

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO

**REPRESENTAÇÕES EREMÍTICAS E SANTIDADE NO NORTE DA
INGLATERRA: GODRIC DE FINCHALE E OS BENEDITINOS DE
DURHAM NOS SÉCULOS XI E XII**

GOIÂNIA
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Raimundo Carvalho Moura Filho

3. Título do trabalho

REPRESENTAÇÕES EREMÍTICAS E SANTIDADE NO NORTE DA INGLATERRA: GODRIC DE FINCHALE E OS BENEDITINOS DE DURHAM NOS SÉCULOS XI E XII

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO*

[!] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO, Discente, em 05/06/2020, às 16:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539 de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por DULCE OLIVEIRA AMARANTE DOS SANTOS, Usuário Externo, em 08/06/2020, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539 de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o Assinatura código verificador 1370947 e o código CRC 0FDEBF05.

RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO

**REPRESENTAÇÕES EREMÍTICAS E SANTIDADE NO NORTE DA
INGLATERRA: GODRIC DE FINCHALE E OS BENEDITINOS DE DURHAM NOS
SÉCULOS XI E XII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Dulce Oliveira Amarante dos Santos.

Goiânia

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Moura Filho, Raimundo Carvalho
REPRESENTAÇÕES EREMÍTICAS E SANTIDADE NO NORTE DA INGLATERRA [manuscrito] : GODRIC DE FINCHALE E OS BENEDITINOS DE DURHAM NOS SÉCULOS XI E XII / Raimundo Carvalho Moura Filho. - 2020.
CLI, 151 f.: il.

Orientador: Prof. Dulce Oliveira Amarante dos Santos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2020.

Bibliografia.
Inclui siglas, mapas, abreviaturas, lista de figuras.

1. Santidade eremítica. 2. Beneditinos. 3. Godric de Finchale. 4. Ascetas. . 5. Hagiografia. I. Oliveira Amarante dos Santos, Dulce , orient. II. Título.

CDU 94(100)“652”+“653”



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **11** da sessão de Defesa de Dissertação de **Raimundo Carvalho Moura Filho**, que confere o título de Mestre(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **vinte e um dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte**, a partir da(s) **14h**, no(a) via **videoconferência**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“REPRESENTAÇÕES EREMÍTICAS E SANTIDADE NO NORTE DA INGLATERRA: GODRIC DE FINCHALE E OS BENEDITINOS DE DURHAM NOS SÉCULOS XI E XII”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Renata Cristina Nascimento (PUC/GO)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não realizou** sugestão de alteração do título do trabalho. Todos os participantes estiveram presentes via videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (PPGH/UFG)**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **vinte e um dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Renata Cristina De Souza Nascimento Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 23/05/2020, às 13:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jiani Fernando Langaro, Coordenador de Pós-graduação**, em 23/05/2020, às 13:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 25/05/2020, às 10:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **DULCE OLIVEIRA AMARANTE DOS SANTOS, Usuário Externo**, em 25/05/2020, às 17:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **1342199** e o código CRC **6DCD7DAE**.

file:///C:/Users/JAY/Downloads/Ata_de_Defesa_de_Dissertacao_1342199.html

1/2

27/05/2020

SEI/UFG - 1342199 - Ata de Defesa de Dissertação



Referência: Processo nº 23070.023020/2020-82

9

2/2

Dedico esta dissertação a Sra. Francisca das Chagas e ao Sr. Raimundo C. Moura. A eles eu devo tudo, e espero um dia retribuir o seu inestimável apoio no curso da realização deste sonho. À Dulce O. Amarante dos Santos, pela competência, sabedoria e carinho. Foi uma honra ser seu orientando.

AGRADECIMENTOS

À Dr.^a Dulce de Oliveira Amarante dos Santos, a quem estou ligado pelo acidente da orientação de mestrado. No processo de produção desta dissertação, eu fui amparado pelas suas valiosas dicas, pela sua gentileza de ouvir e de fornecer orientação de uma maneira construtiva. Não poupou nas críticas, mas reconheceu a complexidade do tema e, por isso, nunca me deixou desamparado. No entanto, as conclusões da dissertação são minhas, e só eu sou responsável por quaisquer erros flagrantes. Gostaria de agradecer à senhora ainda em um sentido mais particular: pela sabedoria e paciência em relação aos protótipos dos textos que lhe apresentei no curso desta jornada. Seus comentários foram úteis e serviram como janelas por onde eu pude enxergar com mais clareza o que parecia envolto em escuridão. Eu não poderia ter tido uma orientadora melhor e estou de fato em dívida com a sua paciência e perseverança.

Que os santos e as santas sorriam para a senhora, hoje e sempre!

À Dra. Armênia, com quem tive a oportunidade de cursar um módulo da disciplina *Idade Média Ibérica*, que foi ofertada no PPGH/UFG no primeiro semestre de 2018. O texto final aqui apresentado buscou levar em conta o rigor que a senhora sempre exige dos seus alunos, mas posso ter cometido o erro de deixar pontas soltas de temas muito relevantes. As críticas tecidas na ocasião da banca de qualificação foram de suma importância para o prosseguimento da pesquisa.

À Dra. Renata Nascimento, que tem uma riquíssima produção bibliográfica sobre santidade e peregrinação na Idade Média. O contato com as suas obras abriu-me uma constelação de temas ligados à cultura medieval, e, graças a essa, oportunidade eu mantive como um dos horizontes possíveis de investigação as conexões entre o meu objeto de estudo e o tema mais geral dos imaginários sociais sobre ser santo no medievo. As suas influências estão diluídas no conjunto deste texto.

À Dra. Adriana Vidotte, pela solicitude e pelos livros concedidos. Graças à senhora, as reuniões do *LEME/UFG* se tornaram mais profícuas e as nossas discussões contribuíram muito para o esclarecimento sobre aspectos ligados à realeza medieval. Foram nessas reuniões que captei o seu entusiasmo com o meu recorte espaço-temporal, e isso me incentivou a continuar neste empreendimento.

Aos meus pais, Sr. Raimundo Carvalho Moura e Sra. Francisca das Chagas, as pessoas que mais sofreram com a minha ausência. Talvez se lhes perguntassem se realmente foi

assim, eles provavelmente responderiam que não, pois argumentariam que sempre estiveram felizes por eu estar seguindo os meus sonhos. Eu os amo mais que tudo, e foi justamente pelo apoio incondicional, apesar da saudade de ter um filho morando em outro estado, que busquei manter-me fiel ao seu amor. Eu só tenho a agradecer, e jamais os julguei por querer-me sempre por perto.

Agradeço aos meus irmãos, a todos eles, especialmente a Jayne Sousa Moura, com quem eu mantive, tanto quanto possível, contatos frequentes, apesar de algumas centenas de km de distância. Ela sempre esteve complacente comigo, deu-me conselhos e demonstrou maturidade quando eu parecia perder o chão. Dividimos os momentos difíceis, e juntos compreendemos que as dores da partida eram sempre superadas pela felicidade da chegada.

À Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás e a todos os seus colaboradores, professores e técnicos. Ao pessoal da limpeza, que faz o seu trabalho com determinação e respeito. Senti-me bastante acolhido por todos os professores do PPGH/UFG, e não poderia deixar de agradecer à secretária Cintila pela eficiência e agilidade no atendimento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela concessão da bolsa de pesquisa durante o período de março de 2018 a março de 2020, que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa. Foi com o apoio da instituição e de todos os brasileiros que pude passar esse período em Goiânia e dedicar o meu tempo à História.

Às amigas goianas e goianienses que tive a sorte de construir, e sem as quais os dias seriam vazios e tempestuosos. Especialmente ao querido Rubens Júnior, que foi um parceiro de situações diversas, algumas muito inusitadas, mas de toda forma recheadas de alegrias. Estou torcendo pelo seu sucesso acadêmico e profissional.

Ao querido David Oliveira, que carinhosamente me chama de filho. Algumas linhas não são suficientes para expressar o carinho que tenho por você e de como o seu apoio foi fundamental para a minha adaptação. A sua partida para Portugal doeu muito, e por uma questão óbvia, a da distância, eu senti que as nossas tardes de chás e noites de vinhos estavam agora comprometidas seriamente. De toda forma, os seus conselhos ficaram como marcas indelévels na minha alma. *Skol!*

Muitos outros que aqui não mencionei foram igualmente importantes nessa jornada. A ausência de seus nomes, meus queridos amigos (as), não significa que não estou em débito com vocês. Em breve compartilharemos o calor de comemorarmos juntos.

RESUMO

O eremitismo foi uma forma de santidade solitária que se contrapunha à vida cenobítica. No período anglo-normando, o norte da atual Inglaterra, o domínio régio na região da Nortúmbria, enfrentava oposição e dificuldades de implantação. Os mosteiros beneditinos tinham influência na região. As interações entre o priorado beneditino de Durham e São Godric de Finchale (1067-1170), um santo eremita local que viveu em Finchale, evidenciaram o interesse eclesiástico, em particular o monástico, nas manifestações eremíticas que ocorreram na área. A nossa proposta de pesquisa é compreender as estratégias desenvolvidas pelos beneditinos da referida instituição para a construção de um modelo de santidade eremítica por meio da *Vida de São Godric (VSG)*. A referida *Vita* foi confeccionada no priorado beneditino de Durham na segunda metade do século XII e é atribuída ao monge Reginaldo de Durham (?-1190). Foi necessário discutir as particularidades do movimento eremítico e a sua estreita conexão com a reintrodução da vida regular na ampla região da Nortúmbria. As relações entre os ideais da vida ascética e cenobítica foram também marcadas por tensões e por pontos de contato e reciprocidade. Esses dois modelos de vida religiosa (o cenobítico e o eremítico) podem ser relacionados a partir das conexões do priorado de Durham, a comunidade monástica, com os eremitas que estavam em sua órbita, entre a segunda metade do século XI e o século XII. A identificação e a compreensão do modelo de santidade veiculado na *VSG* indicam as demandas que o estereótipo de homem santo e a concepção de santidade buscaram atender.

Palavras-chave: Santidade eremítica. Beneditinos. Godric de Finchale. Ascetas. Hagiografia.

ABSTRACT

The hermitism was a form of solitary holiness that was opposed to cenobitic life. In the Anglo-Norman period, the north of current England, the royal domain in the Northumbria region faced opposition and difficulties in implantation. Benedictine monasteries had an influence in the region. The interactions between the Benedictine priory of Durham and Saint Godric of Finchale (1067-1170), a local saint hermit who lived in Finchale, showed the ecclesiastical interest, particularly the monastic one, in the hermitic manifestations that occurred in the area. Our research proposal is to understand the strategies developed by the Benedictines of that institution for the construction of a model of eremitic sanctity through the *Life of Saint Godric (VSG)*. This *Vita* was made in the Benedictine priory of Durham in the second half of the 12th century and is attributed to the monk Reginaldo de Durham (? -1190). It was necessary to discuss the particularities of the hermitage movement and its close connection with the reintroduction of regular life in the wide Northumbria region. The relations between the ideals of ascetic and cenobitic life were also marked by tensions and by points of contact and reciprocity. These two models of religious life (the cenobitic and the hermitic) can be related from the connections of the priory of Durham, the monastic community, with the hermits that were in their orbit, between the second half of the 11th century and the 12th century. The identification and understanding of the holiness model conveyed in the VSG indicate the demands that the stereotype of holy man and the concept of holiness sought to meet.

Keywords: Hermitic holiness. Benedictines. Godric of Finchale. Ascetics. Hagiography

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

HED	<i>História eclesiástica de Durham</i>
HRI	<i>História dos reis ingleses</i>
RSB	<i>Regra de São Bento</i>
VMSC	<i>Vida e Milagres de São Cutedberto</i>
VSA	<i>Vida de Santo Antão</i>
VSAWJ	<i>As vidas dos santos Abades de Wearmouth e Jarrow</i>
VSG	<i>Vida de São Godric</i>
VSGT	<i>Vida de São Godric de Throckenholt</i>
VSO	<i>Vida de São Oswaldo</i>
VSP	<i>Vida de São Pacômio</i>

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – A Inicial C de Cristina de Markyate, que integra o salmo de número 105 do manuscrito do St. Albans Psalter.....	35
---	----

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Mapa representativo dos condados e dioceses da Inglaterra no século XI.....	43
Mapa 02 – Expansão monástica no norte da Inglaterra, com destaque nosso para a transferência dos monges de Wearmouth e Jarrow para Durham.....	60
Mapa 03 – Novas fundações monásticas na Inglaterra nos séculos XI e XII.....	81
Mapa 04 – Fundações monásticas no Norte da Inglaterra no século XII.....	82
Mapa 05 – Distribuição de eremitérios na Inglaterra no século XII, com destaque nosso para Finchale, Inner Farne e Coquet Island.....	95
Mapa 06 – Localização de Finchale, em Durham. Destaque nosso para o rio Waer.....	106

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O EREMITISMO E MONAQUISMO NA IGREJA NO NORTE DA ATUAL INGLATERRA NOS PERÍODOS ANGLO-SAXÃO E ANGLO-NORMANDO.....	22
1.1 A comunidade de Durham	23
1.2 Dos eremitas medievais na <i>Anglia</i>: balanço historiográfico	24
1.3. Os beneditinos do norte: o cenário político e as relações anglo-normandas	38
1.4 As vicissitudes da fundação do priorado da Catedral de Durham.....	51
1.5 Tradições eremíticas da região norte e os beneditinos de Durham.....	58
2 GODRIC E FINCHALE: EREMITA E EREMITÉRIO	63
2.1. São Cuthberto e seu eremitério na história espiritual de Durham.....	64
2.2. Outros eremitas de Inner Farne: os beneditinos em busca do deserto	72
2.3. Godric e Finchale: os alvos do priorado beneditino de Durham.....	77
2.4. A disputa em Finchale entre os beneditinos e os cistercienses.....	89
3 ASCETISMO E VIRTUDE: O PRIORADO COMO MEDIADOR DA SANTIDADE	97
3.1. Os critérios de santidade eremítica	97
3.1.1 A santidade e o tema da relação com os animais	98
3.1.2 O eremita como um colonizador primitivo	105
3.1.3 Os milagres no contexto do período inicial do eremitismo.....	110
3.2 As práticas ascéticas de São Godric e as concepções sobre o deserto verde de Finchale.....	114
3.2.1 O ascetismo não regulamentado.....	118
3.3 Recompensas da interação com os beneditinos: a moderação e os milagres em Finchale.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
I – FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS.....	139
II – FONTES SECUNDÁRIAS IMPRESSAS	140
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

No curso do século XII, o priorado beneditino de Durham manteve interações com eremitas em um raio surpreendentemente amplo, que abrangia as terras entre os rios Tees e Tweed, no norte da Grã-Bretanha. Mas foi um leigo, Godric de Finchale (1067-1170), que se estabeleceu como eremita nas proximidades da comunidade monástica, que atraiu especialmente a atenção dos monges.

Uma dimensão importante no tipo de vida religiosa, a eremítica, escolhida por Godric, foram as suas práticas ascéticas. As definições de vida ascética são variadas, e, não obstante a existência de lugares comuns (como dietas rigorosas, fuga do mundo, abstinência sexual e exposição a situações limites), os indivíduos ou grupos devem ser considerados em contextos particulares. Entre as definições de ascetismo, o *Cambridge Dictionary* apresenta as seguintes características: uma pessoa que se dedica à busca de ideais contemplativos, além de praticar, de forma extrema, a abnegação/mortificação do corpo por motivos religiosos. Por extensão, os eremitas, que aqui também consideraremos como sendo sinônimo de asceta, destinaram-se a evitar os confortos físicos em troca de uma vida simples e despojada.

Antes de seguir a vida eremítica no deserto-verde de Finchale, localidade que significou um lugar de penitência e de contatos mais íntimos com o Sagrado, Godric dedicou-se à atividade comercial. O registro sobre a trajetória mundana daquele que foi considerado um santo local, que é evidenciado na *Vida de São Godric (VSG)*, hagiografia atribuída ao monge beneditino Reginaldo de Durham (?-1190), possibilitou-nos o desenvolvimento de uma monografia no curso de licenciatura em História na Universidade Estadual do Maranhão, no ano 2017¹. Na oportunidade, buscamos abordar as representações sobre a atividade comercial na Inglaterra entre os séculos XI e XII a partir, fundamentalmente, do documento supracitado. O trabalho foi fruto das aprendizagens e dos diálogos desenvolvidos no núcleo de pesquisas que atualmente ainda integro².

No mestrado, pretendíamos dar continuidade aos horizontes até então abertos e abordar, a partir do cotejo de outras fontes, os imaginários sociais sobre os mercadores em representações de natureza religiosa. Na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, especialmente a partir das disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em

¹ Atualmente, a referida instituição é denominada *Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL)*.

² A entidade referida é o *Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/UEMASUL)*. Na página oficial do NEMHAM, está disponível o acesso à revista *Mythos*, que constitui um importante meio de divulgação dos resultados das pesquisas em curso. O site pode ser acessado através do *link*: <https://www.nemham.com>.

História (PPGH/UFG), bem como na participação nas atividades organizadas pelo Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UFG), novas inquietações surgiram. Passamos a nos aprofundar sobre a natureza da documentação hagiográfica, e, desde então, os dados sobre a vida do asceta, especialmente sobre o seu ofício de mercador, foram reconsiderados e percebidos como parte de uma construção imaginária que, sem deixar de ser histórica, não buscou apresentar um personagem factual no sentido estrito do termo.

Os percursos dessas mudanças epistemológicas foram beneficiados em grande medida pela as conversas, dicas e sugestões de leituras incentivadas pela Dr.^a Dulce A. dos Santos, bem como os seus comentários sobre as peculiaridades da região que faz parte do meu recorte espacial. Desde então, passamos a considerar que o ideal de santidade, aspecto que permeia a estrutura da narrativa hagiográfica, foi construído coletivamente e que no medievo uma pessoa só se tornava santo quando ele (a) foi aceito (a) por uma audiência. Pondo em relevo esta consideração, não é escusado ponderar que os (as) santos (as) eremitas medievais só foram santos (as) porque, de alguma forma, seu *modus vivendi* se tornou conhecido por terceiros e com estes mantiveram interações, ainda que o ideal de vida solitária fosse verdadeiramente uma meta seguida pelos (as) ascetas em diferentes contextos históricos.

A textualização do santo (a), por meio da hagiografia, mantém íntimas correlações com os modelos culturais que se situam, por sua vez, no tempo e no lugar. Essa é uma observação importante porque, não obstante as narrativas hagiográficas comportarem uma dimensão internacional evidenciada pelo emprego do latim (fato significativo foi a tradução do grego para o latim das experiências dos Padres do Deserto desde pelo menos o século IV no Ocidente), e também as convenções veiculadas, notadamente a de que os (as) santos (as), em última instância, foram aqueles (as) que buscaram seguir Cristo e/ou os profetas.³ A hagiografia mantém ainda uma estreita relação com as biografias, embora o sentido moderno que se atribui a esse último gênero, geralmente associado a um inventário das peculiaridades de uma personalidade individual, não tenha sido o aspecto premente das *Vitas*. Em relação às especificidades da hagiografia, a assertiva de Hippolyte Delehaye (1907, p. 23), a de que o

³ Ressaltamos no que diz respeito à produção do gênero hagiográfico, os usos do latim passaram por variações no processo de formação dos reinos germânicos e nas vicissitudes das relações destes com Igreja. As lacunas entre o latim e as línguas românicas nos reinos francos, notadamente no período carolíngio, foram acentuadas, o que impulsionou uma divisão entre a cultura eclesiástica e o que pode ser denominado, na ausência de termos mais precisos, a língua vulgar, cujo mosaico foi integrado pela miríade de falantes de origens étnicas diversas. No entanto, as *vitas* não foram imediatamente produzidas em línguas vernáculas e, usualmente, as vidas dos santos continuaram a ser confeccionadas em latim. Observa-se, portanto, não obstante o emprego quase exclusivo do latim, que havia uma preocupação em relação à recepção e à experiência de leitura das narrativas, o que pode ser indicado pelo emprego de uma linguagem simples, através de metáforas e versos hexâmetros (a versificação do texto em seis pés métricos iguais), por exemplo, e acessíveis.

individual real foi absorvido pela figura ideal, a do estereótipo de homem santo, permanece fundamental.

Durante a Idade Média, os dois gêneros, a biografia e a hagiografia, não eram considerados distintos e, como pode ser evidenciado pelos termos *bio*, de origem grega, e *vita*, de origem latina, ambos comportavam um núcleo comum: a representação de uma vida. Os textos hagiográficos, por outro lado, caracterizam-se como um *corpus* em que são compartilhadas convenções características de estilo e conteúdo, o que leva o olhar moderno, acaso não esteja atento aos meios sociais que engendraram tais narrativas e às diversidades de histórias que podem ser acomodadas das *vitas*, a perceber uma mesmice/repetição nessa tipologia documental.

Essa circularidade pode evidenciar, por outro lado, que os santos eram eleitos e exceções, não obstante a diversidade de circunstâncias. Nesse sentido, as hagiografias são narrativas que, tipicamente, embora não invariavelmente, incluem eventos relacionados à trajetória dos atores do sagrado desde a sua infância, bem como as descrições sobre os aspectos de sua personalidade e também de suas qualidades sagradas, evocando as circunstâncias adversas que, na prática, corroboraram o *status* de um eleito. Por exemplo, à época das perseguições aos cristãos, antes do estabelecimento oficial da religião no governo de Constantino, no século IV, a *passio* dos mártires ocupou um lugar de destaque e manifestou o interesse em registrar as provações e os sofrimentos de mulheres e homens na Igreja primitiva. Assim, é necessário considerar o meio sociocultural em que tais textos foram engendrados, ou seja, interessa particularizar as condições históricas do relato hagiográfico (CERTEAU, 1982, p. 266-267; TOWNSEND, 1995, p. 618-619).

No curso da Idade Média, novos critérios de santidade foram incorporados, e a afirmação pública da fé, que foi um aspecto relevante aos mártires no período anterior, deu lugar ao martírio branco, uma modalidade da fé em que passou a ser valorizada a vida ascética. Assim, o fim das perseguições aos cristãos elevou as figuras dos ascetas, eremitas e eclesiásticos, de um modo geral, ao primeiro plano do heroísmo cristão. Nessa perspectiva, a vida ascética se aproximou do martírio de sangue, pois as mortificações do próprio corpo, como as dietas e exposição a frios intensos, imprimiram a imagem da superação dos limites biológicos e da dor física (FALCI, 2008, p. 3-4).

Assim, pelo *exemplum*, a hagiografia buscou edificar os atores do sagrado, os santos. Aqui compreendemos essa tipologia documental como resultado de um projeto coletivo, um modo de divulgar as virtudes e milagres do santo; constituiu-se, em suma, enquanto um

esforço de grupo em relação à edificação e à promoção de virtudes por meio de uma vida exemplar, que é a dos santos (as) (GREEN, 1998, p. 7-11; SILVA, 2008, p. 48).

A construção do estereótipo de homem santo é reforçada ainda pela destinação do texto que, entre outras possíveis, esteve voltado para as comemorações litúrgicas e para as festas dedicadas aos santos (as). Esta dimensão, segundo Michel de Certeau (1982, p. 268-272), tinha propósitos didáticos e buscava também entreter. É preciso ponderar que as hagiografias estavam voltadas, assim, também para o lazer, além de ter seu uso garantido durante os momentos de refeições, ou nas horas de repouso. Isso significa que a veiculação das histórias registradas na narrativa, como os milagres associados ao eleito de Deus, se dava também de forma oral, nos lugares de peregrinação, por exemplo, que visava mostrar que o cotidiano estava suscetível, por intermédio do santo, às intervenções do Divino.

A partir do caso de São Godric e das considerações heterogêneas apresentadas pela historiografia, laçamos a hipótese central de que as relações do priorado beneditino com as manifestações eremíticas que ocorreram em sua órbita podem indicar as tentativas de controle e regulamentação de ascetas solitários. A definição da noção de eremita constituiu parte mesmo dos interesses de São Bento de Nursia (480-547), considerado o Pai da vida monástica ocidental. O autor, a quem é atribuído o texto da *Regra de São Bento (RSB)*, voltou-se para a codificação das experiências monásticas de seu tempo e legou aos medievais um importante monumento sobre a concepção de monge e de vida regular (DIAS, 1997, p. 20). Este foi um aspecto central a São Bento, para quem o eremita, aquele que desejou o combate solitário no deserto, deveria *a priori* ser experimentado na vida cenobítica, onde aprenderia, com os demais irmãos, a combater o demônio. Esta é a condição, segundo o que transparece no primeiro capítulo da regra beneditina, para o combate no deserto (*RSB, Cap. I*).

Ao longo da Idade Média, os modelos bíblicos do deserto, que foram evidenciados por meio da trajetória de profetas célebres, como João Batista, a quem Deus exorta a clamar no deserto (*Isa. 40:3*) e as tradições ascéticas desenvolvidas no Oriente nos séculos IV e V, como será discutido no capítulo 1 desta dissertação, as condições da vida eremítica foram permeadas por dimensões variadas. Existia a possibilidade, no próprio seio da vida monástica, como a regra beneditina assim previa, de monges saírem para o ermo, geralmente não longe do mosteiro, e desenvolver práticas ascéticas em uma cela individual.

No imaginário medieval, Jacques Le Goff (1994, p. 94-98) afirma que os bosques, as florestas, as ilhas e as cavernas foram eleitos, em uma espécie de analogia às vastas áreas áridas do Oriente, como um lugar de fuga e de oposição ao mundo e à sociedade organizada. O historiador Dominic Alexander (2000, p. 203-204) apontou que a principal característica

que distinguiu os eremitas do restante do social foi a sua austeridade alimentar baseada em alimentos produzidos manualmente ou na coleta de frutos, no eremitério.

A reclusão, nas florestas ou em celas individuais ligadas a mosteiros, não impediu os contatos com o mundo exterior, como pode ser evidenciado pela heterogênea massa de pessoas que se reuniram em torno de eremitas pregadores, como foi o caso de Bernardo de Tiron (1046-1117) e Robert de Arbrissel (1047-1117), que atuaram no Oeste da *Francia*. Godric de Finchale foi visitado pela comunidade local e pelos monges beneditinos e ali, naquele deserto-verde, o eremita distribuiu conselhos e manifestou as qualidades de um eleito de Deus. Essa dimensão da vida no ermo, ou seja, a interconexão com a sociedade mais ampla, instigou-nos a estudar e a explorarmos um aspecto específico do eremitismo: a sua relação com as autoridades constituídas, notadamente com a que se manifestou no meio monástico.

A partir dessas considerações, o eixo principal de nossa investigação passou a considerar as relações entre o eremitismo e a instituição monástica ao qual São Godric esteve conectado de formas variadas. Nesse sentido, duas problemáticas foram postas: de que forma o envolvimento e as estratégias desenvolvidas pelos beneditinos contribuíram para associar o eremita leigo às estruturas do priorado e como a sua retirada para uma vida eremítica foi percebida nessa dinâmica? Em que medida a codificação das relações entre São Godric e o priorado, que teve na *VSG* o seu veículo tangível, atendeu as demandas de um modelo de santidade eremítica que se tornou salutar dar a conhecer?

A nossa hipótese inicial é de que as relações do priorado com São Godric, bem como com outros eremitas entre os séculos XI e XII, estavam ligadas à história recente da casa religiosa em Durham, em particular as suas conexões com o reavivamento monástico do norte e a consolidação do poder normando nas terras entre os rios Humber e Tweed. O estabelecimento dos beneditinos em Durham e a fundação de outras casas monásticas no norte da atual Inglaterra entre os séculos XI e XII coincidiram com o processo da penetração do poder normando nas terras invadidas a partir de 1066. O interesse das ordens monásticas na vida de homens e mulheres que foram percebidos como sagrados pode indicar que a Igreja em geral estava em sintonia com as novas demandas da espiritualidade, como a eremítica. Assim, buscaremos argumentos para provar que os dois modelos de vida religiosa, o eremítico e o cenobítico, não eram concorrentes, mas que se relacionavam entre si na região norte da *Anglia* (atual Inglaterra).

Entre os historiadores que se debruçaram sobre a relação entre o estabelecimento da vida regular do norte e o poder normando, David Knowles (1962, p. 100-128) foi um dos

percussores. Ele evidenciou que um dos elementos característicos da vida regular na Inglaterra no período subsequente à Batalha de Hastings em 1066 foi a profusão de casas dependentes que passaram a ligar-se a um centro religioso maior, denominado de casa-mãe. Assim, por exemplo, logo nos primeiros anos do período anglo-normando, diversas casas e ordens monásticas foram estabelecidas na região supracitada, entre as quais uma comunidade de monges negros (beneditinos) em Selby (1069), uma em Whitby (1078), uma Durham (1083) e uma St. Mary's (1086). Além do estabelecimento de casas tradicionais, a região norte também abrigou, com distribuições variadas, os seguidores da Regra de Santo Agostinho, os cônegos regulares que se tornaram o grupo mais numeroso na Grã-Bretanha no período medieval (BURTON, 1999, p. 8-10).

O estabelecimento e os progressos dos beneditinos em Durham foram aqui considerados, portanto, intrinsecamente relacionados às realidades políticas, sociais e religiosas evidenciadas no recorte temporal que definimos, que compreende as últimas décadas do século XI e o curso do XII. Ao destacarmos o estabelecimento monástico e os progressos dos beneditinos tradicionais, é preciso levar em consideração, paradoxalmente, a noção de crise monástica desenvolvida pela historiografia do século XX. Em um célebre artigo intitulado *Rainaud, O eremita e Ives de Chartres: Um episódio da crise do cenobitismo no século XI-XII* (1928), o historiador Germain Morin (1928, p. 112) apontou que o monaquismo tradicional foi atingido por uma crise no curso do século XII. Para o autor, as críticas contemporâneas, que emanaram particularmente do entusiasmo eremítico, evidenciaram que a vida regular estava mais preocupada com as liturgias e com a suntuosidade dos mosteiros do que com a simplicidade e a austeridade que a regra beneditina prescrevia.

O historiador Jean Leclercq (1971, p. 217-237), em seu artigo *A crise do monaquismo nos séculos XI e XII* (1958), ampliou os horizontes delineados por Dom Morin. O pesquisador propôs que houve mesmo uma crise da prosperidade no monaquismo tradicional e que foi manifestado em um período de alcance mais amplo no curso dos séculos XI e XII. Para Leclercq, as críticas de reformadores, como São Romualdo (956-1027) e depois São Pedro Damiano (1007-1072), constituíram uma evidência da decadência dos costumes e da insatisfação contemporânea pelo modo de vida dos monges negros. Os dois religiosos, assim, protestaram contra as riquezas dos mosteiros, bem como o envolvimento de abades em negócios mundanos, cujo corolário foi, segundo Leclercq, a evidência de um relaxamento da regra beneditina.

No entanto, como demonstrou John Engen (1986, p. 272-274), a ideia de crise que teria alcançado as formas de vida religiosa tradicional, notadamente a beneditina na Idade Média Central, apresenta um quadro que deixa de lado outras dimensões da vida monástica. Além do mais, a própria noção de *crise* não aparece nas fontes contemporâneas. É preciso ponderar, nesse sentido, que muitas das comunidades eremíticas que surgiram no curso do período, notadamente no norte da *Francia*, adotaram elas também uma regra monástica, em geral a beneditina ou agostiniana e tornavam-se, em um curto ou longo prazo, as bases de grandes instituições cenobíticas, como foi o caso dos grandmontinos (1073), dos fontevraudianos (1110), dos cartuxos (1084), dos savigníacos (1105), dos tironesianos (1106) e dos premonstratenses (1121). Ambas surgiram do aglomerado de grupos eremíticos que fizeram ajustes em seus ideais de vida não regulamentada e integraram as estruturas formais da instituição eclesiástica.

Além da narrativa sobre São Godric, recorremos a outras *Vitas* em que transparecem elementos do eremitismo no norte da Inglaterra entre os séculos XI e XII. A análise de hagiografias de outros períodos também se torna necessário, como é o caso da *Vida e Milagres de São Cuthberto (VMSC)*, escrita por Beda, o Venerável (673-735 d.C.) por volta de 720. A escolha desta fonte se justifica pelo fato de ela ter sido engendrada em um contexto beneditino e ter constituído, no curso dos séculos XI e XII, um dos textos que foi apropriado no processo de reintrodução da vida monástica na região norte⁴. A narrativa trata sobre a trajetória do santo anglo-saxão Cuthberto de Lindisfarne, monge e depois bispo de Lindisfarne, bem como os detalhes sobre a sua vida eremítica na ilha de Inner Fane⁵.

Outra narrativa que também analisamos é *Vida de São Godric de Throckenholt (VSGT)*, hagiografia sobre um santo eremita que havia atuado como um pescador em Wisbech, no condado de Cambridgeshire. Em um determinado dia, Godric de Throckenholt, que viveu entre a segunda metade do século XI e o século XII, estava dormindo em seu barco e ocorreu-lhe uma visão de santo André, a quem lhe ordenou que adotasse uma vida eremítica em Throckenholt, nas proximidades da abadia de Thorney, em Cambridgeshire.

A *VSGT* foi abordada com o intuito de confrontarmos as representações entre o asceta de Throckenholt e o de Finchale, notadamente as que dizem respeito às relações com as

⁴ Na *VSG*, aliás, as referências a São Cuthberto são frequentes. Além da íntima associação da retirada eremítica de São Godric a partir de uma visão que ele teve daquele santo anglo-saxão, há referências a milagres na *VSG* que evocam a agência de São Cuthberto, quando, por exemplo, uma mulher foi curada em Finchale de problemas pós-parto ao comer um pedaço de pão de São Godric e beber da “água de São Cuthberto, assim chamada porque as relíquias do santo foram mergulhadas nela” (*VSG*, p. 164).

