pois eles dizem que essas explicações lhes agradam e as consideram satisfatórias. Eles fazem esse pedido não para chegar à fé pela razão, mas para que possam ter prazer na compreensão e contemplação das coisas em que acreditam, e possam estar, na medida do possível, “prontos sempre para dar satisfação a todos os que perguntam a razão da esperança que há em nós” (1 *Pedro* 3:15). [...] A questão é esta. Por qual lógica ou necessidade Deus se tornou homem, e por sua morte, como cremos e professamos, restaurar a vida ao mundo, quando ele poderia ter feito isso por meio de alguma outra pessoa, angelical ou humana, ou simplesmente por querer? Sobre esta questão, não só as pessoas alfabetizadas, mas também muitas iletradas, fazem perguntas e anseiam por uma explicação racional. Muitas pessoas, portanto, estão pedindo um tratamento para o assunto e, embora no decorrer da investigação ele pareça muito difícil, sua solução é inteligível para todos, e atraente, por causa de sua utilidade e da beleza de sua lógica. Com isso em mente, concedo que o que foi dito sobre o assunto pelos santos Padres deve ser suficiente, no entanto, me comprometo a esclarecer aos inquiridores o que Deus achará adequado revelar-me sobre esse assunto. **E como os assuntos que são explorados por meio de perguntas e respostas são mais claros para muitas pessoas, especialmente para intelectos mais lentos, e são correspondentemente mais agradáveis**, escolherei, entre as pessoas que me importunam com esse pedido, aquele que é o mais insistente de todos em incitar-me a empreender esta empreitada, e farei com que ele discuta comigo. E assim, que Boso faça as perguntas, e que Anselmo responda, como segue (*Cur Deus homo* I, I, p. 265, tradução nossa, grifo nosso).²¹⁷

Segundo Novikoff (2013, p. 46-47), nesse trabalho Anselmo está engajado em múltiplas questões. Em primeiro lugar, sua justificação teológica é a tentativa de fornecer uma resposta

²¹⁷ Tradução nossa a partir do inglês: “I have often been asked most earnestly, both by word of mouth and in writing, by many people, to set down a written record of the reasoned explanations with which I am in the habit of answering people who put enquiries to me about a certain question of Our Faith. For they say that these explanations please them, and they think them satisfactory. They make this request, not with a view to arriving at faith through reason, but in order that they may take delight in the understanding and contemplation of the things which they believe, and may be, as far as they are able, ‘ready always to give satisfaction to all who ask the reason for the hope that is in us’. [1 Pet. 3: 15]. [...] The question is this. By what logic or necessity did God become man, and by his death, as we believe and profess, restore life to the world, when he could have done this through the agency of some other person, angelic or human, or simply by willing it? About this issue not only people who are literate, but many also who are unlettered, ask questions and long for a rational explanation. Many people, then, are asking for a treatment of this subject, and, although it is one which in the course of enquiry appears very difficult, in its solution it is intelligible to all, and appealing because of its utility and the beauty of its logic. With this in mind, I grant that what has been said about the matter by the holy Fathers ought to be sufficient, but I will nevertheless undertake to make plain to enquirers what God shall see fit to reveal to me about this subject. And since matters which are explored by means of question and answer are clearer to many people, particularly to slower intellects, and are correspondingly more pleasing, I will take, from among the people who importune me with this request, the one who is the most insistent of them all in goading me on to undertake this endeavour, and I shall have him dispute with me. And so, let Boso ask the questions, and let Anselm answer, as follows” (*Cur Deus homo* I, I, p. 265). A edição que utilizamos do *Cur Deus homo* é parte do livro *The Major Works – Anselm*, publicada pela Oxford World’s Classics. Nessa edição, consta o Prefácio e os livros I e II (sendo o livro I com 25 capítulos e o livro II com 22 capítulos) escritos pelo autor, além de uma carta de indicação de leitura feita pelo papa Urbano II. Como padrão de citação, utilizamos o nome da obra seguido do livro, capítulo e página que referente à edição utilizada.

racionalmente sustentável sobre a fé dos cristãos às dúvidas e acusações dos descrentes²¹⁸. A segunda, é a própria descrição da suposta conversa que Anselmo empreendeu com seu estudante e pupilo filosoficamente astuto, Boso. Em seus diálogos anteriores, os participantes sem nome desempenham um papel mais subordinado no desenvolvimento do argumento: eles buscam instrução e cometem erros para Anselmo corrigir, mas não contribuem decisivamente para as conclusões a que o abade chega. A parte de Boso no *Cur Deus Homo* é bem diferente, visto que o argumento central de toda a obra, em sua primeira formulação, é colocado em sua boca²¹⁹. O próprio Boso e seu irmão tinham ido até Anselmo em busca de respostas para suas *perplexae quaestiones*, declara Eadmero (VA I, XXXIV, p. 60), as quais eles não conseguiam resolver, nem esquecer. Vale lembrar que as escolas seculares eram, nessa época, o terreno mais fértil para as *perplexae quaestiones*, e a principal intervenção de Boso no *Cur Deus homo* esboça longamente, e depois contradiz, uma opinião que veio diretamente de uma escola de Laon. Por isso, através de Boso Anselmo estava efetivamente conversando com representantes das escolas seculares recém-organizadas no norte da França (SOUTHERN, 1990, p. 203-205).

Os diálogos atribuídos a Anselmo diferem uns dos outros em seus temas e no tom de suas discussões, mas todos eles apresentam um aspecto central e persuasivo na abordagem anselmiana de pensar sobre a fé: é através da conversa, do interrogatório, ou mesmo da disputa, que uma explicação mais acessível da doutrina pode ser articulada e alcançada. De fato, importa menos quem são os interlocutores no diálogo e mais quais posições intelectuais eles defendem e o que emerge de suas discussões.

Anselmo é mais frequentemente discutido no meio acadêmico e filosófico, em conexão com sua prova ontológica da existência de Deus (um termo popularizado por Kant no século XVIII) e sua aplicação original da razão para demonstrar as verdades da doutrina cristã. Mas não menos importante para seu pensamento foi a potência do debate intelectual que efervescia no ambiente em que ele estava inserido. Além de seus tratados didáticos escritos em forma de diálogo, Anselmo considerou claramente a disputa como um componente integral de sua filosofia e

²¹⁸ De acordo com Novikoff (2013, p. 46), se esses descrentes incluem judeus e muçulmanos ou se estão restritos a pagãos e hereges é uma questão que ainda está em discussão.

²¹⁹ O argumento que apresenta é que Deus se tornou homem porque o pecado de Adão entregou a humanidade ao domínio do diabo. Foi somente com a prisão deste, agora sem autoridade, e por meio do assujeitamento de um homem sem pecado à morte, que era a punição pelo pecado, que a humanidade poderia ser resgatada do domínio do Diabo. Esse homem sem pecado era Cristo. Deixando de lado, por enquanto, a lógica e a cristologia dessa posição, basta para nós dizer que Boso cita as palavras e rejeita o argumento apresentado no início do *Cur Deus homo*. Anselmo então concorda com a objeção de Boso e desenvolve suas consequências em grande extensão, com imensa sutileza e elaborando argumentos ao longo do restante de sua obra (SOUTHERN, 1990, p. 204-205).

metodologia. Uma consideração sobre seu vocabulário ajuda a ilustrar isso. No *corpus* de seus escritos, Anselmo empregou o verbo *disputare* e suas formas substantivadas em mais de quarenta ocasiões.²²⁰ Embora o significado desse termo varie de uma simples “discussão” ou “conversa” a uma mais intensa “disputa” ou “debate”, para Novikoff (2013) e Evans (1984), há um paralelo claro entre a forma dos escritos do abade e o vocabulário que ele emprega. Tão inovador quanto o que Anselmo estava ensinando, portanto, era o método pelo qual ele ensinava. Desde sua primeira meditação até suas últimas cartas, com vários debates no meio do caminho, Anselmo se referia às suas investigações racionais e argumentações dialéticas em termos de uma *disputa*. Não surpreende, portanto, que os efeitos desse procedimento tenham se destacado para todos aqueles que conheceram Anselmo pessoalmente e que aprenderam com ele.

Para nós, está clara nos escritos de Anselmo sua necessidade de desenvolver seus pensamentos através de conversas, por isso ele teve como ouvintes personagens que, em seus escritos, fizeram questão de relembrar os aprofundados ensinamentos que tiveram com seu mestre: Gundulfo o ouviu em Bec, Guiberto de Nogent o ouviu em suas visitas ao mosteiro de Saint-Germer-de-Fly, Eadmero, na Cantuária. Com o passar do tempo, os jovens começaram a ir a Bec para obter respostas para suas dificuldades especulativas, todos eles queriam verdades antigas tornadas inteligíveis (SOUTHERN, 1990, p. 119).

Conforme afirma Eadmero (VA I, X, p. 25) os homens desejavam que Anselmo falasse de forma natural e simples, mas sem deixar nenhuma dificuldade por resolver. Principalmente os homens mais jovens estavam prontos para o debate livre e natural, pois eles estabeleceram que nada seria um tabu. Contudo, ao delinear esse programa de investigação, Anselmo não falava como um investigador de novas verdades, mas como alguém que chegava a conclusões antigas por novos métodos, encorajado por alunos que ele próprio inflamara de entusiasmo intelectual (SOUTHERN, 1990, p. 119). Eadmero, na *Vita Anselmi*, enfatiza que “[...] todos, portanto, que podiam desfrutar de sua conversa, estavam felizes em fazê-lo, pois sobre qualquer assunto desejavam que ele tivesse um conselho celestial pronto para eles” (VA I, XXXI, p. 56, tradução nossa)²²¹. Até mesmo o rei Guilherme, o Conquistador, classificado como “rígido e

²²⁰ Sobre isso, conferir Evans (1984), que discute, nos quatro volumes de seu livro *A Concordance to the Works of St. Anselm*, as frequências de palavras nas obras anselmianas e suas correlações.

²²¹ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] everyone therefore who could enjoy his conversation was glad to do so, for on any subject they wished he had heavenly counsel ready for them” (VA I, XXXI, p. 56).

aterrorizante” por todos ao seu redor, foi amável em seus encontros pessoais com o abade de Bec, “de modo que, para surpresa de todos, ele parecia um homem totalmente diferente quando Anselmo estava presente” (VA I, XXXI, p. 56, tradução nossa)²²².

Tanto esse método particular de investigação filosófica como a predileção pelo diálogo racional foram ensinamentos que Anselmo aprendeu com Lanfranco. A conversão daquele à vida monástica coincide aproximadamente com a controvérsia de Lanfranco com Berengário²²³. Curiosamente, Anselmo nunca escreveu sobre a forma como seu professor tratou do debate eucarístico e, mesmo assim, as palavras que ele utilizou posteriormente em seus trabalhos mostram que ele estava a par de ambas as visões desenvolvidas na disputa (SOUTHERN, 1990, p. 48).

Como prior e abade de Bec, Anselmo ampliou o engajamento dos estudantes através de interrogatório verbal e diálogo literário. Sua produtividade neste último aspecto foi fundamental para difundir suas ideias e métodos inovadores por toda a Europa, uma realização que foi ajudada em grande parte por seus alunos Gilbert Crispin, Guibert de Nogent e Honorius Augustodunensis, que continuaram escrevendo e ensinando por meio de diálogos. Assim, por ocasião da morte de Anselmo, as sementes de uma arena de disputa acadêmica e religiosa foram amplamente semeadas em seus discípulos. Dessa forma, Lanfranco e Anselmo valorizaram a investigação racional, o diálogo e a disputa como uma estratégia bem-sucedida para demonstrar as verdades cristãs. É esta arena de diálogo educativo e disputa intelectual que a geração seguinte de pensadores, professores e debatedores herdou e da qual cresceram, com o tempo, os métodos e práticas mais emblemáticos da universidade medieval (NOVIKOFF, 2013, p. 61).

²²² Tradução nossa a partir do inglês: “Even King William who had seized England by force of arms and was reigning at that time although he seemed stiff and terrifying to almost everyone because of his great power—nevertheless unbent and was amiable with Anselm, so that to everyone's surprise he seemed an altogether different man when Anselm was present” (VA I, XXXI, p. 56).

²²³ De acordo com Southern (1990, p. 52): “[...] ao chegar a Bec em 1059, ele se tornou parte de uma cena intelectual cheia de debate e conflito, dominada pela presença avassaladora de Lanfranco. Uma parte importante dessa cena foi ocupada por métodos rivais de emprego da gramática e da dialética no argumento teológico — Lanfranco utilizando conceitos aristotélicos levemente disfarçados e Berengário afirmando violentamente as reivindicações gerais da dialética, mas baseando seu argumento principal na gramática. Ambas as atitudes tinham muito a oferecer a um observador astuto, e ambas foram utilizadas com muito maior rigor nos trabalhos posteriores de Anselmo”.

3.2 SOBRE A ESCRITA DOS “TRÊS TRATADOS PERTENCENTES AO ESTUDO DA SAGRADA ESCRITURA”

Quando chegamos a ler um texto mais de novecentos anos depois, está longe de ser fácil ter certeza de que compreendemos o quanto ele estava disponível no momento de sua primeira aparição. No entanto, a menos que façamos o esforço de descobrir a maneira e a extensão de sua circulação, corremos o risco de tratar um texto medieval como se ele nos chegasse em uma cápsula de tempo sem contexto histórico. É perigoso pensar que, porque sabemos quando e onde um livro foi escrito, podemos assumir sua disponibilidade ou seu público. Quando tratamos de medievo, temos ainda um problema evidente: nossas provas habituais para a história de um texto, como cópias de manuscritos sobreviventes, entradas em listas de livros refletindo cópias perdidas, citações em escritores coetâneos ou posteriores, raramente nos levam de volta ao ponto de publicação.

Anselmo escreveu durante um período particularmente interessante, no final do século XI, quando o número de novos escritores que puseram obras em circulação com êxito estava aumentando. Além disso, os prefácios de suas obras e suas cartas referem-se frequentemente às circunstâncias nas quais ele escreveu ou distribuiu seus vários livros, e seu biógrafo Eadmero fornece um comentário adicional. Tais fontes são excepcionalmente informativas: Anselmo escreve explicitamente sobre sua atividade literária em muito maior medida do que a maioria dos escritores de seu tempo e se envolve diretamente em sua divulgação, observamos isso pela sua coleção de cartas. É revelador que ele comece a fazer isso quando sua posição de homem da Igreja está em ascendência. Nem é preciso repetir que a educação de Anselmo o equipou para se expressar de forma lúcida e até elegante na prosa latina. Os prefácios escritos por ele, que servem de preâmbulo de seus trabalhos, não são meramente convencionais; ao contrário, contam a seu leitor as circunstâncias em que ele escreveu e os objetivos de sua escrita. Segundo Sharpe (2009, p. 18), foi quando Anselmo decidiu acrescentar um prefácio a *Monologion*, sua primeira obra de grande importância, que ele escolheu ser visto como um autor²²⁴ e, ao continuar a escrever prefácios circunstanciais, ele se uniu a gerações de autores na formação de sua própria biografia literária.

²²⁴ Por ação autoral, entendemos uma ação deliberada de afirmar o controle sobre o texto, bem como sinalizar sua avaliabilidade pública e promover sua circulação. Portanto, o autor é parte de um mundo histórico que define a maneira como ele escolhe os temas e a estrutura de sua obra, publica seus textos e também a maneira como ele alcança algum tipo de projeção pública. Na maioria das vezes, o autor pertence a uma comunidade de autoria, com a qual negocia, colabora ou inicia diferentes argumentos (SHARPE, 2009, p. 30).

Depois de ter completado o *Monologion* e o *Proslogion*, Anselmo começou a trabalhar em três tratados, que ele chamou de “pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura” (*DV*, Prefácio, p. 61). Apesar do nome, essas composições não são exegeses bíblicas, mas textos dedicados a elucidar a linguagem cristã através de argumentos racionais. Tudo o que Eadmero nos diz sobre estas obras em sua biografia é isto: “[...] nesse momento ele escreveu três tratados, o *De veritate*, o *De libertate arbitrii* e o *De casu Diaboli*” (*VA I*, XIX, p. 28, tradução nossa)²²⁵. Como apontamos anteriormente, Anselmo organizou-os de forma que o *De veritate* fosse o primeiro, com 13 capítulos²²⁶ e o único livro com um prefácio escrito pelo próprio autor, seguido do *De libertate arbitrii*, com 14 capítulos²²⁷ e, por último, o *De casu diaboli*, o mais extenso, com 28 capítulos. Contudo, o próprio autor, no Prefácio do *DV* que introduz os três trabalhos, indica que os textos não foram escritos seguidamente:

Escrevi outrora três tratados, em momentos diferentes, pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura, que se assemelham pelo facto de terem sido feitos por pergunta e resposta, sendo a pessoa que interroga identificada como *discípulo*, enquanto a que responde o é pelo nome de *mestre* (*DV*, Prefácio, p. 61).

Ainda assim, nesse mesmo prefácio, Anselmo afirma que as três obras estão relacionadas com o mesmo conteúdo e estilo, e, por isso, devem ser entendidas como um conjunto: “Embora esses tratados não estejam ligados entre si por nenhuma continuidade de ditado, contudo a matéria deles e a semelhança dos debates exigem que se transcrevam na mesma ordem em que mencionei” (*DV*, Prefácio, p. 61-63).

²²⁵ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] at this time he wrote three treatises, the *De veritate*, the *De libertate arbitrii* and the *De casu Diaboli*” (*VA I*, XIX, p. 28).

²²⁶ A seguir, os títulos dos capítulos do *De veritate*: 1. A verdade não tem princípio nem fim.; 2. Os significados da verdade e as duas verdades da enunciação; 3. A verdade da opinião; 4. A verdade da vontade; 5. A verdade da ação natural e não natural; 6. A verdade dos sentidos; 7. A verdade da essência das coisas; 8. Diversos modos de entender “dever” e “não dever”, “poder” e “não poder”; 9. Toda a ação significa o verdadeiro ou o falso; 10. A verdade suprema; 11. A definição de verdade; 12. A definição de justiça; 13. A verdade é uma em tudo o que é verdadeiro

²²⁷ A seguir, os títulos dos capítulos do *De libertate arbitrii*: 1. O poder de pecar não pertence à liberdade de escolha; 2. Contudo, o anjo e o homem pecaram por este poder e pelo livre arbítrio. E, embora tenham podido ser escravos do pecado, contudo o pecado não pôde dominá-los; 3. De que modo, depois de se terem feito escravos, tiveram livre arbítrio e o que é o livre arbítrio; 4. De que modo teriam o poder de conservar a retidão que não têm; 5. Nenhuma tentação obriga a pecar contra vontade; 6. De que modo a nossa vontade tem o poder de se opor às tentações, embora pareça impotente; 7. De que modo a vontade é mais forte do que a tentação, mesmo quando é vencida por ela; 8. Nem Deus pode tirar a retidão da vontade; 9. Nada é mais livre do que a vontade reta; 10. De que modo o pecador é escravo do pecado; e é um milagre maior quando Deus restitui a retidão a quem a perdeu, do que quando restitui a vida a um morto; 11. Esta escravidão não tira a liberdade de escolha; 12. Por que razão quando o homem não tem retidão se diz livre - porque quando a tem, ela não lhe pode ser tirada - mais do que escravo quando a tem, porque quando não a tem, não a pode recuperar por si; 13. O poder de conservara retidão da vontade pela própria retidão é a perfeita definição de liberdade de escolha; 14. Divisão dessa mesma liberdade.

Anselmo é explícito ao chamar a atenção para o fato de que seus escritos didáticos, mesmo que não necessariamente tratando do mesmo assunto, são conjugados por sua forma e propósito literário; todos eles pertencem ao mesmo programa educacional e intelectual declarado (NOVIKOFF, 2013, p.45). Mesmo que não seja possível saber quando Anselmo considerou os textos terminados e prontos para distribuição, esse trecho do prefácio dá indícios de que alguns de seus alunos haviam copiado passagens dos manuscritos sem sua autorização: “[...] embora tenham sido transcritos por outra ordem por alguns apressados, antes de terem sido terminados, contudo quero que se ordenem como aqui dispus” (DV, Prefácio, p. 63)

Segundo Sharpe (2009, p. 21), essa situação é, em alguma medida, confirmada por um manuscrito mais antigo que contém apenas o *De veritate* e o *De libertate arbitrii*, sem o *De casu diaboli*. De acordo com Sharpe (2009), os escritos do professor eram rapidamente solicitados pois, seus alunos queriam livros para estudar antes que estes estivessem prontos para publicação. Por isso, Anselmo reclama de que os monges estavam circulando cópias não autorizadas de seu texto, antes que estivesse completo. Ainda de acordo com Sharpe (2009, p. 25), as referências em *De veritate* ao *Monologion* e no prefácio dos três diálogos ao *De grammatico*, provavelmente no final dos anos 1080, mostram que, durante seu tempo como abade, Anselmo assumiu que as obras que ele já havia publicado estavam à disposição dos leitores de seus livros mais recentes. Southern (1990) e Schmidt (1940) datam o *De veritate* e o *De libertate arbitrii* entre 1080-1085 e o *De casu diaboli* entre os anos de 1085-1090. Além disso, o próprio Anselmo não dá mais nenhuma indicação de suas razões para escolher os temas dos tratados, embora, ainda no prefácio, o autor faça um pequeno resumo das três obras:

O primeiro destes três é o *De veritate*: a saber, o que é a verdade e em que coisas costuma dizer-se, e o que é a justiça. O segundo é *De libertate arbitrii*: o que é, se o homem sempre a possui, e quantos modos diferentes há de ter ou não ter a retidão da vontade, a qual foi dada à criatura racional para ser conservada. Nele, mostrei apenas a força da vontade para conservar a retidão recebida, e não o modo como lhe seja necessária a graça para a atingir. O terceiro, por fim, indaga por que razão o diabo, que não permaneceu na verdade, pecou, uma vez que Deus não lhe deu a perseverança, que só poderia ter se Deus lhe tivesse dado. Porque se Deus lhe tivesse dado, ele haveria de a ter, assim como os anjos bons a têm porque lhes foi dada por Deus. Apesar de aí ter falado da confirmação dos anjos bons, intitulei este tratado *A queda do diabo*, dado que foi ocasional o que por vezes disse acerca dos anjos bons, enquanto o que escrevi acerca dos maus foi em vista da questão proposta (DV, Prefácio, p. 61).

Para Sharpe (2009, p. 74), a preocupação expressa de Anselmo de que seus prefácios fossem copiados com seus textos era um cuidado com a integridade de sua escrita, enquanto o emprego de uma tabela de títulos de capítulos e sua dedicação para que estes elementos também fossem

copiados com a obra refletem um desejo de fazer o leitor saber que ele tem um texto completo em mãos, bem como de fornecer uma ajuda para a compreensão e navegação. Mais distinta ainda é a preocupação do autor com títulos e cabeçalhos²²⁸. Ao contrário de muitos escritores, que permitiram que seus trabalhos viajassem sem título deliberado, Anselmo parece ter escolhido títulos com algum cuidado, e esta escolha era feita somente quando a obra fosse concluída e publicada. Como fica evidente pelo trecho supracitado, na época em que escrevia o *De veritate*, Anselmo já se referia às suas próprias obras pelo título e, ao fazê-lo, parece assumir que elas estavam disponíveis para seus leitores.

O abade parecia ansioso por assumir a responsabilidade de seus escritos²²⁹ e cuidava seriamente das modalidades de sua publicação: foi ele que os organizou e os reuniu e ele que lhes impôs o título definitivo quando constatou que suas obras já circulavam sem título ou com título provisório. Entretanto, ele não podia controlar sua disseminação. Pelo contrário, parece não haver qualquer sentido de distribuição sistemática para um público escolhido ou de controle que defina quem poderia e quem não poderia ler os escritos de Anselmo. O autor reconhece que uma obra, uma vez publicada, não poderia ser facilmente recuperada ou retificada. Contudo, sabemos que seus monges de Bec fizeram suas próprias cópias e que o abade também fornecia exemplares em resposta a pedidos de pessoas da nobreza, como a condessa Matilde da Toscana, e de homens da alta hierarquia da Igreja, como os Papas Urbano II e Pascoal (VAUGHN, 2002, p. 8).

Sabemos que os três tratados, assim como o *Monologion* e o *Proslogion*, eram obras que foram destinadas a sanar as dúvidas dos monges de Bec. O próprio Anselmo, na época em que estava trabalhando nesses textos, escreveu uma carta para seu aluno Maurice (que Lanfranco havia levado com ele para Cantuária), na qual ele havia copiado um pequeno tratado sobre o problema

²²⁸ Isso fica bem claro na carta ao arcebispo Hugo de Lyon, pedindo que corrija as informações sobre seus escritos: “Eu oro para que, se você novamente possa ter acesso aos pequenos livros que enviei sob o comando de Vossa Santidade, chame aquele (que eu chamei de *Monoloquium*) *Monologion*, apagando o título redundante ‘Sobre a razão da fé’; e ao outro intitule *Proslogion*, e não *Alloquium* e, após esta correção dos títulos, deve-se emendar o final do Prefácio do livro menor, no qual esses títulos são mencionados (*Ep.* 109, tradução nossa).” Tradução nossa a partir do inglês: “I pray, that if you could once more obtain the little books I sent at the command of your holiness, you call the onewhich (I called *Monoloquium*) *Monologion*, erasing the redundant heading ‘On the reason of faith’; and the other you entitle *Proslogion*, and not *Alloquium*; and following this correction to the titles you should emend the end of the Preface of the smaller book, in which these titles are mentioned” (*Ep.* 109).

²²⁹ Podemos ver isso em outra missiva endereçada ao arcebispo Hugo de Lyon, na qual Anselmo as razões de ter acrescentado o título abade no interior da obra “não fiz isso para conferir mais honra à minha pessoa, mas para excluir qualquer confusão de nomes” (*Ep.* 100, tradução nossa). Tradução nossa a partir do inglês: “I did this not in order to confer more honor on my person but to exclude any confusion of names” (*Ep.* 100).

do mal (*Ep.* 97). As ideias que essa missiva contém e as próprias palavras em que são expressas são muito próximas às de alguns capítulos iniciais do *De Casu Diaboli*. A carta não pode, infelizmente, ser datada mais de perto do que a algum tempo entre 1080 e 1085. Southern (1990, p. 28), no entanto, sugere que Anselmo provavelmente ainda não havia completado o *De Casu Diaboli*, por isso a correspondência representaria algum estágio inicial de suas reflexões, antes que o tratado tivesse tomado qualquer forma final em sua mente. Na epístola, o próprio Anselmo não faz menção ao tema maior do tratado acabado. Ele diz apenas a Maurice que escreveu uma resposta a uma pergunta que seus irmãos lhe faziam com frequência: “como pode a palavra ‘maldade’ ter algum significado quando se diz que o mal não é nada” (*Ep.* 97, tradução nossa)²³⁰. Se ele já tinha ou não em mente aplicar sua resolução desta dificuldade a uma consideração da queda de satanás, não podemos afirmar.

Pode-se argumentar que todo o tratado foi construído em torno das possibilidades que ele sugeriu para atender às necessidades imediatas dos irmãos que o pediram (e para ajudar Maurice, distante em Canterbury). Anselmo foi capaz de se afastar disto e perceber algo do contexto muito maior no qual o tratado poderia se inserir. O tratamento da queda do diabo torna-se assim algo como um caso-teste sobre o qual Anselmo experimenta suas ideias e métodos. De qualquer modo, parece ter sido muito comum para ele trabalhar dessa maneira; ele sempre prefere permitir que princípios gerais se apresentem a ele enquanto pensa em problemas específicos, em vez de tentar pensar em sistemas puramente abstratos de explicação (EVANS, 1978, p. 132).

Em outra carta reveladora ao monge da Cantuária, Thidricus, na qual parece se referir à correção de cópias de suas próprias obras, Anselmo mostra uma consciência de que o erro é espalhado pela cópia e, portanto, onde a correção foi feita em um exemplar, a correção também é necessária em cópias já feitas²³¹. Para Southern (1962, p. 17), as cartas de Anselmo sobre a cópia de livros mostram que ele tinha os instintos de um bibliotecário cuidadoso e aquisitivo. A preocupação com um texto preciso poderia ser mais bem atribuída a seu papel como autor

²³⁰ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] how when evil is said to be nothing, the word ‘evil’ signifies something” (*Ep.* 97).

²³¹ Ele aconselha na carta: “O que você está corrigindo nos livros que copiou, certifique-se de que, se algum deles já foi copiado, também deve ser corrigido neles” (*Ep.* 379). Tradução nossa a partir do inglês: “What you are correcting in the books you have copied, make sure that, if any of them has been copied, it should also be corrected in them” (*Ep.* 379).

que procurava assegurar que suas obras chegassem ao seu público exatamente da forma como ele pretendia.

Anselmo surge como exemplo de um autor do final do século XI que colocou em circulação com sucesso uma série de obras no decorrer de uma longa carreira. Entender como esse material chegou até nós é uma tarefa custosa. Os estágios primários, porém, são menos visíveis em vários casos; pelas cartas e prefácios anselmianos, percebemos que seus textos entraram em circulação à medida que foram escritos, muitas vezes inacabados. Apreciar como um autor iniciou a divulgação de suas obras e reconhecer como manuscritos nos quais agora confiamos surgiram é central para a compreensão histórica dos livros medievais e para a sua leitura histórica. A mistura de iniciativa autoral e difusão descontrolada é provavelmente algo que pode ser percebido como o caminho que a publicação de uma obra geralmente seguia (SHARPE, 2009, p. 79).

3.3 O *DE VERITATE* E O *DE LIBERTATE ARBITRII*

Antes de partirmos para análise do *De casu diaboli* (*DCD*), cabe comentar de forma sucinta as duas obras anteriores, visto que os conceitos trabalhados nelas por Anselmo servem de apoio para o *DCD*. Em *De veritate*, o monge de Bec delineia sua teoria acerca da verdade, que é importante para sua compreensão do papel da vontade nos relatos da ação humana. Em *De libertate arbitrii* ele apresenta sua teoria do livre arbítrio, como veremos a seguir.

3.3.1 *De veritate*: o princípio da verdade como retidão

Segundo Visser e Williams (2006, p. 204), não importa qual seja o tema, o pensamento de Anselmo sempre retorna a Deus avidamente. A centralidade incontestada de Deus nas explorações filosóficas do monge de Bec não está mais em evidência do que em seu relato *De veritate*. De fato, nas linhas de abertura do *DV*, percebe-se, na pergunta inicial do estudante, que toda a discussão tem Deus como origem e objetivo: “Visto que acreditamos que Deus é verdade, e dizemos que a verdade é em muitas outras coisas, queria saber se, onde quer que a verdade é dita, devemos confessar que ela é Deus” (*DV* I, p. 63)²³².

²³² Essa passagem refere-se a *João* (14:6): “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”.

Segundo Oliveira e Silva (2012, p. 12-13) e Del'Arco Filho (2019, p. 305), ao longo dos treze capítulos, a obra pode ser compreendida em três partes: nos capítulos I ao XI são introduzidas as noções de *debitum*²³³ (o que é devido) e *rectitudo*²³⁴ (retidão); nesse movimento, é também fornecida definição de verdade. Na segunda parte, o capítulo XII, o mestre discorre acerca da noção de justiça, a qual, para ele, se assemelha à retidão. Na concepção anselmiana, verdade, retidão e justiça se definem reciprocamente; contudo, a justiça: “não é a retidão do conhecimento nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade.” (DEL' ARCO FILHO, 2019, p. 305)²³⁵. Por fim, a terceira e última parte questiona se coexistem inúmeras verdades, porém conclui que existe apenas uma verdade, assim como apenas uma justiça e retidão.

Como podemos supor, para Anselmo a verdade está em Deus, e, como mencionado, essa é uma primeira característica distintiva de sua teoria: a centralidade do divino como verdade suprema. Ela ajuda a explicar uma segunda característica distintiva do autor: sua forte insistência na unidade da verdade. Nessa perspectiva, toda verdade ou é Deus ou de alguma forma reflete Deus; assim, a divindade fornece a norma pela qual todas as reivindicações da verdade devem ser julgadas. Nesse sentido, há um alcance ontológico da noção de verdade anselmiana, que se funda em um débito, dado que as criaturas são devedoras, pois não conquistaram nada, tudo lhe foi dado: “Tudo que é, porque o seu ser é devedor do próprio fato de ser, tem algo a dever” (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 13).

Na concepção anselmiana, a retidão de uma coisa consiste em fazer o que ela deve fazer, ou seja, estar de acordo com sua finalidade, que é determinada pelo criador, pois ele criou a própria verdade:

E a partir dessa articulação entre verdade (*veritas*) e retidão (*rectitudo*), que doravante valerá para as demais sedes da verdade, fica manifesto que a verdade é um conceito

²³³ Segundo Del' Arco Filho (2019, p. 305-308): “*Debere* aqui significa que tudo que foi criado tem uma finalidade e, por isso, uma obrigação para com o seu criador. É um dever de caráter ontológico. [...] Deus não nos deu o ser no sentido de que, uma vez recebido, seja inteiramente nosso. Antes, ele nos emprestou o ser para que gozásemos de sua bondade. Quando recebemos emprestado o ser, contraímos ontologicamente um dever, isto é, fazer uso reto de acordo com a finalidade para a qual o ente foi criado. A proposição, portanto, *foi feita* para significar que é aquilo que é, ou seja, para expressar aquilo que existe. Isso é o que ela *deve* fazer, pois é sua finalidade fazê-lo. Quando significa que é aquilo que é, a proposição significa o que deve, ou, em outras palavras, quando expressa a existência do que existe, a proposição cumpre com o que é devido, para o qual foi criada. A partir daí temos a passagem do que é devido à retidão, pois ao significar o que deve, a proposição está significando de maneira reta, correta. Portanto, quando a proposição significa que o-que-é, a significação é reta e verdadeira”.

²³⁴ Conforme explica Del' Arco Filho (2019, p. 308), “no que tange à retidão, algo é reto quando é aquilo que o próprio Deus quer. [...] Nas coisas em que há retidão, significamos que elas são o que devem. A retidão pode ser dita como adequação da criatura ao seu fim, ou ainda, adequação da criatura ao propósito designado por Deus”.

²³⁵ Ainda de acordo com Del' Arco Filho (2019, p. 305): “A justiça, em linhas gerais, é a verdade aplicada à moral e é apenas pela retidão da vontade que podemos ser justos.”

que exige um movimento de conformidade que excede o domínio epistemológico e que se inscreve no plano da realização do acordo entre o ser de uma coisa e sua finalidade, que consiste no seu dever-ser, em sua retidão. [...] . Para Anselmo, se agir mal e fazer a verdade são coisas opostas, então fazer a verdade deve consistir em fazer o bem, e fazer o bem só pode consistir em fazer o que se deve e o que é reto, logo também a verdade na ação deve consistir na retidão (MONTES D'OCA, 2014, p. 17-18).

Portanto, a verdade se dá quando se faz o que deve, quando se executa as proposições de maneira reta. Nesse sentido, a *rectitudo*, afirma Oliveira e Silva (2012, p. 14), é a categoria de máxima radicalidade. Para Anselmo, fazer a verdade é fazer o que é bom e fazer o que é bom é fazer o que é certo. Onde quer que a verdade esteja — em declarações, opiniões, vontades, ações, os sentidos e o ser das coisas —, essa verdade é retidão²³⁶. Alguma coisa possui retidão porque está de acordo com seu propósito, e é Deus quem causa todas as coisas. Dessa forma, o que quer que se diga ser verdade deve sê-lo em virtude de ser causado por Deus de acordo com sua vontade, e Deus é verdade porque ele causa todas as coisas e estabelece os padrões pelos quais elas devem ser avaliadas (IRIZAR, 2016, p. 69).

Embora o *DV* inicie com questões que num primeiro momento parecem metafísicas, logo surge um forte elemento ético. Na primeira parte, Anselmo oferece um relato da verdade que é normativo no sentido de que a verdade de algo está relacionada com o verdadeiro propósito ou função dessa coisa. À medida que avançamos, a verdade começa a parecer mais normativa e a ter uma forte noção ética. Nas Escrituras, a palavra verdade é frequentemente usada para se referir a coisas como caráter moral e ação correta. Anselmo visa a uma concepção ou relato da verdade que harmoniza também com o sentido encontrado em expressões bíblicas como “[...] e não permaneceu na verdade” (*João* 8:44) e “[...] mas quem pratica a verdade vem para a luz” (*João* 3:19). Em sua interpretação, a primeira parte da Escritura diz respeito à verdade como retidão da vontade e a segunda verdade como retidão da ação. Assim como uma afirmação exhibe retidão quando cumpre sua função de significação, é também uma ação que, em suas palavras, “[...] faz o que deve” (*DV V*, p. 75). Da mesma forma, essa proposição se adequa às criaturas. Por exemplo, quando uma pessoa quer o que deve, então sua vontade é correta e verdadeira, porque a vontade (de forma voluntária) então cumpre seu propósito ou função (EKENBERG, 2005, p. 25).

²³⁶ Quem apenas conserva a retidão por causa de outra coisa (como a vanglória, por exemplo), não a conserva por si, pois, em um sentido relevante, não a quer realmente (MONTES D'OCA, 2014, p. 22).

Tendo estabelecido uma definição de verdade, Anselmo volta-se, no capítulo XII, para a natureza do bem moral ou, em sua terminologia, da justiça (*iustitia*). Em primeiro lugar, a justiça é identificada com a retidão e com a verdade. O atributo “justo” deve, portanto, aplicar-se onde quer que “verdadeiro” e “reto” o façam. De acordo com o abade, somente os seres racionais podem conhecer a retidão e, portanto, somente eles podem ter vontade de conservar a justiça. Apenas as criaturas merecem elogios e culpas, por isso apenas elas podem ser consideradas justas ou injustas. Dessa forma, a retidão em questão — aquela que um ser racional deve conservar — não é a da ação, nem a do conhecimento, mas a da vontade:

Mestre - Portanto, visto que toda a justiça é retidão, a justiça que torna digno de louvor aquele que a conserva está apenas nas naturezas racionais.

Discípulo - Não pode ser de outro modo.

Mestre - Portanto, onde te parece estar esta justiça no homem que é racional?

Discípulo - Não está senão na vontade, na ciência ou na ação.

Mestre - E se houver quem entenda retamente, ou atue retamente, mas não queira retamente: alguém o louvará pela sua justiça?

Discípulo - Não.

Mestre - Portanto, esta justiça não é a retidão da ciência, nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade.

Discípulo - Ou será isto ou nada.

Mestre - Parece-te estar suficientemente definida a justiça que procuramos? (*DV XII*, p. 101).

Assim, a justiça é definida como “a retidão da vontade conservada por si mesma” (*DV XII*, p. 103). Aqui é importante lembrar que a retidão da vontade só pode ser perceptível pela mente e que ela se dirige apenas à natureza racional. Assim, a vontade está ligada à justiça e adquire, inevitavelmente, uma dimensão moral, sobretudo quando não é o resultado de qualquer tipo de coerção ou interferência externa e é exercida para seu próprio bem. Desse modo, os conceitos de vontade, verdade, justiça e retidão estão entrelaçados e se complementam (TSEVRENI, 2014, p. 69). Como consequência, louvável e justa é a vontade que deseja o que deveria quando não é forçada ou externamente influenciada por qualquer ameaça ou recompensa. Diante desse quadro, cabe destacar que é no capítulo IV que Anselmo introduz a noção de retidão da vontade:

Mestre - Mas a própria Verdade diz que a verdade está também na vontade, quando diz que o diabo não permaneceu “na verdade”. De facto, não estava na verdade nem abandonou a verdade senão na vontade.

Discípulo - Assim creio. De facto, se sempre tivesse querido o que devia, nunca teria pecado aquele que não abandonou a verdade senão pecando.

Mestre - Diz então o que entendes aí por verdade.

Discípulo - Não é senão a retidão. De facto, se enquanto quis o que devia, a saber, aquilo para o qual tinha recebido a vontade, estava na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia, abandonou a retidão e a verdade, não se pode entender aqui que a verdade seja senão a retidão, dado que, na vontade dele, tanto a verdade, como a retidão não eram senão querer o que devia.

Mestre - Entendes bem (*DV IV*, p. 73).

É notável o exemplo priorizado para comentar esse tópico acerca da vontade. Anselmo recorreu ao *Evangelho de João* (8:44), no qual é dito que o diabo não permaneceu na verdade. O terceiro tratado da trilogia moral versa justamente sobre a queda do diabo. Essa passagem, portanto, é como se fosse um prelúdio para a discussão posterior. Com a aplicação errada de sua vontade, o diabo abandonou a verdade. Ele, portanto, quis o que não devia e não há retidão nessa atitude; pelo contrário, foi assim que ele pecou.

Na perspectiva anselmiana, a vontade é dada por Deus ao indivíduo de modo que ele queira o que deve ser querido e, assim, permaneça na verdade. Se a vontade da criatura quiser o que não deve ser querido, a retidão é abandonada, assim como a verdade (MONTES D'OCA, 2014, p. 17). Por conseguinte, para as criaturas racionais serem dignas de louvor e admiração, não basta que queiram simplesmente conservar a retidão de vontade, é preciso também que façam pelo motivo correto:

Mestre - Toda a vontade, tal como quer algo, assim também quer por causa de algo. De facto, do mesmo modo que se deve considerar o que quer, também se deve ver por que motivo quer. Certamente não deve ser mais reta querendo o que deve, do que querendo o motivo pelo qual deve. Por conseguinte, toda a vontade tem um quê e um porquê. E de facto não queremos absolutamente nada a não ser que haja um “porquê” do que queremos.

Discípulo - Todos conhecemos isso em nós.

Mestre - Mas por que te parece que, para ter uma vontade louvável, cada um deve querer o que quer? De facto, o que se deve querer é evidente, visto que quem não quer o que deve não é justo.

Discípulo - Não me parece menos evidente que tal como cada um deve querer o que deve, também deve querer porque deve, para que a vontade dele seja justa (*DV XII*, p. 103).

Portanto, como mencionado, apenas as criaturas que possuem racionalidade merecem receber glorificações ou censuras e somente elas podem ser classificadas como justas ou injustas. Aí está apresentada, segundo Ekenberg (2005, p. 30), a teoria da natureza do bem moral anselmiana. O bem moral é uma forma de retidão, em que a retidão em geral deve ser entendida em termos de que algo existe para conseguir cumprir sua função, ou cumprir um padrão. É por isso que ele está intimamente ligado às noções de *vontade* e de *querer*. Em suma, o *De veritate* trata de uma questão importantíssima para entendermos o *DCD: rectitudo*, isto é, retidão. A bondade moral, ou justiça, é identificada com certo tipo de retidão (e de verdade), isto é, a da vontade, e mais exatamente aquela mantida ou conservada por causa dela mesma.

3.3.2 *De libertate arbitrii*: liberdade é o poder de não pecar

Anselmo escolheu discutir a questão do livre arbítrio também por meio de um diálogo, intitulado *De libertate arbitrii* (*DLA*). Como ressalta Montes D’oca (2014, p. 22), o *DLA* é desenvolvido em estreita dependência do *DV*, uma vez que sua definição de liberdade está enraizada na definição de justiça, como veremos. Logo no início do *DLA*, Anselmo rejeita a concepção tradicional de que liberdade de escolha seria o poder de fazer o bem ou o mal, ou de pecar e de não pecar. Ele argumenta que essa ideia comum não condiz com a visão de que Deus e os anjos têm liberdade: “Mestre – Não penso que a liberdade de escolha seja o poder de pecar e de não pecar. Certamente, se esta fosse a definição dela, nem Deus, nem os anjos, que não podem pecar, teriam livre arbítrio, o que se proíbe afirmar” (*DLA* I, p. 119).

Desde as primeiras linhas do *DLA*, portanto, fica exposta a concepção que é decisiva para estabelecer a definição anselmiana de liberdade. Segundo o mestre, a livre escolha é comum a todas as naturezas racionais, ou seja, aos seres humanos, aos anjos e a Deus. Se a liberdade significa o mesmo em todos os casos, então ter liberdade de escolha não pode implicar em ter o poder de pecar. Portanto, “[...] o conceito de liberdade não é neutro, mas orientado para o fim da retidão da vontade, e inclusive que a liberdade é uma espécie de perfeição, na medida em que repugna o poder de pecar [...]” (MONTES D’OCA 2014, p. 23). Portanto, Anselmo questionava, com base em fundamentos teológicos, uma concepção comum de liberdade. Além do argumento teológico, porém, ele oferece um segundo arrazoado independente contra a visão tradicional, o qual revela muito sobre o caráter da concepção de liberdade que ele mesmo tem em mente:

Mestre – Qual das vontades te parece mais livre: aquela que quer e pode não pecar, ao ponto de nenhum modo ser capaz de se desviar da retidão de não pecar, ou aquela que de algum modo se pode desviar para o pecado?

Discípulo – Não vejo por que razão não seja mais livre aquela que é capaz de uma coisa e de outra.

Mestre – Então não vês que por vezes quem possuiu o que convém e o que é útil, de tal forma que não lhe possa ser tirado, é mais livre do que aquele que tem isso mesmo, mas de forma que pode perdê-lo e que é capaz de ser conduzido para o que não convém e não é útil?

Discípulo – Julgo que ninguém duvida que assim seja.

Mestre – Também dirás não ser menos indubitável que pecar é sempre inconveniente e nocivo.

Discípulo – Nenhum homem sensato pensa de outra forma.

Mestre – Portanto, é mais livre a vontade que não pode afastar-se da retidão de não pecar, do que aquela que a pode abandonar (*DLA* I, p. 121).

O argumento desenvolvido nessa passagem começa pela concordância de Anselmo com a visão tradicional de que a liberdade é um poder ou uma capacidade, isto é, uma *potestas*. Na concepção comum até aquele momento, notadamente agostiniana, ter liberdade é ser capaz — ter o poder — de agir bem ou mal. Do ponto de vista anselmiano, todavia, isso deve ser alterado. Ele pede a seu aluno que imagine dois agentes, ambos capazes de não pecar, mas dos quais um pode ser levado ao pecado e o outro, não. Qual dos agentes é mais livre, ele pergunta, aquele que não pode pecar, ou aquele que tem o poder tanto de pecar quanto de não pecar? Quando o estudante não vê que o primeiro deve ser chamado mais livre, o mestre então oferece o seguinte argumento: (1) uma pessoa que tem o que é adequado e o que é útil de tal forma que não pode perdê-lo é mais livre do que uma pessoa que pode perdê-lo; (2) o pecado é sempre inapto e prejudicial; (3) assim, ter o poder de pecar é ser capaz de perder o que é adequado e útil; (4) segue-se que aquele que não tem o poder de pecar é o mais livre dos dois (EKENBERG, 2005, p. 32-33)

Segundo Ekenberg (2005, p. 34), esse argumento se baseia primeiramente em uma conexão conceitual entre liberdade e poder e, em segundo lugar, em um pressuposto implícito sobre a natureza dos poderes em geral. No quadro de Anselmo, a liberdade é, portanto, *potestas*, ou seja, “[...] é um poder e a expressão de uma vontade” (MARTINES, 2000, p. 39). Sendo um poder, ela é a capacidade de não pecar, a potência dos seres de manter a retidão. Em segundo lugar, ele argumenta que ser capaz de pecar não significa ter um poder, mesmo que a expressão linguística pareça sugerir isso. Em vez disso, ser capaz de pecar é mais um caso de falta do que de poder. Para ele, é importante que o pecado seja totalmente distinto da liberdade, não incluído nela. Em sua concepção, um poder é sempre dirigido para o que é útil e adequado. Assim, o poder de pecar se revelaria estranho e problemático, já que não é dirigido ao que é útil e adequado para seu possuidor. Assim, o livre arbítrio é oposto à necessidade e, portanto, as pessoas são responsáveis por suas escolhas e suas ações. Da mesma forma, mesmo se pecam, é por sua própria vontade, ou seja, somente por seu próprio julgamento. Nossa vontade e nosso julgamento são livres e isso não pode ser orientado pelo poder de pecar.

No capítulo dois do *De libertate arbitrii*, é levantado um problema para a concepção de liberdade de Anselmo. O discípulo tem dificuldade em conciliar a ideia anselmiana de liberdade de escolha com certas ideias comuns sobre moralidade. O cenário é a queda do diabo e do homem. Quando Adão e Eva pecaram, afirma o discípulo, eles supostamente o fizeram através de seu poder de pecar. No entanto, se o poder de pecar não faz parte da liberdade, como

Anselmo acabara de argumentar, então eles não pecaram pelo livre arbítrio, sugere o estudante. Ele então invoca uma dicotomia que lembra aquela contida no *De veritate*. Segundo o discípulo, na ação dos primeiros pais, o pecado veio ou por necessidade, ou por espontaneidade. Se os primeiros pais não pecaram por livre escolha, então o pecado deles foi o produto da necessidade. Por outro lado, se eles pecaram espontaneamente, então eles devem ter pecado por livre escolha. Mas se pecaram através da livre escolha, o poder de pecar é, afinal, parte do poder da livre escolha (DLA II, p.123). O mestre, procurando elucidar as indagações do discípulo, reitera seu argumento, sustentando que o poder de pecar não é parte da livre escolha.

É interessante notar, nesse contexto, o cuidado que Anselmo possui com os termos que emprega. Segundo ele, Adão pecou por meio de uma livre escolha, não da liberdade de escolha: *per liberum arbitrium*, mas não *per libertatem arbitrii*²³⁷:

Mestre – Pelo livre arbítrio pecou tanto o anjo apóstata como o primeiro homem, porque pecou pelo seu arbítrio, o qual era a tal ponto livre que por nenhuma outra realidade poderia ser forçado a pecar. E por isso foi justamente condenado, porque tendo esta liberdade do seu arbítrio, não foi forçado por nenhuma coisa, nem por qualquer necessidade, mas pecou espontaneamente. Contudo, pecou pelo seu arbítrio, que era livre. Mas não pecou por aquilo de onde lhe provinha o ser livre, isto é, pelo poder de não pecar e de não ser escravo do pecado, mas pelo poder que tinha de pecar, pelo qual nem era encaminhado para a liberdade de não pecar, nem era forçado à escravidão do pecado (DLA II p. 123)

Sua resposta ao discípulo é, portanto, que o pecado do anjo apóstata foi de sua própria escolha, mas ele não pecou através da liberdade, ou seja, exercendo seu poder de liberdade, já que esta é o poder apenas para não pecar. Segundo Tsevreni (2014, p. 71), o que aprendemos é que Anselmo pensa que os primeiros pais e o anjo caído tinham liberdade de escolha e que eles tinham o poder de pecar, o que acabaram escolhendo, por arbitragem. Nesse ponto, no entanto, Anselmo se satisfaz em sua finalidade que é negar que os primeiros pais pecaram em razão da liberdade, reforçando sua afirmação de que esta não incluía o poder de pecar. Até esse ponto

²³⁷ Segundo Montes D’oca (2014, p. 24-25), Anselmo modifica “[...] o significado corrente e moralmente ambivalente de *arbitrium* como capacidade de escolher e espontaneidade do querer, e estabelece uma distinção, aparentemente enigmática, da qual nasce a originalidade de sua posição em uma de suas mais célebres fórmulas: o anjo e o primeiro homem não pecaram por necessidade, mas espontaneamente (*sponte*), ou seja, ‘[Pecaram] pelo seu arbítrio, que era livre. Mas não por aquilo de onde [*unde*] lhes provinha o ser livre, isto é, pelo poder de não pecar e de não ser escravo do pecado, mas pelo poder que tinham de pecar’. Esclarecendo essa difícil passagem, Martines aponta que o lugar de proveniência (*unde*) do ato de pecar não é aquele que é identificado com o poder de não pecar, próprio da liberdade, mas com o poder de pecar, que acompanha o livre arbítrio. Com efeito, é porque o livre arbítrio é dotado de uma espontaneidade, em oposição a toda coação ou necessidade, que se pode falar que a escolha do anjo e do homem foi livre, ainda que não o tenha sido em virtude daquilo pelo qual eles eram livres: pelo poder de não pecar (*potestas non peccandi*). Em resposta à segunda questão, o Doutor Magnífico aponta que o pecado não subjugou o homem e o anjo e explica que a escravidão do pecado é antes uma questão de submissão voluntária do pecador ao pecado do que uma dominação do pecado sobre o pecador”.

do diálogo fica estabelecido por razões teológicas que a liberdade é o poder de não pecar. Como próximo passo, no capítulo terceiro, o abade elabora mais sua concepção sobre a natureza da liberdade. Nesse momento, sua teoria do bem moral, tal como apresentada no *De veritate*, aparece novamente. Ele se pergunta de que forma particular a liberdade é boa para a natureza racional:

Mestre – Com que finalidade te parece que tinham essa liberdade de escolha? Para obter o que queriam ou para quererem o que deveriam e lhes seria útil querer?

Discípulo – Para quererem o que deveriam e lhes seria útil querer.

Mestre – Portanto, tinham liberdade de escolha em vista da retidão da vontade. De facto, enquanto quisessem o que deveriam, teriam a retidão da vontade (*DLA III*, p. 127).

Segundo essa passagem, a natureza racional obtém liberdade de escolha a fim de conservar o direito de vontade que ela inicialmente recebe de Deus e de conservá-la para seu próprio bem, e não para qualquer outra coisa. Anselmo, nesse momento, está pronto para apresentar sua definição de liberdade: “[...] liberdade de escolha é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (*DLA III*, p. 129). Seguindo essa linha de pensamento, Anselmo afirma que a liberdade de escolha consiste em ter a capacidade racional de saber o que é certo em conjunto com a vontade pela qual se pode escolhê-lo (VISSER; WILLIAMS, 2009, p. 175).

Como vimos, Anselmo define a justiça como a retidão da vontade conservada em nome dessa mesma retidão. A liberdade de escolha, ou seja, o poder de não pecar, acaba sendo, portanto, a capacidade de bondade moral. De acordo com Anselmo, ela pertence a todo ser racional. Deus tem o poder de não pecar, assim como os anjos e Adão e Eva, antes e depois da queda. Acontece, porém, que, após a queda, nem o homem caído, nem os anjos caídos, são capazes de exercer plenamente esse poder (EKENBERG, 2005, p. 35).

Segundo Visser e Williams (2009, p. 190-191), a linha de argumentação anselmiana tem uma resposta promissora, principalmente quando se diz respeito a responsabilidades da criatura racional sobre suas ações e vontades. Se for argumentado que fatores causais externos são responsáveis pelos modos de querer e agir das pessoas, então eles não são realmente de sua responsabilidade; como consequência os seres racionais não precisariam responder por suas ações e vontades. O livre arbítrio é oposto à necessidade, por isso, quando pessoas pecam, é por sua própria vontade, ou seja, somente por seu próprio julgamento. Para essa perspectiva, nossa vontade e nosso julgamento são livres e isso não pode ser determinado pelo poder de pecar.

De fato, para ele, a liberdade não consiste, propriamente, na escolha entre diversas alternativas; a liberdade consiste no realizar uma ação em conformidade com a justiça,

simplesmente porque se quer, isto é, sem nenhuma imposição, sem nenhum constrangimento e sem esperar algo em troca. Sendo *potestas*, a liberdade é algo mais do que a possibilidade de escolher; é uma força inata, própria da criatura racional, que impele ao bem (VASCONCELLOS, 2016, p. 655).

Desse modo, no *De libertate arbitrii*, Anselmo define e defende uma noção de liberdade como um certo tipo de poder, *potestas*. Contudo, nega que ter liberdade de escolha implica ter o poder de pecar. Ela é, ao invés disso, exatamente a capacidade de manter a retidão da vontade em nome dessa mesma retidão. Esta última, por sua vez, significa querer o que Deus quer que a criatura deseje. No diálogo seguinte, *De casu diaboli*, Anselmo investiga novamente o poder de não pecar de um ser racional criado, mas desta vez de um ponto de vista diferente. Aqui a questão não é tanto se ou até que ponto um ser racional — o diabo, em particular — tem o poder de não pecar, mas como um ser assim poderia deixar de fazer isso.

3.4 DE CASU DIABOLI

3.4.1 Primeiros pressupostos do tratado

Anselmo inicia o *De casu diaboli* com o questionamento feito por Paulo de Tarso, contido em 1Coríntios (4:7): “Que tens tu que não tenhas recebido?”. Nesse momento, quem faz a pergunta ao abade é o discípulo, direcionando a questão para saber se essa passagem presente nas escrituras se refere apenas aos homens ou se também vale para os anjos²³⁸. A isso, o mestre responde:

Nenhuma criatura tem algo de si. De fato, o que não tem de si o seu próprio ser, como poderá ter algo de si? Em suma, se não existe algo a não ser um único fazedor, que fez, e as coisas que foram feitas pelo único fazedor: é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que fez e aquilo que ele fez (*DCD I*, p. 167).