⁵ A versão do documento que analisamos consiste em uma edição em vernáculo publicada pelo estudioso Paul Halsall em 1997, no projeto *Internet Medieval Sourcebook* da *Fordham University*.

autoridades constituídas, em particular do meio monástico. A única edição existente da *VSGT* foi publicada pelo historiador Tom Licence, em 2006, na *Analecta Bollandiana*, uma revista de hagiografia crítica. O historiador adverte que a edição apresentada foi baseada no registro de contas da Abadia de Thorney, *O livro vermelho de Thorney*. A *Vita* aparece integrada a uma série de cartas que registram as propriedades da abadia (LICENCE, 2006, p. 15).

Já a *Vida de São Godric* teve uma única edição e data da segunda metade do século XIX. O trabalho do erudito Joseph Stevenson foi publicado em 1848 sob o título *Libellus de Vita et Miraculis S. Godrici* e incidiu na transladação do manuscrito *Bodleian* (identificado como *Laud. E. 47*), que atualmente está preservado na *Biblioteca Bodleiana*, na Universidade de Oxford. Há um fragmento da *Vita* em vernáculo na obra *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation*, do historiador britânico George Coulton (1918, p.415-420). O autor reuniu um conjunto de documentos datados do período entre a Conquista normanda e a Reforma Protestante. Já em 1994, o estudioso Francis Rice publicou a biografia *The Hermit of Finchale: Life of Saint Godric*, no qual seguiu a estrutura da hagiografia em que o itinerário do asceta é dividido em dois eixos principais: a) uma descrição sobre a vida de Godric antes de seguir a vida eremítica e b) sobre o período em que ele se estabeleceu em Finchale.

Mesmo no contexto da historiografia inglesa especializada na temática do eremitismo, pouca atenção se deu à trajetória do homem santo de Finchale e as relações com o priorado beneditino de Durham. A historiadora Victoria Tudor publicou dois artigos entre as décadas de 1980-1990 nos quais abordou as relações do priorado com os eremitas que viveram nas proximidades. Em *Reginaldo de Durham e São Godric de Finchale: aprendizagem e religião em um nível pessoal* (1981, p. 38-42), a pesquisadora deu ênfase à amizade estabelecida entre o autor da *Vita*, Reginaldo de Durham, um monge alfabetizado e condicionado por uma educação monástica formal, e Godric, um leigo virtualmente analfabeto e de origem humilde. Duas teses de doutorados desenvolvidas pelos historiadores Dominic Alexander (2000, p. 38-50) e Alexandra Luff (2000 ou 2001, p. 208-220) abordaram a vida religiosa no priorado de Durham no século XII, desde a reintrodução da vida monástica na região em estudo no período anglo-normando e os desenvolvimentos monásticos subsequentes. Em ambos os estudos, São Godric aparece ao lado de outros santos eremitas contemporâneos, como São Bartolomeu de Farne (?-1193) e Thomas de Farne (1161-1173).

Embora tenhamos nos beneficiado das discussões traçadas por esses historiadores, as nossas inquietações investigativas estiveram voltadas aos aspectos que não receberam ênfase pela historiografia, notadamente os pontos de contato, bem como as tensões entre a vida eremítica e a cenobítica. Procuramos abordar e explorar os mecanismos que os beneditinos

desenvolveram por meio da VSG e de outros registros escritos, como as cartas episcopais forjadas com certos objetivos.

No período concomitante à confecção da *Vita*, o priorado legou também cinco cartas episcopais forjadas (identificadas como *2.1.Pont.8*, *1.1. Pont.4a*, *1.1.Pont.2a*, *1.1.Pont.3a* e *1.1.Pont.1a*), em que são evidenciados temas diversos, como os interesses dos monges na aquisição de eremitérios, a localidade onde ascetas se estabeleceram, bem como os direitos e as liberdades do priorado em assuntos religiosos e políticos. As cinco supracitadas cartas estão reunidas e disponibilizadas no projeto da *Durham University Library*, intitulado *Calendar of the Durham Cathedral Muniments: Pontifical Documents*. Além de contribuir para a preservação de documentos medievais relativos à história da comunidade beneditina de Durham para o período de 1109-1595, a proposta do projeto reúne ainda as versões digitalizadas dos manuscritos⁶.

O banco de dados possibilita o acesso completo às coleções e permite também a procura por termos cruzados, como assim procedemos com os pares de palavras *Godric* e *Finchale*. Além de possibilitar o contato com o conteúdo das referidas cartas, a operação propiciou-nos o contato com os documentos relativos às receitas e ao fornecimento de recursos materiais para a manutenção do priorado em Finchale. De forma resumida, esse foi o preâmbulo do nosso diálogo com o sistema de pesquisa da *Discover*.

O *Durham University Library* reúne também diversas indicações bibliográficas sobre a classificação de documentos forjados. Entre os estudos, encontra-se a obra pioneira do erudito William Greenwel, intitulada *Feodarium prioratus Dunelmensis* (1872), e a do historiador H. S. Offler, *Durham episcopal charters, 1071-1152* (1968), que foram pesquisas percussoras sobre as críticas documentais. Greenwel (1872, p. 32) estabeleceu que a campanha de falsificação, que produziu as cartas e diplomas reais, foi efetuada por pelo menos três escribas no primeiro quartel do século XII (1125, aproximadamente). A partir da segunda metade do século XX, por outro lado, os historiadores H. S. Offler (1968, p. 6-13) e David Bates (1989, p. 111-120) propuseram que os documentos forjados remontam, ao contrário do que havia identificado Greenwel, às décadas de 1170-1190.

As cartas forjadas constituíram parte de uma extensa campanha de falsificação de documentos nas circunstâncias das tensões com o então bispo normando Hugo de Le Puiset (1153-95), entre as décadas de 1170 e 1180. Nesse período, momento em que havia disputas pela sucessão do episcopado de Durham, é significativo que todas as cartas fossem atribuídas

⁶ O acesso é público e gratuito por meio do site *Discover: Durham Collections* (<http://discover.durham.ac.uk/primolibrary/libweb/action/search.do>).

aos dois primeiros bispos normandos nomeados por Guilherme, o Conquistador (1028-1087): Guilherme Walcher (1071-1080) e Guilherme de Saint-Calais (1081-1096).

O que conecta ambos os documentos são, além dos temas que elencamos, os elementos relacionados à história primitiva do priorado e a ideia de uma melhoria religiosa quando da chegada dos monges negros em Durham. Assim, no capítulo 1, *Eremitismo e monaquismo na Igreja no norte da Inglaterra no período anglo-normando* desta dissertação, abordamos as vicissitudes da transferência dos eremitas que estavam estabelecidos em Jarrow e Wearmouth para Durham, na esteira da consolidação da autoridade normanda nas terras acima do rio Humber. Para esses propósitos, estabelecemos uma discussão sobre a complexa e paulatina penetração do poder normando na região norte e evidenciaremos o papel que a Igreja e em particular as comunidades monásticas assumiram nessa dinâmica.

No capítulo 2, *Godric e Finchale: eremita e eremitério*, exploramos as imagens textuais, evocadas na *VSG* e nas cartas, que contribuíram para a preservação e expansão do priorado beneditino em Durham. A aquisição do eremitério de São Godric evidencia as atitudes e as percepções sobre as manifestações eremíticas na região. Nessas circunstâncias, em particular no governo de Hugh de Le Puiset, o prelado que manifestou relutância às reivindicações dos monges evidencia a manifestação de jurisdições concorrentes. As cartas episcopais, assim, inclusive mesmo devido à sua qualidade de documento forjado, são um produto do seu tempo.

O historiador Marc Bloch (1976, p. 73-98), em reflexões sobre o método crítico em história, considerou que a mentira pode revelar o anseio por garantias e privilégios diversos e é, nessa perspectiva, um testemunho cuja razão de ser pode revelar, mais do que a impostura, o impostor, ou seja, o homem, que é, por ofício, o interesse da história. O ato de forjar documentos não foi uma invenção no sentido de enganar, mas autenticar direitos e posses que eram reconhecidos e que precisavam de um título escrito (BATES, 1993, p. 111-112).

Assim como a fabricação de relíquias, a falsificação de cartas, inclusive por aqueles tidos como centrais na conservação da Verdade, os membros da Igreja, não foi conotada por aspectos da moralidade no sentido moderno. O historiador Hilário Franco Júnior (2010, p. 133) sugere que uma interpretação para essa prática pode ser encontrada nas condições mesmo em que tais falsificações foram engendradas. Falsificar, assim, não era inventar uma mentira ou algo que estivesse ligado a aspectos morais, como uma postura anacrônica poderia sugerir. Registrava-se o que era tido como verdadeiro e legitimado pela tradição.

No capítulo 3, *Ascetismo e virtude: o priorado como mediador da santidade*, buscamos explorar as práticas ascéticas do homem santo e discutir o modelo de santidade

veiculado na *Vita*. A experiência eremítica de São Godric foi considerada a partir das percepções medievais sobre a retirada do mundo, que em grande medida foram herdeiras das imagens bíblicas que apontamos e também das narrativas sobre as experiências ascéticas dos Padres do Deserto, cuja vitalidade no medievo pode ser evidenciada pela circulação da *Vitae Patrum* (*Vida dos Padres do Deserto*), notadamente a *Vida de Santo Antão* (VSA) por Atanásio de Alexandria (251-336). Nessa seção, aprofundamos os mecanismos literários que contribuíram para o controle da memória do homem santo e quais os efeitos subsequentes que a *Vita* registrou, notadamente após a aceitação e o reconhecimento, por parte do eremita, dos beneditinos como seus superiores em matéria de religião.

Assim, as experiências individuais ou de grupo puderam conduzir esta investigação sobre a heterogênea concepção de ser santo na Idade Média central, com ênfase em uma manifestação mais específica da santidade: a eremítica.

1 O EREMITISMO E MONAQUISMO NA IGREJA NO NORTE DA ATUAL INGLATERRA NOS PERÍODOS ANGLO-SAXÃO E ANGLO-NORMANDO

O processo do estabelecimento monástico nos reinos do norte da atual Inglaterra foi marcado por uma multiplicidade de concepções sobre a vida regular. O encontro das duas tradições, a romana e a céltica naquela região, confluuiu para o desenvolvimento de singularidades no monaquismo nortúmbriano. Por volta de 597, o papa Gregório Magno (540-604) deu início ao empreendimento, notadamente por meio das chamadas *Missões Gregorianas*, que teve como um de seus líderes o beneditino Agostinho de Cantuária (Canterbury) (?-604), considerado o Apóstolo dos ingleses. A sua atuação na Grã-Bretanha marcou o processo de conversão dos anglo-saxões. Nos mosteiros de São Pedro e São Paulo, em Cantuária, que serviram como base para as atividades de Agostinho e os demais missionários, a observância praticada era a prescrita pela *Regra de São Bento*, mas com influências dos costumes locais, cujos elementos de destaque foram a penitência e o eremitismo de origem céltica.

O primeiro rei convertido ao cristianismo foi Edwin (586-632/633). Ao constituir laços matrimoniais com a Ethelberga, filha de Ethelberto, rei de Kent, que havia sido convertido um ano após a chegada dos missionários, o rei da Nortúmbria Edwin foi pressionado pelo papa Bonifácio V a abandonar o paganismo e a destruir os seus ídolos. O papa apelou também, como é registrado em uma carta dada a conhecer na *História dos reis ingleses (HRI)* de Beda, para que Ethelberga, experimentada na vida de devoção, conduzisse o seu marido a abandonar as práticas pagãs. O rei, em 627, após consultar o conselho real e diante da aprovação desse órgão, aceitou a conversão, momento em que o missionário Paulino chegou à Nortúmbria em companhia da rainha Ethelberga, vindos de Kent, para dar curso à evangelização na região (LOBATO, p. 5-6).

Os contatos com o continente foram evidenciados pelas visitas que religiosos realizaram a Roma, como assim transparece na narrativa *As Vidas dos Santos Abades de Wearmouth e Jarrow (VSAWJ)*. Há nesta *Vita* uma preocupação em enfatizar a adoção dos costumes observados em Roma, por exemplo, quando Bento, abade de São Pedro, em Wearmouth, na Nortúmbria, empreendeu após realizar viagens a Roma onde adorou os lugares dos restos dos santos Apóstolos Pedro e Paulo (patronos dos seus mosteiros) (VSAWJ, p. 350). Após voltar para a Nortúmbria, o abade “não deixou de amar e venerar e de pregar a todos os preceitos da vida eclesiástica que havia visto” (*idem*, p. 350). Além de Roma, Bento foi também à ilha de Lérins, na costa sul da Gália, onde ali teria encontrado uma comunidade

de monges e vivido por algum tempo entre eles. Após dois anos, retornou, outra vez, para o seu mosteiro com grande número de livros sobre literatura sagrada (*idem*, p. 351).

Algum tempo depois, ele realizou a terceira e última viagem antes da fundação do segundo mosteiro dedicado a São Paulo em Jarrow. As terras foram concedidas pelo rei Egfrido da Nortúmbria (?–685), que ficou maravilhado, como assim registra Beda, com as virtudes e a piedade de Bento e dos demais monges beneditinos do mosteiro de São Pedro. O rei manifestou uma condição para a fundação do segundo mosteiro: que “a mesma concórdia e unidade existisse para sempre entre os dois [mosteiros]” (*idem*, p. 353). Assim, o estabelecimento do duplo mosteiro de Wearmouth-Jarrow no ano de 674, não obstante a separação de aproximadamente 10 km um do outro, evoluiu como sendo um só, e permaneceram no curso do período medieval ligados culturalmente, tendo sido governados inclusive por um único abade.

Influências que percorreram de outras direções, das terras célticas em particular, contribuíram também para o desenvolvimento do monaquismo no norte da atual Inglaterra. Assim, a evangelização nessa região foi marcada também pela atuação dos missionários irlandeses (escotos), que, desde aproximadamente o século VI, estavam estabelecidos na ilha de Iona, onde fundaram casas monásticas. Entre os missionários que se seguiram a São Patrício, um cidadão romano na Britânia, a quem é atribuído uma das primeiras tentativas de cristianização dos escotos, pode ser destacado também o trabalho missionário de São Columbano no século VI, que buscou difundir uma forma rigorosa de vida cenobítica associada às observâncias penitenciais dos monges.

1.1 A comunidade de Durham

O estabelecimento de uma comunidade beneditina em Durham na segunda metade do século XI evidenciou o avanço do poder normando nos reinos do norte da Inglaterra após a conquista, em 1066, pelo Duque Guilherme na Batalha de Hastings. A região, até então ocupada por diversos grupos humanos, como os bretões, os anglos, os saxões e os jutos, passaram a ser alvo de segmentos aristocráticos do Continente. Concomitante ao processo de conquista normanda, sobretudo na posterior década de 1070, a região do norte da atual Inglaterra presenciou também o estabelecimento e a difusão de comunidades monásticas.

O prior Aldwin de Winchcombe, no sul da Inglaterra, e dois monges beneditinos do mesmo mosteiro foram autorizados pelo abade Aethelwig a deixarem o cenóbio para seguirem a vida eremítica na região norte. Menos de uma década após viverem em lugares

como Monkchester, Wearmouth e Jarrow, esses eremitas foram transferidos para Durham no início do episcopado do normando Guilherme de Saint-Calais (1080-96). Fundado em 1083, o priorado beneditino da Catedral de Durham tornou-se, no curso do século XII, uma das principais casas monásticas do norte ligada ao culto de São Cuthberto e à fundação de novas dependências nas terras entre os rios Tees e Tyne. Nesse período, dos últimos anos do século XI até a segunda metade do século XII, a comunidade aumentou significativamente o seu patrimônio, com dependências inclusive acima do Tees, em Lindisfarne e na ilha de Inner Farne. Como as raízes eremíticas do priorado foram evocadas e representadas na segunda metade do século XII?

A difusão de casas monásticas na Inglaterra no rescaldo da Conquista normanda indica a associação entre o poder temporal e eclesiástico. Os apoiadores da causa do rei Guilherme foram recompensados por terras, das quais partes foram disponibilizadas à fundação de mosteiros. Esse fato estava associado a motivos políticos e religiosos, pois manifestou o sentimento de ação de graças pela vitória e/ou como penitência por terem participado da violência inerente às batalhas. No século XII, o priorado da Catedral anglo-normanda de Durham, fundado quase duas décadas após a chegada dos normandos, era uma casa jovem, o que em parte explica o seu interesse em representar a história da comunidade ligada a uma tradição religiosa.

A memória a respeito do passado de fundação do priorado foi evocada, ainda, nas circunstâncias em que o renascimento monástico na Inglaterra tomou impulso, como o estabelecimento de novas casas. Nessas circunstâncias, o passado da casa beneditina foi requisitado como parte da tentativa de acentuar o seu prestígio e austeridade religiosa, dois aspectos caros às ordens monásticas que estavam sob críticas reformistas. Para adaptar-se às novas exigências da simplicidade e austeridade impostas pela religião dos novos tempos, os beneditinos de Durham recorreram às suas raízes eremíticas, momento em que demonstraram uma vigorosa e complexa relação com os ascetas de origens diversas, entre os quais São Godric, o eremita de origem leiga que se estabeleceu em Finchale. Tiveram também que lidar com as memórias de outro santo, de origem remota, mas sem o qual a identidade do priorado não existiria. Este santo era São Cuthberto, que foi monge de Lindisfarne e eremita da ilha de Inner Farne.

1.2 Dos eremitas medievais na *Anglia*: balanço historiográfico

O tema da vida eremítica no cerne do debate historiográfico entre os historiadores ingleses remonta à primeira década do século XX. No início desse século, os estudos da historiadora Evelyn Underhill (1911, p. 8-11) exerceram influência nas abordagens que se seguiram sobre a religião e o misticismo cristão ao longo da história. Para a autora, todos os místicos, de todas as épocas, tinham métodos e objetivos semelhantes: alcançar uma realidade única, o “Ser imaterial e final, que alguns filósofos chamam de Absoluto, e a maioria dos teólogos chamam de Deus” (p. 10-11). A historiadora propôs que o misticismo, enquanto prática religiosa, não deve ser entendido como sinônimo de magia e tampouco estava relacionado com alguma forma de ocultismo. Os eremitas integravam a categoria de contemplativos⁷, que, desde os séculos III e IV, habitavam os desertos da Tebaida, no Egito. Os relatos das experiências dos Pais do Deserto, como a *Vita Pauli* por São Jerônimo e a *Vita de Antão* por Atanásio sobre o ascetismo heroico, contribuíram para a consolidação da imagem do eremita como aquele que recusou a realidade mundana em detrimento de uma experiência pela qual pudesse alcançar a verdade absoluta.

Em *Os eremitas e anacoretas da Inglaterra*, Rotha M. Clay (1914, p. 11-20) desenvolveu perspectivas análogas e teve como foco os contemplativos, eremitas, reclusos e anacoretas, de origem cristã. Os ideais desses religiosos, cujas práticas ascéticas apontavam ou caminharam para o êxito da salvação, foram interpretados enquanto uma busca por estabelecer uma intimidade com o sagrado. Os solitários almejavam desfrutar das benesses conhecidas apenas por poucos, indo na contramão do intercuro comum das relações humanas. Assim, a vida ascética se configurava como uma experiência extraordinária e que, vista de fora, causava admiração. O mistério espiritual era alcançado por meio de um ideal ascético que desafiava as condições de existência humana.

A proposta de uma classificação tipológica da vida eremítica teve consequências importantes para os trabalhos posteriores sobre as relações entre os contemplativos, a sociedade e a Igreja. A ênfase nos ambientes físicos aos quais os eremitas recorreram, como as florestas, as cavernas e as ilhas, como as de Coquet e Inner Farne, ambas no norte da atual Inglaterra, passou a ser levada em consideração, sobretudo porque remetiam ao imaginário do deserto oriental. No Ocidente medieval, visto que não havia, como no Oriente, vastas áreas áridas, as florestas, assim como ilhas e pântanos, assumiram o lugar do deserto, da solidão almejada pelos ascetas cristãos. O deserto insular, a solidão florestal e as celas, o deserto-asilo

⁷ Na Apologia de Bernardo de Claraval, escrita entre 1124 e 1155 e dirigida a Guilherme de São Teodorico (Saint Thierry), podemos identificar elementos pertinentes às noções de contemplativos e ativos, duas dimensões que permaneceram nos debates teológicos no curso dos séculos XI-XIII. O emprego do termo contemplativo, na acepção que aqui adotamos, não significa inatividade ou passividade dos eremitas.

no medievo, geralmente estavam ligados a um mosteiro ou a uma igreja. Esses lugares eram privilegiados para aqueles que buscavam maior austeridade religiosa por sugerirem um maior isolamento do restante da sociedade.

A ascese só podia ser alcançada através da autodisciplina traduzida na imposição para si de austeras práticas, como dormir em águas gélidas, alimentar-se de raízes e evitar o contato com as pessoas. Essas dimensões da vida eremítica concediam àqueles que a ela se integravam o *status* de heróis da fé. A partir de seu modo de vida, eles passaram a ser considerados por seus contemporâneos como testemunhas vivas de uma realidade espiritual restrita a poucos. No entanto, o foco no estado solitário e na autodisciplina dos eremitas, interpretado como inerente ao ato de afastar-se do mundo, não pode ser objeto de generalização, visto que eremitérios foram estabelecidos próximos a cidades. O papel social desses religiosos, como as orientações e conselhos espirituais que concediam às pessoas que os procuravam, além do auxílio aos doentes, aos pobres e a segmentos nobres da sociedade, contribuiu para criticarmos a imagem do eremita isolado do restante da sociedade. No século XII, os ascetas de Inner Farne, ligados ao priorado de Durham, foram ativos na recepção e cuidado de marinheiros que tomavam as rotas do Mar do Norte e tinham como entreposto a ilha, assim como receberam os peregrinos.

Os eremitas que atuaram na região no período que compreende esta pesquisa, nos séculos XI e XII, desenvolveram níveis variados de relações com as autoridades religiosas e também seculares, o que indica a pluralidade da ascese eremítica. A ideia de um modelo de perfeição que envolveu o *modus vivendi* dos ascetas apresentou certo consenso historiográfico, cujos fundamentos foram lançados desde pelo menos as primeiras décadas do século XIX, notadamente a partir das proposições do historiador Charles Kingsley (1989, p. 7-13). Ele argumentou que, na Antiguidade tardia, as pessoas que se voltaram para o deserto manifestaram um sentimento de revolta perante as injustiças da sociedade. O cristianismo proporcionou uma saída para os desesperados e, em vez do suicídio enquanto solução para a tirania do Estado e a miséria, pessoas de segmentos sociais diversos optaram pelo combate espiritual no deserto.

O *modus operandi* do asceta estava marcado, assim, por um ato de protesto. Por um lado, a fuga do mundo era, segundo esse autor, a única alternativa para aqueles que viviam nas circunstâncias em que as invasões e saques de Roma nos séculos IV e V promoveram a fragilização da maior parte do mundo civilizado. A fuga do mundo em busca de realidades invisíveis, em oposição às fugazes imagens visíveis, tidas como passageiras, como os cuidados do corpo e outros aspectos da vida mundana, foi igualmente adotada em outras

religiões orientais, que buscaram a austeridade e a autoabnegação, como o budismo, os brâmanes e o judaísmo. Neste último caso, sobretudo entre os essênios estabelecidos no Mar Morto, assim como os anacoretas do Egito, formaram-se comunidades de ascetas, cujos propósitos eram afastar-se do mundo civilizado em busca de uma vida de pobreza e simplicidade, bem como de piedade e virtudes.

A compreensão sobre como se dava o desenvolvimento da vida eremítica na Idade Média é geralmente aproximada e muitas vezes tida como sinônimo do termo anacoreta. Este, por seu turno, teve, em relação aos eremitas, menos liberdade de movimentação, associada às condições de sua vivência, que se deu em celas ligadas a uma igreja ou mosteiro. O sinônimo desse termo em inglês médio era *ancre*, e, significativamente, uma das mais detalhadas regras para anacoretas datada provavelmente do século XIII é intitulada justamente *Ancren Riwe*.

O recinto, portanto, era o deserto metafórico dos (as) anacoretas. O historiador eclesiástico Louis Gougaud (1928, p. 76) compartilhou dessa perspectiva ao aprofundar as distinções entre os solitários. Como os historiadores anteriores, afirma que os eremitas viviam na solidão das florestas, dos bosques, das ilhas e das cavernas, o que possibilitou uma maior liberdade de circulação. Os anacoretas, por outro lado, além de buscarem os seus ideais de perfeição no interior de uma cela, foram também submetidos a uma regra monástica. As relações destes com o mundo exterior eram limitadas ao contato com os monges do cenóbio, que forneciam ao asceta roupas e alimentos (CLAY, 1914, p. 73; GOUGAUD, 1928, p. 76).

Um conjunto de imagens sobre os eremitas foi construído assim, historiograficamente. O ponto em comum abordado pela historiografia do XIX e que se estendeu às primeiras décadas do século XX foi a tentativa de destacar o *status* espiritual privilegiado dos eremitas em relação ao conjunto da sociedade. Esse ideal estava intrinsecamente relacionado, implícita ou explicitamente, à concepção de que os eremitas viviam de forma solitária, não obstante as suas liberdades de movimentação, e avessos aos problemas mundanos e sem ou com pouco contato com as coisas terrenas.

No entanto, concordamos que o ideal de perfeição almejado por esses homens e essas mulheres não foi homogêneo. E, como pesquisas mais recentes têm demonstrado, a solidão do deserto ou a autoindependência dos eremitas devem ser relativizadas. Os contatos entre eremitas e outros monges e também com a comunidade local, como o caso de São Godric, refutam, assim como em um estudo desenvolvido pelo historiador Gabriel Castanho (2009, p. 222) sobre a sociabilidade dos eremitas no contexto francês do século XII, a concepção de isolamento dos ascetas geralmente justificado, como foi discutido, pela crença no abandono das coisas mundanas para viver no deserto. As categorias de contemplativos, que foram

classificados em eremitas e anacoretas, não constituíram uma diferença excludente, posto que eremitas em determinados momentos buscaram uma relação mais próxima com uma autoridade religiosa e estabeleciam-se em uma cela ligada a uma igreja de um mosteiro.

Mesmo os eremitas orientais dos séculos IV e V não foram solitários, no sentido de que teriam vivido de forma isolada. Na verdade, um aspecto significativo da vida dos anacoretas egípcios foi a organização do tipo *laurae*⁸, que consistiu no aglomerado de pequenas comunidades de eremitas em torno de um centro, que tinha como marca uma forte tendência à sociabilidade. Nesses espaços, que eram integrados comumente por uma igreja e uma padaria, por exemplo, os ascetas se reuniam geralmente aos sábados e aos domingos, para adorarem em grupo. Às padarias os anacoretas recorriam para receber o seu alimento comum, o pão, que era trocado por produtos variados produzidos manualmente, como couros e cordas. Esses edifícios presentes nesse tipo de organização monástica ficavam próximos à igreja, que, por sua vez, era servida por padres, cujo número era variado. Além da padaria e da igreja, havia também uma casa de hóspedes, médicos e os vendedores de vinho. Assim como as orações compartilhadas, os suprimentos também foram mantidos de forma comunitária, e, por isso, a *laurae* foi considerada como uma combinação de elementos eremíticos e cenobíticos.

Nas comunidades eremíticas do tipo *laurae*, os anacoretas podiam alternar um período de solidão em celas individuais ou em pequenos grupos, mas compartilhavam de um apoio comunitário evidenciado pelo ponto de encontro representado por um centro de reunião, que tinha edifícios centrais, como a igreja e a padaria. Após os dias dedicados às orações e à aquisição dos suprimentos, os anacoretas voltavam para os seus recintos, que eram as cavernas nas faces rochosas ou também outros lugares ainda menos visitados, como as tumbas.

Para além das questões de autodisciplina e isolamento individual, é preciso acrescentar outras dimensões associadas à vida eremítica. O afastamento dos anacoretas do mundo social e cultural se aproxima do conceito de liminaridade desenvolvido por Victor Turner (1974, p. 16). Para o antropólogo, viver na margem, ou seja, fora das estruturas convencionais, tinha função ritual em diversas sociedades e religiões, entre as quais o cristianismo. Enquanto atributo do processo de purificação dos monges, como o despojamento dos bens mundanos, as práticas ascéticas e a imposição da autoridade do abade, que atua como um pai para os noviços, no meio monástico, a liminaridade foi institucionalizada. Ou seja, os estados

⁸ O termo latim *laurae* deriva do grego *laúra* e significa “pista”, “passagem” e “caminho”.

transitórios dos rituais de passagem passaram a ser codificados, institucionalizados e permanentes (TURNER, 1974, p. 117-120).

A noção de homem santo na sociedade romana do período tardio (séculos V e VI) discutida pelo historiador Peter Brown (1971, p. 80-101) também tem contribuído para os estudos sobre o eremitismo. O homem santo que o autor abordou foi considerado como aquele capaz de intermediar as tensões sociais e exercer poderes diversos, tais como exorcizar possuídos, amaldiçoar e curar as pessoas. O poder dos eremitas estava associado, por um lado, às suas práticas ascéticas, como as mortificações, e, por outro, ao ritual de dissociação, que consistiu no afastamento do convívio social e, por conseguinte, tornou-se aos olhos dos contemporâneos um marginal, um estranho total.

Essas considerações antropológicas e históricas sobre os rituais de passagem aplicados à vida ascética exerceram influências sobre os historiadores que se dedicaram ao eremitismo na Grã-Bretanha medieval. Assim, por exemplo, o historiador Henry Mayr-Harting (1975, p. 338) destacou os poderes sobrenaturais de Wulfric de Haselbury (1080-1154), eremita contemporâneo de São Godric que possuía dons diversos, entre os quais o de curas milagrosas, o poder de amaldiçoar e punir aqueles que o injuriavam ou duvidavam de sua santidade. O asceta manifestou ainda o dom da profecia, virtude também proeminente na VSG e que se constituía como a capacidade de prever a morte de outras pessoas e a sua própria.

O poder dos eremitas estava intrinsecamente associado, segundo Christopher Holdsworth (1990, p. 58-60), ao seu meio de vida, cuja principal marca eram a austeridade e o seu estado de limiar, na fronteira da sociedade. Nas fronteiras, os eremitas eram o contrário das convenções da vida social, como, por exemplo, casar-se, ter filhos e possuir alguma profissão associada ao lucro. A austeridade praticada por eles consistia em como dormir sobre pedras, alimentar-se de raízes e o uso de roupas de pele de animais, o que os tornavam como mortos para o mundo. O lugar da fronteira faz eco ao estado limiar que Turner havia discutido a respeito dos rituais de passagem (TURNER, 1974, p. 46).

O caso de Wulfric de Haselbury ilustra a forma como os poderes sobrenaturais de um eremita poderiam estar relacionados com a sociedade anglo-normanda no século XII. A *Vita*, escrita pelo monge cisterciense John de Ford (1140-1214) no século XII, veiculava o interesse em afirmar as *virtutis* da igreja insular, sobretudo pela exaltação das qualidades milagrosas do hagiografado. O seu antigo eremitério parece não ter se transformado em um local de culto associado à memória de santo no *post mortem*, não obstante as relíquias terem permanecido na igreja. Ele foi considerado como santo milagreiro, mas também capaz de amaldiçoar caso fosse injuriado por alguém. A renúncia de Wulfric das coisas materiais corroborou as suas

virtutis de homem de Deus. Ele ia, assim, na via oposta das transformações dos séculos XI e XII, tais como: ingresso em atividades relacionadas ao meio urbano, como o comércio, a manufatura, além das oportunidades a que os camponeses tiveram acesso, como propriedades fundiárias, nesse período de expansão econômica.

Quando os hagiógrafos narram a origem social dos eremitas, geralmente apontam as localidades que eram, de um ponto de vista comercial e urbano, prósperas. Esse aspecto do (a) santo (a) constitui, no conjunto da narrativa, uma forma de reforçar as qualidades do hagiografado (a), pois enfatiza que foi a partir do abandono dos confortos mundanos que ele (a) resolveu seguir uma vida de alteridade em benefício de maior intimidade com Deus. Por meio das práticas ascéticas, esses homens ou mulheres alcançaram *status* espiritual elevado na sociedade, o que inclusive os tornaram intermediadores de conflitos. O seu afastamento dos assuntos mundanos, paradoxalmente, conferia-lhes autoridade na intermediação de problemas locais, tais como brigas de cônjuges, disputas por terras e, como evidenciado, as curas milagrosas (DUFF, 2011, p. 68).

Esse afastamento não foi absoluto, o que pode ser evidenciado a partir de um milagre de natureza punitiva realizado por Wulfric Haselbury. No século XII, um membro da corte de Henrique I, Drogo de Munci, acusou o santo de guardar parte do dinheiro fruto de doações prestadas por seus visitantes. Logo após ter pronunciado essas acusações, Drogo sofreu de um mal que paralisou o seu corpo. Além de sugerir que a cela gozava de uma reputação de santidade e que ali os recursos seriam mantidos em segurança, o anacoreta manteve contatos não apenas com os monges do cenóbio, mas também com a comunidade local. As relações que Wulfric estabeleceu com a comunidade por meio de orientações e punições espirituais, bem como por meio de profecias, conferiram-lhe um *status* de *hinge-man*, ou seja, aquele que era capaz de comunicar as necessidades locais da comunidade com a sociedade mais ampla. Os eremitas ocuparam também um papel importante nas relações entre clérigos ingleses e os franceses no período anglo-normando. Um homem mudo de origem inglesa procurou Wulfric e, logo após o contato com o eremita, passou a falar não apenas o inglês, mas também o francês, o que foi motivo de revolta de um pároco próximo ao seu eremitério. Este ficou indignado pelo fato de o eremita nunca lhe ter concedido falar também o francês, o que seria vantagem para ele diante do bispo e do arqui-diácono, que eram de origem francesa (ALEXANDER, 2000, p. 215; MAYR-HARTING, 1975, p. 344).