Nessa passagem, apresentam-se duas premissas básicas do tratado: i. os anjos, assim como os homens, são criaturas racionais; e ii. tudo o que é ou existe em qualquer criatura é assumido como um presente divino e, conseqüentemente, como algo recebido. Há, aqui, portanto, o que Vasconcellos (2016, p. 648) chama de *débito ontológico*, isto é, uma dependência natural da criatura para com seu criador. A concepção de Deus como ser em relação ao qual nada maior

²³⁸ De acordo com Montes D’oca (2014, p. 13), esse questionamento do discípulo sobre se a passagem também se aplica aos anjos não faz sentido do ponto de vista exegético, pois Paulo não estaria se referindo nem aos anjos, nem à toda humanidade de maneira geral, mas apenas aos cristãos do séc. I na nova igreja de Corinto, no contexto de serem humildes sobre seus dons espirituais recebidos. Contudo, independentemente de para quem a pergunta foi escrita, ela estimula grandes questões filosóficas e teológicas em torno da liberdade e responsabilidade criaturas (VENTUREYRA, 2015, p. 07).

pode ser pensado, presente no *Proslogion*, não apenas significa que ele deve ser concebido como onipresente, mas que ele também deve ser entendido como a bondade suprema. Assim, se esse Deus é concebido desta maneira e se, ao mesmo tempo, é entendido como aquele que criou tudo a partir do nada (criação *ex nihilo*²³⁹), então tudo o que é e existe deve ser determinado como bom. Consequentemente, todo tipo de ser e existência deve ser assumido como bom, como manifestação da mais alta bondade. Esse fato indica que toda criatura é diretamente dependente de Deus para alcançar o bem em geral. Entendidas essas considerações, é possível passar ao problema inicial do *De casu diaboli*:

Não vejo claramente o que dizes, que as outras coisas não têm de Deus senão algo. [...] Se algo não é a não ser porque Deus o faz, é necessário que o que não é, não seja por isso mesmo, porque ele próprio não o faz. Portanto, tal como as coisas que são têm dele o serem algo, assim também as que não são ou as que passam do ser ao não ser, parecem ter a partir dele mesmo o ser nada (*DCD I*, p. 167).

De fato, se Deus é o criador de tudo e se nenhuma criatura pode ser ou existir por si mesma, então Deus deve ser entendido como universalmente responsável, não somente em relação ao que é e existe, mas também em relação ao que, de uma forma ou de outra, manifesta não-ser ou não existir. Apontar isso torna-se um problema, já que o não-ser ou a não-existência está relacionado ao conceito de mal²⁴⁰. Como consequência, vem à tona uma questão latente: se Deus é sumamente bom, justo e criador de tudo, parece que a responsabilidade pela ocorrência

²³⁹ Seguindo Agostinho, a concepção de Deus como atributo da onipotência pressupõe que ele “[...] criou não de uma matéria pré-existente, como defendida por Aristóteles com sua doutrina da Educação, da matéria pela ação do Moverdor Imóvel, nem tampouco por Emanação, defendida por Plotino, mas do nada. A criação do nada, no latim *ex nihilo*, não deve ser entendida como criação a partir de um nada substancial, como se o nada fosse alguma coisa. Mas criação a partir do não-ser absoluto, sem precisar de matéria pré-existente. Portanto, nosso Bispo filósofo defende que Deus levou o mundo à existência, a partir do nada, nada significando, absoluta inexistência. Sendo assim, na medida em que Deus, um ser plenamente bom, criou o mundo, o mundo é necessariamente bom, pois, se existisse alguma natureza má, macularia a bondade do Criador” (COSTA; BRANDÃO, 2007, p. 07).

²⁴⁰ Segundo Ricoeur (1988, p. 32-33), “a filosofia e a teologia consideram o mal como um desafio sem igual, e a questão reside em um modo de pensar submetido à exigência de coerência lógica. Agostinho sustenta que o mal não pode ser entendido como substância, pois pensar o ‘ser’ é pensar ‘inteligivelmente’, ou seja, pensar ‘uno’, pensar o ‘bem’. Dessa forma, a concepção filosófica agostiniana exclui todo o fantasma do mal substancial, ontológico. Por outro lado, nasce uma nova ideia de nada, contida na ideia de uma criação total e sem excesso. Ao mesmo tempo, outro conceito negativo, associado ao precedente, toma o lugar de uma distância ôptica entre o criador e a criatura que permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada. O corolário mais importante desta negação da substancialidade do mal é que a confissão do mal fundamenta sua visão exclusivamente moral. Se a questão *unde malum?* perde todo o sentido ontológico, a questão que substitui, *unde malum faciamus?* (de onde vem e por que fazemos o mal?), balança todo o problema do mal na esfera do ato, da vontade, do livre arbítrio. O pecado introduziu um nada de gênero distinto, um *nihil privatum*, de cuja queda é inteiramente responsável. Deste nada não se pode procurar qualquer causa além da má vontade. O *Contra Fortunarum* extrai desta visão moral do mal a conclusão que aqui mais nos importa, isto é, todo mal é, seja pecado, seja pena, uma visão puramente moral do mal, e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história: não existe alma injustamente precipitada na infelicidade”.

do mal deve ser igualmente imputada a ele, pois as coisas são e existem dependendo da vontade de Deus.

Isso é essencial para desenvolver o problema da origem do mal na obra divina. Antes de recorrer à solução proposta por Anselmo, vale a pena destacar que, na medida em que se pressupõe que a questão não visa questionar a correção do próprio credo, nem a força da convicção da fé, dado que todas essas discussões são enquadradas sob o lema anselmiano *fides quaerens intellectum*, já mencionado, a declaração do problema também fornece os critérios básicos para uma solução adequada: o problema é bem resolvido desde que não vá contra os dogmas da fé. O abade de Bec procura compreender a fé e as escrituras por um meio racional, e “[...] razão, para Anselmo, nada mais é do que o esforço intelectual dirigido à busca do discernimento” (VASCONCELLOS, 2016, p. 9)²⁴¹. De fato, deveria ser possível explicar como, enquanto Deus permanece responsável por toda a criação, é possível que o mal ocorra nela sem que isso prejudique a concepção divina de um ser justo e amoroso. Anselmo apresenta a seguinte solução para o problema:

[...] se considerares as coisas que são quando passam ao não ser, não é ele próprio que as faz não serem. [...] Sem dúvida, tal como a partir do supremo bem não existe senão o bem, e todo o bem existe a partir do supremo bem: assim também da suprema essência não existe senão a essência e toda essência existe a partir da suprema essência. Daí que uma vez que o supremo bem é suprema essência, segue-se que todo bem é essência e toda essência é bem. Portanto, o nada e o não ser, tal como não é essência, assim também não é bem. E de fato o nada e o não ser não existe a partir daquele de quem só existe bem e essência (*DCD* I, p. 169).

Portanto, se Deus não criou a maldade, nem existe no mal uma ontologia, isto é, um princípio originariamente mal, e se, mesmo assim, faz sentido falar da realidade do mal, então somente as próprias criaturas podem fazê-lo. Novamente, quando Anselmo se refere às criaturas, estas significam as racionais,²⁴² que, para ele, são os homens e os anjos. Portanto, ao abordar a origem do mal, a queda do diabo é a primeira, não apenas do ponto de vista temporal, mas também do ponto de vista lógico (ou cronológico), por assim dizer. Segundo *Gênesis* 3, o pecado original pressupõe a tentação e, portanto, a existência prévia de um mal já encarnado, que, nesse contexto medieval, já estava representado na própria serpente do Éden.

²⁴¹Segundo Vasconcellos (2007, p. 234), “a *ratio* anselmiana é expressão de um modo muito próprio de fazer filosofia, mas não pode ser confundida com a razão moderna. Em Anselmo, a razão humana não se opõe ao ensinamento da fé, podendo fornecer um esclarecimento em relação ao que é objeto de crença, uma vez que o conteúdo da revelação nem sempre se apresenta ao crente de modo límpido, isento de incompreensões”.

²⁴² Para Anselmo, a maior bem-aventurança alcançável dentro da criação só poderia ser obtida por suas maiores criaturas: aquelas que gozam da faculdade da razão. À moda aristotélica, o objetivo é alcançado quando se alcança o fim divinamente previsto. Anselmo, portanto, advertia que a natureza dos seres racionais foi criada por Deus para que, através da alegria n’Ele, pudesse ser abençoadamente feliz (O’NEILL, 2016, p. 3).

A partir dessas premissas, o tratado busca discutir e solucionar uma série de indagações, como, por exemplo, a razão pela qual o diabo não quis receber a dádiva divina, qual foi especificamente seu pecado, qual o significado do mal e da injustiça, quais as razões pelas quais uma parcela dos anjos conservou o bem. Apura também a hipótese de que havia um conhecimento prévio, por parte dos anjos que permaneceram bons, sobre a condenação dos maus. Ele elabora, igualmente, considerações sobre temas relevantes para o autor, como a vontade, o livre-arbítrio e o dever (VASCONCELLOS, 2016, p. 649).

No presente estudo vamos nos restringir, como antes aludimos, a partes da reflexão de Anselmo que permitem observar as representações que ele fabrica sobre o diabo, para, a partir daí, realizarmos inferências, isto é: “[...] deduzir de maneira lógica, conhecimentos sobre o emissor da mensagem ou sobre o seu meio [...]. Tal como um detetive, o analista trabalha com índices cuidadosamente postos em evidência por procedimentos mais ou menos complexos (BARDIN, 2011, p. 45). Portanto, passamos ao estudo do texto, respeitando, a princípio, a mesma ordem argumentativa de seus capítulos. Ao longo das seções, concentramo-nos nos aspectos mais significativos para depreender a representação do diabo inserida do diálogo, assim como compreender o tratado em sua forma e conteúdo.

3.4.2 A vontade do diabo

Para análise da documentação, aventamos dois grupos de indicadores, são eles: vontade e comportamento. Num primeiro momento, vamos nos ater ao indicador “vontade”. Como tradicionalmente concebida, a vontade é a faculdade de escolha ou decisão, pela qual se determina quais ações devem ser realizadas. Como faculdade de decisão, ela é naturalmente vista como o ponto em que se exerce a liberdade de ação, isto é, o controle sobre a maneira de agir. Está dentro do controle do indivíduo ou depende dele quais ações executa apenas porque possui a capacidade de decidir quais ações executará, assim como depende do indivíduo as decisões que ele toma. A liberdade de ação, portanto, é exercida através de decisões livremente tomadas sobre como agir.

Anselmo opera com uma concepção ampla de vontade, a partir da qual tanto animais como seres humanos agem “por vontade” ou “voluntariamente”. Para o abade de Bec, a vontade não é uma capacidade de escolha, como é mais comumente entendida, nem intrinsecamente

racional, mas uma competência mais geral de ação intencional. A vontade racional se distingue de sua contraparte animal, pois é a aptidão de responder ou de agir de acordo com a razão. Para Anselmo,

[...] a vontade detém um poder tal que nenhum poder alheio pode constrangê-la ou dominá-la, ideia que, possivelmente, Anselmo concebe a partir da tese agostiniana de que a alma virtuosa é intocável de fora para dentro e que só se desvirtua a partir de uma desordem interna, acarretada pela vontade. Nessa esteira, Anselmo pensa que nada pode coagir um agente reto e virtuoso a querer aquilo que ele não quer. Quando a vontade é reta, ela não é escrava nem dependente daquilo que não deve.

[...]

[No] estudo sobre a *voluntas* anselmiana, a conclusão que se impõe é que ela é a faculdade da alma que permite à criatura racional conservar a retidão da vontade. À medida que põe a si mesma como objeto de seu querer, essa faculdade tem a propriedade de autodeterminar-se, de modo que é invencível senão por si mesma, o que permite que a criatura racional possa, num sentido bastante relevante, ser a verdadeira dona de suas ações, e não uma extensão da vontade de Deus ou um mero juguete da tentação (MONTES D'OCA, 2014, p.107;150).

O tema da vontade está também intrinsecamente ligado aos tratados anteriores, *DV* e *DLA*, já mencionados. Esse indicador foi escolhido primeiro porque vontade é um ponto importantíssimo, se não primordial, do *DCD*: inúmeras vezes, Anselmo reitera que foi a vontade do diabo a causa de seu pecado, isto é, sua decisão voluntária de abandonar o presente dado por Deus e, portanto, desobedecer a seu criador. Assim, a criatura maligna desejou, de livre vontade, seguir um caminho diferente daquele pretendido por Deus.

No interior desse indicador, a primeira categoria elencada é a que chamamos de “Aspiração Divina”, uma vez que selecionamos passagens específicas em que o diabo é descrito como possuidor da vontade de ser igual ou superior a Deus. Essa categoria é muitas vezes conhecida como “o grande pecado” do diabo, visto que, quando rejeitou o presente divino e orientou sua vontade para o que não devia, demonstrou-se orgulhoso. Gregório Magno, por exemplo, acreditava que o orgulho era o único grande pecado do qual derivavam todos os outros pecados capitais. Para ele, a alma humana, uma vez posta em movimento pelo orgulho, segue um caminho psicológico através de todos os pecados, semelhante a um efeito dominó. Outra definição delinea o orgulho como um desejo desordenado pela própria excelência e, nesse sentido, uma pessoa que sucumbe ao orgulho se considera completamente divina (PRÜMMER, 1957, p. 75).

Dessa perspectiva, o orgulho é o oposto da criação, dado que, segundo a tradição, a criação foi pensada no “nós” coletivo, e, por sua vaidade, satanás ousou pensar apenas em si. A soberba de Lúcifer o levou à pretensão de ser igual a Deus: “[...] subirei até o céu, acima das estrelas de

Deus colocarei meu trono” (*Isaías* 14:14). Mesmo compreendendo — como discutido no tópico 1.3 do primeiro capítulo deste trabalho — que originalmente essa passagem de *Isaías* não remetia ao diabo, consideramos que essa e outras partes foram posteriormente utilizadas para justificar o pecado de Lúcifer. Da mesma forma, percebemos que a utilização da Escritura por Anselmo em termos de referência a satanás ou ao diabo foram fortemente influenciadas pelas visões tradicionais do período da Antiguidade Tardia e Medieval.

A categoria de “Aspiração Divina” é encontrada sobretudo no quarto capítulo do tratado. Contudo, este é um desenvolvimento dos dois capítulos anteriores. Por isso, é necessário abordá-los rapidamente, a fim de entendermos melhor as considerações subsequentes. É no capítulo segundo do *DCD* que o diabo é efetivamente inserido, e o debate inicial que se coloca é acerca do dom da perseverança:

Discípulo – Portanto, é evidente que aquele anjo que permaneceu na verdade, tal como perseverou nela porque teve perseverança, assim também teve perseverança porque a recebeu, e recebeu-a porque Deus lhe deu. Segue-se então que aquele que “não permaneceu na verdade” [*João* 8:44], do mesmo modo que não perseverou porque não teve perseverança, também não teve perseverança porque não a recebeu e não a recebeu porque Deus não lhe deu. Portanto, se poderes, quero que me mostres a culpa dele, se não perseverou porque não lhe deu aquele que, não a dando, ninguém a pode ter. De fato, mesmo se não o vejo, estou certo de que ele não pode ser condenado pelo supremo justo a não ser justamente e de que, sem culpa, não pode ser condenado justamente.

Mestre – De onde pensas que se segue que, se o bom anjo recebeu a perseverança porque Deus a deu, o mau não a recebeu porque Deus não a deu?

Discípulo – Porque se a doação dele ao anjo bom é causa de ter sido recebida, penso que o fato de não ter sido dada ao anjo mau será a causa de não ter sido recebida. [...] Por último, todos os que li ou ouvi pôr esta questão e, tanto quanto me recordo, formulam-na com este argumento: se o anjo bom a recebeu porque Deus a deu, o mau não a recebeu porque Deus não a deu. E até agora não me lembro de ter visto a solução desta dedução (*DCD* II, p. 171-173).

O argumento exposto pode ser entendido da seguinte forma: no fundamento do débito ontológico, tudo o que as criaturas racionais receberam foi uma dádiva concedida por Deus. Seguindo esse raciocínio, o que não se tem não foi recebido, pois Deus é o doador universal de todo ser e existência. Como dar é uma pressuposição de receber, então, se não se tem algo, Deus não o deu. No segundo capítulo, ao introduzir o dom da perseverança no tratado, fica exposto que pecar implica em não ter perseverança, pois uma vontade perseverante²⁴³ nunca pode pecar. Portanto, pode-se concluir que, se o anjo maligno pecou, foi porque Deus não lhe deu

²⁴³ Para Anselmo, o anjo mau não perseverou na vontade justa ofertada pelo criador, não permanecendo na ação. Dessa forma, há uma diferença entre querer algo e querer até o fim; perseverar na vontade, explica o mestre, é permanecer até o fim no querer, *perfazer*.

perseverança. Consequentemente, o significado de sua culpa e a legalidade de sua condenação são postos em questão (CASTAÑEDA, 2005, p. 41).

A resposta clara para essa objeção é encontrada no capítulo terceiro, no qual o mestre e o discípulo debatem se foi efetivamente dado ao diabo o dom da perseverança, isto é, o poder de permanecer até o fim na vontade reta e justa. Nesse capítulo, Anselmo, munido de sua habilidade retórica, procura distinguir os verbos *dar* e *receber*, especificando que não haveria uma conclusão lógica ou mesmo uma interdependência entre eles. Ou seja, o ato de dar não pressupõe necessariamente a prática de receber, ou vice-versa (GATT; CARNIEL, 2021, p. 151):

Mestre – Se eu te ofereço algo e tu recebes, eu não dou porque tu recebes, mas tu recebes porque eu dou e a doação é causa da recepção.

Discípulo – Assim é.

Mestre – **E se eu oferecesse a mesma coisa a outro e ele não aceitasse? Será que ele não recebe porque eu não dou?**

Discípulo – **Parece antes que tu não dás porque ele não recebe.**

Mestre – Portanto, **aqui não dar não é causa de não receber** e, contudo, supondo que eu não dei, isto leva à conclusão que ele não recebeu. [...]

Mestre – Compreendes, então, como julgo, que **se tu recebeste porque eu dei, contudo daí não se segue que aquele que não recebeu não tenha recebido porque eu não dei.** E contudo segue-se que se eu não dei, ele não recebeu.

Discípulo – Compreendo e agrada-me porque compreendo (*DCD* III, p. 173- 175, grifo nosso).

Considerando, portanto, que o anjo maligno rejeita o presente dado pelo criador, Deus não o dá, mas a responsabilidade não é de Deus, pois é o diabo que recusa o recebimento. Desse modo, a doação acontece, o que não ocorre é a aceitação. Foi cedida a todas as criaturas a vontade (*voluntas*) e o poder (*potentia*) de receber o dom da perseverança, entretanto, “[...] isso não significa que o valor de perseverar esteja intrínseco na vontade reta, na natureza do ser criado, somente está presente a potência para querer alcançar este dom” (GATT; CARNIEL, 2021, p. 233). Assim, concluímos a objeção, entendendo que o diabo não recebeu a perseverança, não porque Deus não lhe deu, mas porque não quis recebê-la; assim, o diabo teria feito com que Deus não lhe tivesse dado.

Finalizado esse argumento, chegamos ao capítulo IV. O questionamento subsequente do discípulo nesse capítulo é acerca do que o diabo quis ter, para rejeitar o presente divino. Anselmo deve agora explicar o que o anjo mau escolheu ao invés de manter a retidão que recebeu de Deus em sua criação. O que foi que ele quis? Era algo que poderia fazê-lo feliz, mas foi querido injustamente, o que fez dele um pecador. Anselmo teria de demonstrar para seus

alunos e discípulos de maneira convincente que a causa do pecado de satanás se baseava em sua “vontade de desertar” em oposição à sua “relutância em manter” a perseverança na retidão. O dilema estava em descobrir exatamente o que satanás preferia. Anselmo indica que o anjo mau escolheu algo que não era justo, mas ainda vantajoso, uma vez que ele foi além dos limites do que está vinculado à justiça (VENTUREYRA, 2015, p. 14). Nesse sentido, percebemos que a figura do diabo desejava algo que não podia nem possuí-lo, desobedecendo ao criador, demonstrou, enfim, sua soberba:

Discípulo – [...] mas pergunto o que é que ele quis.

Mestre – Ele deveria querer tudo aquilo que tinha.

Discípulo – Verdadeiramente deveria querer o que recebera de Deus e não foi querendo isso que pecou.

Mestre – Portanto, quis algo que não tinha ou que então não devia querer, **tal como Eva quis ser semelhante aos deuses**, antes que Deus o tivesse querido.

[...]

Mestre – Mas quando quis aquilo que Deus não queria que ele quisesse, **quis desordenadamente ser semelhante a Deus**.

Discípulo – Se Deus não pode ser pensado senão de modo a tal ponto único que nada possa ser pensado semelhante a ele: de que modo pôde o diabo querer o que não pôde pensar? A mente dele não era tão obtusa que ignorasse que não se pode pensar nada de semelhante a Deus.

Mestre – Mesmo se não quis em absoluto ser igual a Deus mas algo menor que Deus contra a vontade de Deus: **por isso mesmo quis desordenadamente ser semelhante a Deus**, porque quis algo com uma vontade própria, que não estava submetida a ninguém. De fato, só a Deus é devido querer algo com vontade própria, dado que nenhuma vontade superior se segue.

Discípulo – Assim é.

Mestre – Ora ele não só quis ser igual a Deus porque presumiu ter vontade própria, mas **quis ser maior**, querendo o que Deus não queria que ele quisesse, **dado que colocou a sua vontade acima da vontade de Deus** (DCD IV, p. 181-183, grifo nosso).

O primeiro ponto que destacamos neste diálogo referente à nossa análise é a comparação com Eva. É precisamente aqui que Anselmo referencia *Gênesis* (3:5), passagem em que a serpente disse a Eva: “[...] não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses [...]”. Segundo Ventureyra (2015, p. 17), por meio da citação das Escrituras, Anselmo formula um argumento *a priori* para demonstrar que o pecado original era o de querer “ser como Deus”. Portanto, o que foi levado adiante por Adão e Eva no livro de *Gênesis* é aplicado ao diabo e sua queda. Para que o argumento funcione, não é necessário pressupor que Anselmo equiparou a serpente a satanás ou que o diabo estava tentando fazer a humanidade cair pelo mesmo pecado que o fez cair. Ao contrário, Anselmo indicou que o pecado original é tanto para os humanos como para os anjos. Os anjos associados a Lúcifer, assim como Adão e Eva, em seu perfeito estado incorruptível de natureza humana, por sua própria livre decisão escolheram não seguir os ditames da natureza racional que Deus lhes havia conferido para que, conhecendo-se a si mesmos, pudessem conhecê-lo e reconhecê-

lo como seu Deus. Ao contrário, eles encontraram tanto prazer em conhecer a si mesmos que se tornaram narcisistas presos à autocontemplação, sem ter capacidade para ver além de si (DEME, 2002, p. 175).

Ainda no seguimento da passagem supracitada, o estudante alude ao argumento ontológico que o abade de Bec havia formulado aproximadamente dez anos antes no *Proslogion*, para tentar contradizer a visão do mestre de que o diabo queria ser como Deus. Para reforçar e justificar seu argumento, Anselmo fornece duas definições distintas do termo “como Deus”. Primeiro, sugere que talvez satanás não quisesse necessariamente ser “como Deus” como o objeto de sua ação, mas quis ser algo menos que Deus. Contudo, aquela vontade do diabo consistia em algo contrário à vontade do criador. E, como o objeto de sua vontade não estava em conformidade com o desejo divino, ele quis ser “como Deus”. Esse arrazoado é importante para Anselmo, já que Deus é o único que pode querer algo por sua própria vontade e não obedecer a nenhuma vontade superior. Então, na declaração seguinte, o mestre indica que, de fato, satanás não queria ser igual a Deus, mas queria ser ainda maior que ele, e isto foi feito colocando sua própria vontade acima da vontade de Deus.

O argumento de Anselmo pode ter funcionado se ele identificou o pecado de satanás e o objeto de sua má escolha como “ser como Deus”. No entanto, o raciocínio se torna vago, segundo Ventureyra (2015, p. 18), porque não há precisão sobre o que exatamente o anjo mau quis. Segundo este autor, o problema está na falta de especificação de Anselmo sobre o que era exatamente esse bem desejado por satanás, que se tornou o objeto de sua má vontade. Como o mestre não especifica o objeto real do desejo do diabo, parece que isso não é importante para o tratado.

Por fim, o problema que se coloca é que, a partir do momento em que o diabo quis algo por si mesmo, colocou sua vontade acima do criador. Ignorar a prelação divina significa confundir a relação que deve existir entre superior e inferior, entre criador e criatura. Se Deus é o maior concebível, então toda criatura é necessariamente inferior e conseqüentemente deve estar sujeita a Ele. É diante dessa perspectiva que podemos observar trechos em que o diabo teve “Aspiração Divina” no tratado anselmiano.

Outras duas categorias de grande relevância para nossa análise, também presentes no quarto capítulo e dentro do indicador “vontade”, são: i. o “interesse imoderado pela injustiça”, que fez

o diabo abandonar a justiça originada no cosmos divino; e ii. o “desejo do aprazível”, que é a busca pela felicidade desregrada. O primeiro aparecimento dessas categorias é observado durante o diálogo abaixo:

Mestre – Não duvidas que ele tenha pecado, porque não poderia ser condenado injustamente por um Deus justo. Mas perguntas de que modo pecou.

Discípulo – Assim é.

Mestre – **Se tivesse conservado com perseverança a justiça, nem teria pecado nunca, nem seria infeliz.**

Discípulo – Assim o cremos.

Mestre – Contudo, **ninguém conserva a justiça a não ser querendo o que deve, nem a abandona a não ser querendo o que não deve.**

Discípulo – Ninguém duvida.

Mestre – Portanto, **querendo algo que então não devia querer, abandonou a justiça e assim pecou.**

[...]

Mestre – **Mas não podia querer a não ser a justiça ou o aprazível. E de fato, entre as coisas aprazíveis, encontra-se a felicidade, que toda a natureza racional quer.**

Discípulo – **Podemos reconhecer em nós que só queremos o que julgamos justo ou aprazível.**

Mestre – **Contudo, querendo a justiça não pôde pecar.**

Discípulo – É verdade.

Mestre – **Então pecou querendo algo aprazível que nem tinha, nem então devia querer e que, contudo, poderia contribuir para lhe aumentar a felicidade.**

[...]

Mestre – Vês claramente, como julgo, que, **querendo desordenadamente algo mais do que tinha recebido, a sua vontade passou além da justiça.**

Discípulo – **Agora vejo abertamente que pecou, quer querendo o que não devia, quer não querendo o que devia. E é evidente que não foi porque quis mais do que devia que não quis manter a justiça, mas não manteve a justiça porque, querendo outra coisa, abandonou aquela [...].** (*DCD IV*, p. 18-185, grifo nosso).

Essa é a primeira ocorrência da palavra justiça no *DCD*, por isso cabe uma rápida digressão para explicá-la melhor. A noção de justiça aparece primeiramente no *DV*, como já discutido neste capítulo. Nessa definição, ela “[...] é o mesmo que retidão, ou seja, é fazer o que deve, pois tudo o que é como deve é reto e justo e nada é reto e justo a não ser que seja como deve” (DEL’ARCO FILHO, 2020, p. 45). Para Anselmo, a natureza da criatura foi concebida de forma justa, de modo que ela tivesse a capacidade para discernir entre o que é reto e o que não é. É pela faculdade do intelecto que os seres conseguem diferenciar o verdadeiro do falso, o justo do injusto, e assim por diante:

Em razão dessa capacidade de discernimento, como já vimos anteriormente, somos capazes de reconhecer aquilo que devemos querer, ou ainda, somos capazes de reconhecer aquilo que é o melhor para nós. Esse “reconhecer aquilo que é o melhor para nós” é aquilo que o próprio Deus quer e, portanto, o melhor, e não o que por uma vontade própria, arbitrariamente, julgamos ser o mais conveniente no momento. No entanto, apenas ser capaz de reconhecer não é suficiente se não formos capazes também de querer (ou amar) aquilo que reconhecemos dever querer [...]. A natureza racional foi feita justa com a finalidade de ser feliz, amando o maior bem, como vimos ao tratar da retidão da vontade. Os entes, tendo sido feitos justos, tendem à retidão e, propriamente falando, tendem à suma retidão, que é o fim último e a felicidade plena.

Essa tendência é efetivada mediante a reta e sincera volição do ente racional, que é a vontade justa. A justiça é, portanto, o ordenamento reto da vontade (DEL'ARCO FILHO, 2020, p. 46).

A grande questão que se põe a partir desse tratado, portanto, é o abandono espontâneo, pelo anjo prevaricador, do desejo de perseverar na retidão da vontade e, em consequência disso, a realização desordenada de uma felicidade indevida. Anselmo explicita essas categorias — o abandono da justiça e o desejo pelo apazível — com mais detalhes nos capítulos XII, XIII e XIV do *DCD*. Neles, enquanto reflete sobre o papel da vontade angélica, utiliza um artifício considerado inusitado por Vasconcellos (2016, p. 646): procura delinear o método de criação de um anjo, com o propósito de demonstrar que, num primeiro instante da criação, é Deus quem concede a aptidão inicial para querer:

Mestre – Suponhamos então que Deus faz agora um anjo que queira fazer feliz, que não o faz todo de uma vez, mas por partes, e que ele já está feito até ao momento em que já está em condições de ter vontade, mas ainda não quis algo (*DCD* XII, p. 207).
[...]