As relações de proximidade entre os eremitas e a sociedade global, com membros da instituição eclesiástica e com a comunidade local, podem proporcionar uma interpretação da virtual ausência no período de casos de heresias envolvendo eremitas. Essas inter-relações

sugerem ainda que os lugares físicos associados ao ideal ascético, como discutido antes, tidos como provas cabais da busca por solidão, elemento intrinsicamente relacionado ao ideal eremítico, podem ser entendidos como exceção, e não como evidência de alcance geral ou de caráter absoluto. Longe ou próximo de habitações, os eremitas dos séculos XI e XII recorriam às redes de sociabilidade, seja na convivência com outros eremitas mais velhos, seja por meio de auxiliares mais jovens, ou, ainda, pelas relações estabelecidas com a comunidade local.

O modelo eremítico não foi seguido só por homens, pois houve também mulheres que buscaram esse estilo de vida religiosa. Significativo nesse sentido foi a anacoreta Christina de Markyate, que viveu entre fins do século XI e meados do século XII. A condição de mulher nobre de Huntingdon revelou a Cristina uma série de compromissos, e o mais ameaçador aos seus propósitos ascéticos foi a ideia do casamento arranjado pelo bispo Ranulfo Flambard, um costume de resto bastante difundido no medievo, com Burchwine, outro nobre local. O seu pai, chamado Autti, e a sua mãe, Beatrix, em diversos momentos, segundo a *VCM*, tentaram encontrar o local em que Cristina estaria escondida e levá-la diante do bispo. A sua família e o bispo estavam comprometidos na realização do matrimônio de Cristina, e a sua resistência a essa imposição estava condizente com a sua condição de mulher santa e eleita de Deus. Em diversas ocasiões, o bispo tentou seduzi-la, no entanto sem sucesso:

Ele [Ranulf Flambard] levou a garota desavisada para o quarto onde ele dormia e que estava decorado com belas tapeçarias, que foram apresentadas como presentes à criança inocente. O pai, a mãe e os outros com quem ela viera estavam no corredor, entregando-se à embriaguez. Quando escureceu, o bispo deu um sinal secreto a seus servos e eles saíram da sala, deixando seu mestre e Christina, ou seja, o lobo e o cordeiro, juntos na mesma sala. Que vergonha! O bispo impudente segurou Christina por uma das mangas de sua túnica e com a boca que ele usava para consagrar as espécies sagradas, ele a solicitou a cometer um ato perverso (*VCM*, p. 41-43) [O destaque é nosso].

Para libertar-se de tal compromisso e para manter o seu voto de castidade, Cristina teve de enfrentar adversidades, o que resultou em sua fuga de casa. Algum tempo depois, estabeleceu-se no eremitério de Markyate, onde teve sua primeira experiência ascética com o eremita Roger de Markyate, um santo eremita que morava em um deserto não muito longe de Dunstable (no atual condado de Bedfordshire, na região leste), ligado por sua vez à abadia de St. Albans e que atuou como seu mestre espiritual.

A sua popularidade atraiu pessoas em busca de conselhos e curas milagrosas. A sua fama despertou o interesse dos monges beneditinos e do abade Geoffrey de Gorrton (1080-

1146 d.C.), momento em que ela estabeleceu contatos com a autoridade religiosa e assumiu a função de priorisa.

A historiadora Joanna M. Royle (2008, p. 4-6) acentuou que as suas relações com a comunidade monástica, integrada por homens, e sua progressiva aquisição de autoridade no mosteiro de St. Albans, contribuíram para o *status* de mulher santa, pois ela se manteve fiel ao seu voto de virgindade. Essa virtude, enquanto um instrumento retórico, mas também das suas vivências, manifestou-se pelo anseio por uma vida austera e demonstrou elementos da projeção do modelo de santidade em consonância com a agenda das reformas religiosas do século XII, que exortaram a castidade beneditina. O abade Geoffrey, assim como outrora o eremita Roger, foi apresentado como importante contribuinte para os progressos espirituais de Cristina ao proporcionar-lhe contato com os monges beneditinos.

No entanto, os dons de Cristina, como as suas visões, não estavam restritos aos modelos hagiográficos. As experiências visionárias estavam inseridas dentro de contextos de subculturas, como nas práticas de meditação que integraram a vida solitária, assim como em outras manifestações das experiências religiosas no medievo. No âmbito da vida monástica, por exemplo, as disciplinas e o treinamento espiritual proporcionaram experiência visionária, embora as regras impostas à comunidade tivessem como objetivo premente a salvação individual e do conjunto da humanidade.

Essas visões por meditação e treinamento espiritual, no entanto, foram menos apreciadas do que as visões espontâneas, uma vez que a intervenção divina, aquém dos esforços pessoais, foi privilegiada por supor a não intervenção de elementos exteriores. Os textos crísticos relegaram aos atores medievais, entre os quais os hagiógrafos dos séculos XI e XII, aspectos desses imaginários ao evidenciarem, como no caso da tradição testamentária, a ocorrência das teofanias⁹. Aos antigos profetas, entre os quais estavam incluídos Moisés e Jeremias, as manifestações do Divino concretizaram-se por meio de sinais inesperados, como a vara que se transformou em cobra, “para que eles acreditem que o Deus dos seus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó, apareceu a você” (Ex. 4:5). A autenticidade da visão estava marcada, assim, pela ideia do eu vi, em que as experiências sobrenaturais eram percebidas de forma concreta, “a palavra do Senhor veio a mim” (Je.1-11), em oposição às ilusões e aos sonhos.

⁹ *Teofanias* são experiências visionárias relacionadas à comunicação com o Sagrado. No medievo, o lugar por excelência das práticas que conduziram às experiências visionárias foram os mosteiros, onde as práticas que almejaram tais fins, como a meditação e a leituras de textos litúrgicos, constituíram parte do cotidiano da vida cenobítica.

Esse paradigma bíblico, fortemente marcado pela ideia de espontaneidade das visões, influenciou a teologia dominante no medievo, que considerava que uma experiência visionária necessitava ser original, no sentido de que não foi algo melhorado ou procurado pelo indivíduo. Era preciso, portanto, que emanasse diretamente da Providência divina. Essa percepção, que pretendia ser dominante, não extirpou, por outro lado, o cultivo de visões praticadas nos mosteiros e, sobretudo a partir do século XII, também entre os leigos que acreditavam na sinergia entre a graça e o esforço humano.

A *Vida de Cristina de Markyate* e o *Saltério de Saint Albans*¹⁰ apresentam inúmeras experiências visionárias. Entre elas, uma da Virgem Maria ocorreu quando a santa estava orando em um estado de êxtase, momento em que ela foi arrebatada às nuvens e teve uma visão celestial da rainha e dos anjos que estavam ao seu lado no trono. A historiadora Barbara Newman (2005, p. 20) chamou atenção para a agência de Christina de Markyate nas experiências visionárias, evidenciadas por meio de verbos ativos, como *ela viu (vidit)* e *atravessou (enetrabat)* presentes na hagiografia. Esses indícios sugerem a importância da práxis ascética enquanto um caminho para as experiências sobrenaturais, uma vez que a santa não foi apenas *arrebatada*, verbo passivo *rapitu*, mas *ela viu* as cenas milagrosas (NEWMAN, 2005, p. 5-12).

Há na *Legenda Áurea* uma santa de nome Teodora, que era, aliás, o nome batismal de Cristina. Dita ser de origem nobre, Santa Teodora foi também tentada por um homem rico, que lhe ofereceu presentes, recusados pela santa. Casada e temente a Deus, a santa foi enganada por uma feiticeira que, a serviço do homem rico e invejoso de sua santidade, exortou-a a ter piedade dele e a ceder aos seus desejos carnis. A feiticeira explicou a Teodora que de fato tudo o que se faz durante o dia Deus vê, mas o que decorria após o pôr do sol Ele não vê. Com isso, ela aceitou o homem em sua casa e assim consumou o pecado do adultério (VARAZZE, *Cap.* 87, p. 531-532).

Diferentemente de Teodora, Cristina não cometeu o pecado do adultério, e a sua mensagem foi diferente: a de um *exemplum* da virgindade inviolável¹¹. A ênfase no pecado do adultério fez parte da linguagem persuasiva que caracteriza *Legenda Áurea*, cujo intento fundamental foi justamente a instrumentalização dos beneditinos e dos monges pregadores por meio dos sermões. Estes, por sua vez, foram cuidadosamente projetados para alcançar os

¹⁰ O *Saltério ou Livro de Salmos de Saint Albans*, assim chamado por ser atribuído ao *scriptorium* da abadia beneditina de St. Albans, foi confeccionado no governo do abade Geoffrey de Gorham (1119-1146) e mantém correlação com os eventos narrados na *vita*, notadamente no que diz respeito às visões da eremita.

¹¹ Uma das primeiras formas de ascetismo cristão foi a virgindade. Desde pelo menos o século II, essa forma de continência começou a integrar as congregações cristãs no Oriente. A existência de celibatários foi frequente nesse período, pois se constituiu como necessário para a vida diligente e disciplinada.

seus fins, que, no caso do pecado aqui supracitado, consistia em defender a importância da castidade e da penitência, além de combater a indisciplina, como o desrespeito aos sacramentos da Igreja, em particular o casamento. O tom da *VCM* é desfavorável à autoridade e ao comportamento de Ranulf Flambard, concretizado por meio da exposição de suas atitudes, e evidencia uma atitude deliberada dos beneditinos a favor das reformas da igreja, que exortou a disciplina, a castidade e o fim das práticas simoníacas. Este último aspecto, por exemplo, transparece também no caso do bispo de Lincoln, Robert Bloe, a quem os pais de Cristina recorreram na tentativa de forçá-la ao casamento. No julgamento, o bispo advoga inicialmente a favor de Christina ao aceitar a sua escolha pessoal de manter-se virgem. No entanto, a sua decisão foi revertida após receber suborno do pai da asceta.

A jovem, santa desde a sua concepção, estava cercada por aqueles que, entre clérigos e leigos, ameaçavam a sua fidelidade a Cristo. Antes mesmo de ir para o ermo, lugar de prova e tentações demoníacas, Cristina presenciou personagens e práticas corruptas de que mesmo figuras do alto clero, como os bispos, não estavam isentos. A eremita deveria manter-se, o que é evidenciado em sua *Vita*, como uma mulher virtuosa, casta e fiel, não aos interesses terrenos e familiares, mas a Deus para tornar-se a Noiva de Cristo. Ela se dedicou, durante toda a sua vida, primeiro como discípula de Roger de Markeyate, a orações e austeridade religiosa; após a morte do eremita, ela passou a desempenhar o papel de líder na localidade e atraiu grupos de mulheres que também almejavam viver segundo o seu exemplo.

A função espiritual que Cristina de Markeyate assumiu na comunidade monástica de Saint Albans aparece no salmo 105 do *Saltério*¹² de Saint Albans. Adjacente à inicial, que é um “C” em que consta em seu interior uma ilustração, é atribuído um pedido a Christina, diretamente relacionado à proteção dos monges beneditinos. “Poupe seus monges”, ela profere, “peço-lhe, a bondade misericordiosa de Jesus”. Nesta seção do documento, a representação de Cristina dá destaque ao seu papel de intercessora. Na cena, a eremita está acompanhada de quatro monges que se posicionam de forma a segui-la em direção a Cristo. Este, por sua vez, dirige-se ao grupo liderado por ela. É interessante que é Cristina, mulher virtuosa e de notável rigor ascético, que conduz os monges ao encontro com o Salvador.

¹² Psalter em inglês e Saltério era o texto do *Livro dos Salmos* do Velho Testamento, separado da Bíblia.



Figura 01: A Inicial C de Cristina de Markyate, que integra o salmo de número 105 do manuscrito do *St. Albans Psalter*¹³.

Fonte: *St Albans Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St.God. 1 (Property of the Basilica of St. Godehard, Hildesheim)*, p.285.

Tanto a eremita como os monges permanecem no que seria o plano terreno, pintado com a cor verde; enquanto Cristo, representado na parte azul, permanece no plano celeste. Ao estender a mão, Cristina consegue tocar a mão de Cristo, que também está estendida, e assim transpõe-se a distância entre os dois planos, o terreno e o celeste. Entre os quatro monges, aquele que está apoiando-se na eremita, por meio do toque de suas duas mãos sob o ombro de Cristina, parece estar mais próximo do plano celeste, fixando-o com os olhos.

A sua recusa em cumprir as vontades de seus progenitores, bem como o descumprimento das leis, seculares e também eclesiásticas ao desobrigar-se do sacramento do matrimônio, foi justificada pela sua virtude e pela relação de proximidade com Deus. A

¹³ O *St Albans Psalter* é uma coleção particular. A sua reprodução aqui se deu a partir de permissão específica, como assim procedemos com a equipe da *Dombibliothek Hildesheim*, Domhof 30, Alemanha.

primeira visão da santa ocorreu após o julgamento dirigido pelo bispo de Lincoln, o que sugere uma recompensa por ela ter desafiado as autoridades terrenas em nome do serviço divino a que foi chamada. Nesse ponto, Cristina difere de Godric de Finchale, cuja *Vita* não evidencia críticas às autoridades constituídas, e o mesmo bispo, Flambard de Durham, permitiu ao eremita estabelecer-se na terra sob a sua jurisdição.

Como dissemos, moradores de cidades ou aldeias próximas visitavam os eremitas em busca de curas milagrosas ou de conselhos espirituais. A imagem de um estado de vida solitário e autodisciplinado, longe dos problemas mundanos, constitui imagens idílicas da vida eremítica, com as quais os historiadores às vezes têm se deleitado. A arqueologia dessas perspectivas historiográficas remonta aos românticos do século XVII e XVIII e constituiu-se como um tema adjacente às tentativas de demonstrar, por um lado, a centralidade dos lugares físicos associados à vida ascética e, por outro, o ideal de perfeição como necessariamente ligado à recusa do mundo. Aspectos ligados à autoridade eclesiástica ou laica ocupou parte também da práxis dos hagiógrafos que se voltaram para os ascetas de seu tempo, como pôde ser constatado em relação aos casos de Wulfric de Haselbury e de Cristina de Markyate.

As mudanças de perspectivas sobre o fenômeno do eremitismo na Grã-Bretanha medieval tomaram impulso a partir da segunda metade do século XX. Os estudos de casos, destacando as especificidades do eremitismo na ilha e a sua correlação com as transformações ocorridas no período anglo-normando, foram uma das marcas na guinada historiográfica. Têm contribuído para essas mudanças o emprego do conceito de homem santo e o seu papel de intermediador nos conflitos sociais, assumindo principalmente muitas das funções dos antigos senhores anglo-saxões. Essas apropriações realizadas pelos estudiosos articulam-se com as dimensões políticas, econômicas e sociais relacionadas ao eremitismo e suas influências no movimento monástico do Norte da Inglaterra nos séculos XI e XII.

A sociedade desse período teve seus quadros tradicionais modificados, sobretudo com a fragmentação dos domínios da elite tradicional anglo-saxônica, e, no plano religioso, as reformas papais contribuíram para a adoção de novas virtudes exigidas dos clérigos, sobretudo o celibato e o fim da hereditariedade para a posse de igrejas. Somadas a essas mudanças, o norte da Inglaterra presenciou, no rescaldo da conquista normanda, instabilidades políticas relacionadas à ausência de senhores, geralmente expulsos ou assassinados quando da explosão de rebeliões lideradas por nobres locais. A necessidade de alguém preencher essas lacunas em uma região onde a autoridade normanda foi contestada possibilitou que os eremitas, assim como os reclusos, assumissem funções dos senhores ausentes.

No plano espiritual, realizavam profecias e curas milagrosas; as suas práticas ascéticas os elevavam à margem do mundo, às fronteiras geográficas e à periferia social, o que os conduziu a uma maior aproximação com Deus, indicada, sobretudo, por meio das visões. O *status* de homem da fronteira era, portanto, um aspecto central para a popularidade dos (as) eremitas porque, mortos para o mundo, eram, paradoxalmente, referência para a comunidade que viam neles (as) uma figura sagrada capaz de lutar (e vencer) o Diabo, e que, por extensão, foram percebidos como santos (as) vivos (as) (HOLDSWORTH, 1990, p. 62-70).

Nesse sentido, a busca pelo ideal de perfeição não esteve restrita aos cenobitas, monges que, no claustro dos mosteiros, também desenvolviam práticas ascéticas. Outros segmentos sociais, como mercadores, camponeses, pessoas de origem nobre, homens e mulheres, enfim, que não eram necessariamente ligados à estrutura oficial da Igreja também buscaram alcançar uma maior intimidade com o sagrado. Embora geralmente os únicos dados de que dispomos sobre os eremitas provenham de hagiografias, tipologia documental que faz cuidadosa seleção de acontecimentos, é necessário ressaltar que, enquanto narrativa sobre personagens que gozavam de popularidade e reconhecimento pelos seus contemporâneos, são também testemunhas de histórias lembradas pela comunidade à qual as (os) ascetas estavam ligadas (os) (VAUCHEZ, 1995, p. 81).

Com essa advertência, ressaltamos que as hagiografias, não obstante o fato de que geralmente foram confeccionadas no âmbito monástico, estavam conectadas também à comunidade de crentes locais, que tinha um papel fundamental na preservação da memória do santo (a). Os hagiógrafos não negligenciaram essa dimensão, uma vez que, além de se interessarem por divulgar modelos de práticas e comportamentos a serem seguidos, a trajetória do santo (a) integrava parte das histórias lembradas por uma comunidade mais ampla. Daí porque a santidade eremítica, enquanto vivência e práticas ligadas a um ideal de perfeição, não se limitava a formulações retóricas. Uma das especificidades da hagiografia, o de que as histórias ali registradas poderiam ser lidas para um público mais amplo, poderia inclusive limitar exageros literários e antecedia mesmo ao texto escrito.

Assim, a hagiografia registra mais do que os aspectos puramente factuais da trajetória de um personagem. Sem deixar de ser histórico, São Godric, assim como Wulfric de Haselbury e Cristina de Markyate, para citar apenas alguns dos contemplativos que foram alvos de um projeto hagiográfico por contemporâneos, tiveram suas trajetórias de vida codificadas e projetadas como ideais.

Godric de Finchale, assim como outros leigos contemporâneos, abandonou as coisas mundanas em troca de uma vida eremítica mais íntima e pessoal com o Divino. Clérigos e

monges também se voltaram para práticas mais rigorosas, não omitindo os seus anseios por uma vida mais simples e ascética, sobretudo nas circunstâncias em que um dos aspectos das reformas papais foi justamente pôr fim aos abusos cometidos pela Igreja. É com base em considerações sobre essa dimensão oficial da vida eremítica, a que admite a existência de ascetas que foram monges, abades ou bispos, que Godric de Finchale pode ser caracterizado como um eremita não convencional. Isso não significa dizer, por outro lado, que o fascínio contemporâneo pelo eremitismo esteve restrito aos membros das instituições eclesiásticas ou àqueles que renunciaram a essas posições por uma vida de solidão.

1.3. Os beneditinos do norte: o cenário político e as relações anglo-normandas

Por volta do ano 933, por meio de concessões dos reis francos, inicialmente com Carlos, o Simples, e também devido às conquistas empreendidas pelos vikings, a Normandia estava constituída como um ducado e com as suas fronteiras definidas, embora não estáveis, e manteve níveis variados de independência em relação ao restante do *regnum Francorum*. Os nórdicos (*norman* ou *vikings*) que se estabeleceram na região do Vale do Sena empreenderam saques nas terras a oeste, como foi no caso da Bretanha durante os séculos X e XI, e também igualmente fizeram incursões no interior do reino, descendo pelos rios e saqueando mosteiros, não obstante a paulatina conversão e os acordos de paz com os francos.

A disposição a novos empreendimentos de conquista foi um traço característico dos nórdicos estabelecidos na região que *a posteriori* foi denominada de Normandia. Durante todo o curso do século X e nas primeiras décadas do XI, os normandos realizaram novas incursões e anexações, como aquelas em que o então duque Guilherme, futuro rei da Inglaterra, consolidou o controle em territórios ao sul, como Passais, em 1051, e Le Mans, em 1063. Nesse sentido, as fronteiras do ducado normando foram flutuantes e seguiram os cursos das conquistas e da colonização de novas terras, duas dimensões que estavam, desde o princípio do estabelecimento dos nórdicos no norte do reino franco, intrinsecamente ligadas.

Os interesses normandos se voltaram também para a Península Itálica, onde conquistaram principados, e para Flandres, onde o Duque Guilherme casou-se com Matilda, filha do conde Balduíno V. Na batalha de Hastings, Balduíno forneceu homens à causa do duque. O afluxo de normandos à Grã-Bretanha ocorreu mesmo antes dos eventos de 1066. No reinado de Eduardo, o Confessor (1042-1066), ele próprio um normando pelo lado materno, à abadia de Saint-Ouen foram confirmadas terras em Essex e a Catedral de Rouen (Catedral de

Nossa Senhora de Ruão), no território do condado de Devonshire (Devon), no sudoeste da Inglaterra.

As relações entre a Normandia e os reinos da Grã-Bretanha, sobretudo quando consideramos a penetração normanda em terras acima do rio Humber, que à época constituía o reino independente da Nortúmbria, não foram estáveis. Guilherme de Malmesbury (1080-1143), em sua *História dos reis ingleses (HRI)*, deixa transparecer a ideia de violência associada aos nortumbrianos e que tinham, segundo o autor, “uma disposição rebelde” (*HRI, Livro III*, p. 303). A descrição se insere na narrativa sobre o assassinato do recém-nomeado bispo normando Guilherme Walcher por Guilherme, o Conquistador. Em busca de vingança pela morte de um nortumbriano chamado Liwulf, a sua família ateou fogo na igreja de Durham onde o bispo e dois acusados pelo assassinato, Leobin e Gilbert, estavam presentes. O bispo não foi poupado porque ele manteve contatos com os dois acusados da morte do membro da família (*HRI, Livro III*, p. 304).

O sucessor de Guilherme Walcher foi outro normando, o bispo Guilherme de Saint-Calais, também nomeado pelo rei Guilherme. Este havia entrado na vida monástica em Saint-Calais e, por volta de 1078, tornou-se abade do mosteiro beneditino de São Vicente. Na *HRI*, o novo bispo é apresentado como o responsável pela transferência dos eremitas que estavam em Jarrow e Wearmouth para Durham. O cronista monástico não registrou mais informações sobre o evento e as dinâmicas do processo de transferência. De toda forma, o prelado foi considerado pela literatura monástica do século XII como o introdutor da regra beneditina em Durham, na ocasião da fundação do priorado em 1083. Em 1093, a então catedral anglo-saxônica foi demolida, e, com o apoio da comunidade monástica estabelecida, deu-se início à construção da anglo-normanda. Além disso, como transparece na *História eclesiástica* escrita entre em 1104 e 1107 pelo monge Symeon de Durham, Guilherme de Saint-Calais é considerado como um importante protetor e assegurador das posses do convento, seus privilégios, seus direitos e suas leis.

Embora fosse uma rica instituição no século XII, o priorado de Durham não esteve imune às instabilidades políticas e sociais desde meados do século XI. Na descrição sobre o conflito entre os normandos e os anglo-saxões em Hastings (1066), o monge Guilherme de Malmesbury apresenta alguns elementos, de caráter militar, mas também moral e religioso, que, segundo ele, estiveram associados à derrota dos anglo-saxões. Considerados como adeptos de maus costumes, tais como consumidores em demasia de bebidas, inclusive antes mesmo da batalha, os povos que tiveram as suas terras invadidas são apresentados, em assuntos de religião, como detentores de pouco conhecimento bíblico (*HRI, Livro III*, p. 276).

Para o cronista da corte e panegirista dos normandos, o clero inglês limitava-se a repetir frases memorizadas, sem conceder, no entanto, a atenção à literatura e à religião:

Gradualmente por vários anos antes da chegada dos normandos. O clero, contente com um pouco confuso aprendizado, mal podia gaguejar as palavras dos sacramentos; e uma pessoa que entendia gramática era um objeto de admiração e espanto. Os monges zombaram da regra de sua ordem com vestimentas finas e o uso de todo tipo de comida. A nobreza, entregue ao luxo e à luxúria, não ia à igreja de manhã, à maneira dos cristãos, mas apenas, de maneira descuidada, ouvia matinas e missas de um padre apressado em seus aposentos, em meio às agruras de suas esposas. O comum, deixado desprotegido, tornou-se uma presa para os mais poderosos, que acumularam fortunas, ou apreendendo em sua propriedade ou vendendo suas pessoas em países estrangeiros; embora seja característico deste povo estar mais inclinado a festejar do que ao acúmulo de riqueza (*HRI, Livro III, p. 279*).

O monge da abadia de Malmesbury postulou, assim, que os vencidos foram submetidos por verdadeiros cristãos, os normandos. Os pontos de vista do monge a respeito dos eventos associados à invasão e à conquista impunham uma dimensão eclesiástica ao processo. Para legitimar as ações normandas, por exemplo, os escritores desse período representaram o rei Harold como perjuro, um adjetivo eficiente para desqualificar aqueles que descumpriram a promessa firmada em nome da fé. Durante uma visita à Normandia, Harold, Conde de Wessex, prometeu, sob as relíquias sagradas, ajudar o duque normando a garantir o seu trono inglês. O fato de Harold ter quebrado esse juramento e ter tomado a coroa para si significava que ele era um usurpador e não tinha legitimidade para ser rei.

Assim, as ações de Guilherme ganharam apoio da Igreja normanda, e a invasão da ilha recebeu ajuda financeira das igrejas. O papa Alexandre II (1015-1073 d.C.) deu sua sanção, o que possibilitou ao duque lutar sob a bandeira papal, pois o pontífice prometeu depor Harold, e, como contrapartida, o futuro rei normando se comprometeu a incentivar as reformas na Igreja. Nessas circunstâncias, as representações sobre a igreja anglo-saxônica ganharam vigor, pois se deu ênfase à reputação de decadência moral, à falta de rigor e ao descumprimento das liturgias nos mosteiros da Grã-Bretanha.

Com efeito, a *HRI* veicula uma diversidade de explicações para a submissão dos conquistados, que, embora tivessem excelentes soldados, não cultivavam, como os normandos, as estratégias de combate e lançavam-se:

[...] com mais temeridade e fúria precipitada do que habilidade militar, condenaram a si mesmos e a seu país à escravidão por uma única e fácil

vitória. Pois nada é menos eficaz que a precipitação; e o que começa com a violência rapidamente cessa ou é repellido (*HRI*, p. 279).

Assim como em outros textos contemporâneos, como a *História Eclesiástica* de Orderico Vital (1075-1142), a profusão da temática da conquista normanda na literatura evidencia a relevância que o tema assumiu no imaginário contemporâneo. Enquanto legados à posteridade, essas narrativas assinalam as melhorias oriundas da chegada dos estrangeiros. A expressão historiográfica anglo-normanda, enquanto instrumento de classificação, também carrega o peso de tentar compreender as mudanças ocorridas com a intensificação do influxo normando na Inglaterra a partir de 1066. Por outro lado, as relações que envolveram os dois povos significaram a existência de um império? De outra forma, houve uma unidade política alcançada, como propôs John Le Patourel (1976, p. 88), pela união da aristocracia normanda com interesses comuns e que, devido a esses interesses, governou tanto a Normandia como a Inglaterra?

Em primeiro lugar, a colonização e a expansão da aristocracia normanda na Inglaterra foram um processo complexo, paulatino e de alcances variados. O Norte compreendia os atuais condados de Durham, Nortúmbria e Yorkshire, na parte leste acima do rio Humber (**mapa 01, p.43**). O Oeste era composto pelo atual condado de Lancashire até as regiões do sul de Westmorland e Cumberland. O reino independente da Nortúmbria compreendia, desde o século X após a conquista de Yorkshire pelos escandinavos do reino da Dinamarca, toda a faixa costeira do Norte entre os rios Tees e Tweed. Particularmente nessa área cultural, a autoridade normanda formal não foi estável até pelo menos antes da década de 1080. Com uma história marcada por conflitos entre famílias com domínios de terras, além das contínuas incursões dos escandinavos pelo Mar do Norte, que rendeu escravos e ouro para os países escandinavos, a parte mais setentrional esteve pouco afeita à colonização normanda em mais de duas décadas após a conquista.

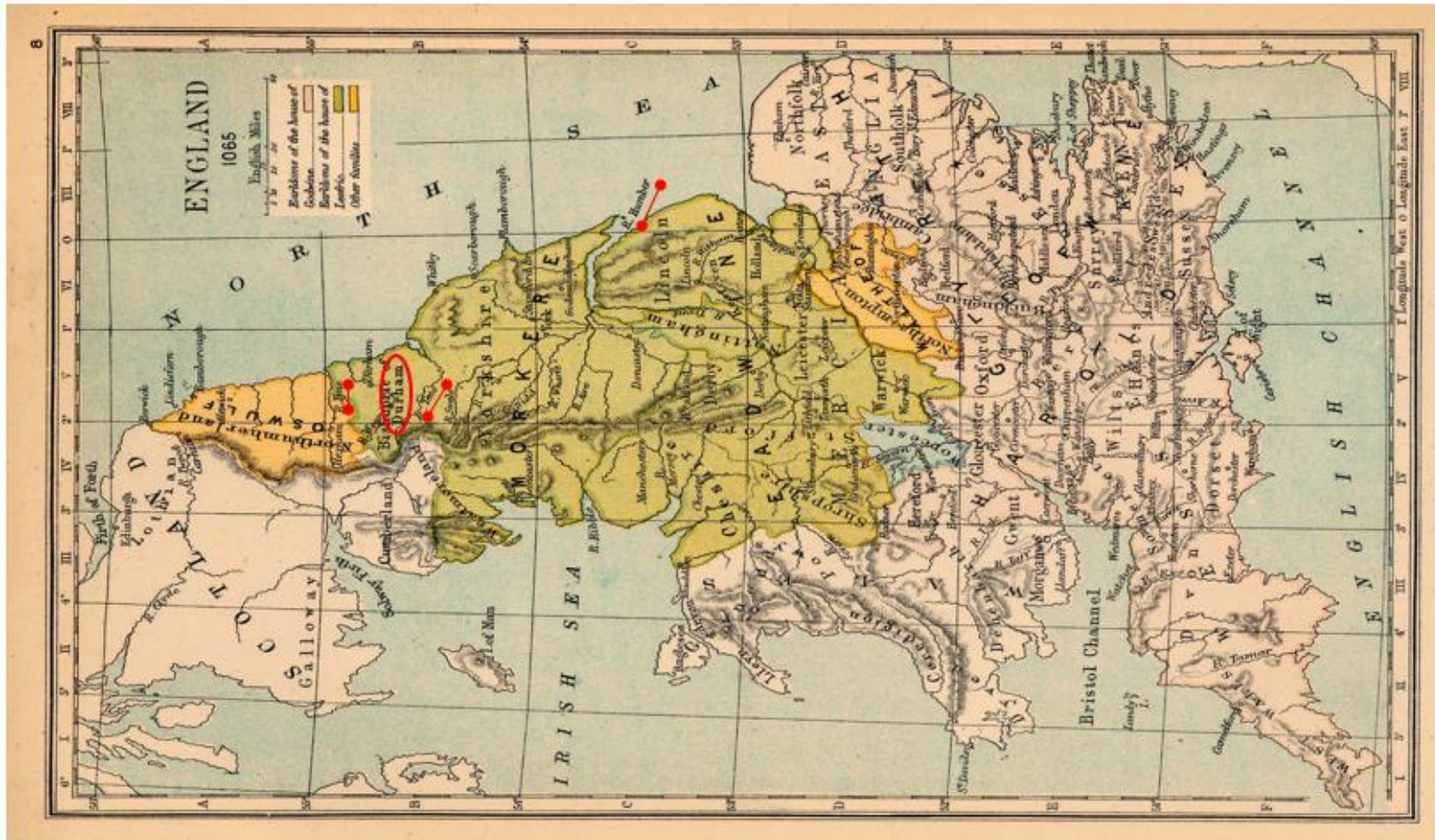
No curso dos eventos que se seguiram aos três anos após a sagração de Guilherme I, as tentativas de dominação dos nortumbrianos se deram menos por manobras militares do que por jogos políticos, a exemplo da nomeação, em 1067, de Copsig como conde da Nortúmbria. O novo conde, um nobre de Yorkshire, tinha experiência no governo, pois havia servido ao conde antecessor, Tolstig Godwinson. Como representante do rei acima do rio Humber, Copsig teve um governo curto, não mais que de algumas semanas. A mais importante casa Nortumbriana, os Bamburgh, não reconheceu o seu governo e arquitetou a sua execução no mesmo ano em que fora nomeado. O ato inaugurou uma característica fundamental da política normanda naquela parte do reino, onde persistia a recusa de uma autoridade estrangeira. A

impopularidade de Copsig provinha da percepção dos nortumbrianos sobre a chegada de um conde estrangeiro. Embora fosse um nativo do norte, não tinha ligações diretas com os senhores da região. O nomeado do rei não havia sido recrutado no seio da nobreza local, o que levou à escolha de Guilherme I a ser percebido como um ato invasor. O novo conde estabeleceu, por meio do monarca, impostos, o que, como aconteceu no governo antecessor, foi motivo da insatisfação da nobreza, que viu seus privilégios serem usurpados.

A conquista normanda exigiu partidários da causa, mas o trabalho de mercenários exigia a disponibilidade de dinheiro para dar curso aos empreendimentos. A nomeação de Copsig, que tinha experiência sobre o sistema de arrecadação do norte, deve ser inserida nessas circunstâncias. Para manter os soldados, os normandos buscaram explorar o norte por intermédio da cobrança de tributos que historicamente não fazia parte dos costumes daquela região. Esta medida foi considerada como um ato de tirania associada ao poder real porque tocava diretamente nos direitos consuetudinários dos nobres locais. Com o fim do governo de Copsig (1067), Guilherme I nomeou, em 1068, outro nativo, Cospatric, um representante da família Bamburgh. No entanto, a preferência por esse representante se mostrou igualmente sem sucesso: dessa vez, o nobre, junto com outros *magnates*, negou a autoridade do rei e planejou tomar os condados do norte, entre os quais Yorkshire e Durham. Essas rebeliões foram caracterizadas, assim, pela negação da autoridade de Guilherme I nas terras além do rio Humber, o que convida a um reexame da perspectiva historiográfica que adotou a ideia de unidade política entre Normandia e Inglaterra (HOLLISTER, 1976, p. 202-242; PATOUREL, p. 37-51).

No conjunto de centros administrativos do Norte, o condado de Durham desenvolveu relações mais próximas com o poder real. O bispo Egelwim, um anglo-saxão que tinha contatos com a nobreza local, atuou como representante do rei Guilherme I ao tentar negociar a transferência dos líderes das revoltas de 1068-1069, inclusive Cospatric, que estava refugiado na corte do rei Malcon III (1031-1093 d.C.), na Escócia. Os funcionários da igreja, assim como o bispo, priorizaram pela estabilidade e pela preservação do patrimônio do santo. Em Durham, como nas terras acima do rio Tees, o rei Guilherme I não substituiu os condes nem os bispos nativos por normandos. Permaneceu a política de nomeação de anglo-saxões, embora, como foi evidenciado, isso não tenha resolvido o problema da hostilidade nativa em relação a representantes da autoridade normanda.

Mapa 01: Mapa representativo dos condados e dioceses da Inglaterra no século XI. Em destaque nosso, em um círculo vermelho, evidencia-se a diocese de Durham entre os rios Tees e Tyne. Ao sul do mapa, está em destaque o rio Humber, evidenciado por uma linha vermelha. Convencionalmente, o referido rio separa o norte do restante da Inglaterra.



Fonte: Kent (2018). Disponível: <http://www.emersonkent.com/map_archive/england_1065.htm> Acesso em: 08 out. 2019.

A preservação das propriedades cuthbertinas dependia das boas relações com o governo secular, em um período em que os reis, mais do que o papado, dispunham dos meios para garantir a segurança de uma instituição religiosa. Nas vicissitudes da conquista do norte, no entanto, o condado de Durham, sobretudo a partir de 1069, foi palco também de acontecimentos dramáticos e centrais no processo de penetração normanda. O novo representante do rei, Robert de Comines (?-1069 d.C.), convidado a assumir o lugar do exilado Cospatric, foi assassinado pelos nortumbrianos do condado no mesmo dia em que ele e os seus homens, formados por vassalos e mercenários flamengos, haviam realizado saques na zona rural e na cidade de Durham. Assim, a primeira marcha do exército normando ao norte foi interrompida nas terras entre os rios Tees e Tyne. O bispo havia informado o conde sobre a rebelião, ainda assim o nobre resolveu estabelecer-se em Durham antes de seguir para a parte mais setentrional da região.

A opção normanda pelo condado de Durham como ponto de apoio para os empreendimentos no Norte esteve associada à conquista do condado de Yorkshire alguns meses antes. Os nobres da cidade de York não travaram combate com as tropas de Guilherme, pois o seu principal líder, Cospatric, ainda era um exilado na região da atual Escócia. O novo conde nomeado, o normando Robert Fitz Richard (1064-1136 d.C.), que governou entre 1068-1069, havia conquistado o seu posto sem a resistência militar dos nobres de York. Este antecedente inspirou a nomeação de Robert de Comines para as terras acima do Tyne. No entanto, diferente dos homens de York, a nobreza Nortumbriana esteve disposta a revidar a imposição normanda de um governante (SOUTHERN, 1970, p. 185-186).

Antes de alcançar a Nortúmbria, Robert de Comines foi morto em Durham. A rebelião marcou o fim das relações que haviam sido estabelecidas entre o bispo e o poder real. Embora a participação de Egelwim na rebelião não tenha ocorrido de forma direta, para todos os efeitos o fato aconteceu nas terras de sua jurisdição, o que o transformou em um potencial suspeito de conspirar contra o rei. No mesmo ano, outra expedição militar conduzida para o norte teve, dessa vez, como alvo direto as terras entre o Tees e o Tyne, sobretudo o condado de Durham. Algumas semanas antes, o bispo e a Comunidade de São Cuthberto haviam partido para o mosteiro de Lindisfarne, o que sugere que não estavam seguros em relação aos atos dos normandos em sua vingança pelo assassinato de Robert de Comines.

Os saques de Durham pelas tropas normandas deram início às campanhas acima do Tees, que a historiografia denomina de *harrying* do norte. O termo *harry* vem do inglês antigo *hergian* e depois *harien*, no inglês médio. Sofreu influências das palavras do alto alemão *heriōn*, que significava *para devastar* e de *heri*, que corresponde ao termo tropas. Os efeitos

sociais e econômicos se fizeram sentir logo após o início das campanhas contra os rebeldes do norte: a destruição de plantações nas zonas rurais, o massacre de camponeses e a destruição de instrumentos foram algumas das consequências da violência que marcou a campanha. A Catedral de Durham, que não mais se encontrava servida pelos clérigos, também foi saqueada.

A estratégia normanda consistiu em destruir campos, vilas e cidades, o que estava associado à tentativa de evitar, por meio da criação artificial da fome, as bases de insurreições futuras. Em Yorkshire, onde as tropas normandas concentram parte dos ataques, os valores das propriedades fundiárias da Igreja de São Cuthberto declinaram. Em Durham, propriamente dita, não há informações para uma comparação dos valores das propriedades imobiliárias entre 1069 e os anos anteriores. Por outro lado, há um quadro de preços construído pelo historiador William Aird (1991, p. 90-100) em que é percebido um declínio no valor das propriedades do bispo de Durham. A pesquisa foi realizada a partir do *Domesday Book*, documento que registra um levantamento sobre propriedades, gado e bens variados pertencentes aos súditos de Guilherme I, que teve como foco Yorkshire, entre os anos de 1069-1086.

Sem aqui reproduzirmos o quadro na íntegra, algumas inferências são pertinentes sobre os resultados alcançados. Os domínios feudais do bispo (*manor*) em Broptom, Girsby, Deighton e Winton, em Yorkshire, foram abandonados pelos seus antigos moradores quando da chegada dos estrangeiros. Em 1086, três anos após a fundação do priorado da Catedral de Durham, mais de 80% dos *manors* do bispo sofreram quedas no seu valor em relação às vésperas do *harrying*. Assim foi o caso dos domínios em que foi registrado o valor tanto para 1066 quanto para 1086, como Velton, que manteve apenas 65% do seu valor em relação ao período anterior; Crayke, 50%; Sessay, 33%; Howden, 30%; e Hutton, 25%.

Embora a pesquisa do *Domesday* não tenha se estendido às terras acima do Tees, onde a maior parte das propriedades cuthbertinas se concentravam, igrejas importantes, como as de São Pedro, de São Paulo e de São Beda, ambas em Jarrow, também foram destruídas. O malogro da política normanda de nomeação de pessoas naturais da região norte para a função de conde deu lugar ao massacre da população, notadamente aquela que habitava as zonas rurais.

Os empreendimentos militares afetaram mais diretamente a grande massa dos camponeses. A fome generalizada criou as condições para que os animais domésticos, incluindo aqueles que eram utilizados na agricultura, servissem de alimento. Para fugir da penúria, os camponeses optaram pelo trabalho escravo e mesmo pelo banditismo social: as aldeias que preservaram alguma condição de subsistência passaram a ser saqueadas por

salteadores vizinhos. Os efeitos do *harrying* alterou também as relações entre o homem e a natureza, pois os cadáveres indignos de sepultamento encheram as ruas de forma tal que doenças foram difundidas e animais selvagens, entre estes os lobos das colinas, alimentaram-se de carne humana (KEPELLE, 1979, p. 119).

Nas primeiras décadas do século XX, o historiador Percy V. Shelly (1921, p. 10-17) ponderou a necessidade de estudos sobre as relações sociais, políticas e comerciais entre os dois povos e questionou o *status* científico de estudos filológicos que se limitavam aos aspectos gramaticais das duas línguas. Segundo o historiador David Bates (1989, p. 863), até a década de 1140, por exemplo, as relações sociais e políticas entre os anglo-saxões e normandos não foram percebidas em termos de uma unidade, uma vez que os usos dos termos *Normannia* e *Anglia* nos documentos contemporâneos se referiam precisamente aos habitantes de um ou do outro lado do Canal da Mancha.

Por outro lado, como foi o caso da Nortúmbria, os acontecimentos após 1066 não inauguraram as experiências políticas e as preocupações da nobreza local. O que entendemos por reino independente da Nortúmbria compreendia uma longa faixa de terras cortadas por rios extensos e regiões montanhosas que, na direção nordeste, é banhada pelo Mar do Norte. A sua população, mesmo no período das invasões e dos estabelecimentos de assentamentos germânicos, permaneceu *anglica*, assim como na parte mais setentrional, em Lothian. No norte, de modo geral, a nobreza era, em relação ao sul da Inglaterra, menos numerosa e manteve diversos privilégios, como a isenção do pagamento de tributos aos reis anglo-saxões e mesmo aos reis anglo-normandos, após 1066. A autoridade destes, por sua vez, embora os reis em teoria fossem senhores nas terras setentrionais, foi ofuscada pelo domínio tradicional dos condes. No entanto, foi esta mesma pulverização do poder entre os condes da região que beneficiou, ainda que de forma lenta, a penetração do poder normando, sobretudo devido ao apoio direcionado aos representantes de famílias tradicionalmente rivais.

Segundo Patourel (1976, p. 79-81), a aristocracia normanda manteve, nos dois lados do Canal da Mancha, interesses comuns que ultrapassaram especificidades locais. O processo de colonização normanda foi, segundo o autor, contínuo e consistente desde 1066. Nessa perspectiva, houve um sentido de união da aristocracia normanda e *anglica*. É importante salientar, todavia, que muitos aristocratas, inclusive aqueles que combateram em Hasting, não foram beneficiados com propriedades significativas nas terras inglesas conquistadas. Pelo contrário, mantiveram seus interesses voltados para outras regiões, principalmente para o Norte da *Francia* e não estabeleceram relações diretas com a Inglaterra e particularmente na Nortúmbria.

Como argumenta David Bates (1989, p. 855), a concepção de interesses comuns da aristocracia, como o de unir a Normandia e a Inglaterra por meio da aristocracia de ambos os lados do Canal da Mancha, esteve limitada a uma parcela desse segmento, notadamente entre os nobres da parte sul do reino da ilha britânica. A historiadora Judith Grenn (1972, p. 333) adotou uma perspectiva nessa direção, pois, para ela, embora as alianças e as relações de parentescos tenham intensificado os vínculos entre grupos familiares assentados na Inglaterra à Normandia, a difusão das propriedades não dever ser generalizada porque foram restritas aos *magnates*. Estes, como indicou Marc Bloch (1982, p. 372), eram formados por uma elite aristocrática, representada principalmente por duques, condes e marqueses.

Os colonos nobres que partiram da Normandia foram seguidos pela sua comunidade de dependentes quando da aquisição de terras por recompensa aos serviços prestados à Coroa, como o apoio militar no *harrying*. Em seu estudo de caso sobre o processo de colonização dos condados de Leicestershire e Warwickshire, na parte sul da Inglaterra, David Crouch (1994, p. 54-60) analisou as relações entre os aristocratas, particularmente os *magnates*, e os seus seguidores e as comunidades de dependentes residentes na Normandia. O autor identificou que as relações pessoais que uniram os senhores e os seus homens possibilitaram a aquisição e a permanência de *propriedades cruzadas* por um único senhor, ou seja, em ambos os lados do Canal, mesmo depois de décadas rompidas. Nesses casos, os laços de dependência estabelecidos na Normandia não cessaram na Inglaterra, e as propriedades foram renovadas no seio da nobreza e dos seus dependentes.

Os interesses da aristocracia normanda, sobretudo no patronato de casas religiosas e no estabelecimento de vassalos em terras inglesas, não significaram que a atuação se constituiu no interior de uma aristocracia homogênea. Isso porque, nas regiões fronteiriças acima do rio Humber, os nobres locais estabeleceram contatos com o reino escocês para a manutenção de seus interesses locais e regionais, e essa estratégia acentuou menos a ideia de unidade da aristocracia normanda, e mais a tentativa de fazer alianças com outros segmentos para lograr legitimidade como um novo senhor em terras estrangeiras. No *Livro III* da *História dos reis ingleses*, Guilherme de Malmesbury partiu de uma constatação significativa a respeito das percepções que os contemporâneos, segundo ele, apresentavam sobre os reis do período anglo-normando:

Os normandos e anglos, incitados por motivos diferentes, escreveram sobre o rei Guilherme [o Primeiro]: os primeiros o elogiaram em excesso; exaltando ao máximo tanto seu bem como suas más ações: enquanto os segundos, por ódio, carregaram seu conquistador com uma censura imerecida (*HRI, Livro III*, p. 238).

O monge de Malmesbury fez uma representação de si ao considerar que estava despido da ambivalência atribuída aos seus contemporâneos, aspecto que, segundo ele, tornava a sua narrativa compromissada com a verdade. Isso porque, “de minha parte, o sangue de ambas as pessoas flui em minhas veias” (p. 239), evidenciando a força dos laços de parentesco na época em estudo.

A narrativa tinha ainda outro fundamento que a tornava digna e útil à posteridade, pois a sua razão de ser era “extenuar o mal, e tanto quanto possa ser coerente com a verdade, e não dar elogios excessivos, mesmo em boas ações” (p. 240). No *Livro IV*, a propósito da história do rei Guilherme II, evidencia-se mais uma vez a tentativa de esclarecer a isonomia de sua narrativa. O motivo da descrença cultivada pelas pessoas sobre o *status* do seu trabalho era, segundo o monge, o perigo e, por conseguinte, a timidez a que o historiógrafo estava sujeito ao versar sobre um rei contemporâneo, uma vez que as qualidades boas, inclusive mesmo onde eram impossíveis encontrá-las, são exaltadas e sobrepostas às más (*HRI, Livro III*, p. 325).

O esclarecimento e a justificação da narrativa são explicitados no prólogo, e o seu objetivo declarado é evitar o “ódio e não disfarçar a verdade”. Com o intermédio de Cristo, prossegue o monge, pretende não “se tornar odioso, nem um falsificador” (*HRI, Livro III*, p. 326-327). Esses esclarecimentos indicam a consciência manifesta, evidenciada em outras narrativas contemporâneas, das ambivalências na representação dos acontecimentos que se seguiram à conquista anglo-normanda. O intento mesmo de excluir os interesses conflitantes entre normandos e ingleses conduz a uma imagem idealizada, em que as multiplicidades das percepções contemporâneas que marcaram as relações anglo-normandas são temporariamente suspensas.

Não raro, a alta nobreza manifestou, em detrimento dos interesses do rei, apoio a um senhor para a sucessão de um condado. As evidências de uma aristocracia dividida e com interesses próprios podem ser evocadas também no reinado de Henrique I (1100-1135). O seu sobrinho, Guilherme Clito (1102-1128), entrou em conflito com o rei pela sucessão como duque da Normandia e, entre 1118 e 1124, a causa de Clito foi apoiada por nobres normandos e franco-normandos, além de barões, como Robert de Neubourg (1100–1159) e também os barões do Vexin, todos da Normandia. Esses dissidentes, analogamente aos aristocratas da Nortúmbria algumas décadas antes, estavam menos interessados na unidade de um reino anglo-normando do que em seus interesses locais, o que os levava à fidelidade para com um senhor visto como capaz de atender aos seus interesses (CROUCH, 1994, p. 61).

Essas disputas indicam que a colonização normanda não foi empreendida exclusivamente por aristocratas oriundos da Normandia, mas também por francos de outras partes do *regnum*. Assim, em grande medida o processo de colonização constituiu-se em uma dominação militar empreendida por uma parcela da aristocracia. A normanda, ou, mais precisamente, uma parcela dela e os seus aliados do *regnum* encontraram nas terras conquistadas novas possibilidades de fundações monásticas e obtenção de propriedades fundiárias. Os senhores fundaram igrejas em terras de seus novos vassalos e contribuíram em grande medida para a difusão de mosteiros.

A aristocracia eclesiástica também não ficou imune às intervenções de Guilherme I, no que foi denominado de política de substituição. Esta consistiu na nomeação, às vezes como efeito da vacância no cargo após uma rebelião que levou à morte um conde ou bispo, de um indivíduo aliado aos interesses do rei. Líderes anglo-saxônicos de casas religiosas foram depostos, e, nos primeiros anos após 1066, os novos chefes foram nomeados entre os naturais de cada região da Grã-Bretanha, uma prática que se estendeu à aristocracia secular. Assim, para a função de abade, o rei Guilherme nomeou um monge anglo-saxão de New Minster, em Winchester, chamado de Wulfric de Winchester, que permaneceu no cargo por menos de três anos, de 1068 a 1070. Brand de Peterborough, prior de Peterborough, localizada em Northamptonshire, foi elevado à condição de abade após a compra dessa dignidade. Não obstante ter declarado lealdade ao lado anglo-saxônico na Batalha de Hastings, as propriedades da abadia a ele foram confirmadas pelo rei Guilherme, o que indica o interesse político normando em conseguir apoio dos grupos autóctones.

Ao tentarem impor sua autoridade na Igreja da *Anglia*, os normandos não empreenderam a remoção generalizada dos governantes anglo-saxões, seculares ou eclesiásticos. A substituição se deu de forma gradual, o que possibilitou que a maioria dos líderes anglo-saxônicos continuasse a desenvolver as suas atividades. Esse quadro passou a ser modificado a partir da década de 1080, quando normandos e franceses passaram a ocupar predominantemente as posições de responsabilidade, entre as quais a de bispos e abades (BURTON, 1994, p. 23-25).

A nomeação de bispos e abades pelos reis e os eclesiásticos da corte no período anglo-normando teve impactos sobre os traços essenciais da igreja inglesa, em particular sobre a vida monástica. As mudanças que acompanharam a nomeação de estrangeiros podem ser evidenciadas nas práticas internas das casas religiosas. Assim, nas casas beneditinas vigorava, no período pré-normando, a ênfase sobre a autonomia entre episcopado e as abadias. As ações políticas dos normandos empreenderam nomeações que buscaram superar essa autonomia,

talvez porque fosse percebida como um exemplo do desequilíbrio na Igreja do reino. Assim, os altos cargos da Igreja, sobretudo abades e abadessas, priores e prioras foram ocupados pelos estrangeiros que estavam ansiosos em introduzir novos costumes e constituições para a vida monástica. Nas vésperas da Conquista, havia, distribuída de forma desigual, sobretudo em Wessex e no vale do Severn, quarenta e quatro casas monásticas autônomas, as quais, pelo menos a maioria, seguiam os costumes beneditinos e não tinham, ou pelo menos raramente o tinham, redes de dependências.

Essa virtual ausência de casas menores dependentes de um centro monástico contrastou com o que se observou no continente, como na Normandia, onde a proliferação, em meados do século XI, de priorados dependentes e células estava ligada a uma casa. No curso do século XII, a aquisição de propriedades pelo priorado de Durham, inclusive de eremitérios, entre os quais o de Finchale, onde São Godric se estabeleceu com a autorização do bispo normando Ranulf Flambard (1099-1128), evidenciou novos elementos do monaquismo inglês no período anglo-normando.

Os estrangeiros que ocuparam os cargos de autoridade nas abadias da Inglaterra tinham, em geral, alguma ligação com as reformas monásticas beneditinas empreendidas em Cluny. No entanto, nem todos os priorados ingleses fundados no período pós-Conquista foram dependências de casas maiores estabelecidas na Normandia. Assim, por exemplo, entre as casas não normandas que estabeleceram dependências na Inglaterra, estava a Abadia de Saint Aubin d'Angers, que fundou quatro priorados, e a Abadia de Saint-Florent-pres-Saumur, que também tinha quatro priorados na Inglaterra. Ademais, é preciso acrescentar, como sugerem os estabelecimentos monásticos do Norte, entre os quais Jarrow, datado de 1074, Wearmouth, de 1076-1078, Whitby, de 1076, Durham, de 1083, e St. Mary, de 1088-1089, muitas casas estabelecidas não tiveram e/ou não mantiveram ligações institucionais com casas continentais. Essas fundações, portanto, configuraram-se como manifestações do renascimento monástico de alcance mais geral que ocorreu por toda a Europa.

Assim como os estabelecimentos monásticos na *Anglia* não foram exclusivamente normandos ou mesmo continentais, muitas das novas e das antigas casas monásticas permaneceram independentes. A nova fundação de Durham, por exemplo, empreendida no episcopado de normando Guilherme de Saint-Calais permaneceu ligada à antiga catedral que até então era servida por clérigos seculares e que eram os guardiões do corpo incorruptível do santo. Na *Anglia* Oriental, o movimento foi semelhante. A abadia de Bury St. Edmund, por exemplo, também manteve a sua independência e estabeleceu a sua sede no priorado localizado em Norwich (CHIBNALL, 1994, p. 9).

1.4 As vicissitudes da fundação do priorado da Catedral de Durham

Durante o século X e, sobretudo no século XI, os ideais beneditinos desenvolvidos na casa monástica de Cluny, uma renovação dos mosteiros beneditinos, convocaram os fiéis a uma vida comunitária no claustro. As concessões de terra e a independência em relação às autoridades laicas, concretizada a partir das ordenações do duque da Aquitânia, Guilherme III levaram a casa de Cluny, fundada em 910 pelo abade Bernon, a ser um dos principais centros de difusão dos ideais beneditinos no continente (VAUCHEZ, 1995, p. 36).

A reputação dessa casa como modelo de observância monástica beneditina alcançou outras casas para além das fronteiras da *Francia*, e, de partes diversas da Europa, monges foram atraídos pelo ímpeto reformador dos abades do mosteiro borgonhês. Além das benfeitorias laicas que serviram de base para autonomia da casa, sobretudo na liberdade de eleição do abade entre os seus próprios monges, o reconhecimento oficial da expansão cluniacense pode ser evidenciado a partir da disposição do Papa João XI (931-935) para aceitar o acolhimento, pelo mosteiro, de monges oriundos de outras casas monásticas.

Os costumes cluniacenses, o apelo à vida ascética e o maior rigor nas práticas litúrgicas, como a oração e o silêncio absoluto, a conduziram, como propôs Clifford Lawrence (1999, p. 117-120), a constituir um império espiritual, uma ampla rede de casas ligadas a si. O sentido que o autor atribui à ideia de império espiritual representado por Cluny é de que, a partir de princípios do século XI, nas circunstâncias das reformas papais, a abadia gozou de privilégios em virtude das estreitas relações entre os abades e o papado. O estabelecimento das relações beneficiou a ambos. Por um lado, o papado concedeu autonomia e apoio aos abades de cluniacenses, principalmente no governo de Hugo de Cluny (1049-1109), para a missão de reformar mosteiros na *Francia* e além; os abades também se envolveram nas querelas das investiduras, embora se mantivessem fiéis às reformas gregorianas em aspectos pontuais, e não adotassem todas as posturas hierocráticas de Gregório VII (LAWRENCE, 1999, p. 18).

O governo de Cluny concordou principalmente com as exortações da necessidade de purificação da Igreja, como o fim da simonia e dos abusos cometidos por reis e príncipes, além da imposição do celibato. Não poderiam, por outro lado, negar a ajuda de governantes laicos, pois foi a partir de benfeitorias deles que Cluny teve êxito em sua expansão monástica. O estabelecimento de comunidades em terras laicas necessitava da autorização do senhor local e, por outro lado, o estabelecimento de dependências em regiões afastadas, como no

outro lado do Canal, requeria a cooperação de um nobre, notadamente através de doações de víveres e do pagamento de tributos à casa monástica.

As novas fundações, ou casas reformadas, eram mantidas ligadas à casa-mãe por vias diversas. Caso fosse uma recém-fundada, Cluny tinha a autoridade de eleger o seu abade e controlar as novas fundações; no caso de casas tradicionais, que, por sua vez, possuíam propriedades fundiárias e patrimônio espiritual, como as relíquias, tornavam-se priorados e perdiam, portanto, o *status* de casa independente. Essas casas ricas e tradicionais que passavam a ser incorporadas no raio de alcance dos beneditinos de Cluny exerceram influência em outras regiões a partir de novas fundações. Foi o caso do priorado de La Charité, que, embora subordinado a Cluny, estabeleceu comunidades na Inglaterra.

No auge de sua expansão, no século XI, não houve um programa que explicitasse os meios pelos quais se daria o estabelecimento de novas dependências. Elas geralmente eram frutos de doações laicas que, no caso de abadias tradicionais, poderiam representar resistências pelo fato de nem sempre se posicionarem adeptas dos novos costumes impostos. O primeiro priorado cluniacense na Inglaterra foi o de Lewes, em Sussex, fundado quando da conquista normanda. Contou, ali também, com a disposição do segmento laico para a sua manutenção. O apoio, firmado entre o conde de Sussex, Guilherme de Warenne, e o abade de Cluny, Hugo, possibilitou a base material, com a concessão de terras, para o desenvolvimento da nova comunidade. Não obstante as querelas das investidas nas circunstâncias das reformas papais, o *império* cluniacense dependeu em grande medida dos esforços dos *magnates* laicos (LAWRENCE, 1999, p. 126).

As dinâmicas da fundação e dos desenvolvimentos do priorado da Catedral de Durham entre as duas últimas décadas do século XI e durante o XII estiveram inseridas nas circunstâncias em que, no norte da Inglaterra, o movimento monástico tomou impulso. As vicissitudes da fundação do priorado, pouco mais de duas décadas após a conquista normanda, conduzem a reflexões sobre a penetração de novos valores anunciados na época, na esteira das reformas da Igreja e das práticas que, como o casamento e a hereditariedade de igrejas, foram alvos dos primeiros bispos estrangeiros estabelecidos em Durham.

A primeira tentativa de implantar formas de vida regular em Durham ocorreu na segunda metade da década de 1070, no governo do bispo normando Guilherme Walcher (1070-1080). O novo bispo Guilherme de Saint-Calais, que também foi nomeado pelo rei Guilherme I, retomou os contatos com os eremitas que estavam estabelecidos em Jarrow e Wearmouth. Em 1083, a Comunidade de São Cuthberto (a *Congregatio*) de Durham, então

composta por clérigos seculares responsáveis pelas relíquias e pelo legado espiritual do santo, foi substituída por uma comunidade de monges beneditinos.

Os clérigos seculares, responsáveis pelas propriedades fundiárias associadas à Catedral de Durham e guardiões das relíquias do principal santo do Norte, foram expulsos da diocese. Um problema de primeira ordem para os beneditinos foi, portanto, a construção da legitimidade de uma nova comunidade de monges que, por ser recém-estabelecida, teve que lidar com um passado de mais de duzentos anos. Um dos mecanismos nesse sentido foram as representações sobre os antigos guardiões como indignos das relíquias do santo. A *Congregatio* foi acusada de não praticar o celibato, bem como os filhos dos clérigos serem herdeiros das igrejas. Para reforçar essas imagens, a tradição historiográfica de Durham registrou uma melhoria na igreja do santo quando das chegadas dos eremitas que assumiram a responsabilidade de estabelecer uma comunidade beneditina. A projeção da legitimidade do estabelecimento do priorado foi fundamental porque buscou reforçar a piedade popular e a continuidade das peregrinações ao santuário da Catedral.

A autoridade residia na figura do prior, que tinha, por sua vez, “todas as liberdades, dignidades e honras de um abade, o direito de nomear e remover todos os oficiais monásticos, e *status* e direito de fala ao bispo e, com o capítulo, o primeiro lugar na eleição do bispo” (*Carta 1.1. Pont. 4a*). O conteúdo dessa carta, como de outras duas atribuídas à década de 1080 (*1.1.Pont.2a* e *1.1.Pont.3a*) e uma a 1096 (*1.1.Pont.1a*), embora demonstre lugares comuns, não constitui uma homogeneidade. História primitiva da comunidade monástica, liberdade dos monges de elegerem o seu prior e, sob o comando deste, desfrutarem de todas as posses do priorado, sem a interferência do bispo, eis os temas privilegiados. Os pretensos atestadores, cujos nomes e funções são registrados no final de cada carta, também indicam as estratégias desenvolvidas pelos monges para alcançar as suas reivindicações.

Ambas as cartas são atribuídas ao bispo Guilherme de Saint-Calais (1080-1096), mas foram produzidas nos últimos anos do governo do bispo Hugh de Le Puiset, em fins do século XII. O historiador H. S. Offler (1968, p. 179) sugeriu que a carta *1.1.Pont.1a*, pretensamente de 1093, tem estreitas relações com um diploma real forjado do rei Guilherme I (*1.1.Reg.1*) e uma bula de Gregório VII (*3.13.Pont.6*). Ambos os documentos, além de pretensamente datarem do mesmo ano, 1083, registram a substituição dos clérigos que serviram à Igreja do santo pelos monges beneditinos, empreendimento que teria sido autorizado pelo rei e confirmado pelo papa, além do reconhecimento dos arcebispos de Canterbury e de York, Lanfranco e Thomas, respectivamente.

Os documentos reforçam ainda a liberdade, inviolável, de os monges elegerem o seu prior e o tema da confirmação das possessões do priorado concedidas pelo bispo Guilherme de Saint-Calais. Segundo David Bates (1993, p. 115), o diploma e a bula marcaram a conclusão da campanha de falsificação associada aos documentos forjados atribuídos ao rei Guilherme I e ao bispo Guilherme de Saint-Calais, pois os conteúdos desses testemunhos foram compartilhados em confirmações papais e reais. Também no final do século XII, trechos foram inseridos na *Chronicon*, narrativa que foi escrita ente 1192 e 1193 por Roger de Howden, um funcionário real no reinado de Ricardo I (1189-1199).

Dentre as quatro cartas atribuídas ao bispo Guilherme de Sant-Calais, de 1165 e 1170, a *I.I.Pont.1a* apresenta em detalhes as posses, “para o presente e futuro”, do priorado. Explicita os poderes do prior, e este é considerado como “o segundo bispo” em autoridade:

a autoridade do bispo, e plenos poderes em consulta com o seu capítulo, para conduzir todos os negócios da casa, incluindo a nomeação e a remoção de oficiais monásticos; na ausência do bispo, o prior deve agir por ele em questões adequadas; o prior deve ter um tribunal, como o bispo, com os direitos relativos a um tribunal [...] Outras concessões menores seguem, incluindo uma injunção para futuros bispos não perseguirem, ou atacar os privilégios ou a dignidade de um prior canonicamente eleito, e então o bispo lista as posses do prior e do convento da seguinte forma: em Nortúmbria a igreja de Norham... a parte ocidental do vilarejo da Holy Island e o vilarejo chamado Fenham; a igreja de Tynemouth (*Carta I.I.Pont.1a*).

A história primitiva do estabelecimento dos beneditinos em Durham recebeu atenção especialmente nas cartas forjadas. Embora a carta seja tida como elaborada em Gloucester, em 1093, a data eleita remonta a um evento de dimensão salutar para os beneditinos: a construção da nova catedral de Durham, à qual o priorado estava conectado. A antiga catedral anglo-saxônica foi demolida e, em 1093, o bispo normando e os monges colocaram a pedra fundamental da catedral, que passaria a abrigar, durante toda a Idade Média e até os dias de hoje, as relíquias de importantes santos, como São Cutedberto e São Beda. Daí porque a eleição da data registrada na carta projetou uma lembrança, um ato de memória.

Uma estratégia semelhante é veiculada nas cartas que os monges atribuíram à década de 1080, a *I.I.Pont.2a* a *I.I.Pont.4a* e a *I.I.Pont.3a*. O interesse dos monges pelo passado da fundação do priorado manifesta um dos aspectos da cultura medieval que Marc Bloch (1976, p. 86) considerou como uma afeição coletiva irresistível pelo passado. Era importante, para o êxito da campanha dos monges, eleger uma data que atestasse um passado venerável. Nas condições específicas da atmosfera mental, em que esse passado não existia, foi preciso criá-lo.

A carta *1.1.Pont.2a*, datada de 1082, à comunidade monástica de Durham confirmou as posses dos monges e reforçou, mais uma vez, os seus direitos invioláveis, como a liberdade de eleger o prior. O evento imaginado contrasta com a chegada dos monges em Durham, em 1083. Esse recuo em relação ao ano de fundação do priorado buscou reforçar que o direito do prior e dos monges havia sido estabelecido e garantido pelo bispo Guilherme de Saint-Calais quando Aldwin e os seus companheiros levavam uma vida de austeridade eremítica em Wearmouth e Jarrow, antes de serem transferidos para Durham. A data imaginada é reforçada pela frequência de informações concretas:

Carta de Guilherme [de São Calais], bispo de Durham, afirmando que quando ele se tornou bispo, ele encontrou o serviço de São Cuthberto negligenciado. Ao descobrir que São Cuthberto tinha na vida e na morte sido servido por monges, ele pediu o conselho de Lanfranco, arcebispo de Canterbury, e do rei Guilherme [I], que o enviou para ver o Papa Gregório [VII]. O papa aprovou o plano do bispo de transferir os monges de Jarrow e Wearmouth para Durham e ordenou que os bens e direitos dos monges e do bispo fossem invioláveis para sempre. Essas posses e direitos são listados em detalhes (*1.1.Pont.2a*).

Das três cartas datadas da década de 1080, essa é a única que faz referência à antiga Comunidade. Nas outras duas (Cartas *1.1.Pont.4a* e *1.1.Pont.3a*), ambas datadas de 1084, o foco reside nas atribuições e nos poderes do prior. Ao invés de pontuar a decadência “do serviço de São Cuthberto”, até então prestado por clérigos seculares, mas que foi melhorado após a instalação dos beneditinos, os forjadores reforçaram a autoridade do seu prior:

Carta de William [de São Calais], bispo de Durham, concedendo a todos os futuros priores de Durham todas as liberdades, dignidades e honras de um abade, o direito de nomear e remover todos os funcionários monásticos, um status e direito de falar, perdendo apenas para o bispo, e, com o capítulo, o primeiro lugar na eleição do bispo; posse de todos os direitos semelhantes aos dos reitores de York, que estão abaixo do bispo e acima dos arqui-diáconos; e os direitos de um arqui-diácono em todas as igrejas do prior e do capítulo. O bispo também concede e confirma aos monges várias igrejas e vilas nomeados, e o direito de livre eleição de seu prior.