Mestre – Digamos, portanto, que Deus lhe deu primeiro só a vontade de felicidade e vejamos se, pelo fato de receber alguma vontade, já pode mover-se a si próprio para querer outra coisa diferente daquilo que recebeu querer.

Discípulo – Prossegue o que começaste. Eu de fato estou pronto para entender.

Mestre – É evidente que ainda não quer outra coisa senão a felicidade, porque não recebeu querer outra coisa [...] (*DCD* XIII, p. 215).

Se o criador só faz coisas boas, então ele só pode inspirar boa vontade nesse anjo. Assim, o primeiro objeto de desejo disponível para essa criatura é a felicidade, aponta o mestre. O anjo ainda não pode realizar o primeiro ato de vontade própria, pois é Deus quem tem que lhe dar o primeiro impulso. No entanto, uma vez recebido, ele possui uma vontade ativa, que é boa, como qualquer outra coisa ativa e existente. Nesse caso, Anselmo distingue a bondade de um verdadeiro *status* ontológico e a bondade moral. Como dissemos, na primeira categoria, a vontade existente deve necessariamente ser boa; no entanto, de acordo com a segunda, moralmente não é boa ou má, mas neutra, porque é imposta ao anjo. Nessa perspectiva, Anselmo afirma que, se o anjo só tem vontade de ser feliz, então a única coisa que ele pode querer é a felicidade e, querendo apenas a felicidade, quer ser o mais feliz possível (BARNWELL, 2009, p. 5; VASCONCELLOS, 2016, p. 650).

Ao dotar os anjos com as duas vontades, Deus deu-lhes a oportunidade de escolher autonomamente entre buscar apenas a felicidade, que leva à injustiça, ou a felicidade temperada pela justiça, que é o que todos deveriam ter desejado. Todavia, se fosse dada apenas uma vontade, esta não seria livre. Ela seria governada pela necessidade e, portanto, não poderia ser passível de julgamento ou censura pelo criador. Se o anjo tivesse apenas uma inclinação interna

para uma determinada coisa, ou seja, uma única coisa o motivou para a ação, desejar a felicidade de forma desregrada não seria um problema. Contudo, Anselmo adverte que, após concedido o desejo de felicidade, foi dada também outra vontade para o anjo:

Mestre – Portanto, acerca da vontade de justiça analisemos se fora dado ao mesmo anjo querer apenas o que lhe seria conveniente querer, ou se ele poderia querer outra coisa, ou se poderia não querer por si o que recebera querer.

Discípulo – É necessário encontrar também nesta vontade tudo o que vimos na vontade de felicidade.

Mestre – Portanto, não teria uma vontade justa nem injusta. De fato, tal como não haveria aí vontade injusta se quisesse coisas inconvenientes, porque não as poderia não querer, assim também aqui, se quisesse coisas convenientes, a vontade não seria justa por isso, porque teria recebido isso de tal maneira que não pudesse querer de outro modo.

Discípulo – Assim é.

Mestre – Portanto, uma vez que não se pode chamar justo ou injusto nem por querer só a justiça, nem por querer só o que convém, quando assim o quer por necessidade; e que não pode nem deve ser feliz a não ser que queira, e que queira justamente: é necessário que Deus faça de tal modo convergir nele uma e outra vontade que queira ser feliz e queira justamente. **É nesta medida que a justiça acrescentada tempera a vontade de felicidade, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder.** De tal modo que, enquanto poderia exceder a medida pelo fato de querer ser feliz, não a quererá exceder pelo fato de querer justamente, e assim, tendo uma justa vontade de felicidade, poderá e deverá ser feliz. Não querendo o que não deve querer —podendo, contudo, querê-lo — ele mereceria não poder nunca querer o que não deve querer e, conservando sempre a justiça por meio de uma vontade moderada, de modo algum seria indigente. Ou, se abandonasse a justiça por meio de uma vontade imoderada, seria totalmente indigente.

Discípulo – Nada de mais conveniente pode ser pensado. (*DCD XIV*, p. 219, grifo nosso).

Essa passagem demonstra que, além da vontade de felicidade, os anjos também recebem do criador o desejo de justiça ou retidão. Ou seja, Deus, no momento da criação, concedeu aos anjos que desejassem ser felizes e que o desejassem com justiça. Esta justiça acrescentada governa e tempera a vontade de felicidade, de modo a reduzir seus excessos. Entretanto, o diabo abandonou a justiça, isto é, deixou de preservar a retidão por seu próprio bem e de desejar o que se deve fazer.

Portanto, se o diabo pecou (ou seja, agiu injustamente), ele deve ter querido algo vantajoso para si mesmo sobre a justiça especificamente, algo que Deus não queria que ele quisesse. Não foi um pecado para os anjos desejar a felicidade para si mesmos. Contudo, o diabo desejou alguma satisfação para si mesmo que não poderia nem deveria; isto é, ele desejou a felicidade com maior intensidade do que tinha direito e, ao mesmo tempo, desdenhou a retidão concedida. Se satanás tivesse recebido apenas um desejo de justiça ou apenas um desejo de felicidade, sua decisão não teria sido livre, mas necessária e, portanto, nem meritória, nem condenável. Dessa maneira, de acordo com Anselmo, toda criatura racional deve desejar a justiça e a felicidade,

juntas. Se alguém deseja o que é justo, não é possível pecar, pois, como já foi argumentado, é precisamente o abandono da perseverança na retidão da vontade que leva à vontade má (CASTAÑEDA, 2005, p. 86-88, VASCONCELLOS, 2016, p. 651).

É por isso que Anselmo concebe o pecado como uma vontade desordenada, ou seja, como uma vontade que não está sujeita a parâmetros superiores e adequados de conduta: o diabo coloca o desejo de felicidade acima da justiça e, ao fazê-lo, inverte a relação de subordinação entre justiça e felicidade:

O mal não está no desejar a felicidade, mas em desejá-la desordenadamente, isto é, antepor o legítimo desejo da felicidade à retidão da vontade. O mal consiste em querer algo por vontade própria; somente Deus quer por si mesmo; a condição própria da criatura é sempre o querer em conformidade com a justiça. Pecar é desejar uma felicidade que extrapole os ditames da justiça. Este é um ponto absolutamente central da moral anselmiana, em que a vontade livre e a justiça aparecem como fundamentos para a vida verdadeiramente reta e, conseqüentemente, feliz (VASCONCELLOS, 2013, p. 1557).

Ao fazer isso, o maligno faz com que os critérios que a própria criatura considera correto e adequado tenham precedência sobre os critérios divinos, ou seja, o anjo mau desconsidera a superioridade de Deus, aspirando ser maior que o criador. De uma forma ou de outra, se a decisão da vontade implica em valorizar mais o que é finalmente escolhido, então o demônio deve ter colocado um valor mais alto em ser feliz sem limitações do que em manter a perseverança e a cota de felicidade condicionada à falta do que é devido. O desejo desordenado e indevido de felicidade torna possível uma concepção do pecado intimamente ligada à desobediência, isto é, uma vontade que não se submete à vontade divina. Como já mencionado, Deus é concebido como o próprio critério da justiça, de modo que a criatura nunca deve disputar ou policiar o comando divino, fingindo confiar em algum tipo de ideia do que é justo que possa estar acima de Deus e ao que Deus teria que se submeter. Assim, a submissão absoluta a Deus é o requisito indispensável de manter a retidão da vontade, perseverando na justiça (CASTAÑEDA, 2005, p. 88). Ainda na categoria do interesse imoderado pela injustiça, no capítulo IX, Anselmo descreve:

Discípulo — Então o que é que dizemos ser o próprio mal que faz os maus e o próprio bem que faz os bons?

Mestre — Devemos crer que a justiça é o próprio bem pelo qual os anjos e os homens são bons, isto é, justos, e pelo qual a própria vontade se diz boa ou justa. **Inversamente, a injustiça é o próprio mal, que dizemos não ser senão privação de bem, que faz os maus e que faz a vontade ser má e, por isso, afirmamos que a mesma injustiça não é senão privação de justiça.** De fato, enquanto a vontade foi primitivamente dada à criatura racional e, simultaneamente, na própria doação, foi orientada pelo próprio doador — mais ainda, não orientada, mas feita reta para aquilo que devia querer — ela permaneceu na própria retidão que dizemos ser a verdade ou

justiça na qual foi feita: foi justa. Inversamente, quando se afastou do que devia e se orientou para o que não devia, não permaneceu na retidão original e, por assim dizer, na retidão na qual foi feita. E quando a abandonou perdeu algo de grande e não recebeu nada em vez dela, a não ser a privação dela, que não tem nenhuma essência, e a que chamamos injustiça (*DCD IX*, p. 195, grifo nosso).

Considerando que um dos temas do tratado é também o questionamento sobre o “problema do mal”, muito examinado por Agostinho de Hipona, cuja linha argumentativa Anselmo retoma, nesse trecho o mestre equipara a injustiça ao mal, ou seja, à privação de bem. Diante disso, “[...] na medida em que o mal é uma privação do bem, pode-se afirmar que o mal não é nada, pois se afasta e não possui essência” (SILVA SEUS, 2018, p. 16). Anselmo defende que a palavra “mal” e “nada” não possuem representação ontológica, sendo o mal, portanto, um não-bem, ou falta de bem. Aqui, portanto, é apresentada a percepção platônica da injustiça e do mal como uma privação do bem, como algo que não possui um ser (*ente*) positivo. Ademais, o fato de ainda falarmos de injustiça e mal não significa uma atribuição de um status ontológico positivo a essas coisas. Tais expressões são apenas formas (*forma loquendi*) sem nenhum conteúdo ôntico ou noético real (DEME, 2002, p. 175).

Essa forma de conceber o mal torna possível compreendê-lo como o nada. Já no primeiro capítulo do *DCD*, Anselmo afirma que somente o ser e a existência vêm de Deus, e que estes devem ser assumidos como bens. Consequentemente, se todo ser é bom, então o mal é assimilado à não-existência ou ao não-ser, daí ao nada, a clássica proposição filosófica. O conceito de mal apresentado torna possível uma concepção moral do mal.

A principal motivação para a teoria do mal a partir da privação é a doutrina de que tudo o que é algo, tudo o que tem sido, vem em última instância de Deus. Dizer que o mal não é nada, que falta ser, significa que ele não precisa ser atribuído a Deus. O argumento de Anselmo de que somente o anjo é responsável por sua justiça abandonadora reforça a conclusão de que o mal não deve ser atribuído a Deus. Mas as mesmas considerações que motivam a teoria da privação parecem exigir uma conclusão adicional: não só o mal da escolha do anjo (sua injustiça) não é nada, mas a má escolha em si não é nada (WILLIAMS, 2018, p. 122).

Do mesmo modo, a privação do bem, na concepção anselmiana, implica a presença da injustiça. O anjo mau não seguiu a vontade divina e se orientou pela sua própria vontade, sendo assim, o mal é entendido como o resultado ou a característica da vontade ou ação injusta. Consequentemente, uma coisa má decorre de uma ação má, que, por sua vez, é o efeito de uma

vontade injusta. Portanto, o bem e o mal devem ser entendidos como conceitos que se aplicam a pessoas, ações e coisas, do ponto de vista de seres racionais, dotados de vontade e capazes de ação moral. Em resumo, nenhuma coisa ou ausência de ser é má em si mesma, mas apenas em relação a uma determinada vontade. Segundo Ramires (2015, p. 76), “[...] a injustiça é a privação ou omissão da justiça que a vontade recebeu originalmente do seu doador. Deste modo, segundo Anselmo, o mal não é algo que se faz ou que existe na vontade, mas é privação do bem”. Como a injustiça não é nada (é uma privação), o diabo, ao pecar, perdeu o que era bom, ou seja, a justiça ou retidão de vontade, e obteve apenas sua privação, que literalmente não é nada. Esse é um resultado terrível. Portanto, quando o diabo — e os anjos que foram com ele — abandonou a retidão, ele se tornou miserável e caiu em um estado pecaminoso do qual não podia voltar. Diante disso, no penúltimo capítulo do tratado, há uma discussão categórica sobre o abandono da justiça:

Discípulo – Então por que motivo a justiça se afastou do anjo justo?

Mestre – Se queres falar propriamente, ela não se afastou dele, mas foi ele próprio que a abandonou, querendo o que não devia.

Discípulo – Por que motivo a abandonou?

Mestre – Quando digo que a abandonou porque quis o que não devia mostro abertamente por que motivo e de que modo a abandonou. De fato, abandonou-a porque quis o que não devia querer. E deste modo, isto é, querendo o que não devia, abandonou-a.

Discípulo – Por que motivo quis o que não devia?

Mestre – Nenhuma causa precede esta vontade, a não ser porque pôde querer.

Discípulo – Então quis porque pôde?

Mestre – Não, porque o bom anjo podia igualmente querer e, contudo, não quis. De fato, ninguém quer o que pode querer só porque pode, sem qualquer outra causa, embora nunca queira se não puder.

Discípulo – Então por que motivo quis?

Mestre – **Unicamente porque quis.** Na verdade, esta vontade não teve nenhuma outra causa que a movesse ou atraísse de algum modo, mas ela própria foi para si mesma, se assim se pode dizer, causa eficiente e efeito (*DCD XXVII, p. 257-259, grifo nosso*).

Portanto, o anjo mau peca porque quer, abandona a justiça por sua própria vontade, sendo esta decisão a manifestação de um poder espontâneo e arbitrário. Conforme afirma Vasconcellos (2016, p. 657): “Não há, pois, outra base para o agir moral do que a vontade livre. Tal vontade radica-se numa justa ordem que parte da justiça e para ela retorna”. Em vista disso, “[...] a criatura racional coloca-se a caminho, não como coadjuvante, mas como protagonista de seu querer e de seu destino” (VASCONCELLOS, 2016, p. 657). O anjo bom estava na mesma condição antes do cometimento do primeiro pecado, contudo, não fez uso incorreto de sua vontade. Assim, pode-se dizer que o anjo maligno deve ter desejado mal sem o conhecimento da punição, principalmente para poder pecar incondicionalmente, ou seja, para não condicionar sua continuidade em retidão ao medo da punição.

A última categoria que elencamos no indicador “vontade” é a “concupiscência”, identificada como a cobiça de bens terrenos ou materiais²⁴⁴. Essa palavra aparece apenas no capítulo VII, quando o debate busca solucionar a dúvida sobre se o que faz o anjo ser mau é a orientação da sua vontade para o que não deve. Nesse contexto, o discípulo questiona por que razão a criatura racional não poderia transformar o mal em bem, visto que, se foi criado bom e tornou-se mau, não poderia também, nesse caso, reverter a situação?

Mas não sei o que acontece, que quando eu espero já alcançar o fim da questão, mas vejo emergirem outras, como das raízes das questões segadas. E de fato, quando vejo de modo claríssimo **que o anjo perverso não pôde chegar a uma indignância desmedida do bem a não ser por uma concupiscência desmedida**, não pouco me perturba de onde teve a própria vontade desordenada

[...]

Mas aquilo que digo da vontade, isso mesmo se pode dizer acerca da concupiscência ou desejo, porque quer a concupiscência, quer o desejo são vontade. (*DCD VII*, p. 191, grifo nosso).

Nesse ponto, Anselmo caracteriza o diabo como detentor de uma concupiscência desmedida, proveniente de sua vontade, já que, ao desejar algum bem que não poderia nem deveria querer, apenas com a finalidade de aumentar sua felicidade, traiu seu criador. Concupiscência, portanto, é entendida, nesse contexto, como o desejo egoísta do anjo mau, cujo caráter pecaminoso o levou à separação de Deus. O termo “concupiscência”, conforme afirma Nisula (2012, p. 28), no contexto filosófico, geralmente denota o sentimento excessivo por um desejo maligno. Por isso, grande parte das noções de concupiscência de autores cristãos, como Tertuliano e Ambrósio, aparecem no contexto das paixões ou emoções. A carne é a razão da corrupção da alma e é, de certa forma, a província dos prazeres. Emoções ruins então emergem na carne e inundam toda alma (NISULA, 2012, p. 32).

O termo concupiscência, no *DCD*, está atrelado ao desejo negativo ou maligno. De acordo com a teologia anselmiana, a vontade justa se volta para o desejo dos bens concedidos por Deus, enquanto a concupiscência se voltaria para a vontade desordenada. Ora, essa desordem consiste, principalmente, em buscar desordenadamente bens materiais e mutáveis. Caberia à vontade (*voluntas*) aceitar ou rejeitar as afeições pecaminosas da alma. Deve-se considerar, todavia, que as paixões não são más em si mesmas, mas tornam-se más quando o orgulho desordena seu movimento original e as transforma em concupiscência da carne. Em sua própria

²⁴⁴ Segundo Nisula (2012, p. 16-17), concupiscência é um termo técnico, usado exclusivamente por escritores cristãos, na maioria dos casos com conotação sexual. Contudo, a concupiscência não se limita ao desejo sexual: também tem empregos mais amplos para definir o comportamento pecaminoso humano. Dessa forma, o desejo sexual é uma, mas não a única, manifestação da concupiscência.

concupiscência, aqueles que se amam a ponto de desprezar a Deus e seus caminhos são os únicos agentes de seu próprio perigo. No final, esse vício é redefinido como uma inclinação para o mal.

3.4.3 Os comportamentos do maligno

O segundo indicador estipulado para este trabalho é “comportamento”. Por isso, procuramos as descrições anselmianas sobre as maneiras de agir do diabo, pontos no texto que possam refletir ou demonstrar suas condutas. Dentre os comportamentos, destacamos, em primeiro lugar, a “insubordinação”, possivelmente uma das principais dentro desse indicador para entendermos como Anselmo representa o diabo no tratado. Neste caso, a insubordinação se manifesta por meio das recusas do diabo a obedecer ou mostrar respeito pelo criador, que possui autoridade sobre ele.

No capítulo IV, por exemplo, enquanto o mestre e o discípulo dissertam acerca de como ocorreu o pecado do diabo, o primeiro afirma que o problema do anjo maligno foi querer “[...] com uma vontade própria, que não estava submetida a ninguém. De fato, só a Deus é devido querer algo com vontade própria, dado que nenhuma vontade superior se segue” (*DCD*, IV, p. 185). Isso significa que, como criatura, o diabo deveria estar sempre submetido ao criador, e suas vontades deveriam estar atreladas as de Deus. Contudo, sabemos que não foi isso o que aconteceu. Pelo contrário, ao invés de obedecer, o diabo escolheu utilizar suas vontades para benefício próprio. Aqui, a percepção que se destaca é a de que ele se recusou a submeter-se, mostrando-se, portanto, rebelde e desobediente. Nesse mesmo capítulo, o mestre enfatiza a insubordinação do maligno:

Mestre – Portanto, julgo já te ser evidente, a partir dos argumentos antes expostos, que o diabo deixou de livre vontade o que devia querer e que justamente lhe foi tirado o que tinha, porque de livre vontade e injustamente quis o que não tinha e não devia querer.

Discípulo – Julgo que nada é mais claro (*DCD* IV, p. 185).

Como a questão da vontade já foi amplamente discutida em subcapítulo anterior, neste momento vamos nos ater à noção de *dever*, que é muito importante no tratado. Conforme afirma Montes D’oca (2014, p. 17), *dever* traz consigo a ideia de retidão, por isso sua subversão demonstra a rebeldia do anjo, que se recusa a fazer o que deve, ou mesmo a querer o que deve. O que é devido é determinado pela vontade divina e, querer algo fora do que é devido significa querer algo independentemente dos preceitos de Deus. Afirma-se, como mencionamos, que a

vontade divina é assumida como o parâmetro básico da justiça, uma vez que Deus é entendido como justiça suprema. Como Deus se concebe como onipotente, o que Deus quer tem o caráter de lei e determina o que deve ser assumido como justo. Consequentemente, se o diabo peca, então ele quer algo fora da alçada do divino, ou seja, ele quer algo para seu próprio bem. Em outras palavras, pecar e querer algo por si mesmo são termos equivalentes. Nesse caso, percebemos mais uma vez um comportamento dissidente e transgressor. Também no capítulo XX, em que as personagens discutem acerca da noção de vontade e de que modo Deus permitiu que a vontade e a ação do diabo fossem más, observamos mais uma vez a noção de dever imbricada na resposta do mestre:

Mestre – Portanto, que diremos contra a verdade, se dissermos que, quando o diabo quis o que não devia, por um lado recebeu-o de Deus, porque Deus o permitiu, e, por outro, não o recebeu, porque ele não o consentiu?

Discípulo – Não se vê aqui nada que seja contrário à verdade.

Mestre – Portanto, **quando o diabo orientou a vontade para aquilo que não devia**, tanto o próprio querer como a própria orientação foram algo e, contudo, não teve algo a não ser de Deus, visto que nem podia querer algo, nem podia mover a vontade a não ser que lhe permitisse aquele que faz todas as naturezas substanciais e acidentais, universais e individuais. [...] Por isso, o que é algo é feito por Deus e é de Deus. Mas o que nada é, isto é, o mal, é feito pelo injusto e é dele (*DCD XX*, p. 235, grifo nosso)

O problema apontado aqui é que, afirmando que Deus permite uma vontade indevida, também se poderia dizer que essa vontade é recebida de Deus. No entanto, mesmo que Deus permita o desejo indevido, porque ele deu livre-arbítrio para as criaturas, é impossível propor que ele o faça aprovando-o. De fato, Deus não pode querer que qualquer criatura racional peque, por isso que, assim que o anjo faz uso do que lhe é permitido fazer, o faz contra a vontade divina. Deus não pode aprovar a falta do errado, mesmo que o permita. Se a concessão de algo envolve a doação, e se esta é seguida pela recepção, então a não concessão de algo deve levar à não recepção, e como sem a doação não há recepção, então o que não é concedido não é recebido. Desse ponto de vista, o anjo não recebeu de Deus o desejo de pecar, mas pecou, ao querer o que não deveria.

Por último, a noção de dever aparece no capítulo XXVII, no qual Anselmo aborda diretamente o problema fundamental da obra: de onde vem o mal, em última análise? Segundo Castañeda (2005, p. 109), é precisamente aqui que a solução para a questão do motivo da queda do demônio toma forma, na medida em que todo o desenvolvimento anterior do tratado prepara e torna razoável afirmar que o demônio peca por sua própria vontade ou espontaneamente:

Discípulo – Certamente nem sempre é fácil responder sabiamente a quem pergunta com insciência. Portanto, pergunto de onde veio o primeiro mal, que se chama injustiça ou pecado, no anjo que tinha sido feito justo.

[...]

Discípulo – Então por que motivo a justiça se afastou do anjo justo?

Mestre – Se queres falar propriamente, ela não se afastou dele, mas foi ele próprio que a abandonou, **querendo o que não devia**.

Discípulo – Por que motivo a abandonou?

Mestre – **Quando digo que a abandonou porque quis o que não devia** mostro abertamente por que motivo e de que modo a abandonou. De fato, abandonou-a porque quis o que não devia querer. E deste modo, isto é, querendo o que não devia, abandonou-a (*DCD XXVII*, p. 257, grifo nosso).

Segundo Castañeda (2005, p. 110), quando Anselmo afirma que o anjo peca, em última instância, porque ele quis, e que quis apenas porque quis, ele não foge da resposta ou desiste de seus esforços explicativos, mas destaca uma das características essenciais de decisões devidamente voluntárias: sua arbitrariedade. Nota-se que Anselmo não atribui meramente a origem do mal moral a uma vontade criada. Ao insistir que não havia outra causa pela qual a vontade do anjo fosse de alguma forma incitada ou atraída, ele descarta qualquer apelo a uma responsabilidade primordial de queda que atribula todas as coisas que foram criadas do nada, uma espécie de contrapartida ontológica ao pecado original. A vontade do anjo de abandonar a justiça é inteiramente atribuível a ele mesmo: nada em sua natureza (como anjo, ou, mais geralmente, como criado *ex nihilo*), seu poder de vontade, ou as circunstâncias de sua criação podem ser culpados por sua escolha injusta (WILLIAMS, 2018, p. 124). Vasconcellos (2016, p. 657) reforça que “[...] depende, pois, unicamente, da criatura racional, através de sua vontade livre, aderir (ou não) a uma ordem bela e justamente estabelecida”. O livre-arbítrio é, pois, uma condição para a observação da justiça.

A noção de dever aqui destacada remonta ao *De veritate*. Conforme afirma Montes D’oca (2014, p. 70), “[...] o que se pode compreender sobre o dever anselmiano é que ele tem a ver com uma finalidade e que fazer a retidão significa cumprir tal finalidade”. Nesse sentido, para Anselmo, é um dever fazer o que é reto, e o é porque as criaturas foram designadas para isso, porque essa é sua finalidade, ou seja, o objetivo final da criação divina. Mas “[...] é também um dever fazer a retidão porque elas têm um débito (ou dívida) com o criador” (MONTES D’OCA, 2014, p. 83). Essa dívida não é algo figurado ou uma espécie de metáfora ou alegoria, mas uma obrigação real:

[...] dever algo significa ser devedor (*debitor esse*). O dever implica uma obrigação fundada numa relação de débito ou dívida. Compreender o dever anselmiano como algo meramente metafórico ou abstrato, sem algo devido e sem um credor, é uma maneira imprópria de entendê-lo. Para Anselmo, existe uma relação de dívida quando algo não pertence a quem dele dispõe, mas, antes, pertence a outro que lho deu ou

emprestou. É isso que ocorre na relação entre o criador e as criaturas. As criaturas têm uma dívida para com o criador porque o que elas dispõem não é propriedade delas, mas do criador que lhes deu a existência e tudo o mais de que dispõem (MONTES D'OCA, 2014, p. 90).

De acordo com essa lógica, à medida que a criatura faz, deseja ou age da maneira para que foi designada, ou seja, da maneira correta, ela paga sua dívida e honra seu criador. Contudo, quando deixa de realizar sua finalidade, isto é, de fazer aquilo de que fora incumbida, ela não dá ao criador o que deve, desonra-o e desordena a ordem das coisas. Especificamente no caso da criatura racional, seu propósito é ser justa, conservar a retidão da vontade que lhe foi concedida quando criada e, conforme o *DLA* e o *DCD*, querer aquilo que o criador quer que seja querido. O diabo foi dotado com o bem pelo qual poderia permanecer na retidão em que fora criado. As criaturas têm uma finalidade e um débito com o criador, mas elas mesmas não ficam desassistidas no cumprimento do que lhes é devido. O criador as capacita com o necessário para realizarem o objetivo para o qual foram designadas, bem como para se sujeitarem à grandeza de quem lhes deu a existência e tudo o que têm. Tudo isso foi rejeitado pelo diabo, demonstrando, novamente, sua insubordinação e mesmo seu desprezo (MONTES D'OCA, 2014, p. 86). Vasconcellos (2016, p. 652) conclui: “[...] o que transparece da reflexão anselmiana é que livre não é aquele que faz o que quer; a vontade é verdadeiramente livre somente quando quer aquilo que deve”.

A insubordinação também é desenvolvida no capítulo XXI, em que há uma discussão acerca do conhecimento prévio do diabo sobre sua condenação. A preocupação de Anselmo nesse ponto é saber se é razoável supor que o diabo poderia ter tido qualquer suspeita ou intuição de seu infortúnio futuro. Como já indicado, para o mestre, isso não é possível:

Discípulo – Mas queria saber se este mesmo anjo desertor conhecia de antemão estas coisas acerca dele.

Mestre – Quando perguntas se este anjo, que não permaneceu na verdade, conhecia de antemão que haveria de cair, deve-se distinguir de que ciência falas. Na verdade, se a pergunta é acerca da ciência que não conhece algo senão mediante uma razão exata, respondo decididamente que não se pode de todo conhecer o que pode não ser. De fato, o que pode não ser nunca pode deduzir-se com razão exata. Por isso, é evidente que de modo nenhum ele pôde conhecer de antemão a sua queda, a qual não era necessário que viesse a acontecer. Suponhamos que de fato essa queda não tivesse acontecido. Pensas que ele a pudesse conhecer de antemão, se não viesse a acontecer?

Discípulo – Parece que nem se pode conhecer de antemão o que pode não vir a acontecer, nem pode não vir a acontecer o que é conhecido de antemão (*DCD XXI*, p. 237).