Testemunha: William [de St. Calais], bispo de Durham, Lanfranco, arcebispo de Canterbury; Thomas [I], arcebispo de York, Odo, irmão do rei, bispo de Bayeux, Walkelin, bispo de Winchester, Wulfstan [II], bispo de Worcester, Giso, bispo de Wells, Godfrey, bispo de Coutances, Stigand, bispo de Selsey, Thurstan, abade de Glastonbury, Scolland, abade de Santo Agostinho, Paulo, abade de St. Albans, Thuroid, abade de Peterborough; Aelsi, abade de Bath, Thurstan, abade de Pershore, Aegelwin, abade de Evesham, Robert, conde de Nortúmbria, Roger Bigot (Bigod), Urso de Abetot, Robert de Montfort, Richard de Courcy, William Peverel, William, chanceler real; Robert, conde de Mortain, Roger, conde de Shrewsbury, William de Redvers, Robert de Papeleon, Maurice, capelão, William,

capelão real, Robert, capelão. Datado: Em Westminster, em concilio domini Regis: Selo de Pergaminho (I.I.Pont.3a.)

Essa carta apresenta similaridade com a I.I.Pont.4a, ambas pretensamente de Guilherme de Saint-Calais e datadas de 1084, como foi apontado. No entanto, os nomes e atribuições de alguns atestadores, as supostas testemunhas, foram trocados, o que indica uma ausência de rigor em verificar as informações compatíveis, talvez em parte devido à ausência mesmo de um documento autêntico a que pudessem recorrer. É significativo, por exemplo, que entre os pretensos signatários grifados acima Thurstan seja registrado como abade de Peshore, informação que dista do que é representado na carta I.I.Pont.4a, em que o nome do abade da mesma comunidade é substituído por Edmund; o bispo de Coutances, Godfrey, é substituído por Gosfrid; há também omissões nessa carta, entre os nomes de bispos, arcebispos e funcionários reais. Ainda na I.I.Pont.4a, há o acréscimo de novas informações, como, por exemplo, a dignidade dos monges “na livre eleição do prior” e o fato de que o “rei libertou os monges e seus homens de todos os costumes reais”. O interesse premente dos monges consistiu em confirmar, sobre um conjunto de testemunhas, reais/concretas, mas com distorções, as suas posses e privilégios.

As duas cartas, apesar dessas disparidades, são atribuídas a um *concilio domini Regis*, que teria ocorrido em Westminster. Segundo H. S. Offler (1968, p. 179), a ausência de um padrão indica que esses documentos não foram redigidos com base em um modelo único. No entanto, os eventos eleitos nas cartas, como a transferência de Aldwin e os seus companheiros para Durham e a liberdade do prior, “eleito canonicamente pelos monges”, faz referência à *História eclesiástica de Durham*, uma história oficial da Igreja de São Cuthberto escrita entre 1104 e 1107 pelo monge Symeon de Durham.

A narrativa é marcada pelo estabelecimento de um senso de continuidade entre os monges beneditinos e a *Congregatio*, que foi, desde o século VII, responsável pelas relíquias do santo. Os monges beneditinos são representados como os herdeiros e continuadores do legado anglo-saxão, associado à comunidade monástica que havia sido estabelecida em Lindisfarne, como Beda, o Venerável, alegou em sua *A Vida e os Milagres de São Cuthberto*. O passado em que os monges beneditinos do século XII projetavam a sua própria imagem, a de continuadores da fé e dos protegidos do santo anglo-saxão, indica as transformações sociais e políticas que no período anglo-normando alcançou a diocese de Durham.

Ligada às representações sobre a legitimidade dos monges de Durham como herdeiros da *Congregatio*, a falsificação de cartas teve como pano de fundo o reavivamento monástico, quando a difusão de novas casas religiosas no norte da Inglaterra ameaçou o domínio

espiritual dos beneditinos. Quando Aldwin e os seus seguidores foram transferidos para Durham, as igrejas que haviam reformado no norte na década de 1070 passaram a integrar o patrimônio do novo priorado. Alguns anos depois, antes do final da década de 1080, o mosteiro de St. Albans reivindicou a igreja de Tynemouth, a qual havia sido reconstruída por Aldwin e os seus companheiros provavelmente em 1075. A posse da igreja Tynemouth foi confirmada, para a indignação dos beneditinos de Durham, aos monges de Saint Albans pelo conde Robert Mowbray. Como o prior de Durham buscou ganhar essa disputa? Efetivamente, os guardiões de São Cutedberto não conseguiram reintroduzir a igreja de Tynemouth como parte do seu patrimônio. Mas a batalha legou cartas forjadas em que os beneditinos reforçaram a anterioridade (*I.I.Pont.Ia*) e, portanto, a legitimidade sobre a igreja que havia sido fundada pelos primeiros líderes espirituais de Durham.

A ênfase na liberdade dos beneditinos em relação ao bispo Hugh de Le Puiset buscou destacar o *status* autônomo do priorado e, assim, fazer frente às tentativas de usurpação por parte de senhores locais em relação às propriedades da casa religiosa. Figura central no desenvolvimento da comunidade, o beneditino Guilherme de Saint-Calais, cujo anel e báculo da diocese haviam sido entregues pelo rei Guilherme I em 1080, ocupou um lugar de destaque nas cartas forjadas, pois foi à sua imagem que os beneditinos recorreram deliberadamente para alcançar os seus objetivos. No século XII, sobretudo, ele foi considerado um herói por um duplo motivo: foi central no processo de substituição da *Congregatio* pelos monges e contribuiu também para a expansão das propriedades da diocese, que alcançou de Cumberland até o Sul da Escócia (SOUTHERN, 1970, p. 190).

As temáticas evidenciadas, assim, comportam, por um lado, uma dimensão defensiva, que foi manter os privilégios alcançados desde a fundação do priorado. As ameaças vieram de direções variadas: o rei, no processo imediato de conquista, mas também em décadas posteriores, confiscou as terras de casas religiosas; os nobres normandos recém-assentados, os quais inclusive se estabeleceram em terras doadas pelo rei, tiraram proveito das instabilidades políticas e da confusão para alcançar seus objetivos, entre os quais estava a invasão de novas terras monásticas (BURTON, 1994, p. 25-27).

Por outro lado, a temática eleita apresenta uma dimensão ofensiva, pois os monges se interessaram também pela expansão do ideal beneditino a partir da fundação de novas casas dependentes. As cartas veiculam, ainda que de forma menos recorrente em comparação com as propriedades, as liberdades e os poderes do prior, a representação dos beneditinos como herdeiros do legado do santo. Assim, de singular importância para os beneditinos de Durham no século XII foi a criação de um senso de continuidade entre a comunidade monástica e os

clérigos seculares, por criarem a ideia de que os guardiões mais adequados para o santuário eram os próprios monges (MATTHEW, 1994, p. 5).

1.5 Tradições eremíticas da região norte e os beneditinos de Durham

Desde a sua fundação, o priorado da Catedral de Durham sempre teve eremitas no quadro de seus monges. O estabelecimento de uma célula em Inner Farne no século XII possibilitou aos monges regulares que almejavam uma maior austeridade, como foi o caso de um ex-subprior de Durham, que, segundo Reginaldo, era um amigo íntimo de São Godric, dirigirem-se à Ilha Sagrada de São Cuthberto para levar uma vida de pobreza eremítica.

O vigoroso envolvimento do priorado com os seus monges-eremitas remete às raízes da comunidade monástica. Como foi discutido, o grupo de monges a quem é atribuída a edificação da comunidade monástica beneditina vivia como eremita antes de ser transferido para Durham. Esse grupo tinha como líderes o prior de Winchcombe, Aldwin, e dois monges da abadia de Evasham, Aelfwig e Reinfrid; ambos se dirigiram ao norte para viver uma vida de simplicidade em 1074. Winchcombe era uma dependência da abadia de Evasham, onde as práticas do monaquismo continental não foram adotadas, nos anos iniciais do período anglo-normando. Por exemplo, o rei não destituiu o então abade anglo-saxão Ethelwig, que governou até 1077. A abadia resistiu, portanto, aos tumultos da Conquista, e, como sugere Alexandra Luff (2001, p. 25-26), teve atuação importante para manutenção das tradições ligadas ao cristianismo anglo-saxão ao preservar obras como as de Beda, o Venerável.

Este santo, além de ser associado à era de ouro do cristianismo anglo-saxão e considerado um dos Pais da Igreja, legou obras narrativas que serviram de inspiração para os movimentos monásticos dos séculos XI e XII. Os escritos de Beda sobre a história dos santos do Norte foi apropriada durante toda a Idade Média, e a sua autoridade foi evocada para o desenvolvimento de empreendimentos diversos, como crônicas e movimentos religiosos (GRANDSEN, 1992, p. 2). Foi o caso de Guilherme de Malmesbury, que o evocou como a maior autoridade sobre um assunto do qual ele agora se propunha a discorrer, a história dos reis da Bretanha, na qual elogia os trabalhos empreendidos por Beda a fim de imputar à sua versão prestígio e alicerçá-la com informações “de Beda, a quem devo citar com frequência, olhando alguns fatos, mas omitindo outros” (*HRI, Prefácio*, p. 4).

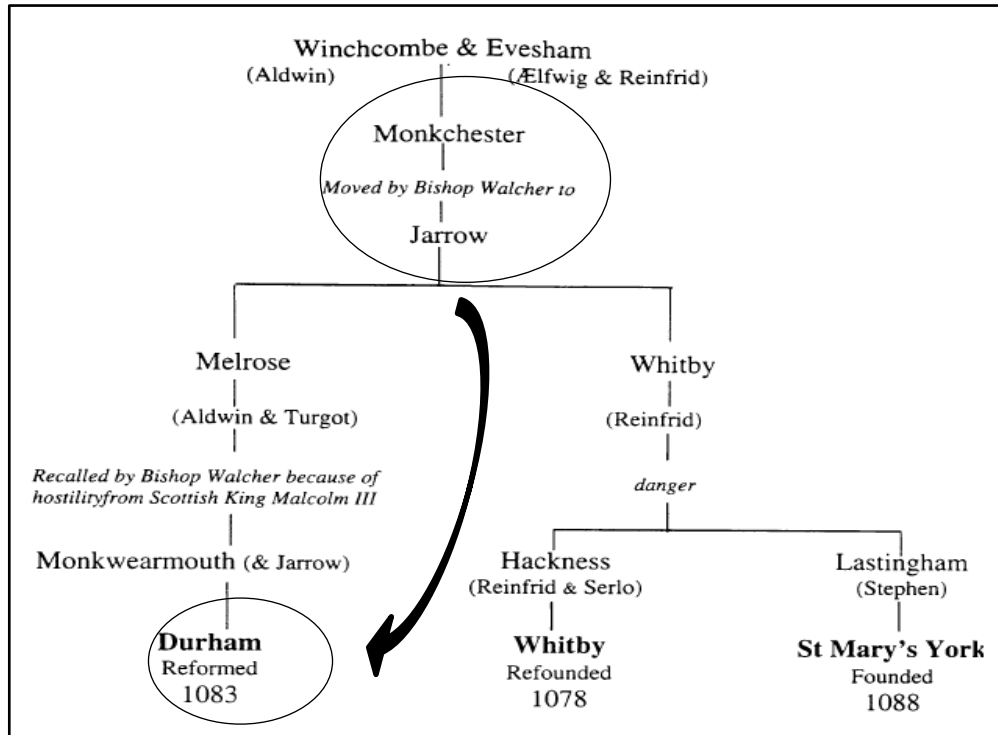
Além de santo, foi o Beda historiador que legou diversos escritos sobre as igrejas e os santos que viveram no norte. Na narrativa *As Vidas dos Santos Abades de Wearmouth e Jarrow* (VSAWJ), escrita no século VIII, o autor registra a fundação de mosteiros, como os de

Wearmouth e Jarrow, próximos à Durham, dedicados a São Pedro e a São Paulo, respectivamente. Os primeiros líderes espirituais trouxeram a esses estabelecimentos diversas mercadorias sagradas adquiridas em suas viagens à Roma. Esse foi o caso, por exemplo, do bispo da Nortúmbria, São Bento, que trouxe ao mosteiro de São Pedro livros e imagens sagradas, como a “imagem da Virgem Maria e dos doze apóstolos, com a qual ele pretendia adornar a nave central”, e:

[...] Também algumas figuras da história eclesiástica para a parede sul, e outras da Revelação de São João para a parede norte; de modo que todos aqueles que entrassem na igreja, mesmo que não soubessem ler, aonde quer que olhassem, poderiam ter diante de si o semblante amável de Cristo e seus santos, embora fosse apenas em uma gravura, e com as mentes vigilantes pudessem girar em torno dela e vissem os benefícios da encarnação de nosso Senhor; e tendo diante dos olhos deles os perigos do Juízo Final, poderiam examinar seus corações mais estritamente por causa disso (VSAWJ, p. 352-353).

Os manuscritos da obra supracitada estavam disponíveis em latim desde meados do século VIII nas bibliotecas de estabelecimentos religiosos. A partir do século XI e, sobretudo, no século XII, a presença de manuscritos em vernáculo evidencia que no período anglo-normando os escritos de Beda foram, em relação a períodos anteriores, mais difundidos (GRANDSEN, 1992, p. 55-56).

O estabelecimento dos monges sulistas em Jarrow foi autorizado pelo conde da Nortúmbria e bispo de Durham, Walcher. Entre 1070 e 1080, o grupo de monges que buscaram viver como eremitas desenvolveram níveis de vida religiosa também em outras localidades, como em Whitby e Melrose, e contribuíram para reerguer igrejas abandonadas após o *harrying* do Norte. Além do patronato de Walcher, o esforço dos seguidores de Aldwin, Aelfwig e Reinfrid, que se sentiram atraídos pelo modo de vida ascético e eremítico dos líderes espirituais, contribuiu para as fundações e refundações nessas localidades. Os discípulos deram assistência também para a manutenção da comunidade quando da ausência de Aldwin e Aelfwig, sobretudo em suas viagens por outros lugares do norte.



Mapa 02: Expansão monástica no norte da Inglaterra, com destaque nosso para a transferência dos monges de Wearmouth e Jarrow para Durham.

Fonte: LUFF, Alexandra. *The place of Durham Cathedral Priory in the post-conquest spiritual life of the north-east*, 2001, p. 23.

Todas essas localidades tinham, sob uma perspectiva da geografia do sagrado, algo em comum: estavam associadas, em maior ou menor grau, às descrições de Beda sobre a vida monástica e os santos anglo-saxões. No século XII, a apropriação dos relatos de Beda serviu como guia para o intento de monges que, como os de Evesham, almejavam tocar as relíquias e encontrar os antigos monumentos associados aos estabelecimentos monásticos, como os de Jarrow, Wearmouth e Lindisfarne.

O fascínio pelos lugares sagrados foi marcado por uma dimensão missionária, na qual, segundo Antonia Grandsen (1992, p. 6-9), a apropriação dos escritos de Beda representou o interesse em preservar os costumes da igreja regional diante dos governantes estrangeiros. Em uma carta de Guilherme de Saint-Calais datada de 1085, há indícios das relações estabelecidas entre Walcher e os pioneiros do norte ao registrar que a igreja Tynemouth, onde estavam as relíquias de São Oswin, havia sido concedida aos monges pelo bispo (*Carta 1.1.Pont.1a*).

O interesse pela atividade monástica indicava que os governantes buscaram reforçar sua legitimidade nas terras acima do Tees. A posição de Guilherme de Saint Calais como bispo de Durham estava ameaçada pelas elites locais, que, insatisfeitas com um representante estrangeiro do poder dominante, sentiam a necessidade de um que fosse nomeado entre os seus, como tradicionalmente havia acontecido nos anos anteriores à conquista. Os intentos de

redefinir e difundir o culto do santo, um dos símbolos da identidade anglo-saxônica, cujas relíquias estavam mantidas por clérigos representantes de famílias locais, transparecem os avanços do controle normando em uma região que manifestou resistência ao domínio normando.

A administração e a difusão do culto do santo pelos monges sob os auspícios do bispo evidenciam, assim, a *normatização* da Igreja regional. (LUFF, 2001, p. 26). Os antigos servidores do corpo incorruptível do santo eram padres hereditários, e a condição de serem casados foi um dos aspectos atacados pelas reformas papais. Outras igrejas, como as de Worcester e Winchester, haviam experimentado, três anos antes da fundação do priorado beneditino de Durham, esse programa de reorganização a partir da substituição dos clérigos seculares por monges regulares.

De um ponto de vista da pragmática, os interesses pelos trabalhos de Beda estavam relacionados ao ideal de vida apostólica, à busca pelos alicerces da igreja primitiva, da pobreza evangélica e da simplicidade. O fascínio contemporâneo pelo eremitismo foi uma das expressões dessa espiritualidade que marcou a Igreja medieval a partir de meados do século XI. Essa dimensão não foi restrita à cultura monástica nem aos monges sulistas em particular, pois outros segmentos, entre os quais clérigos e pessoas comuns, foram igualmente atraídos pelos lugares sagrados do norte associados ao cristianismo anglo-saxônico.

A dimensão eremítica da vida dos monges não foi apagada, no entanto, quando foram assentados institucionalmente em Durham. A evidência, nesse sentido, foi o estabelecimento de células em Inner Farne, para onde levas de monges, que almejavam o deserto metafórico na região, foram encaminhados no curso do século XII. É verdade que os níveis de influência que o priorado alcançou durante esse século, sobretudo a partir da fundação de células e, por conseguinte, um aumento do seu patrimônio, bem como as relações desenvolvidas com outras casas monásticas, como os cistercienses e os agostinianos, não correspondiam às circunstâncias em que a primeira geração de monges vivenciou quando da fundação da comunidade.

Sob a autorização do prior, os ascetas foram, a exemplo do santo anglo-saxão, viver como ascetas na ilha de Inner Farne. Os monges-eremitas não rompiam os seus elos com o priorado, uma vez que retomavam a Durham e eram visitados pelo prior a fim de receber as orientações espirituais e controlar o seu ascetismo físico. Era preciso, não obstante o prestígio de um eremita, manter os princípios beneditinos, como a obediência a superior e as práticas litúrgicas.

A instituição monástica, de modo geral, e a beneditina, em particular, tinha uma estrutura hierárquica bem definida. A obediência dos monges ao prior não era uma exigência *per se*, pois se constituía nos fundamentos da vida monástica, a purificação e a salvação. A desobediência, ao contrário, como os textos sagrados ensinavam, levou a humanidade a apartar-se de Deus. Vigário de Cristo no priorado, o prior era o superior a quem os monges deviam “obediência sem demora”, cujas ordens deveriam ser “executadas como sendo por Deus ordenado” (*RSB, Cap. V*). Um eremita não convencional, por ser de origem leiga, como foi o caso de São Godric, não escapou das representações sobre a importância da autoridade religiosa para o melhoramento do seu ascetismo, como será discutido nos capítulos que se seguem.

O priorado beneditino estabeleceu relações variadas com os eremitas que estavam em sua órbita, como pode ser indicado pela confecção de hagiografias sobre santos eremitas, entre as quais a *Vida de São Godric* e a *Vida de Bartolomeu de Farne*, ambas datadas do século XII. Em princípios do século XII, o priorado havia construído uma dependência na ilha para acomodar os monges da comunidade que almejavam seguir a vida eremítica. Em meados do século XII, parece que essa dependência, que funcionou como um eremitério, estava consolidada, uma vez que é registrado na *VSG* que o prior Thomas de Durham (?-1173) para lá se dirigiu com o intento de viver os seus últimos dias como eremita.

Em suma, as relações do priorado com os ascetas foram marcadas também pelas instabilidades políticas associadas à penetração e à colonização normanda na região em exame. A reivindicação da posse do lugar onde o eremita se instalou, o eremitério, foi um aspecto característico do priorado associado à sua política mais ampla de expansão e domínio espiritual. A partir dessa acepção, as circunstâncias da confecção de um conjunto de cartas falsas e a *VSG*, embora sejam tipologias documentais diferentes, apresentam elementos comuns e que podem se complementar. Fizeram parte das estratégias de afirmação da comunidade frente às fragilidades de proteção e aos interesses conflitantes com autoridades laicas e prelados normandos, bem como a expansão de novas ordens religiosas na área, como os cistercienses e os agostinianos.

2 GODRIC E FINCHALE: EREMITA E EREMITÉRIO

A regra beneditina considera legítimo, logo no seu primeiro capítulo, sob circunstâncias especiais, que os monges com qualidades espirituais comprovadas seguissem as suas ambições ascéticas no deserto, fora do meio monástico. Os cenobitas, o primeiro tipo de monge considerado na *Regra*, os “que militam sob uma Regra e um Abade”, podiam, com a autorização do seu superior, combater o demônio de forma solitária, no ermo, sem a ajuda de outros (*RSB, Cap. I*).

Com efeito, o cenobita poderia, ainda que de forma excepcional, tornar-se um eremita ou anacoreta. Este é, aliás, o segundo tipo de monge igualmente legítimo na visão beneditina. O seu *modus vivendi* não deveria prescindir a experiência em comum, no interior das muralhas dos mosteiros. Os dois últimos tipos de monges considerados na *Regra* são os sarabaítas e os giróvagos. O que ambos mantêm em comum são o fato de que as suas práticas são ilegítimas: os sarabaítas, que integram o terceiro gênero de monge, são desprezíveis porque levam a cabo os seus objetivos por si próprio, uma vez que não tiveram uma experiência de vida regular. Essas ausências de contatos com a instituição monástica os conduziram a viverem sozinhos ou em pequenos grupos, mas sem um mestre espiritual, e, portanto, sem o cumprimento de uma regra monástica. Sobre o quarto gênero de monges, os giróvagos, cujo modo de vida desconheceu a estabilidade e viviam segundo as próprias vontades, ou melhor, escravo delas, lamenta São Bento que “é melhor calar que dizer algo” (*RSB, Cap. I*).

Esses dois últimos tipos de monges são ilegítimos justamente porque escaparam dos dois primeiros modelos, os únicos aceitáveis. São ainda dimensões da vida religiosa que contaminaram e ameaçaram o monaquismo institucionalizado, não apenas no seu período inicial no Ocidente, que remonta aos séculos IV e V, mas também durante todo o período medieval. O legítimo em oposição ao ilegítimo, o central ao marginal, esteve assim presente nos fundamentos da Ordem de São Bento, nas circunstâncias em que esse tipo de vida foi projetado como o modelo por excelência da vida religiosa oficial, institucional.

A *Regra*, cuja recitação diária era a base da prática monástica beneditina, lembrava aos monges que o ideal eremítico deveria ser perseguido, ou tinha pelo menos um lugar assegurado pela própria ordem. Em outras palavras, o ideal eremítico não fugiu da concepção beneditina de vida monástica, e o eremita legítimo, sob essa perspectiva, deveria permanecer nos quadros da ordem e da ortodoxia. Assim, este capítulo explora os interesses e as tensões que marcaram as relações da comunidade beneditina de Durham com os eremitas que estavam

em sua órbita entre a segunda metade do século XI e XII, em particular a partir do caso do eremita Godric de Finchale, considerado um santo local.

Os eremitas com os quais o priorado beneditino de Durham estabeleceu relações eram de dois tipos: leigos de origens diversas e que não tinham, pelo menos não em um primeiro momento de seu eremitismo, ligações com a instituição monástica. Foram aqueles que abandonaram as suas atividades seculares, como Godric de Finchale, Godwin de Wolsingham e João de Yearhaugh, para seguir um ideal de vida de austeridade religiosa. O segundo tipo era composto pelos eremitas que saíram da própria comunidade monástica e era integrado, neste caso, pelos monges do priorado de Durham. Entre as motivações que estiveram na base dessa busca do ermo pelos cenobitas, pode-se pontuar a busca de uma maior austeridade religiosa em um lugar significativo para eles, a ilha de Inner Farne.

2.1. São Cuteberto e seu eremitério na história espiritual de Durham.

No início da hagiografia (*VMSC*) atribuída a Beda, o Venerável (673-735), há uma ênfase na ideia de que o hagiografado, desde a juventude, foi consagrado pelo profeta Jeremias porque ele buscou a vida de um anacoreta. Por outro lado, no curso da narrativa, somos informados de que ele buscou o modo de vida de um monge quando ele desejou seguir uma vida de austeridade religiosa.

Embora as suas origens não estejam claras, provavelmente ele foi um membro da nobreza da Nortúmbria no século VII ou, de todo modo, foi um homem livre e próspero. Ingressou na abadia de Melrose a partir de uma experiência sobrenatural, quando ele se dedicava às atividades pastoris, em que ele viu a alma de Aidan, bispo de Lindisfarne, ser elevada ao céu em meio a um coral de anjos. Desde logo, desejou se submeter à disciplina comunitária e ao mosteiro de Lindisfarne, que ele sabia ser abrigo de muitos homens santos. No entanto, ele só se voltou para o mosteiro algum tempo depois, pois foi no mosteiro de Melrose, cujo prior Boisil gozava de reputação de santidade, que o eleito de Deus resolveu integrar. O prior, que já o aguardava na entrada da abadia, como que sabendo de sua chegada, fez a observação seguinte: “Eis aqui um servo do Senhor!” (*VMSC*, *Cap.VI*). O novo monge buscou superar os seus confrades por meio de disciplina mais rigorosa, como dedicar-se à oração e participar dos atos litúrgicos assiduamente.

Após alguns anos em Melrose, Cuteberto foi transferido para Lindisfarne. Na narrativa não estão claros os motivos da transferência. É registrado que o monge deveria ensinar, na nova abadia, as regras da perfeição monástica por meio do exemplo de sua própria virtude.

Em Lindisfarne, o bispo era escolhido dentre e pelos próprios monges. Assim, tanto o bispo como o abade e, evidentemente os monges, viviam sob uma regra monástica.

Portanto, todos os diretores [os abades] daquele lugar dele até os dias atuais exercem o ofício episcopal; de modo que, enquanto o mosteiro é governado pelo abade, a quem eles, com o consentimento dos irmãos, elegeram, todos os sacerdotes, diáconos, cantores, leitores e outros oficiais eclesiásticos de diferentes categorias, observam a regra monástica em todos os aspectos, assim como o próprio bispo (Cap. XVI).

Como monge de Lindisfarne, Cuteberto buscou uma alternância entre momentos de convívio com seus confrades, os demais monges beneditinos, e momentos de solidão na ilha de Inner Farne. A prática anacorética é tida como estado de perfeição e consistia, ainda segundo a narrativa, em afastar-se do colóquio humano e para longe dos olhos dos homens, inclusive dos seus próprios confrades. Apesar do afastamento do convívio humano, Cuteberto não escapou do rótulo beneditino da imprescindível integração na vida regular como requisito para a retirada eremítica (*VMSC, Cap. I e XVII*).

As práticas ascéticas que o homem santo da Nortúmbria desenvolveu em seu eremitério em Inner Farne indicam que o cristianismo nortumbriano estava conectado e compartilhava dos elementos do cristianismo continental. Por outro lado, houve especificidades das comunidades monásticas que se desenvolveram na Grã-Bretanha no período pré-normando, como, por exemplo, a preferência pelas paisagens costeiras, mas próximas às rotas marítimas, que possibilitaram a conciliação entre os ideais de retirada do mundo e a pregação apostólica.

A retirada para a solidão ocupa um lugar central em seus progressos espirituais, na medida em que o ermo representa um lugar de provação que só podia ser alcançado por poucos. Para reforçar as suas qualidades espirituais, há uma ênfase na primazia como o primeiro habitante da ilha e colonizador original, aquele que foi capaz de possibilitar a chegada de outras pessoas após a vitória sobre as forças do Mal (*VMSC, Cap. XVII*).

A ilha é descrita como um lugar de íngreme acesso, e foi justamente essa característica que a princípio atraiu o herói. A sua busca por austeridade se concretizou em um local onde até então ninguém ousara adentrar, e as definições da localidade como um lugar cercado por um mar profundo e habitado por demônios ganham sentido a partir da superação de tais impedimentos. As dificuldades só existem na medida em que podem (e devem) ser superadas, e o seu espaço não é outro que não o de mais uma história sublime que viria a reforçar as suas qualidades.

Há, em textos relativos à vida eremítica, um aspecto colonizador intrínseco à atuação do eremita em lugares impróprios para habitação humana¹⁴, e o seu caso apresenta elementos desse lugar-comum (*topos*) eremítico:

Ninguém, antes do servo de Deus Cuthberto, jamais ousara habitar esta ilha sozinho, por causa dos espíritos malignos que ali residem: mas quando este servo de Cristo veio, armado com o capacete da salvação, o escudo da fé e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus, todos os dardos inflamados dos ímpios foram extintos e esse inimigo ímpio, com todos os seus seguidores, foi posto em fuga (*Cap. XVII*).

Tornou-se prior do mosteiro e, nove anos mais tarde, foi eleito bispo de Lindisfarne. Mesmo assumindo tais responsabilidades, ele continuou a retirar-se para o seu eremitério. Cercada pelo tempestuoso Mar do Norte, bem como pela escassez de comida devido ao seu isolamento acentuado, Inner Farne significou um lugar ideal. Além disso, a solidão do anacoreta não foi absoluta, e a hagiografia evidencia um intenso relacionamento como pregador.

Um aspecto característico da tradição monástica da Irlanda constituiu-se pela associação de ilhas aos desertos orientais. O imaginário cristão sobre o deserto como lugar de refúgio e provações, por sua vez, foi construído pelas tradições bíblicas pelas experiências dos Padres do Deserto, de anacoretas que se tornaram célebres em seu tempo e para a posteridade, como São Paulo de Tebas, Santo Antão e São Pacômio, para citar apenas alguns. O caso de São Columbano é sintomático de um anacoreta que também buscou o ermo, embora este tenha sido permeado por outros elementos, físicos certamente, mas também simbólicos. O deserto columbano não era árido, mas sim insular e marítimo e, em grande medida, associado também às florestas.

Sobre este último elemento do imaginário da solidão, do deserto, as florestas ocuparam um lugar de destaque na profusão de imagens sobre a vida eremítica. Se, por um lado, Columbano e os seus congêneres irlandeses expressaram um eremitismo errante e marítimo, comum à tradição céltica, por outro, foi na floresta-deserto, no eremitério de Annegray, localizado no Vosges, na Gália, e depois em Bobbio, no norte da atual Itália, que os monges praticaram um misto de reclusão eremítica e pregação errante¹⁵. Como acentuou o historiador Dominique Santos (2012, p. 95-96), por volta da segunda metade do século VI,

¹⁴ Esta dimensão foi retomada pelos beneditinos na VSG, e São Godric, analogamente, é considerado como o primeiro habitante de Finchale.

¹⁵ As florestas não foram lugares de retirada exclusivos para eremitas ou penitentes. A despeito de ser associada à solidão e à retirada para aqueles que desejavam uma aproximação com o sagrado e combater o satanás, as florestas foram também ocupadas por marginalizados diversos, como assassinos, bandidos e servos em fuga.

Columbano fundou as comunidades de Derry, de Durrow e de Iona, em um sistema denominado de *paruchia*, que consistia em casas dispersas administradas por um bispo; quanto à organização, predominou a atuação do abade. Embora fossem dispersas, preponderou o fato de que as *paruchiae* consistiram em uma confederação de mosteiros, ou seja, em um sistema que possibilitou aos monges irlandeses, mesmo estando longe de sua terra natal, manterem o sentimento de pertencimento a uma mesma instituição.

Essa dimensão do monaquismo céltico, a da interligação dos mosteiros, possibilitou aos monges desenvolverem a reputação de errantes, pois eles não estiveram restritos à concepção beneditina de estabilidade. Além disso, o monaquismo solitário que se desenvolveu no sudoeste da Irlanda se difundiu para o norte da Inglaterra e ali ganhou novos incrementos, entre os quais podemos destacar o interesse pela natureza propriamente dita (ilhas e regiões costeiras, por exemplo) e também pela vida animal e suas conexões com a santidade.

Em um estudo arqueológico publicado em 2009 sobre a paisagem costeira da Nortúmbria, o pesquisador David Petts (2009, p. 78-85) explorou os diversos sítios que evidenciam trocas comerciais entre o norte e o sul, bem como locais associados ao estabelecimento monástico e ermidas marítimas. Em Dunbar e Tynningham, por exemplo, há evidências de sítio eclesiástico desde pelo menos o século VII. O santo Balthere de Tynningame (?-757) viveu como eremita na localidade no século VIII e em Bass Rock, ilha costeira a leste da atual Escócia e que ficava próxima ao seu primeiro eremitério. Ainda na *VMSC*, é registrado algo análogo à convivência mútua entre vida regular e o desejo de retirada eremítica. Quando estava em Melrose, saiu acompanhado de outros dois monges rumo a Niduari, próximo de Newburn, e ali permaneceu por três dias para depois retornar ao mosteiro¹⁶.

O acesso a Niduari se deu pelo mar, e a paisagem da localidade se conformou ao modelo do deserto insular. Ali, o santo e os monges passaram por dificuldades; uma tempestade os alcançou logo que tocaram a ilha, e a falta de víveres anunciou os tormentos pelos quais passariam nos próximos três dias. Diante da situação, o santo conduziu os dois monges para a costa, “onde ele próprio estava acostumado a orar à noite”. Após a oração, o grupo encontrou alimentos, que foram percebidos como providos divinamente. O santo, analogamente a Elias, foi a voz que clamou no deserto, e Deus atendeu o seu chamado

¹⁶ Os niduari era um povo picto, que viveram em torno de Newburn, que por sua vez ficava situado na margem norte do rio Tyne, no norte da Nortúmbria.

(oração) por meio de sinais tangíveis de sua ação, a provisão de alimentos. Então, quando chegaram à costa, encontraram

Três pedaços de carne de golfinho, parecendo que alguém os havia cortado e preparado para serem cozidos. Eles caíram de joelhos e deram graças a Deus. “Veja, meus amados irmãos”, disse Cuteberto, “quão grande é a graça de Deus para aquele que espera e confia no Senhor”. Eis que ele preparou comida para seus servos; e pelo número três nos indica quanto tempo devemos permanecer aqui. “Tome, portanto, os presentes que Cristo nos enviou; vamos nos refrescar e permanecer aqui sem medo, pois depois de três dias certamente haverá uma calma, tanto do céu como do mar.” Tudo isso foi como ele havia dito: três dias a tempestade durou mais violentamente, no quarto dia a calma prometida se seguiu e eles voltaram com um vento bom para casa (*VMSC*, Cap. *XI*).

A viagem feita com os dois monges não parece ter sido a primeira realizada por Cuteberto, uma vez que os alimentos que foram milagrosamente providos foram materializados onde o santo, em outras ocasiões, tinha o hábito de ir frequentemente à noite. A partir das considerações aqui propostas, pode-se acrescentar que a atração pelas zonas costeiras estava associada, nos primórdios do cristianismo na Grã-Bretanha, às imbricações das realidades materiais e simbólicas. Consideradas como regiões limítrofes, pesava a esse respeito o fato de essas duas áreas serem cercadas pelo oceano. Este, por sua vez, foi assimilado como um lugar onde os monges poderiam, devido ao isolamento das ilhas, submeter-se a provações físicas e espirituais (PETTS, 2009, p. 81).

Entre os séculos VII e XII, a ilha de Inner Farne foi objeto de atores sociais diversos. Os monges que viverem na ilha, como Bartolomeu de Farne (1150-1193), Aelric de Farne, Aelwin, Thomas de Durham e Guilherme, foram atraídos pelo exemplo de São Cuteberto, o seu habitante primitivo, e pela austeridade que a ilha representava. Para os nortumbrianos, inclusive para as pessoas de Durham, os milagres que ocorreram na ilha foram atribuídos à agência do santo, e as histórias milagrosas vividas pelos peregrinos foram apoiadas pelos monges beneditinos. Estes, por sua vez, que eram também percebidos pelos contemporâneos como homens sagrados, certamente forneceram motivos adicionais aos peregrinos nortumbrianos e contribuíram para potencializar o *status* sagrado de Inner Farne. Assim, este eremitério manteve-se como um dos principais locais de peregrinação da Nortúmbria, e os monges de Durham observaram pessoalmente os milagres, as curas e a libertação de possuídos atribuídos à sua santidade.

Entre os peregrinos que visitaram a ilha no século XII, estava Godric de Finchale, que se voltou para a vida eremítica após uma visão que teve de São Cuteberto. O registro desse evento na *VSG* exemplifica a preservação das histórias milagrosas associadas ao santo anglo-

saxão e a sua importante posição no imaginário religioso. Entre os presentes que o bispo normando Guilherme de Saint-Calais deu à comunidade de Durham recém-fundada, estava, por exemplo, a *História eclesiástica* de Beda, monumento importante para uma comunidade que buscou se afirmar como guardiões do santuário.

Foi ainda no século XII que as narrativas sobre a trajetória do santo anglo-saxão se tornaram mais difundidas no Norte, inclusive no priorado de Durham. A biblioteca do priorado dispunha de uma versão mais recente da história do santo, cujo autor foi Reginaldo, o também hagiógrafo de São Godric. Viveu desde a infância no mosteiro de Durham, embora não seja possível precisar a sua idade quando da entrada no cenóbio. Esse autor e os seus congêneres eram membros de uma casa poderosamente rica, cujo vigor literário de sua biblioteca no século XII foi acentuado. No mesmo século, a biblioteca de Durham continha mais de setecentos volumes que pertenciam a categorias diversas: textos crísticos, obras da coleção como a *Vitae Patrum*, volumes litúrgicos, hagiografias e crônicas, inclusive alguns escritos pelos próprios monges, como a *História eclesiástica* de Symeon. Outro monge da comunidade, chamado de Maurice de Durham, considerado pelos seus contemporâneos como o segundo Beda, teve três textos seus preservados: os *Sermones Mauricii* qui sic incipiunt, *Festum super festum*, in uno vol; a *Epistole Maurieii* in uno vol; e o *Libri Maurieii* scilicet *Specula monastice religionis & Apologia eiusdem & itinerarium pacis & Rithmus eiusdem & de translatione corporis S. Cuthberti* in 1º uol. É preciso acrescentar que a biblioteca da comunidade comportou também coleções de obras clássicas, além de livros sobre ciência natural e medicina (POWICKE, 1921, p. 19-20; TUDOR, 1994, p. 37-40).

As habilidades de Reginaldo como escritor foram forjadas nesse contexto, e ao monge é atribuída, além da *Vita* de São Godric, uma hagiografia sobre São Cuthberto e uma sobre São Oswaldo, o qual viveu no século X em Worcester, onde foi consagrado, em 972, como bispo. Além do latim, o monge e hagiógrafo parece ter sido familiarizado com a língua vernácula, a que hoje podemos nos referir como sendo o inglês médio. Deve ter atuado também como um *medicus*, o que o elevava a um *status* influente na comunidade, pois ele auxiliou e cuidou dos peregrinos que visitaram o seu santuário. Aliás, nesse local sagrado, Reginaldo, no começo de sua carreira como monge, atuou como guarda das relíquias do santo. Ele também prestou cuidados a Godric quando este esteve em seus últimos anos de vida, em particular no auxílio da alimentação do asceta e na realização de ofícios litúrgicos em Finchale (TUDOR, 1994, p. 34-36).

A importância do culto do santo no priorado beneditino ecoa na *VSG* em diversos momentos da trajetória de Godric, inclusive nos seus intentos ascéticos. A promoção e o

controle da memória de São Cuthberto pelo priorado de Durham foram evidenciados pela construção de uma igreja em fins do século XI em Lindisfarne. A posse conventual se estendeu também a Inner Farne por meio do estabelecimento de monges no antigo eremitério do santo. Nessa atmosfera de ressignificação da memória de São Cuthberto, o impulso ascético de Godric foi explicitado como ligado a esses dois lugares sagrados:

No caminho, ele muitas vezes tocou na ilha de Lindisfarne, onde São Cuthberto tinha sido bispo e na ilha de Farne, onde aquele Santo tinha vivido como uma eremita, e onde São Godric, como ele mesmo poderia dizer depois, passou a meditar na vida do santo com lágrimas abundantes. Daí ele começou a ansiar por solidão (VSG, p. 420).

Ele não se despojou dos princípios de vida regular, pois o seu anseio por uma maior austeridade não surgiu de impulso inicial, mas após anos como monge em Lindisfarne. E, mesmo em seu eremitério, ele jamais deixou de ser um monge. Na solidão do deserto, na ilha de Inner Farne, o asceta não cessou de realizar pregações e aconselhar aqueles que o visitavam, atividades que ele também realizava quando vivia no cenóbio. A austeridade do santo não tinha, assim, existência *per se*. Antes mesmo do ingresso na vida eremítica, o santo foi virtuoso por seu rigor, evidenciado desde os tempos de garotice, quando não se deleitou com os jogos e as brincadeiras triviais. Ele estava obstinado por sua austeridade e foi coroado em uma noite quando Deus o agraciou com uma visão enquanto orava. Segundo o que transparece na narrativa, o santo viu o espírito de um homem, que ele acreditou ser de alguém que se destacava no conjunto dos fiéis, um bispo ou um abade, entrando pelas portas do céu acompanhado por anjos. No dia seguinte,

Ele descobriu que Aidan, bispo da Igreja de Lindisfarne, um homem de piedade exaltada, havia ascendido ao reino celestial no exato momento de sua visão. Imediatamente, ele entregou as ovelhas, que ele estava alimentando, para seus donos, e determinou-se a entrar imediatamente em um mosteiro. Os corações dos pastores foram estimulados à reverência e ao louvor. (VMSC, Cap. IV) [grifo nosso].

A austeridade pela qual o jovem ansiava passou a conectar-se às regras observadas, às quais ele não se manteve restrito. Ao contrário, o eleito de Deus, “na verdade, procurou superá-los observando uma disciplina mais rigorosa” (VMSC, Cap. VI). O seu ascetismo heroico seguiu os cânones hagiográficos, como pode ser notado ao compararmos com algumas *Vitas* dos Padres do Deserto, em particular com a *Vida de Santo Antão* (VSA) por Atanásio de Alexandria (251-336 d.C.). A relação entre o ascetismo e a virtude na narrativa é evidenciada, por exemplo, em sua vitória sobre o demônio que o importunou na caverna

quando o santo se dedicou à austeridade. Auxiliado pela Graça de Deus, Antão buscou cada vez mais aumentar a sua austeridade, como dormir sobre uma esteira ou simplesmente no chão. Os combates contra o Diabo se renovavam dia após dia, daí porque as mortificações do asceta foram essenciais na luta contra aquele que lhe espreitava à semelhança de um leão que espera a oportunidade para atacar (VSA, p. 17-18).

Os insistentes e constantes ataques do Mal requereram que as práticas ascéticas de Antão também fossem ininterruptas. Entre estas, estava o isolamento na caverna de uma montanha, chamada de Montanha Interior (*Der Mar Antonio*) ou monte Colzim, localizado no deserto de Qalala do sul, entre o rio Nilo e o Mar Vermelho. A sua dieta foi composta de água, colhida por ele próprio próxima à montanha, e pães, os quais foram entregues por alguns visitantes, por uma fenda no teto da caverna. Por quase vinte anos, o asceta manteve esse afastamento do mundo (VSA, p. 26).

Há aspectos em comum entre as narrativas da trajetória de São Cuthberto e a de Antão, como o anseio que ambos os personagens manifestaram pela vida ascética. No caso do santo anglo-saxão, ele “era tão zeloso em vigiar e orar, que às vezes passava três ou quatro noites, durante as quais ele não ia para sua própria cama, nem tinha acomodação dos irmãos para se repor” (VMSC, Cap. XVI). O eremitismo foi análogo ao de Antão, que “observava as vigílias noturnas com tal determinação e amiúde passava toda a noite sem dormir, e isso não só uma vez, mas muitas”. (VSA, p. 18). Diferentemente do itinerário ascético que fez de Antão o topos nas narrativas posteriores do Ocidente medieval, Cuthberto é exaltado por suas habilidades de pregação e paciência para com os demais, inclusive em sua fase eremítica em Inner Farne. Foi esta dimensão do itinerário do santo nortumbriano que chamou a atenção dos beneditinos, pois estavam eles interessados na conciliação entre as aspirações ascéticas na sociedade, comuns nos séculos XI e XII, e as formas organizadas de vida religiosa, especialmente a monástica.

Para os beneditinos, a experiência reclusa do santo ensinou que a relação entre a ascese e a virtude implicava o princípio monástico da moderação das práticas ascéticas. Em Inner Farne, localidade que Beda comparou ao Monte Sião devido às suas potencialidades de encontro com o Divino, o santo foi frequentemente visitado pelos monges da abadia de Lindisfarne, a quem ele pregou e relatou as maravilhas que aconteciam diariamente. Além da não interrupção das relações com a comunidade monástica, outros visitantes, de diversas localidades, o procuraram ao tomarem conhecimento das suas qualidades santas,

[...] levadas para lá pela fama de suas virtudes, para confessar os erros que haviam cometido, ou as tentações do diabo que eles sofreram, ou as adversidades comuns aos mortais, com os quais estavam aflitos, e todos esperando receber consolo de um homem tão eminente pela santidade. A esperança deles também não os enganou, pois ninguém se afastou dele sem consolo, ninguém voltou aflito com a mesma tristeza que o levava até lá. Pois ele sabia consolar os tristes com exortação piedosa; ele podia recordar as alegrias da vida celestial à memória daqueles que estavam em dificuldades e mostrar a incerteza da prosperidade e adversidade nesta vida (*VMSC*, cap. *XXII*).

As virtudes cenobíticas estão diluídas na *VMSC* de forma que essas constituem, mais do que os propósitos exclusivamente ascéticos do combate solitário, uma dimensão central na agenda de Beda. Entre as virtudes monásticas manifestadas por São Cuthberto em sua experiência como eremita, estavam a moderação da ascese e a prática da humildade, como a paciência que ele demonstrou na recepção daqueles que o visitaram.

Os monges de Durham no século XII tinham à disposição esses modelos de vida no ermo, cujos materiais e precedentes foram fornecidos pelo exemplo de São Cuthberto e pelas narrativas patrísticas. O arquétipo do ascetismo de santo Antão foi também largamente difundido nas hagiografias desse período. Pelos motivos já expostos, a *VMSC*, por ter sido escrita para e no contexto monástico, sobrepunha às práticas ascéticas a necessidade do cultivo dos princípios da vida regular.

2.2. Outros eremitas de Inner Farne: os beneditinos em busca do deserto

Um fato notável do interesse beneditino pelo eremitismo foi o envio de monges da comunidade de Durham para viverem como eremitas em Inner Farne. Os monges eremitas que viveram na ilha responderam aos interesses do priorado em transformar aquela localidade, que gozava de uma reputação de santidade devido à sua história conexa à de São Cuthberto (a história do eremita se confunde com a história do seu eremitério e vice-versa), em uma extensão ou posto avançado dos monges beneditinos. E, fato significativo, a experiência *a priori* no claustro do mosteiro remetia aos princípios beneditinos de treinamento espiritual necessário para o ingresso em uma vida no ermo, que, no considerado, era o deserto insular. Ou seja, eles viveram um período no convívio com a comunidade monástica. Com efeito, esse segundo tipo de eremita estava inserido nas estruturas oficiais da instituição eclesiástica.

O monge e eremita Bartolomeu de Farne, considerado um santo local e não canonizado, foi alvo de uma hagiografia que ficou a cargo de Geoffrey de Durham, ele também um monge da mesma comunidade, que viveu no século XII. A *Vida de São*

Bartolomeu de Farne é uma narrativa hagiográfica que registra os milagres, as curas e a libertação de possuídos em Inner Farne atribuídos à agência do santo precursor e concernentes ao período em que São Bartolomeu permaneceu no eremitério, entre 1153 e 1193. Ali, ele deu curso ao seu entusiasmo ascético e desenvolveu práticas de ficar acordado durante toda a noite, além de mortificar o corpo e usar parca vestimenta feita de pelos de animais, que potencializou o frio, mas reservou também momentos para liturgias, como cantar os salmos e participar assiduamente das missas ali executadas.

A cama do eremita era feita de pedra e a sua alimentação era constituída de pão e legumes, que ele mesmo plantava e colhia. A sua bebida era água e leite, embora este último fosse consumido mais raramente. A retirada da vida no cenóbio para a ascese eremítica representou a troca de uma vida intramuros, marcada pela segurança e pelo conforto, por uma vida cheia de provações religiosas.

Não obstante a distância entre Inner Farne e Durham, o priorado manteve ligações com os seus eremitas oficiais, ou seja, com aqueles que saíram do seio da própria comunidade. Os eremitas podiam retornar e viverem, mais uma vez, como monges ou simplesmente visitar a comunidade monástica para relatar algum evento sobrenatural ou relatar algum inconveniente que ocorrera na ilha, e mesmo reclamar orientações dos superiores. Este foi o caso do eremita Aelwin, que habitou a ilha no mesmo período de Bartolomeu e não terminou os seus dias na ilha, pois retornou a Durham por considerar o ascetismo de seu companheiro rigoroso demais¹⁷.

Ainda que Bartolomeu tenha ido para seguir seus propósitos ascéticos, que foram revelados em uma visão do santo anterior, ele desempenhou um papel público no longo período que permaneceu naquele eremitério. Este era evidentemente um local remoto, mas as pessoas que peregrinaram à ilha recorreram também a ele, que gozava do *status* de santidade, e solicitaram-lhe conselhos e intercessões. No eremitério, Bartolomeu combateu o Diabo em formas visíveis, que sempre foi derrotado pela água benta e pelo sinal da cruz aliado à conjuração de palavras, o que indica que o eremita era, para os seus contemporâneos, um homem santo e que, por meio de sua ascese, os milagres eram suscetíveis de ocorrer.

¹⁷ Nos primeiros anos de sua permanência em Inner Farne, Bartolomeu foi considerado como de difícil convivência, pois ele pretendia seguir um ascetismo excessivo, fora dos princípios de moderação beneditina. Assim, por exemplo, um confrade seu que até recentemente havia sido prior de Durham, chamado Thomas de Durham, foi à ilha e reprovou a camisa de pelo do asceta e sua rigorosa dieta alimentar. Diante dessas tensões, Bartolomeu retornou a Durham e lá permaneceu por um ano, quando foi persuadido a voltar para a ilha e lá ficou até 1193. Este evento indica que os eremitas poderiam retornar a Durham e que lá não foi necessariamente o seu destino final.

O fascínio contemporâneo dos beneditinos pelo eremitismo irradiou-se para outras vias e não se restringiu aos quadros dos seus monges, pois relações com ascetas que não integraram as estruturas formais da instituição também foram estabelecidas. Assim foi o caso do solitário de Stanhope e Robert, bem como outros contemporâneos que habitaram o eremitério de Wolsingham, próximo a Durham. Sobre esses eremitas pouco sabemos, exceto o fato de que foram, no curso do século XII, assim como Godric, associados ao priorado. Ao contrário deste, inoportunamente, o que sabemos sobre os demais eremitas não convencionais que se estabeleceram no raio de influência do convento não passa de alguns nomes, sobretudo porque, não obstante as suas qualidades de santidade, não foram alvos de um empreendimento hagiográfico¹⁸.

As dinâmicas das relações do priorado com os ascetas no contexto das transformações da Igreja, que impulsionaram a busca por formas alternativas de vida religiosa, como a eremítica, indicaram uma inclinação dos beneditinos para controlar essas manifestações que ocorreram em sua órbita. O que consideramos como interesse contemporâneo pela vida eremítica, a qual a historiadora Henrietta Leyser (1984, p. 15-24) considerou como declínio do monaquismo nos séculos XI e XII, deve ser ponderado. O interesse do priorado em manter o controle sobre as práticas e o número de monges no principal eremitério da comunidade em Inner Farne, assim como a inserção dos ascetas não convencionais às estruturas do priorado, indicam que, embora o ideal eremítico fosse louvável, não foi a regra geral. O priorado foi particularmente bem-sucedido ao manter o seu domínio espiritual nas terras entre os rios Tees e Tyne, durante o curso do século XII, como a sua história recente demonstrou quando da apropriação e da difusão do culto a São Cuthberto em finais do século XI.

A continuação dos contatos entre os eremitas e o priorado afirmou, perante a opinião pública, que os ideais eremíticos *per se* não conduziam à salvação. O interesse monástico sobre os eremitas que estavam em sua órbita evitou a fundação de casas monásticas independentes em antigas ermidas, o que favoreceu o lugar de destaque da comunidade beneditina no cenário espiritual do século XII. A expansão de casas beneditinas no norte, primeiro em Selby (1069), depois em Whitby (1078), em Durham (1083) e uma St. Mary's (1086) coincidiu também com a difusão de novas ordens. Entre estas, os cistercienses assumiram um lugar de destaque, além dos agostinianos, que não constituíram precisamente uma ordem, mas sim casas de cônegos regulares alicerçados na *Regra de Santo Agostinho*, um

¹⁸ Entre os ascetas que não foram alvos de hagiografia e que são mencionadas na VSG, estão o já citado Thomas e também, embora sem maiores detalhes, um eremita chamado Elric, que vivia, à época de Godric, em Wolsingham. O nome do eremita Robert de Stanhope aparece no *Liber Vitae*, assim como os de Wulsi e Columbanus. No entanto, não são registradas informações adicionais sobre ambos.

documento atribuído a Agostinho de Hipona (354-430) que predizia a austeridade necessária para uma vida reclusa. Assim como as ordens reformadas, os agostinianos também, e, na verdade, mais do que os beneditinos tradicionais e os cistercienses, realizaram fundações em antigos eremitérios no século XII (LICENCE, 2003, p. 327).

A princípio, nas primeiras décadas subsequentes à Conquista, os agostinianos atuaram na Inglaterra como servidores em instituições, como foi o caso do hospital de St. Gregory, em Canterbury; no colégio de St. Botulf em Colchester e o convento de St. Mary, que ficava localizado em Huntingdon. Enquanto casas organizadas, a expansão agostiniana se deu nas duas primeiras décadas do século XII, cujo marco foi a fundação, pela rainha Matilda em 1107-1108, do priorado da Santíssima Trindade, em Aldgate, que ficava próximo à atual cidade de Londres. Até a segunda metade desse século, as casas agostinianas conheceram o auge de sua expansão, sobretudo devido ao patronato secular e eclesiástico, notadamente, neste último caso, pelo apoio episcopal (BURTON, 1999, p. 7).

As relações com a categoria de eremitas não convencionais, aqueles que abandonaram a vida mundana em detrimento da busca de uma maior austeridade no deserto sem, no entanto, terem tido *a priori* uma experiência cenobítica, constituíram um aspecto de primeira ordem para os monges negros na construção da identidade da casa e na manutenção de sua influência religiosa. A atenção despendida a essa categoria de eremitas, como pode ser evidenciado no caso de São Godric, tinha, portanto, uma dimensão espiritual e política e estava ligada às sensibilidades do priorado às intervenções exteriores, como as novas fundações de casas rivais que se difundiram nas terras acima do rio Humber. No *post mortem*, o potencial sagrado do eremitério, que certamente foi reforçado pelas histórias locais, de fundo oral, sobre os feitos milagrosos e proezas ascéticas do eremita, quando o cadáver adquiriu o significado de relíquia enquanto materialização do sagrado (FRANCO JÚNIOR, 1990, p. 56-57; NASCIMENTO, 2017, p. 29-33), constituiu uma parte dos anseios do priorado em aumentar o seu prestígio e reputação de austeridade.

Assim, o interesse pelos restos do santo, os objetos culturais que evocavam a sua presença e, destarte, o seu eremitério, representaram prestígio religioso ao priorado e ganhos materiais. A estima pela vida eremítica estava conectada às raízes monásticas do convento, bem como à condição de ser uma casa jovem, embora tivesse uma longa tradição relacionada ao culto de São Cutedberto, outrora sob a tutela da *Congregatio*. A constituição/formação da vida regular em Durham estava alinhada às exortações das reformas monásticas contemporâneas por uma maior austeridade da vida religiosa. O desenvolvimento da vida monástica no condado em finais do século XI foi marcado, na esteira do renascimento

monástico, pela atuação dos eremitas Aldwin, Aelfwig e Reinfrid, sendo verossímil supor que os ideais ascéticos desses pioneiros do norte não foram apagados no curso do século XII.

Ao abandonarem a vida cenobítica em Evasham para seguirem os ideais de pobreza evangélica e de austeridade religiosa nas localidades associadas ao cristianismo anglo-saxão do norte, esses eremitas foram lembrados, sentido este como esforço cognitivo enquanto interesse da memória (RICOEUR, 2007, p. 23-4), como os líderes espirituais no processo de fundação do priorado, como foi evidenciado por meio das cartas forjadas¹⁹. Na *1.1.Pont.5.I*, é registrado que Guilherme de St. Calais,

[...] bispo de Durham, concedendo e confirmando a Aldwin o [primeiro] prior, seus sucessores e todos os monges de Durham, em esmolas perpétuas, a igreja de Tynemouth com todos os seus pertences que foram dados aos monges quando estavam em Jarrow; essa concessão já havia sido confirmada por Walcher, bispo de Durham e por Aubrey, o sucessor de Waltheof como conde. Signa de William [de São Calais], bispo [de Durham], Eilaf, sacerdote, de Hexham, Alwold, sacerdote, de Tynemouth, Ulkil, sacerdote, de Sedgfield, Eilaf de Bedlington, Mervin, sacerdote, de Chester; padre de Auckland, Aldred, sacerdote de Aycliffe, Gilla, secretário de Egglecliffe; Hemming, padre, de Brancepeth (*1.1.Pont.5.I*).

Ambos os ideais, o cenobítico e o eremítico, não foram excludentes. A semelhança estrutural entre ambos residiu na busca da austeridade religiosa, comum tanto à vida monástica regular como à eremítica, relações as quais não foram exclusivas do período medieval. A flexibilidade da vida monacal, de que as sociedades medievais foram herdeiras, é sugerida pela origem do termo *monge*, que derivou do grego *monakhos*, que significa *único* ou *solitário* (JOTISCHKY, 2011, p. 1-2).

O eremita de Finchale, Godric, não se enquadrava nesse modelo de representação da vida monástica, uma vez que ele não era um monge regular. Daí porque os monges de Durham terem recorrido a estratégias para suprir essa lacuna. Isso porque eles pretendiam inserir o eremitério de Finchale ao conjunto do seu próprio patrimônio, fundiário e espiritual. As tensões entre os dois ideais, o cenobítico e o eremítico, estavam arraigadas no desenvolvimento espiritual e identitário do priorado de Durham. Para os efeitos de uma vida regular, fundamentada na estabilidade monástica e na submissão à regra beneditina, a vida eremítica foi percebida, por outro lado, como excepcional.

O bispo de Durham, Ranulf Flambard (1099-1128), autorizou eremitas a se estabelecerem nas terras do bispado, entre os quais Godric, em Finchale. Durante as duas

¹⁹ As referidas cartas são: *1.1.Pont.1a* e *1.1.Pont.2a*.

primeiras décadas após 1112-1113, data em que esse último construiu a sua cela nessa localidade, ele deu curso às suas práticas ascéticas sem a intervenção do priorado.

O ascetismo de Godric atraiu os leigos das proximidades, mais os monges negros e os brancos cistercienses da abadia de Newminster. A partir da década de 1140, o priorado beneditino de Durham buscou estabelecer contatos com o eremita, como a indicação de um hagiógrafo para colher dados sobre a sua vida e a dar início à confecção da *VSG*. Ainda se preocupou com os cuidados pastorais, sobretudo porque nesse período Godric estava em estágio avançado de idade. A *Vita*, bem como as cartas bispais já apresentadas, veicula representações sobre o asceta e indica, assim, qual o interesse da comunidade na trajetória do homem santo. As atitudes monásticas em relação ao asceta foram manifestadas por meio da construção imaginária da ligação entre Godric e o priorado, e de como essa associação entre eles incidiu na obtenção do eremitério de Finchale enquanto tentativa de controlar a memória e difundir um culto formal *no post mortem*.

2.3. Godric e Finchale: os alvos do priorado beneditino de Durham

Em uma obra clássica sobre a vida eremítica e anacorética na Idade Média, Louis Gougaud (1928, p. 8-9) apontou que São Godric não teria integrado efetivamente as estruturas formais do priorado beneditino de Durham e permaneceu secular durante a sua vida. No entanto, as representações sobre o eremita construídas pelos seus contemporâneos, os beneditinos, elevaram-no à condição de monge associado, como aqui pretendemos demonstrar.

Ao considerar o caso de São Godric como um típico exemplo de um eremita que permaneceu leigo durante toda a sua trajetória, Louis Gougaud (1928, p. 8) desconsiderou as representações sobre o ascetismo enquanto um aspecto constitutivo de interesses mais gerais, espirituais, políticos e econômicos que permeavam as estruturas e o funcionamento da Igreja em geral, e da monástica em particular. No contexto inglês dos séculos XI e XII, não foram escritas regras para eremitas, daí a razão de a constatação do historiador sobre a continuidade do *status* secular de Godric manter certa contingência. No entanto, para além de um conjunto de regras prescritas, a associação de um eremita às estruturas formais de uma instituição religiosa se deu por vias menos explícitas.

No norte da atual Inglaterra, pelo menos até o século XIII, essa dimensão evocada, a das relações sutis entre a instituição e os ascetas não convencionais que estavam em sua órbita, foi comparada ao que se observou no Continente, particularmente predominante. Em

outras partes da Europa, como o noroeste francês, por exemplo, a pressão para os eremitas institucionalizarem as suas práticas se deu por mecanismos mais formais. Um sintoma desse fenômeno foi o caso, em fins do século XI, do eremita e pregador errante Robert de Arbrissel (1047-1117), que abandonou alguns dos signos da vida canônica, como as vestimentas, em troca de cobertas de pelo e, sobre a cabeça, um capuz. Antes de fundar a comunidade monástica de Fontevraud, o eremita exerceu atração sobre diversos seguidores, entre os quais leigos de segmentos populares, assim como padres, e, para motivos de críticas das autoridades eclesiásticas, por mulheres, entre prostitutas, solteiras e viúvas. O bispo Marbodo de Rennes (1040-1123) condenou as práticas do pregador, o qual, além de sua proximidade com o sexo feminino, foi acusado de difamação da elite eclesiástica, tema recorrente nas pregações do eremita. Ele foi exortado ainda a mudar seus hábitos ascéticos, como andar descalço e usar camisas de pelo.

A fundação da abadia de Fontevraud ocorreu logo após as críticas tecidas pelo bispo sobre as atividades de Robert em Maine e Anjou, evento que pode ser interpretado como uma coação para a formalização de sua atividade eremítica. Entre os séculos XI e XII, as pressões para a integração da vida eremítica às estruturas formais da Igreja na Inglaterra se deram de forma sutil, como, por exemplo, por meio da aceitação da autoridade do bispo e/ou do prior. Se, por um lado, como os eremitas do noroeste francês, os ingleses exerceram atração sobre pessoas de origens diversas, por outro, não foram seguidos por multidões de admiradores²⁰. (DUFF, 2012, p. 88)

Em grande parte da Europa ocidental, o corolário associado às mudanças de um eremita ou de um grupo de eremitas por meio das relações com as autoridades constituídas (notadamente a eclesiástica, como um bispo, abade ou prior) foi o estabelecimento de casas monásticas, a curto ou longo prazo. Este foi o caso, por exemplo, dos grandmontinos (1073), dos fontevraudianos (1110), dos cartuxos (1084), dos savigníacos (1105), dos tironesianos (1106) e dos premonstratenses (1121), que tiveram em comum o fato de serem de base eremítica, ou seja, surgiram a partir da reunião de eremitas e seus seguidores. A regulamentação da vida eremítica na Inglaterra, por outro lado, correspondeu muito menos à imposição de regras específicas, o que teve como corolário níveis de relação diversos com as autoridades, e não há evidências de que novas ordens tenham surgido propriamente de reuniões eremíticas em um local específico.

²⁰ O estereótipo do eremita que saía de aldeia em aldeia anunciando críticas às hierarquias eclesiásticas ou exortando a população a renunciar às coisas mundanas, que esteve presente entres aqueles que salpicaram as diversas regiões continentais, não foi evidenciado para a região aqui considerada, a do norte da *Anglia* no período em estudo.

As diferenças entre as estruturas formais e informais que permearam a história do eremitismo medieval são tênues. Por um lado, a permissão para o estabelecimento de um eremitério dependia da concessão da terra pelo senhor local, o que reduzia o poder de escolha pessoal dos lugares, como as ilhas e as cavernas, que Rotha Clay (1914, p. 1-3) havia apontado como associado ao ideal eremítico. A concessão dessas localidades por um senhor, eclesiástico ou leigo, poderia gerar tensões ao longo do tempo. Quem, por exemplo, após a morte do solitário, tinha o direito à terra onde o eremita havia estabelecido a sua cela?

A partir da sua popularidade, os eremitas atraíram seguidores, discípulos e admiradores ávidos de conselhos ou curas milagrosas. O seu *status* de solitário informal, portanto, envolvia elementos formais. Ademais, as esperanças de aproveitar um próspero culto ao santo e, portanto, a possibilidade de sua habitação tornar-se um local de peregrinação tornavam os eremitas alvos potenciais de uma casa monástica. As formas de controle empreendidas pelos monges sob os ascetas, assim, transformaram as estruturas informais, entendidas como não reguladas, ao acrescentar à trajetória do santo eremita elementos da vida monástica regular. Foi esta a dimensão particularmente evidenciada no norte da atual Inglaterra, onde as casas monásticas estabelecidas, como a de Durham, interagiram com os ascetas, o que pode ter dificultado o surgimento de ordens religiosas, o contrário do que ocorreu no noroeste da *Francia*.

A adoção de princípios beneditinos por parte do asceta, intermediado por monges, suprimiu a ausência de uma regra escrita e os incentivos para a fundação de uma casa monástica efetiva. Essa dimensão foi característica do relacionamento do priorado de Durham com os eremitas que estavam em sua órbita. Assim, por meio da *VSG*, Reginaldo e os monges de Durham buscaram controlar um desses eremitas, talvez o mais influente do seu tempo, que surgiu nas bordas da comunidade monástica e estava fora do esquema beneditino da experiência regular.