Segundo Castañeda (2005, p. 98), desejar é desejar algo. Nesse momento do texto, há uma relação essencial entre a capacidade de ter volições e o conhecimento ou, pelo menos, a

estimativa natural que se tem do que se deseja. Assim, o raio do que é desejável é limitado pelo que pode ser conhecido. Por outro lado, há certas coisas que, pela sua constituição ou pelos comportamentos ou implicações que acarretam, são em si marcadamente evitáveis ou desejáveis, pois estão indissociavelmente ligadas, seja ao bem-estar do que é favorável, ou do que é devido. Portanto, quando o sujeito dotado de vontade toma conhecimento das coisas, ao mesmo tempo, sua vontade pode tender a rejeitar ou reivindicar. Nesses casos, o próprio conhecimento parece ter uma dimensão prática: conhecer já é desejar ou evitar, por assim dizer.

Com efeito, como não se pode querer algo sem ter alguma noção disso, e essa noção está necessariamente ligada a certa atitude da vontade, então o conhecimento torna-se um fator determinante da própria vontade. Em relação à queda do diabo, isso poderia estabelecer uma série de problemas: supor que ele sabia de antemão de sua eventual condenação, como efeito próprio de seus desejos desordenados, significaria atribuir uma atitude de rejeição, não apenas diante dos males que lhe viriam, mas também e principalmente diante do que o levaria a uma situação tão precária. Por isso, não seria possível explicar seu pecado, pois a antecipação de seu infortúnio tenderia antes a evitá-lo que a propiciá-lo. No entanto, mesmo que o conhecimento prévio da queda não seja compatível com a possibilidade do primeiro pecado, tampouco poderia a ignorância total sobre a punição adequada que deve ser atribuída a qualquer transgressão (VASCONCELLOS, 2013, p. 1565).

Então, o que é apresentado nesse capítulo gera uma espécie de impasse: por um lado, o diabo tinha que saber que é justo punir o errado; por outro, ele não poderia ter notícia alguma de sua queda, isto é, do castigo que se seguiria à sua vontade desordenada. Anselmo apresenta dois argumentos principais para demonstrar a ignorância do diabo sobre sua queda anterior. Entretanto, antes de fazê-lo, ele distingue entre dois significados de “conhecimento”, aos quais convém retornar acima: há um conhecimento necessário, que deve ser distinguido do meramente provável. Assim, uma vez que se afirma que o futuro é algo que não tem que ser, na medida em que pode ou não ocorrer, não é suscetível ao conhecimento necessário, embora, em princípio, seja provável. Portanto, ao indagar sobre o possível conhecimento prévio do demônio sobre sua queda, exclui-se de antemão que pudesse ter uma notícia necessariamente válida dela, visto que se tratava de um evento futuro naquele momento (CASTAÑEDA, 2005, p.99).

Supondo que o anjo soubesse que seria castigado, então teria temido, pois todo ser racional, como dito acima, por natureza evita o mal e todo castigo. Além disso, porque o castigo dado por um Deus onipotente e onisciente é inevitável, então o conhecimento do castigo teria sido assumido com o de um mal iminente e superior às próprias forças para rejeitá-lo. Sendo este o caso, se o conhecimento do castigo é pressuposto, então o anjo que ainda está em situação de pecado peca por medo ou não peca pelo mesmo motivo. Se peca, desnecessária e espontaneamente, sabendo que há punição, então teria que saber que seria especialmente punido. Essa alternativa poderia significar que o anjo quer a punição, porque sabe que a felicidade máxima não é apenas impossível, mas que será infeliz como efeito de sua culpa, ou que o anjo não era tão racional, mas sim teimoso e desajeitado, o que também não é aceitável. De fato, querer espontaneamente a punição implica querer a infelicidade por si mesma, o que não é possível, dado o desejo natural e inato de felicidade. Consequentemente, é descartado que o anjo possa pecar por medo da condenação. Assim, geralmente não é apropriado que os anjos, bons e rebeldes, tenham tido conhecimento da punição antes da prática do primeiro pecado (*DCD XXI*, p. 241-243)

Como indicado acima, esse argumento vai além dos anteriores: supor que o diabo não calculou seu castigo como razoável, pois a criação só poderia ser perfeita com o número total de anjos inicialmente criados, ou porque não poderia ter conhecido como Deus exerceria sua justiça, de tal maneira que pecasse espontaneamente por falta de medo de qualquer castigo, já pressupõe certa malícia prévia em seu pensamento. Ou seja, não é necessário supor que o anjo tivesse algum conhecimento de que ele realmente seria punido por pecar; mas, como já foi dito, o diabo peca por querer de forma desordenada ou, dito de outra forma, o desejo errado, seu pecado, já estava materializado.

Todavia, se desejar a queda já implicava a própria queda, então ele não poderia sabê-lo de antemão. De fato, não haveria conhecimento prévio, mas sim simultâneo. Diante disso, o discípulo do *DCD* questiona se havia uma compreensão do que é um comportamento ou desejo impróprio, já que fazer a coisa errada e ser punido por isso são noções difíceis de separar. Dessa perspectiva, o anjo prevaricador tinha que saber que deveria ser punido se pecasse e que não deveria querer a coisa errada. Consequentemente, uma vez que ele foi punido com justiça, ele deveria ter ciência. Em razão dessa dúvida, o capítulo XXII justifica até que ponto a noção de justiça está vinculada ao conhecimento expresso do que não deve ser feito como proibido e punível:

Discípulo – Mas queria ainda que me mostrasses se ele soube que não deveria querer o que quis prevaricando.

Mestre – Nisso não deves duvidar, se consideras o que antes se disse. Se de fato ele não soubesse que não devia querer o que injustamente quis, ignoraria que deveria conservar a vontade que abandonou. Por conseguinte, nem seria justo conservando a justiça que ignorava, nem injusto abandonando-a. Mais ainda, nem poderia não querer mais do que tinha, se ignorava que devia estar contente daquilo que recebera. Por último, **visto que era racional ao ponto de nenhuma coisa o impedir de usar a razão, não ignorava o que deveria ou não deveria querer.**

Discípulo – Não vejo como o teu argumento possa ser refutado e, contudo, parece-me que aí se origina um certo problema. De fato, se **o anjo sabia que não deveria abandonar o que recebera**, certamente não sabia menos que deveria ser punido se o abandonasse. Portanto, de que modo pôde querer espontaneamente aquilo que o tornaria infeliz aquele que recebera inseparavelmente o querer para ser feliz? (*DCD XXII*, p. 243, grifo nosso).

Observa-se, assim, que anjo é um ser racional e, como tal, está em condições de distinguir o que é certo do que é errado. Deve-se lembrar que a vontade como faculdade está intimamente ligada à razão de tal forma que um ser que se considera dotado de vontade precisa apresentar racionalidade o suficiente para julgar se as coisas desejáveis se ajustam ao fim natural da felicidade ou da justiça, bem como entre o que é meramente favorável em prol da felicidade e o que é devido pela própria justiça. Sem esses poderes de discernimento, a própria vontade simplesmente não poderia ser usada. Em consequência, a irracionalidade do anjo prevaricador não pode ser pressuposta, isto é, ele tinha que ter conhecimento tanto do que deveria querer quanto do fato de que o castigo segue o pecado:

Mestre – Tal como é certo que não pôde ignorar que deveria ser punido se pecasse, também não devia saber que, se pecasse, seria punido.

Discípulo – De que modo o ignorava, se **era racional ao ponto de a sua racionalidade não ser impedida de conhecer a verdade**, tal como frequentemente a nossa é impedida, pelo peso do corpo corruptível?

Mestre – **Porque era racional, pôde entender que, se pecasse, seria justamente punido.** Mas visto que “os juízos de Deus são um abismo profundo” e “os seus caminhos são inexploráveis”, não pôde compreender se Deus faria o que com justiça poderia fazer. Mas se alguém disser que não podia acreditar que Deus haveria de condenar uma criatura sua, que fizera com tamanha bondade, por causa uma culpa dela - principalmente quando não havia nenhum exemplo anterior de justiça que vingasse a injustiça; e estava certo de que o número no qual tinham sido criados aqueles que deveriam gozar de Deus tinha sido estabelecido com tanta sabedoria que, tal como não tinha nada supérfluo, assim também, se diminuísse, seria imperfeito, nem haveria de permanecer imperfeita em alguma parte uma tão magnífica obra de Deus; e nem poderia saber por nenhuma razão se o homem já tinha sido criado, e que Deus haveria de substituir a natureza humana pela angélica, ou a angélica pela humana, se caísse, mas antes cada uma delas, naquilo para que tinha sido feita haveria de ser restaurada por si e não por outra; ou, se o homem ainda não tinha sido feito, muito menos este poderia pensar que se devia fazer para substituir a natureza daquele — se, digo eu, alguém disser estas coisas: que inconveniente há nisso? (*DCD XXIII*, p. 245, grifo nosso).

Portanto, como ele era racional, podia entender que seria punido justamente se pecasse; mas como os julgamentos de Deus são um abismo insondável e seus caminhos são inescrutáveis,

ele não podia prever se o criador o faria com justiça. Desse modo, o necessário desconhecimento da pena se basearia mais na razão de viabilizar a moralidade do anjo que não peca, bem como da imoralidade daquele que prevarica. Estando o pecado corretamente ligado ao castigo, é claro que Deus realmente repreenderia sua criatura.

Para Anselmo, as faculdades volitivas estão ligadas às cognitivas, a tal ponto que se equivalem: assim como não se pode querer algo sem ter consciência do que se quer, também não é viável acessar conhecimento absolutamente destacável da dimensão do desejo. Em outras palavras, o conhecimento não é concebido como neutro e prático, que pode estar à disposição do sujeito para ver que tipo de posição avaliativa ele assume diante dele. Assim, o anjo, depois de cometer o primeiro pecado, não pode ter conhecimento do castigo futuro e julgar independentemente desse conhecimento se ele deseja mais felicidade do que deveria ou não. Anselmo concebe a vontade como a faculdade orientadora e fundamental do sujeito racional: ela é conhecida em termos de dever, e o conhecimento faz sentido na medida em que contribui para o desenvolvimento moral ou imoral do agente dotado de vontade (CASTAÑEDA, 2005, p. 108):

A razão permite à criatura racional discernir as coisas e, em seu discernimento, descobrir o que há de melhor, que é o próprio Deus ou sumo bem, bem como que é no que há de melhor que deve ser depositado seu querer, pois nada inferior a ela pode satisfazê-la ou ir ao encontro de suas expectativas. Entretanto, como não poderia se dirigir ao que há de melhor sem ter um motor, em (ii) Anselmo explicita a finalidade da dotação com a outra potência racional, a vontade (*voluntas*). Com efeito, a vontade permite à criatura racional responder aos juízos e discernimentos da razão, i.e., capacita-a para que odeie e evite o mal, ame e escolha o bem e, é claro, ame e escolha o que há de melhor, Deus (MONTES D'OCA 2014, p. 264).

Em vista disso, assumimos a posição de que o anjo é racional e fez uma escolha que o levou a um comportamento desobediente e insubordinado, mesmo não sabendo se seria condenado ou não por isso. O diabo poderia ter escolhido agir com retidão, contudo, não escolheu: “[...] a possibilidade de escolher o mal é uma realidade, contudo, ela não faz parte da essência da liberdade” (VASCONCELLOS, 2016, p. 652).

A segunda e última categoria inserida no indicador de comportamentos e ações do diabo é “excessos e vícios”, dentre os quais entendemos o vício como uma prática ou comportamento imoral, pecaminoso, degradante ou mesmo desviante. Nessa perspectiva, é uma falha, um traço negativo de caráter, um defeito associado a uma transgressão. O excesso, por sua vez, é imoderação, a ação inapropriada e indiscriminada. No exame das representações do diabo no texto anselmiano, destacamos três atributos, que vamos analisar a seguir: i. desprezo; nesse caso, pela criação divina de modo geral; ii. perversidade, pois tem má índole e tendência a

praticar crueldades; e iii. usurpação, que é o ato de assumir uma função ou identidade que não possui, a fim de obter vantagem ilícita. No capítulo XXV, quando se discute o anjo bom, contrapondo-o ao mau, são apresentadas outras características:

Mestre – Quanto ao fato de que agora um e outro, a saber, o anjo bom e o mau, estão certos de que a uma tal culpa se segue uma tal pena: como o conhecimento é diverso para ambos, também a causa do conhecimento não é a mesma e o fim é dissemelhante. De fato, o que aquele conhece por experiência própria, este só aprendeu pelo exemplo de outro. Mas aquele conhece-o deste modo, porque não perseverou, e este de um outro modo, porque perseverou. **Por conseguinte, tal como o conhecimento daquele lhe serve de escárnio, visto que de modo infame não perseverou**, assim também para este o conhecimento é para sua glória, visto que perseverou de modo louvável. Se, portanto, se diz que este já não pode pecar só porque tem este conhecimento, é bastante claro que tal como é gloriosa a ciência que é adquirida com uma perseverança louvável, assim também é para sua glória o não poder pecar que surge de um conhecimento glorioso. **Portanto, do mesmo modo que o anjo mau é digno de desprezo porque não pode regressar à justiça**, assim também este é digno de louvor porque não se pode afastar dela. **De fato, tal como aquele já não pode regressar para ela porque se afastou dela só por má vontade**, assim também este já não se pode afastar dela porque permaneceu nela só por boa vontade. **É evidente, portanto, que tal como para aquele o fato de não poder recuperar o que abandonou é a pena do pecado**, para este o fato de não poder abandonar o que manteve é o prêmio de justiça (*DCD XXV*, p. 251).

Aqui temos a antítese entre os dois grupos de anjos, o mau e o bom. Nesse momento, importa notar que a bondade do perseverante realça a maldade do apóstata. Do mesmo modo, a identidade angelical é marcada por meio desses atributos: no caso do anjo bom, sua perseverança o tornou glorioso e louvável, já para o anjo mau, seu abandono da justiça o transformou em desprezível e pecador:

Ao colocar a questão nestes termos, o autor acentua o caráter absolutamente isento de constrangimentos que orientou a vontade dos anjos, bons ou maus. Se o anjo mal tivesse evitado o pecado por temor do castigo, não estaria agindo com justiça, uma vez que o móbil da sua ação seria o temor; da mesma forma, o bom anjo: se tivesse evitado o pecado por saber do destino infeliz do anjo mal, não estaria fazendo o bem pelo bem, mas para evitar o mal. Para mostrar o sentido de sua concepção de justiça, Anselmo acentua o desconhecimento, por parte dos anjos, do que advém à queda do demônio (*VASCONCELLOS*, 2013, p. 1565).

Portanto, de acordo com o relato de Anselmo, foi o ato de autodeterminação — de fazer a escolha primordial entre a retidão e o pecado — que selou o destino dos anjos bons e maus. Nada antes da escolha separava os dois grupos. Como criaturas de Deus, todos eram naturalmente bons. Todos estavam equipados com as mesmas faculdades e capacidades, incluindo vontade de justiça e vontade de felicidade. A presença simultânea dessas duas vontades em sua natureza foi a fonte da liberdade dos anjos. Os bons desejaram como deveriam, enquanto o apóstata, buscando apenas sua própria felicidade, desejou como se não estivesse sujeito à vontade superior de Deus. O diabo, devido à sua escravidão ao pecado da arrogância,

continua a rejeitar a retidão, afastando-se cada vez mais de Deus. Assim, mesmo que Deus lhe oferecesse graça, ele se recusaria a aceitá-la, tendo se determinado à maldade (KLIMA, 2004, p. 11).

Na visão do monge de Bec, então, a incapacidade dos anjos de pecar não é um limite colocado sobre eles por Deus. Pelo contrário, é uma consequência de seu ato de autodeterminação e um aumento de sua liberdade. Ao fazer a livre escolha de buscar a felicidade temperada com justiça, os anjos se entregaram totalmente à preservação da retidão, sem espaço para alternativas. Em outras palavras, eles determinaram suas vontades para a justiça. Deus recompensou sua adesão à justiça tornando-os tão perfeitos em retidão que não havia nada que eles quisessem querer que já não possuíssem.

Por último, dentro dessa categoria, a perversidade, ou seja, a ignorância do poder do Criador, abarca os comportamentos facilmente corrompíveis e inclinados para o mal do anjo prevaricador. O que significa perverter? Significa mudar algo de seu uso e propósito original e pretendido, distorcer e desvirtuar seu verdadeiro significado e uso. Assim, qualquer coisa que Deus possa dar ao homem para sua proteção, bênção e felicidade, satanás procurou perverter, a partir do momento em que usurpou o bem que recebeu:

Capítulo XXVIII

O poder de querer o que não devia sempre foi bom e o próprio querer é bom quanto ao ser

Discípulo – Se o próprio poder de querer e o próprio querer eram algo, então eram um bem e procediam de Deus.

Mestre – Um e outro eram algo. E o poder certamente era algo bom e um dom liberal de Deus. Ora, o querer era um bem segundo a essência, mas visto que agiu injustamente, é mau. E, contudo, provinha de Deus, de quem procede tudo o que é algo. De fato, não só alguém tem de Deus o que ele dá liberalmente, mas também o que, com permissão dele, injustamente lhe rouba. E tal como se diz que Deus faz o que permite que se faça, assim se diz que dá o que permite que lhe seja usurpado. Portanto, **visto que o anjo mau, com a permissão de Deus, fez uso, usurpando-o, do poder que lhe tinha sido dado livremente por Deus**, obteve de Deus aquele uso que não é senão o próprio querer. De fato, querer não é senão usar o poder de querer, tal como falar é o mesmo do que fazer uso do poder de falar (XXVIII, p. 259, grifo nosso).

De fato, o credo postula um primeiro mal na criação, a saber, o relacionado com a queda do diabo. Mas ele cai por ter pecado. Portanto, o primeiro mal coincide com o primeiro pecado. Assim, boa parte do argumento do *DCD* é orientado para tentar explicar como esta primeira transgressão foi possível, na medida em que nem as verdades de fé nem os critérios aceitos de racionalidade são contraditórios. Segundo Klima (2004, p. 13), Anselmo cortara o velho nó que ficou preso no centro da questão desde a época de Agostinho. As condições que cercam um mal

não são de forma alguma sua causa. Nenhuma condição prévia causou a queda de Lúcifer, nenhuma. Por que Lúcifer pecou? Porque desejou pecar. Se existisse qualquer condição que causasse uma escolha de livre vontade, a escolha não seria totalmente livre. O livre-arbítrio não é uma mera aparência, não é obrigado, não é causado, é realmente, verdadeira e absolutamente livre. Anselmo confia na tradição e nas Escrituras para sua compreensão da queda do anjo mau; para o autor, isto é pressuposto dentro do *DCD*.

Isto posto, conforme afirma Montes D’oca (2014, p. 35), um tratado como o *De casu diaboli* tem uma importância singular para o estudo da ética anselmiana. E, ao procurar aqui demonstrar as representações que Anselmo faz do diabo, não podemos perder de vista que o objetivo da escrita do abade de Bec era ensinar a doutrina e a prática cristã e correta para seus monges e alunos. Após encerrar a análise conteudista do texto, aqui podemos realizar algumas inferências a partir disso.

3.5 A IMPORTÂNCIA DE UMA VIDA RETA E O DIABO COMO “MAU EXEMPLO”

Durante as primeiras décadas do século XII, o pensamento moral ocidental passou por uma profunda transformação. Um dos elementos mais importantes da mudança foi uma ênfase renovada nas intenções subjacentes aos atos humanos. Acreditava-se que o valor moral do comportamento humano residia nos motivos internos do agente, e não nos aspectos externos de seus atos (BEJCZY, 2003, p. 1)²⁴⁵.

O diabo, como já destacado, aparece no tratado como representação de desobediência, rebeldia, perversão, orgulho, ou seja, uma firme oposição a todas as formas de dominação e subjugação. Contudo, cabe lembrar, como faz Oliveira e Silva (2012, p. 11), que a “[...] trilogia constitui como que a raiz de uma árvore cujo fruto é uma noção que está na essência da mundividência anselmiana — [a] *rectitudo*”. E, conforme afirma Montes D’oca (2011, p. 4), a “[...] reflexão sobre o conceito de *rectitudo voluntatis* consiste no cerne do pensamento moral anselmiano.”

Conhecer o propósito para o qual as naturezas racionais foram criadas é central para o tratado de Anselmo, porque suas noções morais centrais – retidão e justiça – são entendidas em termos teleológicos. Como observamos, uma coisa é certa ou possui retidão quando alcança seu

²⁴⁵ Tradução nossa a partir do inglês: “During the first decades of the twelfth century, Western moral thought underwent a profound transformation. One of the most important elements of change was a renewed emphasis on the intentions underlying human acts. The moral value of human behaviour was believed to reside in the inner motives of the agent rather than in the outer aspects of his deeds.” (BEJCZY, 2003, p. 01).

propósito pretendido. Contudo, se continuarmos apenas na superfície, vamos pensar sempre que Anselmo estava discorrendo em termos filosóficos altamente eruditos e sem consequências na realidade prática. Porém não deveríamos. É por isso que a grande questão desta dissertação é se perguntar: qual a conexão do tratado com o contexto anselmiano? O que o *De casu diaboli* se relaciona com o papel político-pedagógico de Anselmo?

Mais do que discorrer sobre os horrores do diabo e imputar medo em seu público, a escrita de Anselmo se traduz em conselhos práticos. Sabemos que quando Anselmo fala de “criaturas racionais”, ele não está se dirigindo apenas aos anjos, mas aos homens. Inclusive, quando faz paralelos para a melhor compreensão do discípulo, seus exemplos são relacionados a humanos ou atributos humanos: o avarento (*DCD* III, p. 181); a cegueira (*DCD* XI, p. 203). Para ele, uma pessoa não é devidamente livre por ter a capacidade de fazer o que quer, mas o que deve.

Uma de nossas hipóteses aqui é que, apesar de Anselmo ter escolhido escrever um trabalho extenso sobre a queda do diabo, o demônio não é o protagonista do tratado, seu papel é de coadjuvante e serve a um propósito maior. Conforme o trecho supracitado de Oliveira e Silva (2012), o protagonismo no tratado é a retidão, o agir moral acima de qualquer vontade ou ação. Anselmo não está preocupado com as tentações do diabo, com as aflições e medos que ele causa nos homens; mas com pecado do diabo e os motivos pelos quais ele desenvolveu sua insubmissão e insubordinação. Por isso, afirmamos aqui que, em estreita relação com seu contexto — no século XI é quando a imagem do mal começa a ganhar força, mas não força suficiente para atingir toda a sociedade europeia, fragmentada em suas realidades sócio-políticas — a *representação* que é feita do diabo no tratado é a de *mau exemplo*, aquele que não deve ser seguido ou imitado. Percebemos isso também ao analisar a frequência de vezes em que a palavra diabo e anjo mau são utilizadas (Tabela 1):

Tabela 1 – Frequência de termos relativos ao diabo ao longo do *De casu diaboli*

Palavra	Frequência de vezes em que aparece no tratado	Referência no texto
<i>Diaboli</i>	2	Título; Título do capítulo XXV;
<i>Diabolus</i>	6	Título do capítulo II; Capítulo III; Capítulo IV; Capítulo VII, Capítulo XX (2x);
<i>Diabolum</i>	5	Capítulo IV (2x); Capítulo XXVIII; Capítulo XX (2x)
<i>Diabolo</i>	1	Capítulo VII
<i>Malo angelo</i>	2	Capítulo II, Capítulo XXI;
<i>Desertor angelus</i>	3	Título do capítulo XVII e Capítulo XVII; Capítulo XXI;
<i>Malus Angelus</i>	4	Título do capítulo XVIII e XXI; Capítulo XVIII, Capítulo XXV;
<i>Mali Angeli</i>	1	Capítulo XXV
<i>Reprobi Angeli</i>	1	Capítulo V
<i>Peruersum angelum</i>	1	Capítulo VII
<i>Malum angelum</i>	1	Capítulo XVIII
<i>Apostatam angelum</i>	1	Capítulo XXI;
<i>Angelus malus</i>	3	Capítulo XXI; Capítulo XXV; Capítulo XXVIII
<i>Apostatae angeli</i>	1	Capítulo XXV

A palavra diabo e suas variações latinas (*diaboli, diabolus, diabolum, diabolo*) aparecem ao todo catorze vezes no tratado, enquanto anjo mau aparece em maiores variações (*malo angelo, desertor angelus, malus angelus, mali angeli, reprobi angeli, peruersum angelum, malum angelum, apostatam angelum, angelus malus, apostatae angeli*) e também de forma mais recorrente, cerca de dezoito vezes. Ao escrever diabo, entende-se uma concepção mais consolidada de inimigo ou adversário de Deus. Já anjo mau, anjo desertor, anjo apóstata, anjo prevaricador, a noção que traz é de claramente um ser, criado bom, mas que desertou, desobedeceu. Como discutido no capítulo segundo, um dos pilares da trajetória anselmiana foi o ensino a partir das conversas, debates e exemplos. O *DCD* não foge à regra, como detentor de um alto cargo em um mosteiro rico que havia adquirido muitas posses de terras e amigos influentes por sua habilidade como sujeito político e administrador, era necessário que, em cada obra, fossem trabalhados também preceitos morais formativos de conduta.

Em vista disso, em nossa interpretação, Anselmo tem em mente um projeto de formação educacional de líderes eclesiais, instruindo monges na forma e na doutrina cristã correta por meio da explicação de conceitos complexos, tirando deles uma lição moral para seu público.

Essa é a relação do papel político pedagógico anselmiano com a escrita do *De casu diaboli* e a representação que se faz do diabo. O discurso religioso anselmiano, ao trabalhar conceitos como vontade, justiça e retidão, mais que falar sobre diabo, possuía objetivo pedagógico e disciplinar. O diabo é o recurso para isso, e o pecado do anjo cai como uma luva para esse propósito. Ele é uma ferramenta discursiva para Anselmo poder trabalhar questões éticas e morais, tão importantes não apenas para a doutrina cristã em geral, mas para a consciência particular de seus alunos, em direção a uma convivência harmoniosa entre seus subordinados e resolução de questões internas do mosteiro.

Assim, quem age de acordo com a retidão, faz o que é certo, mantém a ordem e não peca. Entretanto, seguir a vontade de Deus implica em obedecer. E, na medida em que é o poder eclesiástico e monacal que interpretava a vontade divina para tornar possível a liberdade humana — evitando uma situação generalizada de pecado — isso significa também, e muito especialmente, um compromisso muito forte da Igreja naquela época de se mostrar como a mediação mais adequada entre Deus e o homem. Entretanto, se os vários membros da comunidade eclesiástica não mantiverem padrões de conduta de acordo com sua posição de maior proximidade com o divino, eles não podem interpretar a vontade de Deus, nem podem ser “livres” (de acordo com a concepção anselmiana) e, portanto, são indignos de serem seguidos (CASTAÑEDA, 1999, p. 113).

As cartas anselmianas são uma riqueza à parte quando observamos esse lado, porque vemos a utilização das concepções que Anselmo desenvolve em seus textos refletidas em suas cartas, assim como seu papel pastoral, que, segundo Foucault (2008, p. 103), também buscava otimizar o bem-estar de cada membro da comunidade. Esse poder procura operar continuamente na vida cotidiana de uma comunidade cujos membros são ao mesmo tempo irredutivelmente individuais e totalmente interdependentes. Isto porque, ao mesmo tempo em que o pastor cuida do rebanho, ele deve também cuidar de cada homem, conhecendo o interior de sua mente, explorando suas almas. O domínio de si se transforma em prática de submissão absoluta e obediente ao mestre, um cuidado pastoral de si pelo outro. Essa questão é muito importante para nós, pois o poder pastoral propicia uma intervenção permanente na conduta cotidiana dos indivíduos.

Contudo, onde há poder, há resistência, como advertiu Foucault (2013), e vemos também as resistências e dissidências dos monges em seguir os preceitos impostos pelo dogma religioso.