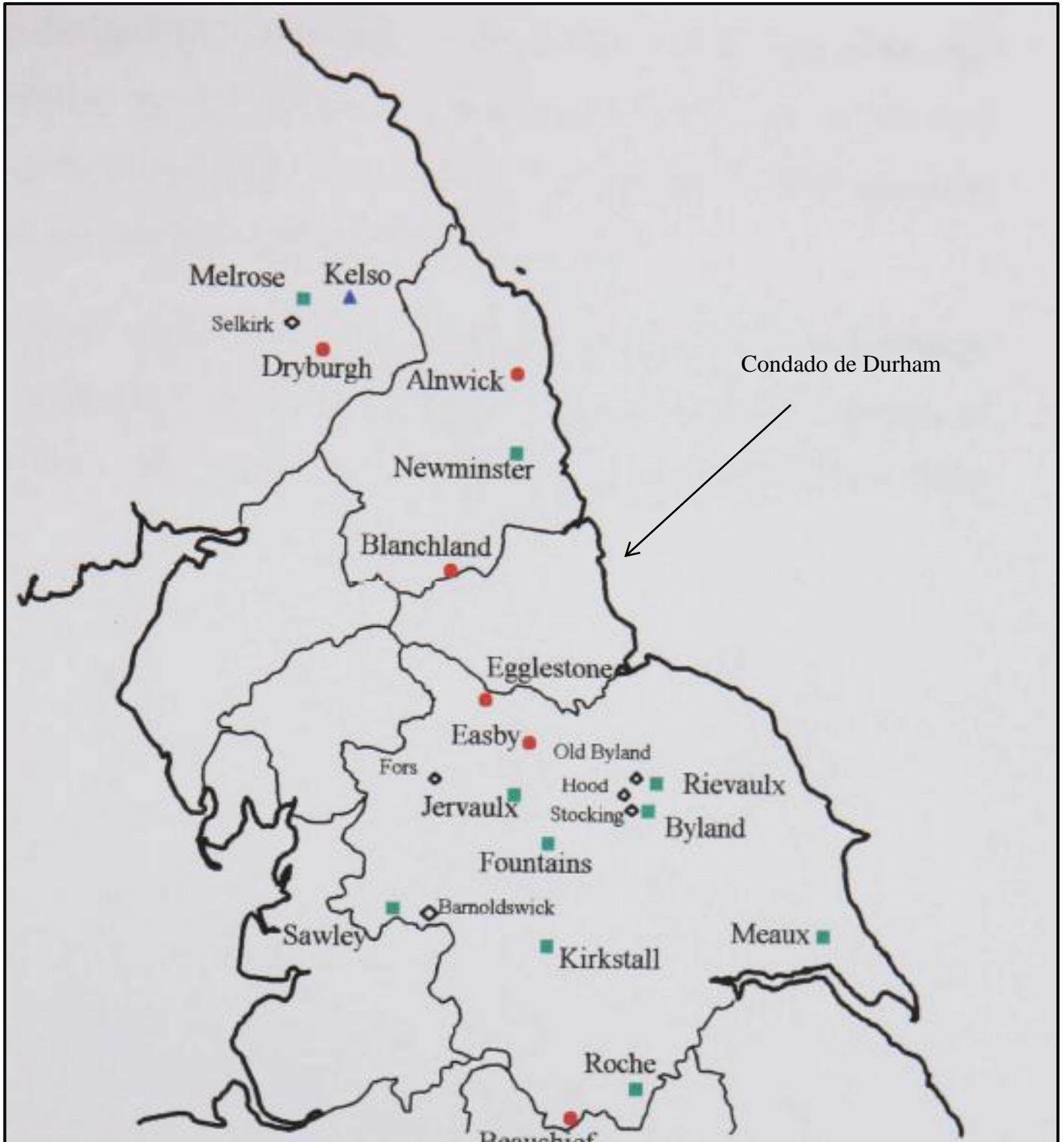
Para contornar essa situação, há na *VSG* a preocupação de legitimar o eremitismo de Godric de Finchale. Em primeiro lugar, seu desejo por uma vida eremítica esteve associado às viagens por ele realizadas quando ainda era um mercador, o que lhe permitiu o contato com santuários, como o da igreja de St. Andrews e com o antigo eremitério de Inner Farne. Foi neste último que ele teve uma visão de São Cuthberto, em que o santo o exortou a abandonar as suas atividades mercantis e integrar a vida eremítica. E, assim,

Começou a ansiar por solidão e a manter sua mercadoria em menor estima do que até agora [...] Ele, que havia vivido dezesseis anos como comerciante,

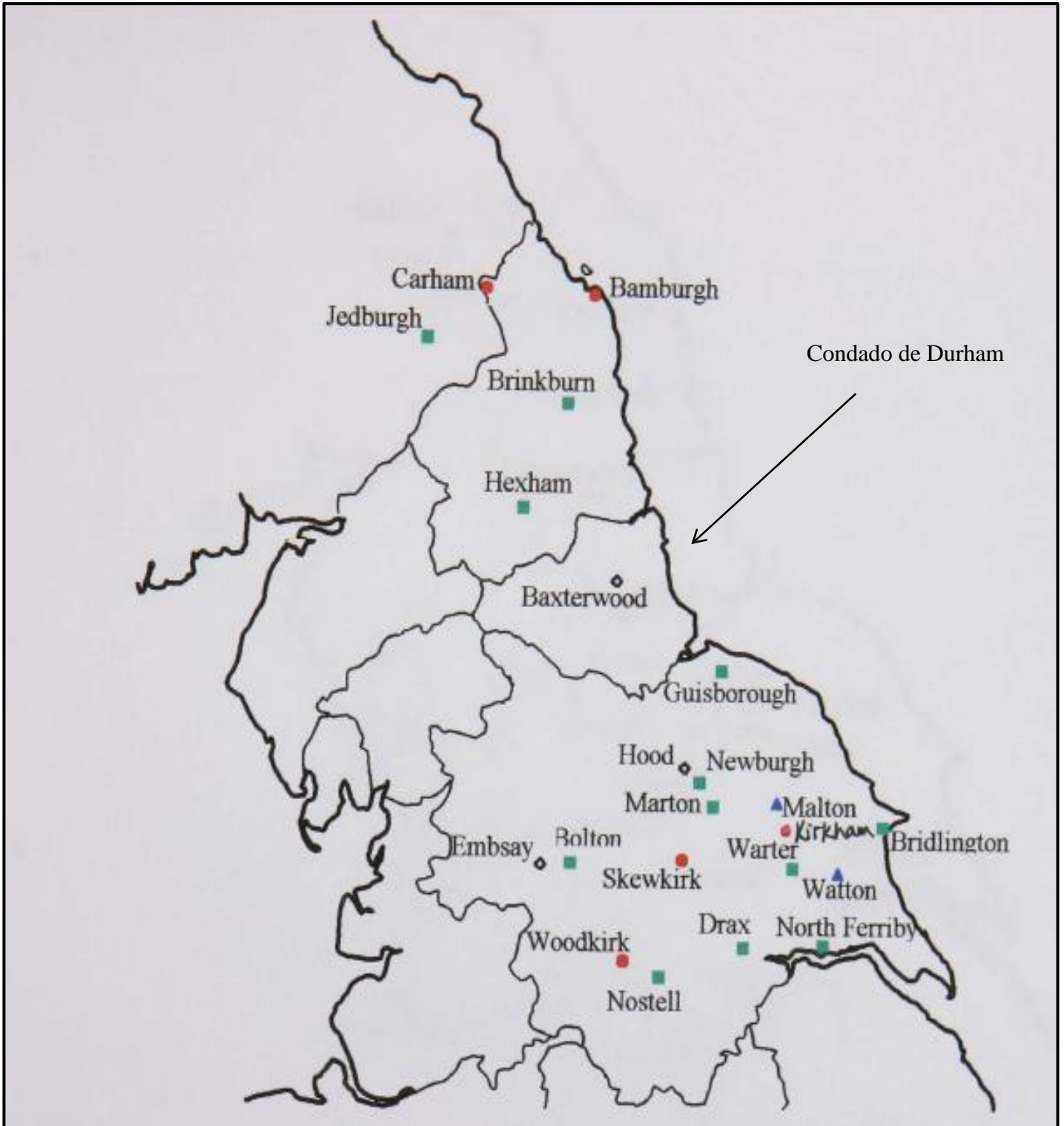
começou a pensar em gastar em caridade, com a honra e serviço de Deus, os bens que havia adquirido tão laboriosamente (VSG, p. 418).

O ideal eremítico que Godric manifestou remetia, portanto, ao exemplo de santo anterior. O seu impulso foi representado, assim, como procedente do princípio de similitude, ou seja, por analogia, uma vez que os beneditinos buscaram demonstrar que foi manifestado de forma legítima, justamente por intermédio do santo nortumbriano e patrono da comunidade. Para os beneditinos, o chamado para o deserto do asceta de Finchale não foi algo *ex nihilo*.

Assim como a difusão do culto a São Cutedberto desde a fundação do priorado, o estabelecimento das relações com Godric constituiu parte da política geral das pretensões de domínio espiritual na área. No século XII, as novas casas monásticas, como os cistercienses, os premonstratenses e os tironenses, realizaram fundações próximas a Durham. Até então, o priorado constituiu-se como o principal estabelecimento monástico da região Norte, e, durante o período supracitado, nenhuma outra ordem religiosa realizou fundações duradouras no condado de fato. A difusão dessas casas reformadas possibilitou serem percebidas como rivais potenciais, uma vez que poderiam concorrer por benfeitorias. No entanto, o monopólio de Durham foi mantido durante esse período, como pode ser evidenciado nos **mapas 03 e 04**.



Mapa 03: Novas fundações monásticas na Inglaterra nos séculos XI e XII. Em destaque nosso, o condado de Durham. Descrição: ■ Casa Cisterciense; ● Casa Premonstratense; ▲ Casa Tironense e ◇ Casas dissolvidas ou removidas após a sua fundação. Fonte: LUFF, Alexandra. *The place of Durham Cathedral Priory in the post-conquest spiritual life of the north-east*, 2001, p. 112.



Mapa 04: Fundações monásticas no Norte da Inglaterra no século XII. Descrição do mapa: ■ Casa agostiniana; ● Células agostinianas; ▲ Casa Gilbertina; ◇ Casas agostinianas dissolvidas ou que foram removidas após a sua fundação. Em destaque nosso, o condado de Durham, onde uma dependência agostiniana foi estabelecida em 1196 e, cinco anos depois, incorporada às possessões do priorado de Durham. Fonte: *Idem*, p. 111.

É significativo que, durante todo o século, as fundações realizadas no condado foram todas dependências do priorado beneditino. Nos arredores do Durham, por volta de 1196, o priorado agostiniano de Guisborough Priory fundou, para a insatisfação dos monges negros, uma dependência em Baxterwood (**mapa 04**). Cinco anos depois, essa célula passou para jurisdição do priorado de Finchale, à época consolidada como uma possessão conventual de Durham. O empreendimento foi marcado pelas exigências dos beneditinos perante as autoridades contemporâneas numa audiência em Yorkshire, por volta de 1197. Na ocasião, o priorado conseguiu a promessa, confirmada em 1201, de que as doações feitas à dependência de Baxterwood fossem transferidas a Finchale, cuja ocupação e, portanto, marcação desse lugar sagrado foi indicada pela presença constante de monges na localidade, desde quando Godric ainda estava vivo, e intensificado após a morte do asceta, particularmente a partir de 1196.

A afirmação do domínio do priorado no nordeste da Inglaterra estava associada, assim, à sua relutância em relação à fundação de dependências, cujo termo medieval empregado era *cella*, de casas rivais nas áreas tradicionalmente ligadas ao seu raio de domínio. Quando, em 1170, Godric morreu, o seu eremitério foi cobiçado pelos monges negros que pretenderam guardar o túmulo do eremita e serem os beneficiários materiais do culto ao santo, como a arrecadação de dízimos e exploração das florestas e do rio Wear. Esses aspectos não excluía a dimensão simbólica do eremitério porque a associação de Godric às estruturas formais e, portanto, à identidade do priorado requereu a posse conventual do seu local de habitação.

As cartas bispais, datadas de finais do século XII, indicam aspectos dessa dinâmica, o monopólio espiritual e o interesse do priorado na obtenção do eremitério de Finchale. Se a confecção da *VSG* buscou aproximar o eremita do priorado a partir das orientações e conselhos espirituais, as cartas revelam o sucesso da instituição na obtenção do eremitério. Quando, em 1112/1113, o bispo Ranulf Flambard concedeu a Godric o eremitério de Finchale, não ficou acordado que o priorado beneditino, que estava localizado próximo, seria o seu sucessor. Os monges buscaram resolver esse impasse, sobretudo a partir de 1170, momento em que a confecção da *Vita* de Godric registrou os primeiros milagres póstumos do santo eremita. Na dinâmica da identificação/assimilação entre o antigo eremitério do asceta e o priorado, os monges realizaram procedimentos mentais, representações que os elevaram à condição de herdeiros do legado de São Godric. Entre esses mecanismos, as cartas forjadas ocuparam um lugar de destaque, pois veiculam o contrário do que o bispo Flambard havia estabelecido sobre os sucessores do santo em exame.

Alguns anos após a morte do eremita, o então bispo Hugh de Puiset (1123-1195) se recusou a conceder Finchale aos monges. Para superar esse impasse, os beneditinos buscaram construir uma dependência da comunidade na localidade, pois isso significou a permanência efetiva da instituição monástica naquele local. Para Martin Heale (2004, p. 33-34), o interesse do priorado no eremitério, que resultou em pressões sobre o bispo, notadamente por meio da carta falsa *2.1.Pont.8* e também devido às perseguições aos agostinianos de Baxterwood, constituiu, na perspectiva do autor, um fato negativo na história monástica do século XII.

Por outro lado, como o próprio historiador reconhece, o estabelecimento e a manutenção de uma célula por uma casa maior foram muitas vezes motivos de disputas, sobretudo devido à existência de jurisdições antagonistas, representadas pelos interesses dos patronos, como reis, papas ou bispos. Mesmo a relação entre a casa-mãe com a sua dependência ou, como evocamos, a célula, não foi passível de conflitos. Em curto ou longo prazo, sobretudo devido às dificuldades de fiscalização em lugares afastados, verificou-se que, na prática, houve maior liberdade, às vezes mesmo certa independência da célula em relação à casa-mãe. O próprio bispo Hugh de Puiset (1153-1195) pretendia nomear, o que foi prontamente reprovado pelos monges, os futuros priores de Finchale.

Assim, o priorado buscou enfrentar as tentativas de restrição de suas liberdades. A carta supracitada, que foi forjada entre 1181 e 1195, veicula as demandas do priorado em relação à relutância do bispo na confirmação de Finchale como posse beneditina. Hugh de Puiset argumentou que o seu antecessor, o bispo Ranulf Flambard, havia concedido o eremitério a Godric apenas enquanto este estivesse vivo e que, após a morte do asceta, a terra voltaria às possessões episcopais. Assim, o bispo considerou ilegítimo o estabelecimento de uma igreja beneditina no eremitério sem a sua expressa autonomia, que deveria ser estendida aos seus sucessores, de nomear o prior.

Veículo tangível dos interesses e das aspirações dos seus autores, a carta lança luz sob a importância que o eremitério assumiu para os beneditinos. No entanto, essa aparente aceitação da ausência de obrigações do eremita em relação à autoridade de Durham foi rapidamente abalada, pois os beneditinos acrescentaram um dado novo, o de que também ficou acordado que o eremitério passaria a ser uma possessão do priorado após a morte do asceta:

Ranulf Flambard, bispo de Durham, dirigido a todos os seus homens, franceses e ingleses, de Durham, concedendo e confirmando para Algar e os seus sucessores como prior, e aos monges de Durham o eremitério de Finchale, com seus campos, pescaria e tudo o mais adjacente, como, com o

acordo dos monges, o Bispo havia concedido ao Irmão Godric para ser mantido por este durante a sua vida (2.1.Pont.8).

Esse interesse premente pelo seu eremitério demonstrou um ato político dos beneditinos, de resto comum em sua história recente: a importância que um lugar sagrado com potencial de desenvolvimento de um culto e da devoção popular assumiu para o priorado. A fundação da célula se deu em 1195, no mesmo ano que em que o bispo Hugh de Puiset finalmente cedeu às pressões do priorado e confirmou aos monges as suas reivindicações. Em primeiro lugar, as datas eleitas, os anos 1110 e 1116, tinham dimensão simbólica e foram cuidadosamente selecionadas. Essas datas compreendiam o período em que chegou a Finchale, bem como o momento em que ele e o então bispo Ranulf Flambard teriam acordado que o priorado seria o sucessor do asceta. Assim, a data imaginada/ficcional da concessão ressaltava elementos factuais, e potencializava a reivindicação.

A definição do santo como “irmão Godric” e o interesse em seu eremitério confluíram para um mesmo objetivo: a apropriação do legado espiritual do eremita. Também fizeram parte desse legado as próprias relíquias do santo, as quais os beneditinos passaram a administrar no intuito de controlar as peregrinações que se consolidaram em torno da figura do asceta *post mortem*. A instalação de uma dependência monástica no antigo eremitério, no final do governo do bispo Hugh, possibilitou aos monges o *status* de guardiões formais da história espiritual do eremita. Esse fato legitimou, perante a opinião pública, que a recepção aos fiéis que se dirigiram ao túmulo de São Godric em Finchale coube aos beneditinos.

A promoção do culto sob a tutela dos monges significou ganhos materiais, particularmente o recebimento de dízimos, e também afirmava o domínio da instituição monástica em relação às outras casas do norte. Entre fins do século XI e meados do século XII, as peregrinações ao priorado de Durham se intensificaram, sobretudo com o êxito da promoção do culto a São Cuthberto. A proximidade de Finchale com o santuário deste santo impulsionou a circulação de fiéis entre os dois locais.

Quando da conclusão da VSG, por volta de fins da década de 1070, o eremitério não estava confirmado ao priorado, como sugerem as cartas 2.1.Pont.8 e 1.1.Pont.2a, analisadas no capítulo I. A aproximação dos monges negros com o eremita, que rendeu contatos em níveis variados, inclusive na regulamentação dos visitantes que se dirigiram ao seu eremitério, anunciou a vinculação, reforçada nas cartas concomitantes à confecção da *Vita*, do asceta à comunidade monástica. A dinâmica da metamorfose de estruturas informais para as estruturas

mais formais, a da relação de um eremita com a autoridade religiosa, aspecto presente em ambas as tipologias documentais, foi comum no contexto do norte do reino no século XII.

No entanto, as estruturas eclesiásticas tradicionais desse período foram abaladas por um conjunto de transformações. A imposição do celibato, o fim das práticas simoníacas e a interrupção da eleição de cargos eclesiásticos pelo poder secular foram alguns dos elementos das reformas da Igreja desse período, cujos alcances variaram no tempo e no espaço. O eremita encarnava esse modelo porque o seu *modus vivendi* tinha como fundamento a austeridade e a abdicação da vida mundana, e as projeções de pureza e de castidade, temas caros às propostas reformistas, encontraram no asceta um interlocutor capaz de corresponder a essas virtudes.

Isso não significa dizer, por outro lado, que os ascetas cessaram os seus contatos com as estruturas formais da Igreja. O contrário poderia constituir-se em um risco para o eremita. No século XII, as fronteiras entre o que era e o que não era heresia foram tênues. Assim, associar-se uma ordem existente, como no caso dos ascetas do norte da Inglaterra, inclusive São Godric, e eremitas formais de Durham, como foi o caso de São Bartolomeu, estava para além dos interesses pessoais. Nessa acepção, as mudanças nas estruturas informais as quais indivíduos ou grupos de eremitas integravam fizeram parte também da necessidade do não enquadramento em acusações de heresia e de represálias do poder constituído. Nas circunstâncias da centralização do poder eclesiástico, a autorregulação da vida ascética poderia ser percebida como um ato contestador da ortodoxia, e a consciência desse perigo latente levou os ascetas a interagirem com as casas estabelecidas.

Essas dimensões das reformas papais revelaram os seus paradoxos: ao passo que exortavam os cristãos às mudanças, ao mesmo tempo mantinham, por outro lado, uma cautela em relação às inovações. Além disso, as práticas afins da agenda reformista, como o celibato clerical e o fim da hereditariedade da função eclesiástica, continuaram por décadas e em diferentes partes da Europa medieval. O bispo Ranulf Flambard, por exemplo, adquiriu o bispado de Durham por meio da simonia, ou seja, comprou, por 9 mil libras, o direito. O bispo teve ainda três filhos, dois deles com Alveva, uma inglesa que foi, significativamente, a tia de Cristina de Markyate, a anacoreta já mencionada no capítulo anterior como a expressão feminina na região norte.

Os alcances variados dos ideais das reformas papais podem ser evidenciados ainda em outros eventos relacionados ao celibato. Assim, por exemplo, na Inglaterra, somente em 1102, no Conselho episcopal de Westminster, dirigido por Santo Anselmo, arcebispo de Canterbury, foi estabelecido que os membros da hierarquia eclesiástica, notadamente os padres e os

diáconos, abandonassem as suas esposas como exigência para celebrar a missa. E apenas 26 anos antes, em 1076, em outro sínodo de Westminster, foi permitido aos padres que continuassem com suas companheiras.

Diante dessa atmosfera de mudanças, o eremitismo foi concebido como uma alternativa à vida devocional. A rejeição do santo de sua atividade comercial, exercida por mais de 16 anos, bem como de todos os seus bens adquiridos, não constituiu um exemplo isolado de leigos que buscaram uma alternativa às formas de vida religiosas tradicionais. Assim foi o caso de Godric de Throckenholt, outro eremita que, após abandonar as suas atividades de pesca, buscou uma vida reclusa em Throckenholt, próximo à abadia de Thorney, em Cambridgeshire. O hagiógrafo anônimo da *Vida de São Godric de Throckenholt (VSGT)*, certamente um monge da abadia, escreveu que:

Um dia, quando Godric estava em seu barco em um pântano que pertencia à sua pesca, assim como era seu hábito, brilhou em torno dele uma luz tão grande que ele ficou totalmente estupefato. Dentro desse brilho apareceu um homem de beleza surpreendente e tonalidade avermelhada, que se dirigiu a ele assim: “Ó, irmão Godric, até hoje nenhum temor de escravidão após assuntos vazios e mundanos tocou você. A partir de agora, portanto, você deve servir fielmente ao seu Criador e não cessar de fazer as pazes com Jesus Cristo pelo seu passado com a humilde confissão” (*VSGT*, p. 1).

Após essa experiência sobrenatural, ele se dirigiu a Throckenholt, onde encontrou materiais para construir a sua capela, que seria dedicada à Virgem Maria e a todos os santos. O eremita foi auxiliado por um ferreiro, também do mesmo nome, que habitava ali próximo, no trabalho com o material utilizado para a construção do estabelecimento. Após retornar para sua casa no final do dia, o eremita estava sendo esperado por sua irmã, cujo nome não é registrado, que lhe ofereceu uma refeição, a quem ele prontamente indagou:

“O que é isso, minha irmã?” E acrescentou com um suspiro: “Coloque essa carne de lado, porque nunca mais em toda a minha vida vou comê-la”; estupefata, ela respondeu: “Ó, mestre, você teve hoje uma revelação?” E ela explodiu em um ataque de lágrimas (*VSGT*, p. 3).

A narrativa mantém as formas tradicionais de hagiografias do século XII sobre santos eremitas. Do nascimento, geralmente de origem humilde, passa-se à conversão; esta é acompanhada pelo ascetismo, anunciado pelo abandono das atividades mundanas; à morte do eremita segue-se a sua santificação. O eremita não tardou a seguir o chamado para o deserto e fez da abdicação de suas posses um ato público, assim como Godric de Finchale que também, “para que pudesse seguir mais livremente a Cristo, vendeu todos os seus bens e os distribuiu

entre os pobres” (VSG, p. 419). O notável paralelo entre o eremitismo dos dois ascetas não foi fruto de contatos necessariamente diretos, e, expressando com exatidão, há tantos pontos em comum quanto idiossincráticos no itinerário de ambos.

Diferentemente do eremitério de Finchale, por exemplo, esse de Throckenholt não foi alvo da fundação de uma dependência monástica da abadia de Thorney. Isso porque, após a morte do asceta, na segunda metade do século XIV a localidade foi referida no livro de contas da abadia como um *heremitarium*. Entretanto, sob o governo do bispo Nigel de Ely (1133-1169), o eremitério foi confirmado à abadia logo após a morte do eremita, momento em que os monges, os quais, mesmo durante o seu ascetismo, visitavam-no para levar-lhe a comunhão, foram designados para cuidar do seu túmulo e a catalisar as benfeitorias proporcionadas por famílias locais, como as propriedades fundiárias.

Nesse sentido, embora não tenham edificado uma dependência à semelhança dos monges de Durham em Finchale, os beneditinos de Thorney mantiveram sob a sua autoridade o antigo *heremitarium* de Godric Throckenholt. Isso porque a localidade foi frequentada por peregrinos e os monges cumpriam os desígnios de divulgar os milagres que aconteceram no eremitério, como a cura de doentes que tiveram contatos com os vestígios da cota de malha usada pelo asceta: “Quando beberam a água, através dos méritos de Godric, logo foram restaurados para uma boa saúde, e não apenas deste tipo de doença [febre], mas de outras doenças, os doentes estavam totalmente curados” (VSGT, p. 39).

A comunidade religiosa próxima também apoiou o asceta, principalmente quando ele se encontrava em estágios mais avançados de idade. O cuidado pastoral empreendido pelos monges foi um desses elementos e também esteve presente no relacionamento de Godric de Finchale com os monges beneditinos. Esta dimensão constituiu parte da dinâmica de inserção de ambos os eremitas às estruturas das respectivas casas monásticas com as quais tiveram níveis variados de interação.

A proximidade geográfica de uma comunidade religiosa não foi o único critério que permeou a sua escolha por parte de um eremita. O hagiógrafo Reginaldo, por exemplo, indica que o eremita escolheu os monges negros porque ambos, o asceta e a comunidade monástica, tinham em comum a devoção ao santo das relíquias:

Veio algum outro ensinar-lhe, e ele aprendeu um pouco que todo trabalho da religião teria sido de perfeição muito pequena na ausência da obediência à disciplina magistral de Deus. Portanto, dentre as ordens religiosas, ele escolheu o priorado de Durham porque esses homens estavam ao lado do beato Cuthberto (VSG, p. 134).

O eremita concordou que foi preciso ter um superior eclesiástico que lhe ensinasse a importância da obediência e da disciplina comunitária, em outros termos, os costumes monásticos. O autor da *Vita* e seus coautores, os monges do priorado, buscaram lançar as bases de um culto formal a partir do controle da memória do santo. A narrativa registra, assim, a trajetória daquele homem santo a quem os monges buscaram honrar e, por conseguinte, edificar os crentes. Isso explica em grande medida o lugar-comum nas hagiografias sobre santos eremitas que são as suas qualidades de súdito de Deus, motivo que justifica o uso frequente dos termos *vir Dei* e *sanctus Dei*.

Tais virtudes indicam mesmo a razão de ser dos textos hagiográficos, que, ao celebrarem a entrada nos céus do santo quando da sua morte, promoviam o reconhecimento institucional da santidade. Divulgavam, assim, o culto que deveria ser erigido em torno do santo como um ato formal. Intimamente ligado à narrativa estava também o reconhecimento público da santidade, que envolvia a comunidade de crentes e as autoridades eclesiásticas (HEAD, 2018, p. 2).

A promoção do culto póstumo conferido pelo trabalho hagiográfico possibilitou ao priorado lançar as bases do processo de cristalização do controle sobre o eremitério de Finchale. Este aspecto esteve, portanto, intrínseco à associação da memória do santo à história da comunidade monástica.

2.4. A disputa em Finchale entre os beneditinos e os cistercienses.

Antes das relutâncias do bispo Hugh de Puiset, outros eventos parecem ter ameaçado o lugar de destaque dos beneditinos no norte. Os cistercienses, que chegaram ao norte por volta de 1132, sobretudo no governo do abade de Fountains, Robert de Newminster (1138-1159), também perceberam as vantagens na associação do asceta.²¹ Alguns dos indícios que revelam o interesse cisterciense em estabelecer uma dependência em Durham estiveram ligados à sua participação nas disputas que envolveram a sucessão do bispado na década de 1140.

Além da Cathedral, que desde 995 constituiu-se como um dos principais centros de peregrinação no Norte, a diocese de Durham se destacou economicamente na região entre os rios Tees e Tweed. Os bispos que assumiram o governo foram recompensados com

²¹ Após a morte de Godric, a abadia de Fountains foi presenteada com um exemplar da *VSG*, por meio da qual os monges copistas dessa comunidade empreenderam a transcrição da *Vita*. Assim, as interações entre os monges brancos e os negros de Durham condicionaram relações estreitas, o que pode ser evidenciado pelas visitas que os beneditinos realizaram à abadia cisterciense e pelas peregrinações que os membros desta fizeram ao santuário de São Cutedberto, em Durham.

privilégios diversos, entre os quais a exploração direta do senhorio e de terras episcopais ao sul do rio Tees, em Yorkshire, e na região da Nortúmbria. Essas terras inexploradas, bem como a existência de um castelo em Durham, construído no governo do rei Guilherme I nas circunstâncias do *harrying* do Norte em 1069, foram alguns dos elementos que permearam os interesses daqueles que se estabeleceram na região.

Essas disputas indicam também certa instabilidade política que caracterizou o norte no rescaldo da conquista normanda. Em 1139, a região da Nortúmbria, excetuando-se as terras de São Cuteberto, em outros termos, do priorado beneditino, bem como os castelos de Bamburgh e Newcastle, passou ao controle administrativo dos escotos por meio do Segundo Tratado de Durham. Esse acordo de paz evidencia a mutabilidade da lealdade na área, bem como as fragilidades do poder real nas terras acima do rio Tees. Não que os nortistas desconhecem os laços de vassalagem e de obrigações mútuas, traço comum da cultura e das relações sociais no medievo, que foi consagrado pela historiografia sob o nome de feudalismo. Contudo, as barreiras ao exercício da fidelidade ao rei na região foram impostas de diversas maneiras, como as condições geográficas, marcadas pelos Pennines, uma vasta área de montanhas a oeste do rio Humber, bem como os diversos rios que dividiam as sedes administrativas. Assim, mesmo antes do período anglo-normando, o exercício do poder régio foi ofuscado pelas autoridades locais, notadamente pelos condes e pelos bispos, que mantiveram autonomia em relação ao restante do reino.

É verdade que os reis anglo-normandos, como Estêvão de Blois (1135-1154), para citar um exemplo de monarca que atuou no período supracitado, fizeram nomeações para a maioria desses cargos. No entanto, a cooperação dos nobres do norte nas causas dos escotos, como a concessão de terras e o pagamento de tributos ao rei Davi I da Escócia (1124-1153) feito pelos nortumbrianos, integrou as manobras para preservação de terras em detrimento de outras. Se, em determinadas circunstâncias, foi impossível enfrentar o exército inimigo, o acordo menos oneroso, na ausência de apoio militar real, foi alinhar-se aos interesses estrangeiros. Nessas circunstâncias, prevaleceu o axioma essencial da não governabilidade de quem não consegue pactuar, a essência da política (SOUTHERN, 1970, p. 185).

Um dos candidatos ao bispado de Durham em 1141, Guilherme Cumim tentou, com o apoio do rei Davi I, para quem havia atuado como chanceler, usurpar o posto de Guilherme de Ste Barbe (1143-1152), que havia sido canonicamente eleito pelos monges. O apoio do rei Davi à causa de Cumim sugere a tentativa escocesa de consolidar o seu domínio no norte, mais especificamente acima do rio Tees. O próprio conde de Yorkshire, Guilherme de York

(1141-1154), que havia sido nomeado pelo rei Estevão, foi partidário dos escotos e apoiou Guilherme Cumim. (YOUNG, 1998, p. 358).

Essa pressão secular para o bispado de Durham evidencia o oposto dos ideais reformistas da Igreja, notadamente o combate à benevolência secular, que foi estendida ao poder real em relação à nomeação dos bispos e abades. Gregório VII, por meio do *Dictatus Papae (DP)* datado de 1075, condenou, sob a pena de excomunhão, as investiduras para cargos eclesiásticos realizados pelo poder secular. Assim, nas *Querelas das Investiduras* que tomaram forma, sobretudo entre os séculos XI e XII, é representado

[...] Que somente o Pontífice pode depor e restabelecer bispos (III); Que só a ele é lícito promulgar novas leis de acordo com as necessidades dos tempos, reunir novas congregações, converter uma abadia em casa canônica e vice-versa, dividir uma diocese rica ou unir pobres (VII); Que ele tem o poder de ordenar um clérigo de qualquer igreja para o lugar que queira (XIV) (*DP, Proposições, III, VII e XIV*).

O bispo Guilherme de Ste Barbe venceu a disputa com Guilherme Cumim, o que estava, portanto, no caminho do direito canônico na esteira das reformas papais. Ele teve, como foi dito, o apoio da Igreja e foi canonicamente eleito em Winchester, em 1143. Nessa disputa, os monges negros de Durham prestaram-lhe apoio, o que contrariou a indicação dos cistercienses de Rievaulx e Fountains, que indicaram o Mestre Laurence, um monge beneditino de Durham.

Em um primeiro momento, foi plausível a indicação de um membro da própria comunidade. No entanto, como apontou Tom Licence (2003, p. 321), Laurence não foi indicado pelos monges brancos apenas por ser um beneditino. O monge tinha contatos próximos com os cistercienses e, ademais, ele próprio era um parente de Aelred, abade Rievaulx, que contribuiu para a fundação de dependências no norte no curso do século XII.

A tentativa dos monges brancos em influenciar a eleição de cargos importantes no condado aponta para as intenções de fundação de uma célula cisterciense na região, o que representava uma disputa pelas benfeitorias e influência canalizadas historicamente pelo priorado beneditino. Constituía, portanto, uma ameaça à influência espiritual do priorado. Assim, a aproximação dos monges reformistas foi interpretada pelo priorado como uma ameaça ao seu domínio.

No entanto, o acercamento dos cistercienses se deu por outras vias, para além daquela ligada à sucessão do bispado, mas igualmente sutis. Godric de Finchale, bem como o seu hagiógrafo, tiveram relações próximas com Aelred de Rievaulx. Manifestaram devoção a

Maria²², elemento que os monges reformistas, entre os quais os de Cister, difundiram. Os beneditinos estiveram cientes da vizinhança de Godric com os monges brancos, evidenciada, por exemplo, pelos contatos que o asceta estabeleceu com abade Robert de Newminster (1138-1159), ele próprio um ex-beneditino que contribuiu para a fundação da abadia cisterciense de Newminster, em Yorkshire, além de ser amigo do abade de Rievaulx.