Em conexão com a ideia de retidão, observarmos, nas correspondências do abade de Bec a submissão e a obediência como valores práticos importantes. Queremos demonstrar que Anselmo, ao escrever, não estava pensando apenas de maneira abstrata e metafísica, mas suas explicações e metodologias deveriam refletir em atitudes práticas reais para as pessoas. Vamos para alguns exemplos nas epístolas²⁴⁶:

Na carta 96, datada entre 1080-1081, ao monge Ricardo, que estava no grupo de monges enviados de Bec para a fundação de uma casa-filha, o priorado de São Neot na Inglaterra, Anselmo discorre acerca do comportamento de outro monge que também estava neste grupo, Henrique de Gournay:

Com certeza, nem o lugar nem o tempo isentam alguém de poder viver uma vida boa, já que ninguém, onde quer que esteja, pode excluir a boa vontade do coração dos homens contra sua vontade, e um código de boa conduta fundado na harmonia do mundo pode resistir a qualquer confusão. [...] Quanto a Dom Henrique, que era despenseiro, ouvi dizer que se comporta de maneira desordenada em muitos aspectos e principalmente na bebida, a ponto de beber em tabernas com bêbados e se embriagar com eles. Se isso for verdade, não posso dizer o quanto meu coração lamenta a grande queda deste irmão. Nem este pecado miserável permanecerá por muito tempo o único, pois a menos que seja corrigido rapidamente pela solicitude de Deus, ele será arrastado por ele para outros precipícios da morte. Portanto, na medida em que um abade deve proibir um monge, isso eu proíbo – embora eu seja um pecador – pela autoridade de Deus e de seus santos e por nossa própria, que depois de ele ter sido informado sobre esta nossa proibição, ele não pode mais se aventurar a beber em tabernas ou na companhia de quem se reúne apenas para ficar bêbado. Também ordeno que, se ele não puder evitar a conduta desordeira acima mencionada, não deixe de fazer penitência de acordo com o julgamento de nosso senhor arcebispo Lanfranc, ou do senhor bispo Gundulf, ou de vocês mesmos, e daí em diante ele deve, com a ajuda de Deus, cuidar de se proteger da embriaguez e da linguagem obscena. E se ele se recusar a emendar, então – independentemente de todas as vantagens que possamos ter com sua presença na Inglaterra – eu preferiria que ele voltasse para nós para ser guiado por nossa disciplina do que, ficando longe da disciplina por tanto tempo, ele estaria irremediavelmente perdido (Ep. 96, tradução nossa)²⁴⁷.

²⁴⁶ As epístolas utilizadas nesta dissertação foram referentes ao período de Anselmo enquanto abade.

²⁴⁷ Tradução nossa a partir do inglês: “To be sure, neither place nor time excuses anybody from being able to live a good life, since no one, wherever he may be, can ever exclude goodwill from the hearts of men against their will, and a code of good behavior founded on the harmony of the world can endure in any confusion. [...] As for Dom Henry, who was cellarer, I hear he is behaving in a disorderly fashion in many respects and particularly in drinking, to the point that he drinks in taverns with drunkards and gets drunk with them. If this is true I cannot say how much my heart grieves over this brother's great downfall. Nor will this wretched sin long remain the only one, for unless it is corrected swiftly by God's solicitude, he will be dragged by it to other precipices of death. Therefore, to the extent that an abbot ought to forbid a monk, this I forbid — although I am a sinner — by the authority of God and his saints and by our own, that after he has been informed about this our prohibition, he may no longer venture to drink in taverns or in the company of those who get together only to get drunk. This also I command, that if he is unable to avoid the afore-mentioned disorderly conduct, he should not neglect to do penance according to the judgement of our lord Archbishop Lanfranc, or the lord Bishop Gundulf, or yourselves, and thenceforth he should with God's help take care to protect himself from drunken-ness and foul language. And if he refuses to amend, then — regardless of all the advantages we might have through his presence in England — I would much rather he return to us to be guided by our discipline than that, by staying away from discipline for so long, he be irretrievably lost”(Ep. 96).

Nessa epístola, Anselmo adverte e repreende o monge Henrique que não cumpriu seus votos e não permaneceu cauteloso ao se envolver com o mundo exterior; comprometendo sua pureza espiritual e física, ele se ausentava do mosteiro para constantes bebedeiras em tabernas com os homens seculares. Investido de sua autoridade abacial, conforme estabelecido pela *Regra beneditina*, Anselmo ordena que esse comportamento cesse e que o monge se mantenha disciplinado. Assim como a tarefa primária daqueles sob autoridade é manter a ordem pela devida submissão a seus superiores, o dever e papel do mestre é corrigir a desobediência e retificar a desordem. Esse é um valor beneditino: Deus é infinitamente sábio e bondoso e o abade é seu representante, além de detentor de uma vasta e regulamentada rede de mosteiros. Para um monge, era dever sagrado executar as ordens do abade e até mesmo agir sem elas era uma transgressão.

Na carta 97, já mencionada, escrita por volta de 1083 ao monge Maurice e na qual Anselmo dá indícios de que está escrevendo um tratado sobre a origem do mal, que mais tarde viria a ser o *De casu diaboli*, encontramos também um exemplo sério de dissidência no mosteiro. Na ocasião da carta, o monge Maurice e os outros irmãos de Bec estavam no priorado de Conflans Sainte-Honorine, onde uma dependência de Bec havia sido fundada em 1080 pelo conde de Beaumont Ives III:

A partir de agora, quero que você e os outros irmãos com você se comportem da seguinte maneira em relação àquele irmão sobre o qual você me escreveu, conforme as circunstâncias exigirem, que, seguindo a fantasia de sua própria vontade, negligencia a vida claustral e permanece na corte do rei. Se ele vem até você, eu permito que você o receba e o trate com caridade fraterna. Mostre-lhe, no entanto, que por sua própria conta você teme que isso possa me desagradar. Deixe claro para ele, com a devida reserva, a extensão de sua imprudência e desobediência. Ele já está atrasando sem nossa ordem ou permissão; na verdade, ele não hesita abertamente em violar nosso comando. Não lhe ordeno que volte para casa, nem lhe dou permissão para permanecer na corte. Sinto que há certas razões que me compelem a tolerar um pouco mais essa presunção dele, fingindo não vê-la. Mas, a menos que ele se corrija em breve, deixando de lado todas as razões pelas quais esperei por ele até agora, serei obrigado a aplicar-lhe a severidade da Regra. Prefiro, no entanto, que ele se corrija por sua própria iniciativa, em vez de que eu impusesse medidas mais rigorosas de punição sobre ele (Ep. 97, tradução nossa).²⁴⁸

²⁴⁸ Tradução nossa a partir do inglês: “From now on i want you and the other brothers with you to behave in the following way towards that brother you wrote me about, as circumstances required, who, following the fancy of his own will, neglects the cloistral life and lingers at the king's court. If he comes to you i permit you to receive him and treat him with brotherly charity. Show him, however, that on your own account you are afraid this might displease me. Make clear to him, with all due reserve, the extent of his foolhardiness and disobedience. He is already delaying without either our command or permission; indeed he does not hesitate openly to contravene our command. I neither command him to return home, nor do I give him permission to stay at court. I sense that there are certain reasons which compel me to tolerate this presumption of his a little longer by pretending not to see it. But, unless he corrects himself fairly soon, then putting aside all the reasons for which I have waited for him till

Anselmo queixa-se de um monge que havia sido enviado à corte do rei, mas estava passando tempo demais no local e não retornava ao claustro, agindo contra a vontade de seu superior. O rei em questão é Filipe I da França (1060-1108), cuja corte era bem próxima de Paris, e o monge era Theduinus²⁴⁹, o primeiro a fazer os votos monásticos na nova igreja em Conflans, depois de ter sido consagrada pelo arcebispo Lanfranco (VANDERJAGT, 2005, p. 24). Anselmo conecta sua discussão diretamente ao conselho pastoral, por isso o monge, de acordo com a carta anselmiana, corria o risco de ser vítima do pecado e do mal, se não corrigisse seus atos. O mestre está disposto a tolerar um pouco mais sua presunção em relação aos votos monásticos, preferindo que ele se corrija por sua própria iniciativa.

A carta, portanto, demonstra ao mesmo tempo preocupação com a alma do monge desobediente e uma dureza no modo de tratar essa mesma desobediência. No dizer de Anselmo, o monge já não caminha segundo a “retidão”, pois sua vontade transformou-se em vontade desviada, egoísta, que não reflete a santa vontade divina, mas o engano do demônio. Mas, como seu abade e superior, ele, se necessário, aplicará toda a severidade da regra monástica ao jovem, a fim de forçá-lo à obediência, para seu próprio bem, pois a boa vida é construída sobre a obediência. Como ele mesmo afirma em uma carta posterior, datada de 1102, direcionada aos monges de São Werburgh, em Chester, na Inglaterra:

Somente a obediência poderia ter mantido o homem no paraíso de onde ele foi expulso pela desobediência, e ninguém alcançará o reino celestial a não ser pela obediência. [...] Portanto, mostre obediência ao seu abade em todas as coisas, não apenas nas ações, mas também na intenção, e mantenha a paz e a unidade entre vocês pelo amor mútuo (Ep. 231, tradução nossa).²⁵⁰

Na carta 119, enquanto estava em sua segunda visita à Inglaterra, por volta de 1086, inspecionando lá as casas que ficavam sob a jurisdição de Bec, ele fica sabendo que um monge de seu mosteiro, Roberto, havia fugido. Expressando surpresa, Anselmo exorta o pupilo a retornar:

Disseram-me que depois de eu ter ido para a Inglaterra você não queria mais morar em seu mosteiro. Se isso foi feito com uma boa intenção e por uma causa razoável, pode até certo ponto ser tolerado; mas se foi por algum rancor, você deve saber que estou muito surpreso. [...] pelo menos por causa de nosso amor você poderia ter

now, I shall be forced to apply the severity of the Rule to him. I would, however, prefer him to correct himself on his own initiative rather than have me bring any more rigorous measures of punishment down on him” (Ep. 97).

²⁴⁹ Centésimo quarto na lista de profissões monásticas em Bec (POTTER, 2014).

²⁵⁰ Tradução nossa a partir do inglês: “Obedience alone could have kept man in paradise from where he was expelled through disobedience, and nobody will reach the heavenly kingdom except through obedience. [...]Therefore show your abbot obedience in all things, not merely in deeds but also in intention, and maintain peace and unity among yourselves through mutual love.” (Ep. 231)

esperado apropriadamente até que me tivesse informado sobre qualquer coisa que o ofendesse, e então ter reconciliado seu coração com nossos conselhos, como é apropriado a um servo de Deus. Portanto, rezo para que, se você me ama e meu conselho — assim como eu sempre amei e amo você —, volte ao seu mosteiro e ali, junto com os outros, sirva a Deus de maneira tranquila e graciosa. Se, no entanto, você optar por não concordar comigo, saiba que isso não é bom para sua alma e você me entristece. [...] Não vou repetir agora os comentários desagradáveis que estão sendo espalhadas sobre você na Inglaterra em relação a este caso (*Ep. 119*, tradução nossa)²⁵¹.

Anselmo deveria ser capaz de manter a reputação da abadia como um lugar de rigorosa observância monástica e como uma perspectiva atraente para o patronato laico. Como abade e administrador, uma de suas funções era a mediação entre o mundo monástico e secular, e, como pastor, devia governar e orientar outros homens, dirigindo suas almas, provendo sustento para seus corpos e angariando riquezas mundanas. Anselmo fazia isso muito bem, pois fundou e inspecionou priorados pela Inglaterra e adquiriu cada vez mais propriedades para Bec. Podemos concordar com Vaughn (1975, p. 279), no fato de que, apesar de toda retórica de inabilidade administrativa e de negação da vida secular, pela grandeza que a abadia adquiriu a partir da administração anselmiana²⁵², não podemos observar o abade de Bec como um simples monge que odiava os assuntos do mundo. Pelo contrário, ao lermos suas cartas, percebemos alguém que lidava ativamente com os assuntos seculares e com as questões internas de seu mosteiro, como os indícios de desorganização e inobservância na conduta dos monges. O mosteiro de Bec, como qualquer outro lugar de convívio coletivo, parecia também estar repleto de problemas internos: rancor entre os monges, rusgas advindas do ambiente coletivo e brigas. Era papel do abade-pastor, mesmo estando distante, lidar com todas essas questões para a melhor formação de seu rebanho.

Por último, na carta 137, datada entre 1089-1092, direcionada ao sobrinho de Lanfranco, arcebispo da Cantuária, Anselmo escreve:

[...] em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, aconselho, aconselho e ordeno-lhe, irmão Lanfranco, que leia atentamente esta minha carta bem intencionada mais de duas ou

²⁵¹ Tradução nossa a partir do inglês: “I wald told that after I had gone to England you no longer wanted to live in your monastery. If this was done with a good intention and for reasonable cause it can in some degree be tolerated; but if it was done out of some grudge, you should know that I am greatly astonished. [...] at least for the sake of our love you might appropriately have waited until you had informed me about whatever offended you, and then to have reconciled your heart by our advice, as is appropriate to a servant of God. Therefore I pray that, if you love me and my advice—just as I have always loved and do love you—, you should go back to your monastery and there, together with others, serve God in a tranquil and gracious way of life. If, however, you do not choose to agree with me, know that this is not good for your soul and you sadden me. [...] I will not now repeat the unpleasant gossip which is being spread about you in England in connection with this affair.” (*Ep. 119*)

²⁵² Todas as propriedades de terras e bens materiais que Bec adquiriu na administração anselmiana estão descritas na tese de Julie Potter (2014), na qual a autora mapeou as cartas e documentos administrativos da abadia entre 1034-1204.

três vezes, e dentro de seu coração estando na presença do Juiz estrito em cuja visão você sempre está, para meditar em minhas palavras e conselhos. [...] Antes de aceitares o presente do abaciado, disse-te a ti e aos outros, secreta e publicamente, com o coração e a boca, que não queria que o aceitasses, não o aprovava, não o aconselhava, nunca o ordenaria a aceitá-lo; e que, se você a aceitasse sem minhas instruções, nunca receberia a bênção abacial de nenhum bispo com meu consentimento. E, no entanto, o que eu iria sentir quando você aceitasse esse presente foi escondido de mim por não sei que julgamento divino. Mas uma vez feito, a grave seriedade do assunto de repente invadiu meu coração e o terrível julgamento de Deus se revelou. Quando ouvi, minha barriga tremeu. Eu considerei e fiquei apavorado. Meu coração dentro de mim está quebrado, todos os meus ossos tremem. Percebi que coisa detestável isso era diante de Deus e diante de todos os que são iluminados por ele. Por isso digo o que entristece primeiro você e através de você toda a nossa ordem, e principalmente a mim, seu pai triste e corado, e sua mãe, nossa igreja; nos tornamos opróbrio para nossos vizinhos, desprezo e escárnio para aqueles que estão ao nosso redor e para todos os que ouvem falar disso. Você se tornou um exemplo de desonra e destruição para a Igreja de Deus, por cuja causa você se tornou a fonte e o líder em nossos dias e neste país. [...] Retorne, portanto, retorne ao seu coração. Examine sua conduta e examine sua mente. Você rejeitou a orientação eterna e se apeçou a conselhos censuráveis. [...] **De fato, Cristo, a Verdade, não te fez abade; a sua própria ganância fez, e a temeridade daqueles que não entendem as coisas de Deus.** Lembre-se de que quem não entra pela porta no aprisco, mas sobe por outra parte, é ladrão e salteador. Meu filho, você não entrou pela porta porque não entrou por Cristo. **Você não entrou por Cristo porque você não entrou pela Verdade. Não pela Verdade, porque não pela justiça. Um monge não entra na abadia por retidão se não entra por eleição segundo a Regra e por obediência.** Você não pode se desculpar dizendo-me: não entrei por desobediência, porque você não me proibiu. **Para perder a justiça é suficiente que você não tenha entrado pela obediência.** É verdade que eu não disse: 'eu te proíbo' ou 'eu ordeno que você faça'. Considero suficiente para uma pessoa inteligente que, repetidamente, eu dissesse: 'meu coração não o deseja nem aprova. Minha boca não aconselha, não ordena e não vai ordenar. Se você aceitar a abadia sem minhas instruções, você nunca receberá uma bênção do arcebispo'. Pois um monge não deve esperar uma ordem oral quando conhece a vontade ou o conselho de seu abade. Se você não entrou pela porta, portanto, é difícil para mim dizer, mas você deve ponderar e perceber o que a Verdade, que testemunha o que você veio, irá chamá-lo (Ep. 137, tradução nossa, grifo nossa)²⁵³.

²⁵³ Tradução nossa a partir do inglês: “[...] in the name of our Lord Jesus Christ I admonish, I advise and command you, brother Lanfranc, to read through this well-meant letter of mine attentively more than two or three times, and within your heart standing in the presence of the strict Judge in whose sight you always are, to meditate on my words and advice. [...] Before you accepted the gift of the abbacy I told you and others, secretly and publicly, with heart and mouth, that I did not want you to accept it, did not approve it, did not advise it, would never command you to accept it; and that if you did accept it without my instructions you would never receive the abbatial blessing from any bishop with my consent. And yet, what I was going to feel when you did accept that gift was hidden from me by I know not what divine judgement. But once it had been done, the grave seriousness of the matter suddenly invaded my heart and the terrible judgement of God revealed itself. When I heard, my belly trembled. I considered it and was terrified. My heart within me is broken, all my bones shake. I realized what a detestable affair this was before God and before all who are enlightened by him. Hence I say what saddens first you and through you our entire order, and most of all me, your sorrowing and blushing father, and your mother, our church; we have become a reproach to our neighbors, a scorn and derision to those who are round about us, and to all those who hear about it. You have become an example of dishonor and destruction to the Church of God, for whose cause you had made yourself the source and the leader in our day and in this country. [...] Return, therefore, return to your heart. Scrutinize your conduct and examine your mind. You have rejected eternal guidance and held fast to reproachable advice. [...] Indeed, Christ, the Truth, did not make you abbot; your own greed did, and the foolhardiness of those who do not understand the things of God. Remember that he who does not enter by the gate into the sheepfold, but climbs up some other way, is a thief and a robber. My son, you did not enter through the gate because you did not enter through Christ. You did not enter through Christ because you did not enter through Truth. Not through Truth because not through righteousness. A monk does not enter into the abbacy through righteousness if he does not

Esta carta é muito reveladora para nós, pois nela percebemos o tom pastoral de Anselmo, responsável por guiar suas ovelhas. Nesse trecho, em especial, ele procura disciplinar seu monge que havia aceitado ser abade no mosteiro de São Wandrille, sem o conselho ou benção de nenhum superior, apenas pelo chamado do duque (provavelmente nessa época o duque Roberto Curthose). Como mencionado no capítulo segundo, sabemos que era prática comum dos duques, principalmente no contexto normando, escolher e investir seus prelados favoritos para a administração de suas casas religiosas. Contudo, no contexto das “reformas eclesíásticas”, de *libertas ecclesiae*, essa prática arbitrária ducal podia gerar críticas e desaprovações. Nota-se, todavia, que Anselmo se dirige ao monge Lanfranco, que aceitou o chamado, e não ao duque que o promoveu.

Ademais, o abade emprega nessa carta os conceitos de verdade, justiça e retidão, concepções que ele havia trabalhado na sua trilogia que, provavelmente, já estava em circulação nessa época entre os membros de sua comunidade. Pela utilização desses termos e pela conexão deles com a obediência, percebe-se que a obra de Anselmo não está desconectada de sua realidade. Ao procurar elucidar questões metafísicas que num primeiro momento parecem muito abstratas, Anselmo também estava ensinando e disciplinando seus monges, que possuíam comportamentos desviantes e reprováveis. Segundo Visser e Williams (2009, p. 197), desde suas primeiras cartas até suas últimas, é apresentada a ideia de que se deve manter a beleza da ordem divina por meio da submissão das vontades à de Deus. Como todos também estão sob a autoridade de mestres terrenos, Anselmo vê as autoridades humanas como extensões do braço regulador de Deus. Portanto, fazer o que é certo pela retidão em si mesma exige que ajustemos nosso desejo à vontade de Deus, e isso significa, em termos práticos, a obediência aos superiores humanos.

Obedecer é uma ação cara aos monges. Segundo Foucault (2008, p. 230), a obediência é uma das originalidades do pastorado cristão, ela é um estado de vida, um estado de ser. Anselmo diversas vezes teoriza acerca do papel do abade e da obediência como a chave de seu sucesso.

enter through election according to the Rule and through obedience. You cannot excuse yourself by saying to me: I did not enter through disobedience, because you did not forbid me. To forfeit righteousness it is enough that you did not enter through obedience. It is true that I did not say: 'I forbid you' or 'I command you to do it'. I considered it sufficient for an intelligent person that, I repeatedly said: 'my heart does not wish or approve it. My mouth does not advise it, did not command and will not command it. If you accept the abbacy without my instructions, you will never receive a blessing from the archbishop'. For a monk should not wait for an oral command when he knows the will or the advice of his abbot. If you did not enter through the door, therefore, it is difficult for me to say, but you should ponder and perceive what Truth, who witnesses what you have come to, will call you.” (Ep. 137).

Diante disso, ele também esboça seu conceito de obediência: os atos de um superior devem ser aceitos como a vontade de Deus e cada monge na hierarquia eclesiástica deve obediência a um superior. Com esse conceito, Anselmo, enquanto abade de um mosteiro com diversas propriedades, exercia uma grande influência sobre os religiosos que juraram obediência a ele em Bec. As deficiências da moral de obediência dos monges de Anselmo são evidentes ao longo de suas cartas.

Anselmo sempre atribui a responsabilidade última pelo pecado à vontade, nunca ao intelecto. De acordo com o abade, para sermos justos, não devemos apenas saber o que fazer; devemos também fazê-lo porque devemos fazê-lo — ou, na formulação preferida de Anselmo, devemos preservar a retidão da vontade por causa dela mesma. É digno de nota que o abade nunca oferece um relato positivo do que é preservar a retidão da vontade em seu próprio benefício. Ao invés disso, ele nos diz o que não é. Não se preserva a retidão da vontade por si mesmo quando se faz a coisa certa na ignorância, porque se é obrigado a fazê-la, ou por causa de alguma recompensa estranha. Presumivelmente, então, desde que se esteja consciente da retidão e faça o que é certo livremente, e não por algo que não seja a retidão, conta-se como preservando a retidão da vontade por seu próprio bem e, portanto, como possuindo justiça. A justiça para Anselmo não consiste em qualquer vontade ou série de volições; ao contrário, é uma disposição ou hábito para escolher o que é certo pela razão certa.

A justiça é uma questão não só do que queremos, mas também do porquê de querer. Uma vontade é justa quando preserva a retidão por causa da retidão. Essas são questões sobre o conhecimento moral: como ele é adquirido, e em que consiste. Há um segundo e relacionado conjunto de perguntas sobre motivação moral. Pois, não devemos simplesmente fazer o que devemos fazer, mas fazê-lo porque devemos fazê-lo. Tal exigência parece excessivamente forte, na medida em que exige um nível de consciência quase obsessivo. É central para seu relato que a racionalidade consiste simplesmente na capacidade de distinguir o certo do errado (VISSER; WILLIAMS, 2009, p. 200).

Além disso, nesta vida, a posse de justiça é sempre precária. Não podemos adquirir ou desenvolver a justiça por nossos próprios esforços, mas podemos, a qualquer momento, perdê-la por nossa própria negligência. Muitas vezes isto começa com o mínimo detalhe. Como a justiça pode ser tão facilmente perdida, a vida moral requer uma vigilância excepcional: por

esta razão, qualquer desobediência, por mais aparentemente trivial que seja, é um mal grave. Embora a obediência às vezes seja onerosa e as circunstâncias pouco propícias, nunca há qualquer desculpa para desobediência e comportamento desordenado. Além disso, a justiça é uma questão de retidão de vontade, não de retidão de sentimento. E a retidão da vontade pode sempre ser preservada, não importa o quão inapetente a obediência possa ser. Ressaltamos a confiança de Anselmo na ideia de obedecer aos seus superiores, de estipular o modelo correto de vida a ser seguido e o que não deve ser seguido (cujo exemplo temos no diabo) porque uma de suas funções primordiais era formar e educar homens que sairiam de Bec para exercer altos cargos no corpo da Igreja (VANDERJAGT, 2005, p. 50; VISSER; WILLIAMS, 2009, p. 201-203)

Por isso que, Anselmo, em vez de acentuar o papel do diabo, o diminui em sua teologia. Nessa perspectiva, ele serve para exemplificar aquele que decidiu, peremptoriamente, abandonar a Deus e a justiça presente em toda criação divina. Portanto, sua representação é a do mau comportamento, da má conduta. O abade de Bec utiliza a representação do diabo de forma pedagógica, como o modelo que não pode nem deve ser seguido, mas não como protagonista da história. Seu foco é nos homens terrenos, cuja responsabilidade de formação e educação está em suas mãos. Enquanto pastor, ele é alguém que conhece particularmente suas ovelhas e baseia sua ação em conjunturas individuais. Por isso, ele faz paralelos em seus tratados para que os discípulos entendam, utilizando pessoas como exemplo (VENTUREYRA, 2015, p. 08).

Como guia das almas de seus monges e ocupando, segundo Vaughn (1975, p. 284), um lugar de poder, ele sabia articular-se perfeitamente no mundo político medieval. Durante seu abaciado, esteve fortemente envolvido na política. Suas realizações para o avanço de Bec pressagiaram seus esforços pelo avanço da igreja de Cantuária e da igreja da Inglaterra. Enquanto trabalhava pela liberdade e enriquecimento de Bec, Anselmo estava criando uma rede de clérigos importantes, ligados a ele pela amizade e pelos costumes da obediência. Os alunos de Bec estavam espalhados por toda a Normandia, França e Inglaterra, em posições de prestígio. Quase todos esses prelados — bispos, arcebispos e abades — eram amigos íntimos e apoiantes de Anselmo, como abade de Bec e, mais tarde, como arcebispo de Cantuária. Além disso, as cartas de Anselmo mostram os problemas que enfrentava com seus monges na tentativa de educá-los e regrá-los, assim como mostram sua exortação à obediência. Os homens de Bec continuaram a servir a abadia depois de terem partido para cargos mais altos e se consideravam ligados a Anselmo, mesmo depois que ele se tornou arcebispo.

A importância da obediência, para Anselmo, fica clara em sua insistência na submissão em suas cartas sobre os dissidentes. Por isso, que apesar do que o título parece indicar, o *De casu diaboli* tem menos a dizer sobre o diabo e mais a dizer sobre os homens. Nessa perspectiva, não é satanás quem faz as pessoas pecarem. O diabo não obriga ninguém a fazer nada. A retidão é uma questão de escolha, ou melhor, de vontade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As representações configuram as maneiras por meio das quais tornamos presente o que está ausente. Elas podem ser traduzidas em gestos, signos, ou mesmo em percepções coletivas. A história das representações, portanto, focaliza as representações que um indivíduo faz do mundo, de um além possível, de si mesmo e do outro. Essas representações, por sua vez, regulam o jogo de desejo e repulsa, decidindo assim as figuras de angústia e horror. O sistema de representações não ordena apenas o sistema de apreciação, mas determina as modalidades de observação do mundo e da sociedade. Essa noção de representação é sobretudo concebida pelo historiador como uma ferramenta necessária da cadeia conceitual, que o orienta no modo de nomear e definir os diferentes aspectos da realidade. Ela, portanto, tornou possível identificar e articular as diferentes relações que indivíduos ou grupos têm mantido com o mundo social. Seu eixo de reflexão está no nível das práticas sociais relativas a um inconsciente psicológico e não a uma consciência intelectual, favorecendo fenômenos coletivos sobre aspectos individuais.

Ao longo desta dissertação procuramos responder a uma questão norteadora de nosso trabalho, que foi a relação entre a *representação* do diabo no *De casu diaboli* com o contexto monástico-pedagógico e político vivido por Anselmo em Bec. Essa questão nos motivou a buscar harmonizar elementos díspares, mas que consideramos de grande importância para maior compreensão de nossa temática de forma geral.

Primeiro, partimos do geral para o particular. Refletimos acerca da conjuntura mais ampla em que nosso autor estava inserido, como o contexto das “reformas” — tanto monásticas quanto eclesiásticas —, um movimento clerical, intelectual e monástico que contou com a participação também de parte da sociedade laica, cujo objetivo principal consistia em colocar o papado e a cúria romana como o único poder capaz de governar a cristandade de maneira legítima e eficaz. De fato, junto com esse movimento, discurremos que houve uma tendência disciplinar e espiritual, de caráter “reformador”, que questionava a moral dos clérigos e a situação da igreja. Nesse sentido, entendemos aqui também um forte elemento político, visto que no medievo os âmbitos político e religioso não se dissociavam, havendo desse modo uma estreita simbiose entre igreja e aristocracia.

Como Anselmo era um monge no período em que escrevera o *De casu diaboli*, nos coube também pensar acerca da essência do monaquismo e contar um pouco de sua longa história. Com isso, conectamos também a importância da *Regra* beneditina e o *ethos* monástico da obediência — que, no século XI, ocupou um lugar central nas cartas anselmianas. Tão importante para nossa pesquisa, não ignoramos o papel do diabo e suas facetas e representações ao longo não só da história antiga e medieval, mas também no contexto bíblico. Apresentamos os principais nomes do diabo — *satan*, Lúcifer e demônio — com o propósito de discutir suas mudanças e seus desenvolvimentos, visto que em nossa compreensão a História é um processo, e estudar o processo é uma maneira enriquecedora para entendermos com mais assertividade nosso presente. Essa discussão também teve impacto na apreensão de que, no alvorecer do século XI, a imagem do diabo não estava unificada e consolidada no “soberano do inferno” e no triunfo de *satan* sobre a humanidade, posto que não podemos perder de vista que nesse período a paisagem compreendia uma Europa heterogênea, fragmentada em suas organizações políticas e multiculturais.

Assim era a França no século XI: um mosaico de principados mais ou menos vastos, provenientes de funções públicas carolíngias. Nesse recorte localizava-se a região da Normandia e seu povo que, em seu desenvolvimento, passou de *viking* pagão para normando cristão, e foi capaz de construir uma região tão forte politicamente e religiosamente que cruzou o canal da Mancha para conquistar a ilha britânica. Parte integrante desse ducado foi o mosteiro de Bec. Este, foi fundado e teve seu primeiro crescimento em um dos períodos mais dinâmicos da história da Normandia. De 1034, data da fundação de Bec, a 1136, data da morte do quarto abade de Bec, Boso, a Normandia cresceu de um território pouco organizado para um reino bem definido e eficientemente governado. O crescimento precoce de Bec ocorreu concomitantemente com o rápido crescimento da Normandia sob o governo de Guilherme, o Conquistador, pois ele organizou o ducado como nunca antes, conquistou a Inglaterra e estabeleceu o reino anglo-normando.

Bec começou como uma fundação monástica obscura e pobre povoada por um punhado de seguidores de um cavaleiro analfabeto de meia-idade. No decorrer do século, Bec tornou-se a ordem monástica mais poderosa da Normandia, em termos de riqueza, influência, espiritualidade e, não menos importante, poder político. Os principais instrumentos deste crescimento marcante foram Herluíno, fundador e primeiro abade de Bec; Lanfranco, fundador da escola de Bec, conselheiro principal do duque Guilherme, e depois arcebispo da Cantuária;

e Anselmo, o segundo abade de Bec, seu governante no auge do poder e influência de Bec, e seu patrono depois que ele também foi avançado para se tornar arcebispo da Cantuária algum tempo após a morte de Lanfranco. Em muitos aspectos, a abadia de Bec e os princípios pelos quais ela se sustentava contribuíram tanto para o desenvolvimento do reino anglo-normando quanto para a organização política dos reis anglo-normandos.

Longe de existirem isoladas do mundo temporal, grandes abadias normandas como Bec se tornaram participantes da vida política de suas comunidades, do ducado e mais tarde do *regnum* anglo-normando. Os abades frequentemente compareciam à corte do duque — e, mais tarde, do rei — para testemunharem cartas, receberem tanto concessões de terras e renda dos nobres normandos, quanto concessões confirmadas e assim garantirem seus direitos, defenderem suas terras contra reivindicações rivais, para aconselharem e consentirem em sínodos e conselhos patrocinados pelo arcebispo ou pelo duque — ou ambos —, e para aconselharem o duque ou o rei. Como grande senhor normando e detentor de muitos benefícios, o abade foi obrigado a manter seus próprios tribunais locais, a dispensar a justiça local e a prover o bem-estar temporal de seus monges e vassalos, assim como seu bem-estar espiritual. Embora o propósito central das abadias fosse espiritual, eram suas terras, igrejas, dízimos, impostos, pedágios, mansões, moinhos, bosques e plantações que proporcionavam a base econômica da qual dependia sua segurança. Nenhum abade responsável poderia fugir de seu dever de supervisionar estas questões temporais e assegurar os direitos da abadia na corte ducal ou real. Embora não sendo normando de nascimento, a vida e carreira político-religiosa de Anselmo foi por mais de 30 anos inteiramente centrada lá. Como abade de Bec, Anselmo revelou-se um homem de enorme energia e recursos, ativo em muitas áreas, demonstrando talento ao trazer grande riqueza e prestígio para sua comunidade monástica.

Além disso, destacamos seu trabalho enquanto educador e pastor, isto é, enquanto representante espiritual de Deus na terra. Parte de sua vida em Bec foi dedicada a ensinar e a dialogar com alunos e discípulos dentro da abadia. Por meio de seus ensinamentos, escritos e intenções autorais, Anselmo inspirou uma geração de escritores que também se voltou para o gênero diálogo, como testemunha o círculo de estudantes que seguiram seu exemplo ao dar primazia à razão e à dialética como ferramentas de investigação teológica e disputa polêmica, como Gilbert de Nogent e Honorius Augustodunensis. Para nós, Anselmo exerce o que podemos chamar de um *poder pastoral*, um poder que está intimamente ligado ao papel de guia espiritual, de direcionar a consciência, e ser ao mesmo tempo guardião do rebanho. Ele deveria ajudar o

monge de forma individual a chegar em seu progresso espiritual, entendendo o que se passa na alma de cada um e, em termos coletivos, estipulando regras e ordenamentos gerais para seus comportamentos — sendo, portanto, um mestre, orientador e sábio. Também foi pelo seu papel pastoral através do ensino que buscou disciplinar e propagar a doutrina cristã correta para seu público, não à toa que em todas as suas obras vimos como objetivo primordial deixar por escrito seus ensinamentos orais para os monges, com os quais dialogava em *De casu diaboli*.

Em relação ao *De casu diaboli*, entendemos que o tratado possui um fundo moral, em que Anselmo enfatiza o papel da vontade, ou melhor: a orientação volitiva das criaturas racionais. O diabo não é a causa do pecado, não é o grande inimigo, de modo que a culpa do pecado recai não sobre o indivíduo, mas sobre a orientação da vontade errática do anjo. Isto causa o afastamento de Deus. Sabemos que a obra de Anselmo sobre o primeiro mal não só explica a falha do anjo caído, mas deve servir como parâmetro para entender qualquer outro pecado, inclusive o pecado humano. Nessa perspectiva, agir com retidão significa que é necessário fazer o que se deve, não o que se quer. A liberdade para Anselmo (discutido no *De libertate arbitrii*) não é a escolha entre o bem e o mal; ela é um poder (*potestas*) que existe para que a criatura escolha o bem, para que aja em conformidade com a justiça — lembrando que essa ação, no contexto monástico, significa o exercício da obediência. O diabo pecou justamente por desobediência, querendo algo por si próprio e não o que Deus queria para ele.

Assim sendo, também a criatura humana, e principalmente o monge, só age com justiça quando sua vontade está em conformidade com a vontade de Deus. E, na comunidade monástica, quem representa a vontade de Deus? O Superior. Como observamos, em muitas cartas Anselmo teoriza a importância da obediência monacal, tendo como fonte principal a *Regra* de São Bento, orientadora de sua vida religiosa. Dessa forma, era dever do monge deixar sua vontade coincidir com a vontade de seu superior, que representaria a vontade do próprio Deus. Portanto, Anselmo escreve não apenas para sanar as dúvidas dos monges quanto às questões teológicas e filosóficas a respeito do mal e do diabo, mas também para reforçar o valor da obediência. É preciso frisar, ainda, que o diabo representava o paradigma da desobediência e da insubordinação. O discurso moral sobre o diabo era usado como instrumento pedagógico para enfatizar o valor da obediência eclesiástica. Nesse sentido, ele mobiliza os conceitos de vontade, justiça e retidão com um objetivo pedagógico e disciplinar. Lembramos que seu mosteiro se tornou proeminente em formar homens brilhantes que saíam de Bec e seus priorados para exercer altos cargos

monásticos e eclesiásticos. Era preciso, portanto, formar um corpo religioso de excelência e qualidade.

O diabo, assim, tem um papel menor para Anselmo, sendo visto aqui mais como um “mau exemplo” do que como o grande inimigo de Deus e senhor do inferno. Ele é o exemplo a não ser seguido, o primeiro desobediente, o anjo rebelde que não preza a justiça em suas escolhas, que quer com vontade própria e não obedece a seu superior. Em nossa interpretação ele é utilizado como artifício que demonstra o que não deve ser feito. Uma perspectiva que estava em estreita conformidade com a representação de sua época, pois no século XI o diabo ainda não havia ganhado plenos poderes para agir sobre toda a humanidade. Ele ainda não fora identificado como o anticristo, o grande inimigo de Deus — representação mais comum no final da Idade Média. Sendo assim, para além de sanar as questões acerca da origem e natureza do mal, Anselmo escreve para orientar preceitos morais de conduta. Esta era uma das obrigações dele como abade. Educar pela palavra e pelo exemplo, como disse Bento em sua *Regra*. Formular o que é certo e o que é errado, indicar o padrão de comportamento certo a ser seguido, regrá-los na prática de uma vida reta a partir da palavra e do exemplo.

Com as cartas levantadas nesse trabalho foi possível perceber inúmeros exemplos de monges desobedientes, que não seguiam a doutrina corretamente; isto é, exemplos de monges insubordinados. As obras de Anselmo podem ser entendidas como uma resposta ou reação filosófica ao que ocorria em sua época. Anselmo estava necessariamente consciente das questões da vida de seu tempo. Devido à sua localização social é justificável afirmar que seu pensamento deve refletir não apenas uma posição oficial da Igreja, mas uma leitura de seu tempo de acordo com as categorias e formas de pensamento próprias de suas circunstâncias. Por isso, não se pode ter a ilusão de que se tratava de um pensamento completamente distanciado da situação histórica em que foi concebido.

Se levamos em conta como o trabalho argumentativo anselmiano, em sua superfície, não inclui premissas que têm a ver diretamente com os eventos da época, levaremos adiante uma análise sem historicidade, do texto pelo texto. No entanto, uma coisa é o trabalho argumentativo de certas posições; outra, por sua vez, é o fato de ele ter considerado importante defender precisamente esses pontos de vista e não outros. Por exemplo, sua abordagem da questão do pecado do diabo, enfatizando o conceito de justiça e retidão, foi particularmente significativa para o tempo em que viveu — tendo em vista sua posição dentro da hierarquia eclesiástica, bem

como as funções específicas que desempenhou. Assim, não se trata apenas de uma pessoa que reflete sobre o problema do mal e o pecado do diabo em geral, mas de alguém que, tomando uma certa posição em relação a seu momento histórico, expõe sua maneira de ver as coisas de um modo a torná-las inteligíveis — traduzindo-as, enfim, em práticas para os outros. É por isso que, ao analisar a obra de Anselmo, procuramos estabelecer sua conexão com os eventos da época em que eles surgiram. Obviamente, esta não é uma proposta nova, mas de alguma forma pode ajudar a evitar aquela sombra de História que geralmente obscurece a leitura da Filosofia Medieval. Em outras palavras, seria ocioso para alguém como Anselmo gerar filosofia independentemente do tipo de sociedade em que se vive e dos problemas que se enfrenta. Percebemos, ao final, que Anselmo está inserido em um contexto muito mais amplo do que aquele que se lê sobre suas obras.

REFERÊNCIAS

Documentação impressa:

AGOSTINHO. *De civitate Dei*. Trad. De Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes de Bolso, 2021.

ANSELMO. *Diálogos Filosóficos: De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*. Intr. Trad. e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

REGRA de Bento. 4.ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018.

Documentação digital:

AGOSTINHO. *De natura boni*. Intr., Trad., notas e bibliografia por Mário Carvalho. Porto: Fundação Eng. António De Almeida, 1992.

AGOSTINHO. *Confessiones*. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO. *De libero arbitrio*. Intr., Trad., e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ANSELMO. *Opera Omnia - S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi – ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946.

ANSELMO. *The major works: Monologion, Proslogion, De Grammatico, On Truth, On Free Will, On the Fall of the Devil, On the Incarnation of the Word, Why God Became Man, On the Virgin Conception and Original Sin, On the Procession of the Holy Spirit, De Concordia*. Introd. Trad. e notas por Brian Davies and Gillian Evans. Oxford: Oxford University, 1998.

ANSELMO. *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*. Trad. Walter Fröhlich. 3 vols. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990-1994.

ANSELMO. *Correspondance: lettres 1 à 147*. Trad. Michel Corbin. Paris: Du Cerf, 2004.

EADMER. *Historia Novorum in Anglia*. Trad. Martin Rule. Londres: Rolls Series, 1884.

EADMER. *Vita Anselmi*. The Life of St Anselm. Intr. Trad. e notas de Richard Southern. Edimburgo: Thomas Nelson e Sons, 1962.

GILBERT, Crispin. *Vita Herluini*. Trad. Sally Vaughn, In: *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State*. Boydell Press: Woodbridge, 1981, p. 67-86.

VITA LANFRANCI, Trad. Sally Vaughn, In: *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State*. Boydell Press: Woodbridge, 1981, p. 87-111.

ORDERIC, Vitalis. *The Ecclesiastical History of England and Normandy*. Trad. e notas de Thomas Forester e François Guizot. 4 vols. Londres: Henry G. Bohn, 1853-1856.

WILLIAM OF MALMESBURY. *Gesta Pontificum Anglorum: The History of the English Bishops*. Trad. Michael Winterbottom. v. 1. Oxford: Oxford Medieval Texts, 2007.

Obras gerais:

AGUIAR, Clarice. *Com a permissão de Deus: o papel do diabo em narrativas de milagres (Península Ibérica, séculos XIII - XIV)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/24422>. Acesso em: 12 de Mai. 2020.

ADAMS, Marilyn. Anselm on Reason and Faith. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, 2004, p. 32–60.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ALBUQUERQUE, Isabela Dias de. *As relações identitárias entre anglo-saxões e escandinavos: Uma comparação doreino de Wessex com a região da Danelaw (séculos IX-X)*. 2017. 209 f. Tese (Doutorado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://ppghc.historia.ufrj.br/>. Acesso em: 02 de Fev. 2021.

AMARAL, Ronaldo. As raízes platônicas do MAL como princípio moral e Antropológico no cristianismo da Antiguidade tardia. *Revista Ágora: Vitória*, n. 23, 2016, p. 30–44.

ANDRUSZEWSKI, Thomas. *Depending on Evil An Analysis of Late Antique Christian Demonologies*. 2008. 65 f. Monografia (Graduação em História) – Rutgers University, Nova Jersey, 2008. Disponível em: <https://history.rutgers.edu/>. Acesso em: 06 de Jun. 2020.

ARCHAMBAULT, Jacob. Anselm's De Grammatico: structure, sources, pedagogical context. In: UCKELMAN, Sara (ed.). *The Cambridge Critical Guide to Anselm's De Grammatico and De Veritate*. Cambridge: Cambridge University 2016, p. 1-25. Disponível em: <https://jacobarchambault.com/2016/05/>. Acesso em: 10 de Mar. 2020.

ARTIFONI, Enrico. Vescovi e monaci: les elites religiose cristiane. In: CAROCCI, Sandro (org.). *Storia d'Europa e del Mediterraneo: dal medioevo all'età dela globalizzazione*. IV: il medioevo (secoli V-XV). Volume IX: strutture, preminenze, lessici comuni. Salerno: Bertoncello, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/2243009/Vescovi_e_monaci_le_%C3%A9lites_religiose_cristiane. Acesso em: 21 de Out. 2018.

AURELL, Martin. Society. In: POWER, Daniel. *The Central Middle Ages Europe 950–1320*. Oxford: Oxford University, 2006, p. 28-56.

BARDIN, Lawrence. *Análise de conteúdo* – edição revista e ampliada. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARNWELL, Michael. De Casu Diaboli: An Examination of Faith and Reason Via a Discussion of the Devil's Sin. *The Saint Anselm Journal*, Manchester, v. 6, n. 2, p. 1-8, 2006. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BARDCD-5>. Acesso em: 02. Ag. 2022.

BARROW, Julia. Religion. In: POWER, Daniel (ed.). *The Central Middle Ages Europe 950–1320*. Oxford: Oxford University, 2006, p. 121-148.

BARROW, Julia. Ideas and applications of reform. In: NOBLE, Thomas; SMITH, Julia. *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University, 2010, p. 345-362.

BARROW, Julia. *Rethinking Reform 900-1150: Conceptualising Change in Medieval Religious Institutions*. *Revue Mabillon*, Paris, v. 30, p. 228–230, 2019. Disponível em: doi:10.1484/j.rm.5.120424. Acesso em: 08 de Fev. 2022.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006a.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006b.

BAUDUIN, Pierre. La perception d'une principauté territoriale: l'exemple de la Normandie, Xe–XIe siècle. In: BÜHRER-THIERRY, Geneviève; PATZOLD, Steffen; SCHNEIDER, Jens. *Genèse des espaces politiques (IXe-XIIe siècle): Autour de la question spatiale dans les royaumes francs et post-carolingiens*. Turnhout: Brepols, 2018, p. 229-246.

BAUDUIN, Pierre. *Histoire des Vikings: des invasions à la diáspora*. Paris: Tallandier, 2019.

BATES, David. West francia: the northern principalities. In: REUTER, Timothy (org.). *The New Cambridge Medieval History III 900-1124*. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 398-419.

BATES, David. *William the Conqueror: The English Monarchs Series*. New Haven: Yale University, 2016.

BEJCZY, István. Deeds Without Value: Exploring A Weak Spot In Abelard's Ethics. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Leuven v. 70, n. 1, p. 1–21, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26170108>. Acesso em: 07. Ag. 2022.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Filadélfia: Universidade da Pensilvânia, 1991.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. The papacy, 1024–1122. In: In Luscombe, David; Riley-Smith, Jonathan. (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 8-37.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOUET, Pierre. Les Italiens en Normandie au XIe siècle. In: Les Italiens en Normandie, de l'étranger à l'immigré, 29, 1998, Cerisy-la-Salle. *Anais [...]*. Caen: Cahiers des Annales de Normandie, 2000, p. 27-44. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/annor_0570-1600_2000_hos_29_1_2343. Acesso em: 17 de Fev. 2021.

BOUET, Pierre. Le duc Richard Iselon Dudon de Saint-Quentin et Guillaume de Jumièges. *Annales de Normandie*, Caen, v. 64, n. 1, 2014, p. 15-37. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-annales-de-normandie-2014-1-page-15.htm>. Acesso em: 06 de Fev. 2021.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: UNICAMP, 2016.

BRADNICK, David. *Evil, Spirits, and Possession An Emergentist Theology of the Demonic*. Leiden: Brill, 2017.

BRAKKE, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Harvard: Harvard University, 2006.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 2002.

BROOKE, Zachary. *The English Church and the Papacy: From the Conquest to the Reign of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BROWNORTH, Lars. *The Normans: from raiders to kings*. Londres: Crux Publishing, 2014.

BRUCE, Scott. *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c.900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2008.

CANTOR, Norman. *Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089–1135*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1969.

CANTOR, Norman. *The civilization of the Middle Ages: a completely revised and expanded edition of Medieval history, the life and death of a civilization*. Nova York: Harper Collins, 1994.

CARNIEL, Joana. Sobre o conceito de Mal e sua aplicação em Plotino (204-270), Orígenes de Alexandria (185-254) e Agostinho de Hipona (354-430). In: TOMAZELLI, Roni; MULLER, Cícera (orgs.). *Medievalidades e humanidades: o tempo e o espaço na História* (edição inaugural). Vitória: Letamis, 2020, p. 33-49. Disponível em:

<https://letamis.ufes.br/conteudo/livro-medievalidades-e-humanidades-o-tempo-e-o-espaco-na-historia>. Acesso em: 02 de Fev. 2020.

CARNIEL, Joana. Breves comentários sobre três passagens do diabo na vida de Anselmo de Bec, segundo a *Vita Anselmi* escrita por Eadmero (século XII). In: FELDMAN, Sérgio; TOMAZELLI, Roni; MÜLLER, Cícera. (orgs). *Identidades e Alteridades no contexto tardo antigo e medieval*. Vitória: Milfontes, 2020, p. 67-84. Disponível em: https://editoramilfontes.com.br/acervo/Identidades_e_alteridades_no_contexto_tardo_antigo_medieval.pdf. Acesso em: 02 de Fev. 2020.

CASTAÑEDA, Felipe. Capítulo 1. In: CASTAÑEDA, Felipe. *Anselmo de canterbury: Tratado sobre la caída del demonio*. Bogotá: Universidade dos Andes, p. 3 – 132, 2005.

CASTAÑEDA, Felipe. Cómo pensar la libertad a finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury. *Historia Critica*, Andes, n. 18, p. 101-117, 1999.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1994.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHIBNALL, Marjorie. *The English Lands of the abbey of Bec*. Londres: Oxford, 1946.

CHIBNALL, Marjorie. *The world of Orderic Vitalis: norman monks and norman knights*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

CHIBNALL, Marjorie. *The Normans*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

CHIBNALL, Marjorie. *England and Normandy, 1042–1137*. In: LUSCOMBE, David; SMITH, Jonathan (ed.). *The New Cambridge Medieval History IV 1024-1198*. Cambridge: Cambridge University, 2008, p.191-216.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que virá: as origens da crença no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINS, Ann. *Teacher in Faith and Virtue Lanfranc of Bec's Commentary on Saint Paul*. Londres: Brill, 2007.

CONSTABLE, Giles. Introduction. In: *Three Treatises From Bec on the Nature of Monastic Life*. Toronto: University of Toronto, 2008, p. 1-29.

COSTA, Marcos; BRANDÃO, Ricardo. A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 1, n. 1, p. 7-26, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2007.v1n1.p%p>. Acesso em: 07. Ag. 2022.

COSTA, Lessandro. *De Lanfranco a Anselmo: sobre a dialética em teologia: o De grammatico de Anselmo de Cantuária*. 2014. 157 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-15072015-152246/pt-br.php>. Acesso em: 09 de Jun. 2021.

COWDREY, John. *Lanfranc: Scholar, Monk, Archbishop*. Oxford: Oxford University, 2003.

CORREIA, Joana Paula. *O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã*. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/3516>. Acesso em: 20 de Jul. 2017.

CRESCENZO, Luciano. *História da Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CROUCH, David. *The Normans: The history of a dynasty*. Londres: Hambledon Continuum, 2002.

CUSHING, Kathleen. *Reform and the Papacy in the eleventh Century*. Manchester: Manchester University Press, 2005.

DAVIES, Brian; EVANS, Gillian. Introduction. In: *The major works*. Oxford: Oxford University, 1998, p. VII – XXIII.

DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DECAËNS, Henry; COLLIOT, Bruno. *La route des ducs de Normandie*. Caen: Ouest-France Editions, 2012.

DEL' ARCO FILHO, Sérgio. As Noções De Retidão Da Vontade E De Justiça No De Veritate De Santo Anselmo. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 11, n. 28, p. 304–326, 2019. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/>. Acesso em: 19 de Jun. 2020.

DEL'ARCO FILHO, Sérgio. *A noção de vontade na trilogia moral de Santo Anselmo: De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*. 158f. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Marília, Universidade Estadual Paulista, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br>. Acesso em: 07 de Ag. 2021.

DELUMEAU, Jean. *A história do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEME, Daniel. The 'Origin' of Evil according to Anselm of Canterbury. *The Heythrop Journal*, Londres, v. 43, n.1, p. 170-184, 2002. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1468-2265.00190>. Acesso em: 19. Jul. 2022.

DERWICH, Marek. Benedictines. In: JOHNSTON, William; KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. Londres: Routledge, 2000, p. 136-146.

DERWICH, Marek. Officials: Western Christian. In: JOHNSTON, William; KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. Londres: Routledge, 2000, p. 955-957.

DHONDT, Jan. *Etudes sur la naissance des principautés territoriales en France (IXe–Xe siècles)*. Bruges: De Tempel, 1948.

DIAS, Geraldo. *Quando os monges eram uma civilização*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

DIAS, Larissa. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV)*. 251f. 2018. Dissertação (Mestrado em História), Vitória, Universidade Federal do Espírito Santo, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/10419>. Acesso em: 01 de Jul. 2021.

D'OCA, Fernando Rodrigues. *O Pensamento Ético De Santo Anselmo De Cantuária: Uma Defesa Do Deontologismo Mitigado*. 343f. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia), Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

DONAHUE, Abraham. Cenobites. In: *New Catholic Encyclopedia*. v.2. Detroit: Gale, 2003, p. 334.

DOUGLAS, David. *William the Conqueror: The English Monarchs Series*. New Haven: Yale University, 1999.

DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 2002.

DUCK, Wesley. Satanás no Antigo Testamento. Revista Batista Pioneira, FALTALOCAL v. 2, p. 135-157, 2013. Disponível em: <http://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/rbp/article/view/25>. Acesso em: 09 de Ag. 2021.

DUNN, Marilyn. *The Emergence of Monasticism From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Nova Jersey: Blackwell Publishing, 2003.

EKENBERG, Tomas. *Falling Freely: Anselm of Canterbury on the Will*. Uppsala: Uppsala University, 2005.

ENGLISH, Edward. Investiture controversy or disputes. In KIBLER, William *et al* (ed.). *Encyclopedia of the medieval world*. Nova York: Facts on File, 2005, p.381.

ENGLISH, Edward. Scriptorium. In: KIBLER, William *et al* (ed.). *Encyclopedia of the medieval world*. Nova York: Facts on File, 2005, p. 655.

EVANS, Gillian. Why the Fall of Satan? *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* n. 45, p.130-148, 1978.

EVANS, Gillian. *A concordance to the works of St. Anselm*. Nova York: Millwood, 1984.

EVANS, Gillian. *Anselm*. Londres: Continuum, 1989.

FANNING, Steven. Franks. In: KIBLER, William *et al* (ed.). *Medieval France: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 1995, p. 703-704.

FANNING, Steven. Neustria. In: KIBLER, William *et al* (ed.). *Medieval France: An Encyclopedia*. 1.ed. Londres: Routledge, 1995, p. 1249-1250.

FARIA NETO, Felinto; LIMA, Rafael. Do mal à Satanás. *Revista Jesus Histórico*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 16, p. 77-94, 2016. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/antigos16.htm>. Acesso em: 02 de Ag. 2021.

FAWTIER, Robert. França. In: LOYN, Henry (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: Os ritos de passagem. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Belo Horizonte, v.4, n. 2, p. 1-14, 2007.

FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. Louvain: Spicilegium S. Lovaniense, 3 vol. 1924-1937.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso* – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. (Leituras Filosóficas). 23. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2008.*

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FOULON, Jean-Hervé. Le chevalier Herluin et la fondation de l'abbaye du Bec: un dossier complexe entre tentation érémitique et normalisation cénobitique. *Revue historique*, v. 663, n. 3, p. 563-607, 2012. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-historique-2012-3-page-563.htm> /. Acesso em: 23 de Out. 2020.

FOULON, Jean-Hervé. Les investitures abbatiales en Normandie: quelques réflexions autour du cas de l'abbaye du Bec-Hellouin (1034-1136). In: BATES, David (org.). *Anglo-Norman Studies* v. 35. Woodbridge: Boydell & Brewer, p. 181-212, 2013.

FOULON, Jean-Hervé. La liberté de l'abbaye du Bec entre image et réalité: Réflexions autour d'un modèle réformateur normand aux XIe-XIIe siècles. In: BARROW, Julia; GAZEAU, Véronique (eds.). *Autour de Lanfranc (1010-2010): Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI-XII siècles)*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p. 57-84.

FOULON, Jean-Hervé. The foundation and early history of Le Bec. In: POHL, Benjamin; GATHAGAN, Laura (eds.) *A companion to the abbey of Le Bec in the central Middle Ages, 11th–13th centuries*. Leiden: Brill, 2017, p. 11-37.

FRASSETTO, Michael. *The Year 1000: Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*. Nova York: Palgrave, 2002.

FULLER, Hailey. *From Daimon to Demon: The Evolution of the Demon from Antiquity to Early Christianity*. 2013. 84 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Nevada,

Las Vegas, 2013. Disponível em: <https://digitalscholarship.unlv.edu>. Acesso em: 19 de Mai. 2020.

GASPER, Giles. Theology at Le Bec. In: POHL, Benjamin; GATHAGAN, Laura (eds.) *A companion to the abbey of Le Bec in the central Middle Ages, 11th–13th centuries*. Leiden: Brill, 2017, p. 206-228.

GASTER, Theodor. Belial. In: Skolnik, Fred; Berenbaum, Michael (eds.). *Encyclopaedia judaica* 2ª ed, v. 3. Michigan: Thomson Gale, 2007, p. 298-290.

GATT, Pablo. Foucault e a Pastoral da Confissão: o ato de se confessar no governo cristão das almas e a punição para cada pecado segundo o Decretum (1000-1025), por Burcardo de Worms. *Outros Tempos*, São Luís, v. 18, p. 1-16, 2021. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/785. Acesso em: 02 de Ag. de 2021.

GATT, Pablo; CARNIEL, Joana. Poder e representação no De Casu Diaboli de Anselmo de Bec (1085-1090). In: GATT, Pablo; CARNIEL, Joana (eds.). *Poder, autoridade e representações no contexto Tardo Antigo e Medieval*. Vitória: Milfontes, 2021, p. 137-152.

GAZEAU, Véronique. Guillaume de Volpiano en Normandie: état des questions. *Tabularia*, Caen, no. 2, 2002, p. 35-46. Disponível em: <http://journals.openedition.org/tabularia/1756>. Acesso em: 28 de Fev. 2021.

GAZEAU, Véronique. *Normannia monastica: Princes normands et abbés bénédictins (Xe-XIIe siècle)*. Caen: CRAHM, 2007.

GAZEAU, Véronique. The Role of the Abbots of Le Bec (1034–1281). In: POHL, Benjamin; GATHAGAN, Laura (eds.) *A companion to the abbey of Le Bec in the central Middle Ages, 11th–13th centuries*. Leiden: Brill, 2017, p. 38-56.

GÊNET, Jean-Philippe. Guillaume le Conquérant a-t-il rattaché l'Angleterre au continent?. *Annales de Normandie*, Caen, v. 69, n. 1, 2019. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-annales-de-normandie-2019-1-page-199.htm/>. Acesso em: 23 de Fev. 2021.

GENTILI, Danilo. *Entrevista com Padre Reginaldo Manzotti*. 31 de Out. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BRZazBSf58A>. Acesso em: 29 de junho de 2018.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRABMANN, Martin. *Filosofia Medieval*. Barcelona: Labor, 1928.

HAGGER, Mark. *Norman rule in Normandy 911-1144*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2017.

HARPER-BILL, Christopher. Herluin, Abbot of Bec and his Biographer. *Studies in Church History*, Cambridge, v. 15, n. 1, p.15-25, 1978.

HARPER-BILL, Christopher. The Anglo-Norman Church. In: HARPER-BILL, Christopher; VAN HOUTS, Elizabeth (ed.). *A Companion to the Anglo-Norman World*. Woodbridge: Boydell, 2003, p. 165-190.

HELVETIUS, Anne-Marie; KAPLAN, Michel. Asceticism and its institutions. In NOBLE, Thomas; Smith, Julia (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University, 2010, p. 275-298.

HENDEL, Ronald. Serpente. In: TOOM, Karol; BECKING, Bob; HORST, Pieter. *Dictionary of deities and demons in the bible*, 2^a ed. Leiden: Brill, 1999, p. 744-747.

HICKS, Leonie. *Recreating medieval spatial understanding and meaning at the abbey of Le Bec-Hellouin*, Normandy. Lamop, Paris, v.7, p. 46-57, 2014.

HOLLANDER, Harm. The Testaments of the Twelve Patriarchs. In: JONGE, Marinus. *Outside the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University, 1986, p. 71-91.

HOWE, John. The Nobility's Reform of the Medieval Church. *American Historical Review*, n. 93, p. 317-339, 1988.

HOWE, John. Oblates. In: JOHNSTON, William; KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. Londres: Routledge, 2000, p. 945-946.

HOWE, John. *Before the Gregorian Reform: the latin church at the turn of the first millennium*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University, 2016.

IRIZAR, Pablo. Simply True: The Function of the Doctrine of Divine Simplicity in Anselm's Account of Truth in de Veritate. *The Saint Anselm Journal*, Leuven, v. 12, n. 1, p. 63-80, 2016. Disponível em: <https://www.anselm.edu>. Acesso em: 12 de Jul. 2022.

KELLY, Henry. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2008.

KLIMA, Gergely. The Primal Choice: An Analysis of Anselm's Account of Free Will. *Sapientia et Doctrina*, Londres, v. 1, n. 2, p. 5-13, 2004.

KNOWLES, David. *The Monastic Order in England: A history of its development from the times of St Dunstan to the fourth Lateran council (943–1216)*. Cambridge: Cambridge University, 1963.

LANDES, Richard. Coutumes. In: KIBLER, William *et al* (ed.). *Medieval France: An Encyclopedia*. 1.ed. Londres: Routledge, 1995, p. 515.

LANDES, Richard. Truce of God. In: KIBLER, William *et al* (ed.). *Medieval France: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 1995, p. 1770-1771.

LANDES, Richard. Millenarianism/Millennialism, Eschatology, Apocalypticism, Utopianism. In: *Handbook of Medieval Culture*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 1093-1112.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile; JAKUBECKI, Natalia. Nas linhas verticais e horizontais dos ensinamentos e vivências pedagógicas de Anselmo de Bec (1033-1109) e Guiberto de Nogent (c.1055-1125), mestre e discípulo que viveram, aprenderam e ensinaram muito antes do tempo das universidades. *Graphos*, v. 22 n. 3, p. 216-237, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/54147>. Acesso em: 28 de Jul. 2020.

LAZARINI NETO, Antonio. O demoníaco: a antiguidade e transformações do tema na tradição judaico-cristã. *Oracula* (UMESP), v. 6, p. 130-149, 2007. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5887>. Acesso em: 19 de Jul. 2021.

LAWRENCE, Clifford. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages 4ª ed.* Londres: Longman, 2015.

LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. *Territórios e fronteiras*, v. 7, n. 2, p. 4-31, 2014. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/344>. Acesso em: 06 de Fev. 2020.

LECLERCQ, Jean. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture.* New York: Fordham University, 1961.

LECLERCQ, Jean. Religious Obedience According to the Rule of St Benedict. *The American Benedictine Review*, Kansas, v. 16, p.183-189, 1965.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval.* Bauru: Edusc, 2005.

LINK, Luther. *O diabo: a máscara sem rosto.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LITTLE, Lester. Monasticism and Western Society: from marginality to the establishment and back. *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 47, 2002, p. 83-94.

MACDONALD, Stuart. Aosta, Bec and Canterbury: reconsidering the vocations of St. Anselm (1033-1109) as scholar, monk and bishop. 1990. Tese (Doutorado em Master of Arts) - Departamento de História, Universidade McGill, Montreal.

MANN, William. Augustine on evil and original sin. IN: STUMP, Eleonore; MECONI, David. *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge: Cambridge University, 2001, p. 40-48.

MARTINES, Paulo. *A liberdade em Anselmo de Cantuária.* 2000. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280211>. Acesso em: 05 de Mai. 2020.

MARTINES, Paulo. O Mal em Anselmo de Cantuária. *Revista Latino Americana de Filosofia Medieval*, Santiago, v. 1, p. 239-261, 2014.

MASON, Emma. Administration and Government. In: HARPER-BILL, Christopher; VAN HOUTS, Elizabeth (eds.). *A Companion to the Anglo-Norman World.* Woodbridge: Boydell, 2003, p. 135-164.

MATTHEWS, Gareth. Anselm, Augustine, and Platonism. In: DAVIES, Brian, LEFTOW, Brian (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University, 2004, p. 61-83.

MELVILLE, Gert. *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*. Colledgeville: Cistercian Publications, 2016.

MESSADIE, Gerald. *A História geral do Diabo: da Antiguidade à Época Contemporânea*. São Paulo: Europa, 2001.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Ed. Estampa, 1989, p. 33-56.

MONTES D'OCA, Fernando R. *O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado*. 2014. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MORAES, Deivid. Entre Oralidade e Escritura: A Forma Dialógica Em Platão. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. II, n. XIX, p. 116-134, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/issue/view/738>. Acesso em: 02 de Jun. 2022.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NESS, Lucas. A razão ontológica da queda do diabo segundo Anselmo de Aosta. *Revista Seara Filosófica*, n. 13, 2016.

NISULA, Timo. *Augustine and the Functions of Concupiscence*. Leiden: Brill, 2012.

NOCON, Arkadiusz. The power of evil spirits over man according to John Cassian. *Vox Patrum*, Roma, v. 59, p. 197–208. Disponível em: <https://czasopisma.kul.pl/vp/article/view/4023>. Acesso em: 05 de Jan. 2022.

NOGUEIRA, Carlos. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

NOVIKOFF, Alex. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013.

NUNES, Ruy. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EPU, 1979.

“O diabo existe, não é um mito”, diz papa Francisco. *Veja*. 31 de Out. 2014. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/o-diabo-existe-nao-e-um-mito-diz-papa-francisco/>. Acesso em: 29 de Jun. 2018.

O'GRADY, Joan. *Satã: o príncipe das trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1991.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 11-21.

OLIVEIRA, Luciene A Septuaginta: Uma Herança Alexandrina Até os Nossos Dias. *Principia*, Rio de Janeiro, v. XVI, n. 16, p. 11-122, 2008. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/11219>>. Acesso em: 09 de Abril 2020.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Introdução*. In: Diálogos Filosóficos. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

OLIVEIRA, Terezinha. Santo Anselmo e a Escolástica. In: V Anped Sul: *Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul*, Curitiba, v. 1, p. 277, 2004.

OLIVEIRA, Terezinha. Poder e escolástica no Ocidente Medieval. *Dimensões*, Vitória, v. 25, p. 266-285, 2010.

O'NEILL, Seamus. Aequales angelis sunt: Angelology, Demonology, and the Resurrection of the Body in Augustine and Anselm. *The Saint Anselm Journal*, Manchester, v. 12, n. 1, p. 1-18, 2016.

OPPY, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

PAGEL'S, Elaine. *The origin of Satan*. Nova York: Vintage Books, 1995.

PALMER, James. *The Apocalypse in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University, 2014.

PARRA, Jaime Barrera. La caída del demonio de Agustín a Anselmo. In: Anselmo. *Tratado Sobre La Caída Del Demonio*. Bogotá: Universidade dos Andes, 2005, p. 243-267.

PETERS, Gregory. *The Story of Monasticism: Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality*. Washington: Baker Academic, 2017.

PETERSON, Michael. Office, Daily: Western Christian. In: JOHNSTON, William; KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. Londres: Routledge, 2000, p. 949-953.

PHOL, Benjamin; VANDERPUTTEN, Steven. Fécamp, Cluny and the invention of traditions in the later eleventh century. *Journal of Medieval Monastic Studies*, Turnhout, v. 5, n. 1, p. 1-41, 2016.

POTTER, Julie. *The Friendship Network of the Abbey of Le Bec-Hellouin in the Eleventh and Twelfth Centuries*. 2014. 373 f. Tese (PhD em Filosofia) – Universidade de Cambridge, Cambridge, 2014.

POTTS, Cassandra. *Monastic Revival and Regional Identity in Early Normandy*. Woodbridge: Boydell, 1997.

POWER, Daniel. Introduction. In: POWER, Daniel. *The Central Middle Ages Europe 950–1320*. Oxford: Oxford University, 2006, p. 1-27.

PRÜMMER, Dominic. *Handbook of Moral Theology*. Nova York: P. J. Kenedy & Sons, 1957.

RAMIRES, Luciano. *O problema do mal em Anselmo de Aosta*. 2015. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPL_ce61e2be6edc9dfdb001a71305b667e6. Acesso em: 09 de Mai. 2018.

Reagan advierte contra las 'impulsiones agresivas del imperio del mal', la URSS. *El País*. Orlando, 08 de Mar. 1983. Disponível em: https://elpais.com/diario/1983/03/09/internacional/416012418_850215.html. Acesso em: 29 de Jun. 2018.

RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003

RICHARD, Allen. *The Norman Episcopate, 989-1110*. 2009. 885 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Glasgow, Escócia, Reino Unido, 2009.

RICHÈ, Pierre. La vie scolaire et pédagogie au Bec. In: FOREVILLE, Raymond. *Les mutations socio-culturelles au tournant des siècles XI-XII*. Paris: CNRS, 1984.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e a teologia*. Campinas, São Paulo: Papirus. 1988.

RIBEIRO, Elizabete. Anselmo de Bec e a educação medieval: a caridade enquanto virtude necessária à formação do mestre e do aluno. In: 6º Congresso Brasileiro de História da Educação, 2011, Vitória. *Anais [...]*. Vitória: CBHE, 2011, p. 1-10. Disponível em: <http://cbhe6.com.br/>. Acesso em: 08 de Mar. 2016.

RIBEIRO, Elizabete; OLIVEIRA, Terezinha. Um olhar da História da Educação sobre a obra vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero. In: X Jornada de Estudos Antigos e Medievais e II Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, 2011, Maringá. *Anais [...]*. Maringá: X JEAM, 2011, p. 1-8. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/comunicacao3.html>. Acesso em: 09 de Set. 2017.

ROBSON, Michael. Saint Anselm and his Father, Gundulf. *Historical Research*, Londres, v.69, n.169, p. 197-200, 1996. Disponível em: <https://academic.oup.com/histres/article-abstract/69/169/197/5645511>. Acesso em: 12 de Abril 2020.

ROSENWEIN, Barbara. *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century*. Filadélfia: Universidade da Pensilvânia, 1982.

RUBENSTEIN, Jay; VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006.

RUSSELL, Jeffrey. *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University, 1981.

RUSSELL, Jeffrey. *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

RUSSELL, Jeffrey. *Lúcifer, O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Masdras, 2003.

RUST, Leandro Duarte; FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p. 135-52, set. 2009.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. O papado na Idade Média. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SILVA, Paulo Duarte. (Org.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: CRV, 2019, p. 31-72.

RUYS, Juanita. *Demons in the Middle Ages*. Amsterdam: Amsterdam University, 2017.

SANMARTÍN, Israel. La cultura histórica sobre el «año mil» en sus diferentes historiografías. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 14, p. 87-111, 2016.

SANTOS, Mário. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. São Paulo: Matese, 1963.

SHARPE, Richard. Anselm as Author: Publishing in the Late Eleventh Century. *Journal of Medieval Latin*, Turnhout, v.19, n.1, p. 1-87, 2009. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/45020122>. Acesso em: 02 de Set. 2020.

SKEEN, Bradley. PERSIA. In: BOGUCKI, Peter (ed.). *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*. Nova York: Facts on File, 2008, p. 1022.

SILVA, Ricardo. A representação do Diabo no conto “A Igreja do Diabo” de Machado de Assis e no romance “Grande Sertão”: veredas de Guimarães Rosa. In MAGALHÃES, ACM., et al., orgs. *O demoníaco na literatura* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 255-262. Disponível em <http://books.scielo.org/id/y742k/pdf/magalhaes-9788578791889-19.pdf>. Acesso em: 09 de Dez. 2020.

SILVA SEUS, Beatris. A queda do diabo de Santo Anselmo e suas implicações ontológicoexistenciais: uma perspectiva contemporânea. *Revista Seara Filosófica*, Pelotas, n. 16, 2018, p. 13-25.

SMITH, Lesley. Lanfranc of Bec. In: KIBLER, William et al (ed.). *Medieval France: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 1995, p. 979-980.

SMITH, Lesley. Introduction. In: Eadmero. *Vita Anselmi*. Intr. Trad. e notas por Richard Southern. Edimburgo: Thomas Nelson e Sons, 1962.

SPINELLI, Miguel. O Itinerário Filosófico De Anselmo De Cantuária. *Revista Portuguesa De Filosofia*, v.l. 64, n. 1, 2008, p. 241–273.

SOARES, Dionísio. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos*, Campinas, v.5, n. 2, p. 1-24, 2009a.

SOARES, Esequias. *Septuaginta: Guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009b.

SOUTHERN, Richard. St Anselm and his English Pupils. *Mediaeval and Renaissance Studies*, Columbia, n. 1, p. 3- 43 , 1941.

SOUTHERN, Richard. *Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought 1059-c.1130*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

SOUTHERN, Richard. *Western society and the Church in the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1970.

SOUTHERN, Richard. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University, 1990.

STEPHENS, James. Plato on dialectic and dialogue. *Journal of Value Inquiry* v. 27, p. 465-473, 1993.

STUCKENBRUCK, Loren. Theological Anthropology in the Enochic Tradition. In: AITKEN, James; PATMORE, Hector; ROSEN-ZVI, Isahy (eds). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 65-94.

STREFLING, Sérgio. A dialética do argumento único de Santo Anselmo. *Ágora Filosófica*, Pernambuco, n. 1, p. 137-52, 2017.

TEIXEIRA, Anibal Gomes. Teologia do Domínio. *Revista Teológica*, n. 6, jun. 2016. ISSN 2674-7898. Disponível em: <http://ead.teologica.net/revista/index.php/teologicaonline/article/view/80>. Acesso em: 15 de Ago. 2022.

TELLIEZ, Romain. *Les institutions de la France médiévale: XIe-XVe siècle*. Paris: Armand Colin, 2009.

THOMSON, Rodney. *The life of Gundulf, Bishop of Rochester*. Toronto: Centre for Medieval Studies, 1977.

TSEVRENI, Magdalini. A Systematic Reading Of De Libertate Arbitrii: The Ideas Of Freedom And The Will Of Saint Anselm. *Initial: A Review of Medieval Studies*, Frankfurt, v. 9, n. 2, p. 61-78, 2014. Disponível em: <https://www.cceol.com/search/journal-detail?id=846>. Acesso em: 30 de Jun. 2022.

TURLEY, Thomas. Pataria. In: Kleinhenz, Christopher. *Medieval Italy: An Encyclopedia*. Nova York: Routledge, 2004, p. 861.

TURNER, Andrew; MUIR, Bernard. Introduction. In: Eadmer of Canterbury lives and miracles of Saints Oda, Dunstan, and Oswald. Oxford: Claredon, 2006. p. XIII-XXXV.

TWELFTREE, Graham. Exorcism and the Defeat of Beliar in the Testaments of the Twelve Patriarchs. *Vigiliae Christianae*, Leiden, vol. 65, no. 2, p. 170-188, 2011.. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41291346>. Acesso em: 09 de Set. 2021.

ULLMANN, Walter. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. 2ª ed. Nova York: Routledge, 2003.

VAILATTI, Carlos. O rei da babilônia e o rei de tiro: Uma Análise de Isaías 14:12-15 e Ezequiel 28:11-19. *Vértices*, São Paulo, n. 16, p. 107-138, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179046>. Acesso em: 09 de Set. 2019.

VAN HOUTS, Elisabeth. *The Normans in Europe*. Manchester: Manchester University, 2000.

VANDERJAGT, Arjo. The Devil and Virtue: Anselm of Canterbury's Universal Order. In: BEJCZY, István; NEWHAUSER, Richard (Eds.). *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*. Leiden: Brill, 2005. pp. 33-52.

VANDERPUTTEN, Steven. Custom and Identity at Le Bec. In: POHL, Benjamin; GATHAGAN, Laura (eds.) *A companion to the abbey of Le Bec in the central Middle Ages, 11th–13th centuries*. Leiden: Brill, 2017, p. 228-247.

VANDERPUTTEN, Steven. Monastic reform from the tenth to the early twelfth century. In: Cochelin, Isabelle; Beach, Allison. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University, 2020, p. 599-617.

VASCONCELLOS, Manoel. *Fides ratio auctoritas: o esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. 2003. 244f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3538>. Acesso em: 19 de Mai. 2020.

VASCONCELLOS, Manoel. O Conceito de Razão no Monólogo de Santo Anselmo. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens- De Agostinho a Vico*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 239-256.

VASCONCELLOS, Manoel. A Razão Diante Da Fé E Da Autoridade No Pensamento Medieval. *Biblos*, Rio Grande do Sul, p. 225-237, 2007.

VASCONCELLOS, Manoel. Falar de Deus *sola ratione* sem negar a autoridade de Agostinho. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 1. n. 1, p.79-98, 2012. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/25>. Acesso em: 08 de Set. 2021.

VASCONCELLOS, Manoel. O enigma do mal: uma leitura do De casu diaboli de Santo Anselmo. In: Horizonte: *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1551-1570, 2013.

VASCONCELLOS, Manoel. *Filosofia Medieval: Uma breve introdução*. Pelotas: NEPFIL, 2014. Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br>. Acesso em: 19 de Mai. 2020.

VASCONCELLOS, Manoel. A vontade livre e a retidão moral: uma reflexão a partir do tratado sobre a queda do diabo de Santo Anselmo. *Revista Conjectura*, Filosofia e Educação, Caxias do Sul, v. 21, n.3, 2016.

VAUGHN, Sally. St. Anselm of Canterbury: the philosopher-saint as politician. *Journal of Medieval History*, Elsevier, v. 1, n. 1, p. 279-316, 1975.

VAUGHN, Sally. *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State, 1034–1136*, Woodbridge: Boydell, 1981.

VAUGHN, Sally. *Anselm of Bec and Robert of Meulan: The Innocence of the Dove and the Wisdom of the Serpent*. Berkeley: University of California, 1987.

VAUGHN, Sally. Lanfranc, Anselm, and the school of Bec: in search of the students of Bec. In: MEYER, Marc. *The Culture of Christendom: Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L. T. Bethll*. London: The Hambledon, 1993, p. 155–81.

VAUGHN, Sally. Among these authors are the men of Bec: historical writing among the monks of Bec. *Essays in Medieval Studies*, Virginia, v. 17, n.1, p. 1-17, 2000.

VAUGHN, Sally. Anselm of Bec: the pattern of his teaching. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally (eds.). *Teaching and learning in Northern Europe (1000-1200)*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 98-127.

VAUGHN, Sally. *Archbishop Anselm, 1093–1109: Bec missionary, Canterbury primate, and Patriarch of Another World*. Farnham: Ashgate, 2012.

VAUGHN, Sally. Anselm of Le Bec and Canterbury: Teacher by Word and Example, Following the Footprints of His Ancestors. In: POHL, Benjamin; GATHAGAN, Laura (eds.) *A companion to the abbey of Le Bec in the central Middle Ages, 11th–13th centuries*. Leiden: Brill, 2017, p. 57-93.

VAUGHN, Sally. Lanfranc of Bec: a reinterpretation. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Carolina do Norte, vol. 17, no. 2, p. 135–148, 1985. Disponível em: www.jstor.org/stable/4049212. Acesso em: 26 de abril de 2021.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VENTUREYRA, Scott. An analysis of St. Anselm's De Casu Diaboli in Light of the Evolution of Thought on the Conceptualization of Satan & Demons Throughout History. *The American Journal of Biblical Theology*, Ottawa, v. 12, n. 2, p. 1-21, 2015.

VIANNA BOY, Renato. Aleixo Comneno. In: QUEIROZ DE SOUZA, Guilherme; NASCIMENTO, Renata (orgs.). *Dicionário: cem fragmentos biográficos, a Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 233-238.

VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. *Anselm*. Oxford: Oxford University, 2009.

WATKINS, Priscilla. Lanfranc at Caen: teaching by example. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally (eds.). *Teaching and learning in Northern Europe (1000-1200)*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 71-97.

WEHMUTH, Leticia. Conquista normanda da Inglaterra, por Guilherme o conquistador nacrônica de Guilherme de Malmesbury. In: *Encontro Regional de História*, 2016, Curitiba. *Anais* [...]. Curitiba: ANPUH, 2016, p. 1-13. Disponível em: <http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/>. Acesso em: 15 de Fev. 2021.

WEGNER, Uwe. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n.2, p. 82-102, 2003. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2uweg.pdf. Acesso em: 20 de Jul. 2021.

WHITE, Carolinne. Introduction. In: *The Rule of Benedict*. Londres: Penguin, 2008, p. 1-29.

WICKHAM, Christopher. *Medieval Europe*. New Haven: Yale University, 2016.

WILLIAMS, Thomas. Anselm. In: PINSENT, Andrew; MEISTER, Chad; TALIAFERRO, Charles. *The History of Evil in the Medieval Age 450–1450*. Londres: Routledge, 2018.

WISSER, Sanda.; WILLIAMS, Thomas. *Anselm's account of freedom*. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004.

ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

APÊNDICE

GRADE DE LEITURA DO *DE CASU DIABOLI*

Indicadores	Categorias	Descrição	Referências
Vontades	1. Aspiração Divina (vontade de ser igual ou maior do que Deus)	“[...] tal como Eva quis ser semelhante aos deuses”	(DCD IV, p. 183)
		“[...] quis desordenadamente ser semelhante a Deus.”	(DCD IV, p. 185)
		“Mesmo se não quis em absoluto ser igual a Deus mas algo menor que Deus contra a vontade de Deus: por isso mesmo quis desordenadamente ser semelhante a Deus [...]”	(DCD IV, p. 185)
		“Ora ele não só quis ser igual a Deus porque presumiu ter vontade própria, mas quis ser maior, querendo o que Deus não queria que ele quisesse, dado que colocou a sua vontade acima da vontade de Deus.”	(DCD IV, p. 185)
	2. Interesse imoderado pela injustiça e o abandono da justiça	“Se tivesse conservado com perseverança a justiça, nem teria pecado nunca, nem seria infeliz.”	(DCD IV, p. 183)
		“Contudo, ninguém conserva a justiça a não ser querendo o que deve, nem a abandona a não ser querendo o que não deve.”	(DCD IV, p. 183)
		“Portanto, querendo algo que então não devia querer, abandonou a justiça e assim pecou.”	(DCD IV, p. 183)
		“Vês claramente, como julgo, que, querendo desordenadamente algo mais do que tinha recebido, a sua vontade passou além da justiça.”	(DCD IV, p. 183-185)

	<p>“Agora vejo abertamente que pecou, quer querendo o que não devia, quer não querendo o que devia. E é evidente que não foi porque quis mais do que devia que não quis manter a justiça, mas não manteve a justiça porque, querendo outra coisa, abandonou aquela, [...]”</p>	(DCD IV, p. 185)
	<p>“Devemos crer que a justiça é o próprio bem pelo qual os anjos e os homens são bons, isto é, justos, e pelo qual a própria vontade se diz boa ou justa. Inversamente, a injustiça é o próprio mal, que dizemos não ser senão privação de bem, que faz os maus e que faz a vontade ser má e, por isso, afirmámos que a mesma injustiça não é senão privação de justiça.”</p>	(DCD IX, p. 195)
3. Desejar o apazível (busca pela felicidade desregrada)	<p>“Mas não podia querer a não ser a justiça ou o apazível. E de fato, entre as coisas apazíveis, encontra-se a felicidade, que toda a natureza racional quer.”</p>	(DCD IV, p. 183)
	<p>“Podemos reconhecer em nós que só queremos o que julgamos justo ou apazível.”</p>	(DCD IV, p. 183)
	<p>“Então pecou querendo algo apazível que nem tinha, nem então devia querer e que, contudo, poderia contribuir para lhe aumentar a felicidade.”</p>	(DCD IV, p. 183)

	4. Concupiscência	<p>“E de fato, quando vejo de modo claríssimo que o anjo perverso não pôde chegar a uma indigência desmedida do bem a não ser por uma concupiscência [<i>concupiscentiam</i>] desmedida [...]”</p> <p>“Mas aquilo que digo da vontade, isso mesmo se pode dizer acerca da concupiscência ou desejo, porque quer a concupiscência, quer o desejo são vontade.”</p>	<p>(DCD VII, p. 191)</p> <p>(DCD VII, p. 191)</p>
Comportamentos	3. Insubordinação (momentos de desobediência para com Deus)	<p>“[...] porque quis algo com uma vontade própria, que não estava submetida a ninguém. De fato, só a Deus é devido querer algo com vontade própria, dado que nenhuma vontade superior se segue.”</p> <p>“Portanto, julgo já te ser evidente, a partir dos argumentos antes expostos, que o diabo deixou de livre vontade o que devia querer e que justamente lhe foi tirado o que tinha, porque de livre vontade e injustamente quis o que não tinha e não devia querer.”</p> <p>“[...]o diabo orientou a vontade para aquilo que não devia [...]”</p> <p>“Se queres falar propriamente, ela não se afastou dele, mas foi ele próprio que a abandonou, querendo o que não devia.”</p> <p>“Quando digo que a abandonou porque quis o que não devia mostro abertamente por que motivo e de que modo a abandonou. De fato, abandonou-a porque quis o que não devia querer. E deste modo, isto é, querendo o que não devia, abandonou-a.”</p>	<p>(DCD IV, p. 185)</p> <p>(DCD IV, p. 185)</p> <p>(DCD XX, p. 235)</p> <p>(DCD XXVII, p. 257)</p> <p>(DCD XXVII, p. 257)</p>

	<p>“Por último, visto que era racional ao ponto de nenhuma coisa o impedir de usar a razão, não ignorava o que deveria ou não deveria querer.”</p>	(DCD XXII, p. 245)
	<p>“[...] se era racional ao ponto de a sua racionalidade não ser impedida de conhecer a verdade [...]”</p>	(DCD XXIII, p. 245)
	<p>“Porque era racional, pôde entender que, se pecasse, seria justamente punido.”</p>	(DCD XXIII, p. 245)
4. Excessos e Vícios (transgressão, imoderação e perversidade)	<p>“Por conseguinte, tal como o conhecimento daquele lhe serve de escárnio, visto que de modo infame não perseverou [...]”</p>	(DCD XXV, p. 251)
	<p>“Portanto, do mesmo modo que o anjo mau é digno de desprezo porque não pode regressar à justiça [...]”</p>	(DCD XXV, p. 251)
	<p>“De fato, tal como aquele já não pode regressar para ela porque se afastou dela só por má vontade [...]”</p>	(DCD XXV, p. 251)
	<p>“É evidente, portanto, que tal como para aquele o fato de não poder recuperar o que abandonou é a pena do pecado [...]”</p>	(DCD XXV, p. 251)
	<p>“Portanto, visto que o anjo mau, com a permissão de Deus, fez uso, usurpando-o, do poder que lhe tinha sido dado livremente por Deus [...]”</p>	(DCD XXVIII, p. 259)