As questões de sucessão do bispado, de um lado, e a potencial fundação de um priorado cisterciense em Durham, de outro, demandaram medidas do priorado para assegurar o seu lugar de destaque. A abadia cisterciense de Newminster, sob o governo de Robert, demonstrou êxito na aquisição de antigos eremitérios nas fronteiras com Durham na década de 1140, como os estabelecimentos Pipewell em Northamptonshire, e no condado de Yorkshire, nas dioceses de Roche e Sawley. (LICENCE, 2003, p. 321).

As afinidades do asceta com os monges brancos foram percebidas, assim, com preocupação. Os ideais cistercienses exortavam a pobreza voluntária, a simplicidade e o refinamento das práticas religiosas cuja base foi resgatar a originalidade da *Regra de São Bento*, a pretexto de uma corrupção contemporânea pelas casas tradicionais. É importante ressaltar, em contrapartida, que a autoabnegação e a busca pelo isolamento, evidenciadas pelos estabelecimentos religiosos afastados das áreas cultivadas, contrastaram com o que aconteceu na prática: um processo de colonização pela ordem, que foi, ao mesmo tempo, religioso e agrário. A congruência desses aspectos da organização cisterciense contribuiu para a expansão de casas reformadas para áreas inexploradas, possibilitada pelo sistema dos *conversi*, integrados por monges laicos que, embora não compartilhassem de todas as atividades da comunidade, eram incumbidos dos trabalhos manuais, como o cultivo das terras a serem exploradas (SOUTHERN, 1970, p. 265).

Durante o curso do século XII, a paisagem religiosa do condado de Durham permaneceu praticamente inalterada (**mapas 03 e 04**). Não há registro de nenhuma nova fundação monástica duradoura nesse período, o que justificou a relutância do priorado beneditino na conformação da aproximação dos cistercienses com Godric. O eremita, segundo o seu hagiógrafo, recomendou inclusive os seus visitantes à abadia, entre os quais estavam

²² A Godric são atribuídas três composições musicais religiosas, duas dedicadas à Virgem Maria e que foram reveladas em uma visão da santa: “Crist and Sainte Marie”, “Sainte Marie Viërgënë” e a última “*Sainte Nicholaes, Godes Druth*”, todas em inglês arcaico. Novidade na época, já eram escritas em latim. Presentes na VSG, as referidas composições estão acompanhadas por notações musicais, o que indica a participação monástica, por meio dos escribas, na preservação das músicas. As canções aparecem incorporadas à narrativa, na forma de oração a Bem-Aventurada Virgem, o que reforça a ideia de voz autoral de Godric, ou seja, as músicas como uma expressão propriamente sua e como sendo ensinadas divinamente (por meio de visões).

muitos analfabetos, que supomos serem aceitos como *conversi*, ou seja, irmãos leigos para engrossarem a mão de obra necessária à expansão da ordem cisterciense.

A sua popularidade representou para as ordens religiosas motivos para associá-lo às estruturas formais da instituição. Para os cistercienses, que reclamavam uma maior austeridade e simplicidade evangélica, bem como a devoção à Virgem Maria, o asceta, e, por extensão, o seu eremitério, foi percebido como aquele que encarnava os elementos fundamentais da ordem. Para os beneditinos tradicionais, o controle conventual de Finchale constituía um elemento importante para o desenvolvimento da devoção popular e do controle de memórias dispersas.

A possibilidade de o eremita fazer dos cistercienses os seus sucessores era, além do mais, potencialmente ameaçadora para uma casa rica em propriedades e canalizadora de benfeitorias. O seu poder de escolha e de seus sucessores parece ter sido uma possibilidade concreta, como o caso de outro eremita, João de Yearhaugh, demonstrou. Este também recebeu a terra para o estabelecimento do seu eremitério da autoridade episcopal e teve a liberdade de escolher a comunidade monástica que herdaria o local:

Confirmação, por Hugh [de Le Puiset], bispo de Durham, a John e seus sucessores ou a casa religiosa que ele tenha designado, de um lugar em sua floresta de 90 acres no Derwent conhecida anteriormente como Yearhaugh, onde ele dedicou um cemitério para uma cela religiosa, levando da floresta dele os requisitos para construir edifícios religiosos lá, e livre de *pannage*²³, dízimos e todas as exações (*Carta 122v*).

O eremita escolheu o priorado de Durham, momento em que um monge beneditino foi estabelecido em seu eremitério para preservar a aquisição. Como foi discutido, os beneditinos procederam de forma semelhante com o eremitério em Finchale quando o asceta morreu, em 21 de março de 1070. Daí porque a terra, elemento simbólico inseparável da trajetória do asceta, ter sido um dos interesses prementes do priorado.

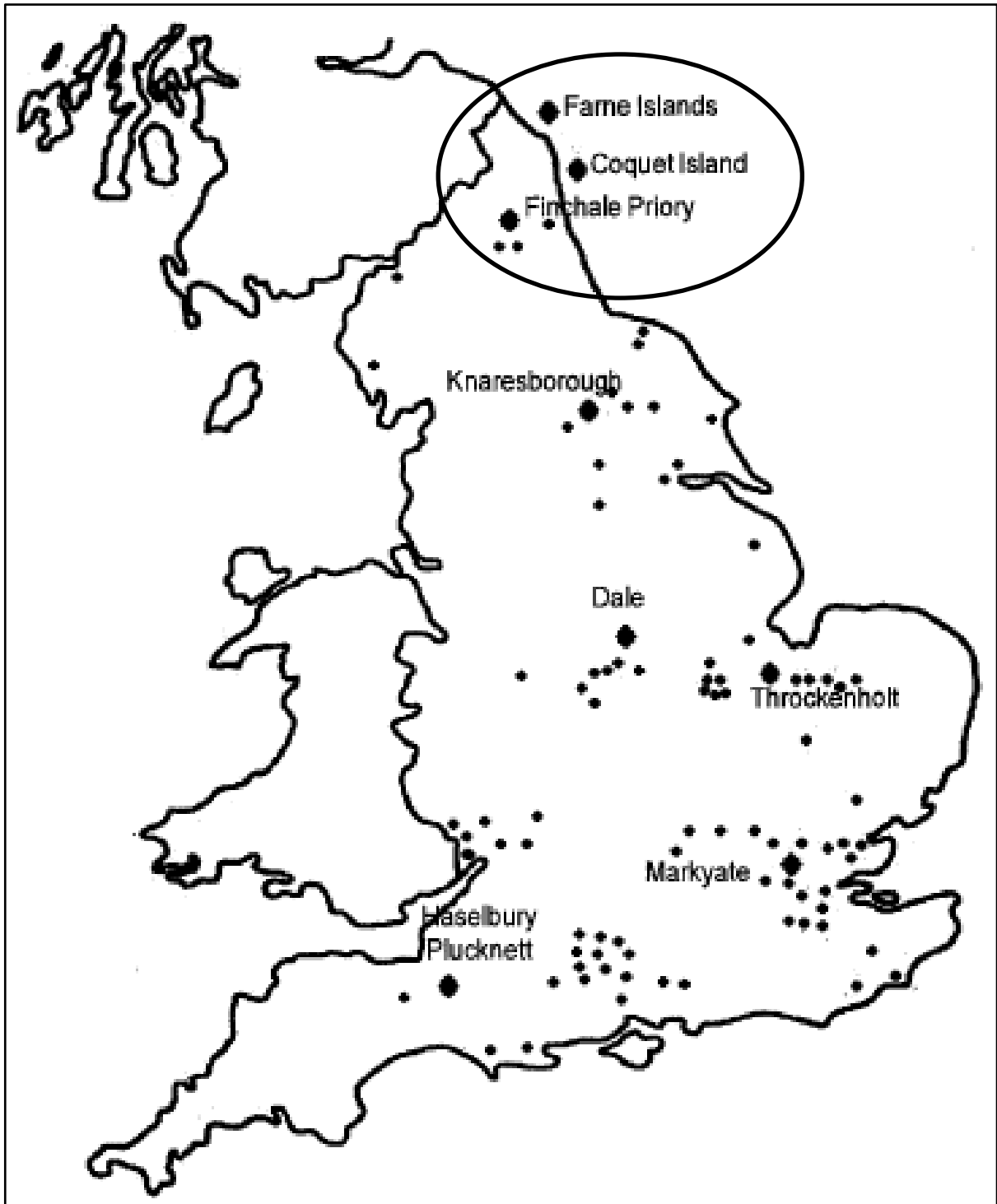
O trabalho hagiográfico iniciado quando o asceta ainda estava vivo precisou, assim, de um incremento para o controle conventual do seu eremitério. Neste último caso, as vozes que chegaram até nós evidenciam a persistência do priorado no processo de aquisição do lugar sagrado. Em 1195, ano em que Hugh de Puiset morreu, o que podemos interpretar como um ato de caridade e uma forma de inclusão de seu nome nas preces dos monges, mas também como pressão que provavelmente aquela carta falsa (*2.1.Pont.8*) exerceu sobre o bispo

²³ Tradicionalmente, o termo se referia às terras comuns ou florestas para alimentação de animais domésticos, sobretudo os porcos. Estava relacionado, assim, às taxações de terras, o direito de *pannage*, baseado na quantidade de porcos que uma determinada área podia alimentar nos intervalos sazonais.

As intervenções monásticas congregavam, assim, uma dupla dimensão: apropriar-se do eremitério, ou seja, de seu legado espiritual, e controlar a sua austeridade, que motivou certa preocupação dos beneditinos em relação ao asceta que vivia de forma independente. Esta última dimensão da interação entre o priorado e o eremita é o tema principal do próximo capítulo.

A aproximação se fez necessária, pois, se não o fizesse, outra comunidade religiosa, notadamente os cistercienses de Newminster, o faria. As cartas do priorado que remontam à primeira década após a morte de Godric indicam que os monges levaram em conta essa ameaça, pois elegeram nessa tipologia documental o tema capital da legitimidade da posse do seu eremitério. No curso do século XII, a localidade foi alvo de pessoas que buscavam desenvolver uma maior austeridade, e o estabelecimento conventual ali significou prestígio espiritual para a comunidade. Esse feito foi alcançado nos anos finais do século XII, e, durante os séculos XIII, XIV e XV, o priorado desenvolveu diversas atividades no antigo eremitério, entre as quais o recolhimento de dízimos, manutenção do túmulo do santo eremita e a eleição de um prior para a dependência. As atividades só cessaram quando a Catedral de Durham foi dissolvida, em 1593, durante o período de dissolução dos mosteiros cristãos na Inglaterra, no século XVI.

Nas duas primeiras décadas do estabelecimento formal dos beneditinos em Finchale, foi iniciada a construção de uma igreja, ao lado da capela de Godric dedicada a São João Batista. O empreendimento foi apoiado em 1196 pelo bispo Henry Pudsey, filho do bispo anterior, Hugh de Puiset, e que acrescentou mais propriedades ao patrimônio do priorado ao conceder New Placce, em Baxterwood, onde os beneditinos desfrutaram da liberdade de pescaria no rio Wear. O priorado ampliou as suas posses ao adquirir também as terras de Bradley e Sadberge, onde igualmente tiveram o direito de explorá-las. Henry Pudsey doou ainda as igrejas de Wigton, e as terras de Yokefleet, Hutton, Woodsend, Brandon, Softley, Helton, Spirlswood e outras mais que ficavam próximas da nova posse conventual e antigo eremitério de Godric (**mapa 05**).



Mapa 05: Distribuição de eremitérios na Inglaterra no século XII, com destaque nosso para Finchale, Inner Farne e Coquet Island, onde o priorado beneditino estabeleceu priorados. Descrição do mapa:

- Eremitérios que são mencionados nos textos;
- ◆ Eremitérios conhecidos atualmente.

Fonte: DUFF, Jacqueline. *Hermits, Recluses and Anchorites: A Study of Eremitism in England and France c. 1050 - c. 1250*, 2012, p. 207.

Em suma, a posse conventual de Finchale evidencia, assim, que o priorado esteve, não obstante o seu amplo raio de influência no norte, indicado pelo estabelecimento de células e também pelo significativo patrimônio fundiário, que se voltou para novos empreendimentos de expansão. A obtenção foi possibilitada em grande medida pela construção imaginária do *status* de Godric como monge associado. Os elementos que compuseram essas representações, a devoção de Godric a São Cuteberto, bem como a escolha dos beneditinos pelo asceta como os seus herdeiros (como propõem as cartas forjadas) constituíram uma dimensão fundamental dos intentos que buscaram legitimar o priorado como conectado à história do asceta. A dimensão espiritual da trajetória daquele santo foi, assim, (des)codificada como parte da própria identidade do priorado.

3 ASCETISMO E VIRTUDE: O PRIORADO COMO MEDIADOR DA SANTIDADE

O longo período que Godric permaneceu em Finchale, aproximadamente sessenta anos, pode ser dividido, para efeitos metodológicos, em duas fases: uma que vai de 1112 a 1145, e outra que vai desta data até a morte do eremita, em 1170. A primeira compreende os anos em que o ermitão viveu de forma independente, sem contatos formais com as ordens religiosas. Já a segunda compreende o período que ele se submeteu à autoridade do prior Roger, a partir de 1145, e marca o início dos contatos sistemáticos com o priorado de Durham. É a multiplicidade dos significados desses dois estágios que permeia a *Vita* e que atua como mecanismos no interior do projeto de construção de um modelo de santidade eremítica.

Como já expressei antes, as interações entre Godric e os monges registradas na *VSG* e os motivos expressos do início desses contatos estiveram associados também à necessidade de auxílio por parte do eremita, pois, nos estágios de idade mais avançada, ele precisou inclusive de apoio no momento de suas refeições. A leitura que fizemos da *Vita* não negligenciou que de fato houve essas preocupações pastorais, embora a compreensão da dinâmica das relações entre os beneditinos e o asceta, para além dos seus motivos expressos, possa demonstrar que houve interesses em introduzir o hagiografado nas estruturas formais da instituição, bem como o desenvolvimento de estratégias para alcançar esse fim.

A fisicalidade das interações, o ato de visitar, a prática de ver, de ouvir e de falar com ele fizeram parte das preocupações do priorado sobre a existência de um eremita que estava fora do contexto de autoridade eclesiástica devido à sua origem não monástica. Portanto, a determinação beneditina de estabelecer contatos com ele, além de ser uma oportunidade de colher informações pertinentes à confecção da *Vita*, abriu ao priorado uma possibilidade de reforçar a convicção dos vínculos com o asceta.

3.1 Os critérios de santidade eremítica

Ao prior Roger de Durham (1138-1149), Godric fez promessas de moderar as suas práticas ascéticas e reservar momentos para comungar nas missas, nas comemorações dedicadas aos santos e a adotar o silêncio em determinados dias da semana. O próprio Reginaldo, o hagiógrafo, exerceu também uma proeminente influência sobre ele. Enquanto monge, o autor da *Vita* considerou, consciente e inconscientemente, os aspectos salutares à

construção da memória relacionada à trajetória do homem santo sem se expatriar do seu meio social, o seu lugar de escrita, que era o monástico.

O relacionamento entre o eremita e os monges regulares não se deu de forma unívoca, o que incidiu na projeção de estereótipos sobre o asceta e o eremitério propriamente dito. O local é descrito como um lugar inadequado para a habitação humana, e talvez seja por isso mesmo que ele, enquanto eleito de Deus, foi considerado como o primeiro a se fixar no local. O aspecto selvagem da localidade é manifestado, como transparece na *VSG*, pela infestação de cobras peçonhentas, lobos e pelas pedras que estavam espalhadas pelo terreno (*VSG*, p. 54).

Para reforçar a imagem de que Finchale constituía-se inequivocamente o local ideal para o asceta, é registrado que dois pastores de ovelhas se mostraram preocupados, pois consideraram que o local era inabitável. Mesmo diante dos temores dos dois homens, ele se manteve firme em seu propósito. A eleição das condições adversas, presenciada pelas duas testemunhas, reforçou a posição privilegiada do eremita como um escolhido de Deus. Foi por meio desse tipo de situação que deu sinais de sua determinação ascética, pois ele não recuou. As pedras, que significavam obstáculos intransponíveis para o restante dos mortais, foram superadas e até mesmo potencializadas como objetos de mortificação, pois ali o eremita decidiu manter os pés nus (*VSG*, p. 56-57).

A solidão do lugar, e nesse aspecto o seu eremitismo, aproxima-se à de outros ascetas que foram considerados santos, seja no contexto da Nortúmbria, seja no Continente, atuando como um atrativo para ele. A sua atuação nos anos iniciais no eremitério pode ser discutida por meio de sua relação com os animais, a colonização do lugar por meio da operação de milagres. Essas dimensões estavam intimamente conectadas e integraram parte do itinerário do hagiografado.

3.1.1 A santidade e o tema da relação com os animais

Ao chegar a Finchale, o local era abrigo de um lobo feroz, o que o asceta não hesitou em associar com o próprio Diabo. O tema do domínio da natureza é uma das características das *Vitae* sobre os eremitas, e a *VSG* segue esse cânone hagiográfico sobre as interações entre santos e animais.

O elo comum dessas histórias enfatiza o poder das personagens santas, a quem os animais demonstram obediência, como que um reconhecimento do *status* do eleito de Deus. Na *VSG*, esse traço de santidade inclui, além do tema da obediência, o da reversão de instintos

selvagens. O lobo é descrito como sendo de enorme tamanho e que pretendia “rasgar completamente em pedaços ou mutilar” o santo. E foi ao seu encontro

correndo ferozmente até ele, desnudando suas presas, e parecendo ao mesmo tempo assustador e hediondo. Mas Godric viu isso não como um lobo, mas o próprio Diabo. Ele ergueu a mão e, com o sinal da cruz, disse: “Conjuro-te em nome da Santíssima Trindade, para que não me faça mal, e seja o primeiro a sair daqui - e depressa.” Com estas palavras, o animal jazia prostrado aos pés do homem e foi embora encolhendo-se. Posteriormente, Godric declarou que nunca antes havia visto um monstro de tal tamanho e ferocidade, e nunca duvidou, por um momento, que era o Diabo. Ele viu sua agressão como um sinal certo de que esta era a arena na qual ele estava destinado a lutar contra o inimigo (VSG, p. 44).

Assim domado, o animal recebeu a licença para partir. Há a preocupação em aproximar a experiência do asceta à de outros santos eremitas, como a de Santo Antão e de São Cuthberto. Na *Vita* deste último, não há a presença de lobos, mas há outros casos que indicam igualmente o tema da obediência através da dominação santa de animais selvagens.

Segundo Beda, “todas as criaturas, não apenas os animais do ar e do mar, como o próprio mar, assim como o ar e o fogo” obedeceram às vontades do homem venerável que, por sua vez, era obediente ao Criador (VMSC, Cap. XXI). Um exemplo de obediência animal encontra-se na interação com os corvos que habitavam Inner Farne, quando ali esses pássaros, em outra ocasião símbolos da providência divina²⁴, importunaram o santo. O santo desaprovou a atitude deles, pois, ao construírem os seus ninhos, os pássaros tiravam palhas da construção da cabana que foi erguida por ele. O anacoreta imediatamente estendeu a sua mão e advertiu as aves para que interrompessem o que estavam fazendo, pois, do contrário, os visitantes seriam prejudicados. Nota-se que o hagiografado estava preocupado menos com a destruição da cabana em si, que servia por sua vez como abrigo, e mais com os seus irmãos, as pessoas que o visitavam frequentemente naquele local destinado inicialmente à solidão (VMSC, Cap. XX). Essa história pode ter sido utilizada pelo autor da *Vita* para demonstrar o caráter moral que a austeridade e a obediência ocupavam na vida cristã.

Além da VMSC, a VSG faz ecos também aos escritos hagiográficos relacionados à tradição patrística, como pode ser evidenciado nas *Vitae Patrum* e particularmente no caso de

²⁴ O episódio ocorreu quando Cuthberto desejou integrar a vida monástica, após ter uma visão em que o bispo de Lindisfarne, Aidan, ascendeu aos céus (ver Cap. 2, p. 7-8). Assim é descrita a providência divina, ocorrida quando Cuthberto estava orando à noite sobre a cabana de alguns pastores: “Ele, portanto, dividiu o pedaço de pão em duas partes, das quais deu uma ao cavalo e ficou com a outra; e daquele dia em diante, estava mais preparado do que antes para jejuar, porque agora se sentia convencido de que a comida lhe fora fornecida no deserto pelo presente daquele que antes alimentava o profeta Elias por tanto tempo por meio de corvos.” As cabanas haviam sido construídas no verão, mas na ocasião em que Cuthberto recorreu a elas para passar a noite em sua jornada a Melrose, eram “agora, no inverno, desertas e ruínas” (VSC, Cap. V).

Santo Antão. Em sua *Vita*, a obediência de animais também é evidenciada, como na passagem em que:

[Antão] teve necessidade de atravessar o canal de Arsino e – por ocasião de uma visita aos irmãos –, o canal estava cheio de crocodilos. Orou simplesmente, meteu-se com todos os seus companheiros, e passou ao outro lado sem ser tocado. (VSA, p. 27) [destaque nosso].

Os registros sobre as experiências dos Padres do Deserto, nos séculos IV e V, estão permeados de histórias que envolvem ações perpetradas pelos demônios, que frequentemente assumiram a forma de animais. Na citação acima, a relação de Antão com os crocodilos é eminentemente positiva, no sentido de que a travessia do rio se deu de forma segura, e o que poderia representar um perigo para os mortais se tornou de significativa ajuda para o anacoreta. Já em um momento anterior, quando Antão ficou recluso nos sepulcros próximos à sua aldeia, uma multidão de animais ferozes e répteis ameaçaram atacar o homem santo. Deus veio em seu socorro e uma luz emergiu iluminando Antão, que expulsou os demônios imediatamente (VSA, p. 21).

Além do exemplo acima, os relatos de milagres envolvendo santos e animais estiveram presentes no itinerário de outro anacoreta celebrado pelos hagiógrafos medievais: São Pacômio ou Abba (Pai) Pacômio (292-348 d.C.). As evidências estão presentes em sua *Vita* (VSP), uma hagiografia anônima, e seu autor provavelmente foi um grego²⁵. Essas relações desde os primeiros tempos do cristianismo apontam para a formação de uma tradição, que é a da relação envolvendo homens santos e animais selvagens como um meio de transmitir mensagens, e que foi revisitada e apropriada pelos medievais. Por meio dessas histórias, os autores cristãos postulavam que a autoridade do hagiografado era superior às forças selvagens que, por sua vez, foram geralmente associadas à presença tangível de forças demoníacas. Assim, São Pacômio, que fundou a comunidade cenobítica de Tebaida, no sul do Egito, frequentemente foi atacado por demônios que se reuniam em um ataque em massa. Estes assumiram formas diversas: galo, serpentes e escorpiões (VSP, Cap. XIX, p. 38).

No caso da VSG, a reversão da natureza selvagem do lobo em um animal dócil e humilde indica que a mensagem premente postulou que a fera reconheceu a força espiritual de Godric. Os *loci communes* (*topoi*) hagiográficos de milagres envolvendo santos e animais constituíram-se em tema profícuo para os autores, que estavam preocupados em distinguir o

²⁵ Esta indicação é de Benedict Baker, que empreendeu uma edição/tradução acrílica do latim para o inglês da *Vida de São Pacômio*. A versão em latim é uma tradução do grego empreendida por Dionísio Exíguo (*Dionysius Exiguus*), que integrou a comunidade dos monges da Cítia, em Roma, entre 500 e 550.

seu herói do restante dos mortais. É preciso ponderar que, no medievo, essas relações foram representadas de formas ambivalentes, ora os animais simbolizavam a materialização do Diabo, ora foram representados como sinais da presença divina. Em contextos de ascese, sob o duplo signo, o da domesticação de animais diabolizados e o da providência divina, essas histórias estão associadas à ênfase dada à obediência e à humildade, no caso da busca de seguir destemidamente a vontade de Deus. Nessa perspectiva, as histórias sobrenaturais envolvendo animais são utilizadas como argumentos sobre o verdadeiro caminho da santidade.

Dentre os animais com os quais ele estabeleceu relação, além do lobo, havia as serpentes que permaneceram no oratório edificado pelo eremita. Os répteis não foram apenas dominados, como no caso do lobo, mas também domesticados, o que gerou uma relação de companheirismo entre ambos. Longe de ser um obstáculo às aspirações solitárias do herói de Finchale, as serpentes fizeram companhia ao eremita, pois manifestaram simpatia para com ele.

A relação de harmonia com os animais pode ser interpretada como parte do imaginário social em que, no contexto de domesticação santa de animais, o eremita era capaz de aproximar a humanidade de suas origens, rumo ao Jardim do Éden, pois as primeiras criaturas de Deus, antes da Queda, viviam em estado de Graça com a natureza. Se há animais ameaçadores no eremitério, isso não prevalece indiscriminadamente, pois o santo é elo que reestabelece as condições do Éden. Por isso, as relações podem ser também de harmonia, embora esse segundo tipo animal, especifica Reginaldo, fosse amigável apenas com o próprio Godric (VSG, p. 60).

Em um determinado momento, as serpentes passaram a incomodar o asceta, notadamente quando ele ia realizar as suas orações diárias. Nessas ocasiões específicas, os animais passaram a ser percebidos como um fator capaz de tirar a tranquilidade e a paz, dois aspectos fundamentais para os indivíduos que pretendiam abandonar a desordem e intranquilidade do mundo social em prol de uma aproximação com o Divino. Só então, depois de algum tempo de relação amigável, as serpentes foram expulsas do eremitério, pois elas ameaçaram a paz do (no) local. Nenhum indivíduo deveria obstruir os propósitos do eremita, e, no limite, qualquer criatura poderia ser percebida como um potencial perigo para a paz sagrada do eremitério.

Na literatura hagiográfica, as serpentes normalmente ocupam uma posição negativa, ou pelo menos ambígua. Santo Antão comparou os hereges arianos do século IV com as serpentes. Nessa mesma ocasião, quando grupos de arianos se dirigiram ao santo, na caverna

da montanha no Egito, o eremita perscrutou o grupo de pessoas e logo percebeu que a fé e as palavras dos hereges eram como o veneno. (VSA, p. 66). No final do século IV, Sulpício Severo registrou que, além do poder sobre a selvageria dos animais, Martinho de Tours estava acostumado a dominar também o veneno das serpentes. (*Diálogo I. Cap. 25*). Na *Legenda Áurea*, o tema da dominação sobre os animais é visitado, como o caso em que São Martinho ordenou a uma serpente que retornasse quando ela tentava atravessar a nado um rio. Diante da ordem, o réptil imediatamente obedeceu e não se dirigiu para o lado da margem, onde estavam Martinho e os seus confrades de Tours, foi para a margem mais distante.

A VSG apresenta um desvio em relação a essa tradição hagiográfica, pois as cobras não foram expulsas imediatamente, como vimos, e a sua qualidade de animal peçonhento não foi revogada enquanto permaneceram na companhia de Godric, especialmente no inverno, quando entravam no eremitério em grande quantidade para aquecerem-se no fogo. Elas eram afáveis com ele, mas eram também venenosas, e, portanto, não há garantias de que longe dali elas fossem capazes de manifestar a mesma afabilidade para com os mortais. A sua domesticação fica restrita ao contexto do deserto de Finchale. (VSG, p. 67-69).

Assim, o tema hagiográfico da domesticação restrita do referido animal pode significar que Reginaldo tenha registrado essa história por motivos independentes, para além dos cânones da tradição patrística da domesticação ou da expulsão de animais. O episódio de Martinho de Tours e a serpente, por exemplo, foi retomado pelo dominicano Jacopo de Varazze para realçar o valor moral da obediência a Deus, mas o réptil não era um companheiro do homem santo e com ele não teve nenhum contato físico. A serpente existia apenas como metáfora da mensagem do santo, sem com ele coabitar.

Assim como na hagiografia de Severo, no capítulo 161 da *Legenda Áurea* é repetido que Martinho teria dito ao público, com certa tristeza e indignação, que as serpentes o escutavam, mas os homens não faziam o mesmo (VARAZZE, *Cap. 161. p. 932*). Mais uma vez, os seres humanos são representados como animais, pois o comportamento de conformidade destes contrasta com a desobediência dos homens. O significado espiritual da mensagem por meio da mesma história milagrosa não era o mesmo para ambos os autores, Severo e Varazze. Por se tratar de contextos históricos diferentes, o *exemplum* perseguido era outro, ainda que semelhante.

No primeiro caso, a obediência das serpentes esteve associada mais a um tipo de história de conversão, pois, por se inserir no começo da tradição hagiográfica ocidental, buscava-se converter o maior número possível de pessoas a uma vida religiosa e, principalmente, a promoção da vida monástica institucionalizada. Chama atenção, com efeito,

que Martinho e os seus monges se voltaram para a evangelização dos campos galeses, que teve como rescaldo nesse processo a destruição de símbolos pagãos, como estátuas, ídolos e templos (AMARAL, 2006, p. 59).

No conjunto da *Legenda Áurea*, o episódio de São Martinho e a serpente, assim como de outros sermões para os quais a compilação hagiográfica do século XIII se destinava, tinha um carácter eminentemente edificante. A ordem à qual pertencia o autor da *Legenda*, a dominicana, atuava principalmente entre o público leigo, o que influenciou a escolha de sermões que, por sua natureza específica, destinam-se a um discurso edificante, de uma lição salutar. Os lugares preferidos para as ordens que tomaram impulso entre finais do século XII e XIII não foram o rural, mas sim os meios urbanos, locais que apresentavam um intenso fluxo de pessoas e ideais, além de dinheiro, e que eram também propícios ao desenvolvimento de heresias, como os cátaros e os valdenses. Com vistas a esse público urbano, as mensagens evangelizadoras da *Legenda Áurea* comportavam, por um lado, aspectos da teologia e da cultura popular, como o recurso a feras diversas (cujo temo é registrado 21 vezes), que aparecem para simbolizar as falcatruas dos demônios (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 21).

O ponto central da história, desse modo, é a demonstração do poder taumatúrgico do hagiografado. Por meio da coabitação, mas também a partir de sua superioridade demonstrada com base na expulsão dos animais, reproduz-se o significado salutar e comum a esses eventos milagrosos: a obediência e a submissão.

O terceiro animal a que se recorreu para demonstrar as virtudes de Godric, em particular por meio de sua generosidade para com os animais, foi a concessão de abrigo a um cervo. O animal foi perseguido por um grupo de caçadores, provavelmente membros da nobreza de Durham e ligados a Ranulf Flambard. O veado entrou no eremitério com a sua permissão e ali ficou escondido. Os caçadores chegaram até o recinto do asceta e indagaram-no sobre a presa, a qual o asceta ordenou que procurassem em outro lugar. Os homens obedeceram e foram embora. Algum tempo depois, o cervo retornou ao local para agradecer ao santo (VSG, p. 72).

Essa história não estava ligada à ideia de conversão de um leigo ao modo de vida religioso, pois não há uma preocupação em explorar se o grupo de caçadores procurou integrar a vida regular. Isso dista, por exemplo, de uma história registrada na *Vida dos Pais do Deserto* (VPD), de Gregório de Tours²⁶, em que um javali buscou refúgio na cela de um homem santo, o eremita Aemilius (?-484), que vivia em Ponticiacens, no território de

²⁶ A versão da *Vita Patrum* que aqui utilizamos é uma edição do latim e do francês empreendido pelos estudiosos Seraphim Rose e Paul Barleett.

Auvérnia, localizado na região central da Gália. O jovem caçador de Brachio viu o animal sem medo à porta da cela do eremita e, com admiração, reconheceu que havia algo de Divino ali. Aemilius, que estava no interior do recinto, foi ao encontro do caçador, cumprimentou e o exortou a abandonar o seu mestre terreno, um homem chamado Sigild, que era uma grande autoridade de Clermont, na Auvérnia. O eremita continua o seu sermão direcionado a Brachio e explica que Deus governa todas as coisas, e é por Sua vontade que todas as coisas são submetidas a seu domínio, inclusive o animal selvagem. A tentativa de converter o jovem foi lograda, pois algum tempo depois ele foi viver ao lado do eremita para se tornar, após a morte do asceta, o abade de um mosteiro que ali fora fundado (*VPD, Cap. XII, p. 35*).

O papel atribuído à criatura selvagem no caso do eremita de Ponticiacens foi o de proporcionar o encontro entre Aemilius e o caçador para que o homem leigo fosse convertido pelo homem virtuoso. No caso de Godric, por outro lado, a ênfase recai na proteção do animal. Como aquele que tinha o poder taumatúrgico da proteção estava em Finchale, isso pode significar que a mensagem almejada era a de que todas as criaturas estavam salvas de perigos iminentes, como os animais estavam protegidos dos caçadores. Nessa acepção, é provável que os monges se interessaram pela história de proteção milagrosa do cervo a fim de lembrar que as propriedades e bens em geral do priorado de Durham também eram protegidos contra qualquer investida do poder temporal.

De significados múltiplos, as histórias milagrosas envolvendo animais atenderam a fins variados: a edificação e a construção de um modelo de santidade, assim como uma maneira de instrumentalizar, no caso dos pregadores dominicanos e dos franciscanos ocupados com o projeto de instrução doutrinária e educativa, particularmente comum entre as novas ordens do século XIII. Com base nesses intentos, os hagiógrafos, os patrísticos certamente, assim como os medievais, reforçaram a importância da obediência, embora esse aspecto não fosse sempre explicitado, como o foi no caso de Sulpício Severo e Jacopo de Varazze e, entre estes, Reginaldo de Durham e os monges beneditinos. Assim, as histórias dos animais que obedeceram, ou seja, que responderam aos comandos de São Godric, buscaram chamar a atenção do público para o fato de que até os animais eram obedientes e as pessoas não o eram.

São estes e outros recursos retóricos, e que eram também de tradição oral, que determinaram os tipos de histórias que Reginaldo e os demais monges de Durham elegeram e inscreveram na *VSG*. A sua superioridade sobre as criaturas selvagens aponta a importância de seguir os propósitos determinados pelo Criador. Revelado a ele que seria ali, nas proximidades de Durham que ele deveria construir o seu eremitério, o homem santo não podia

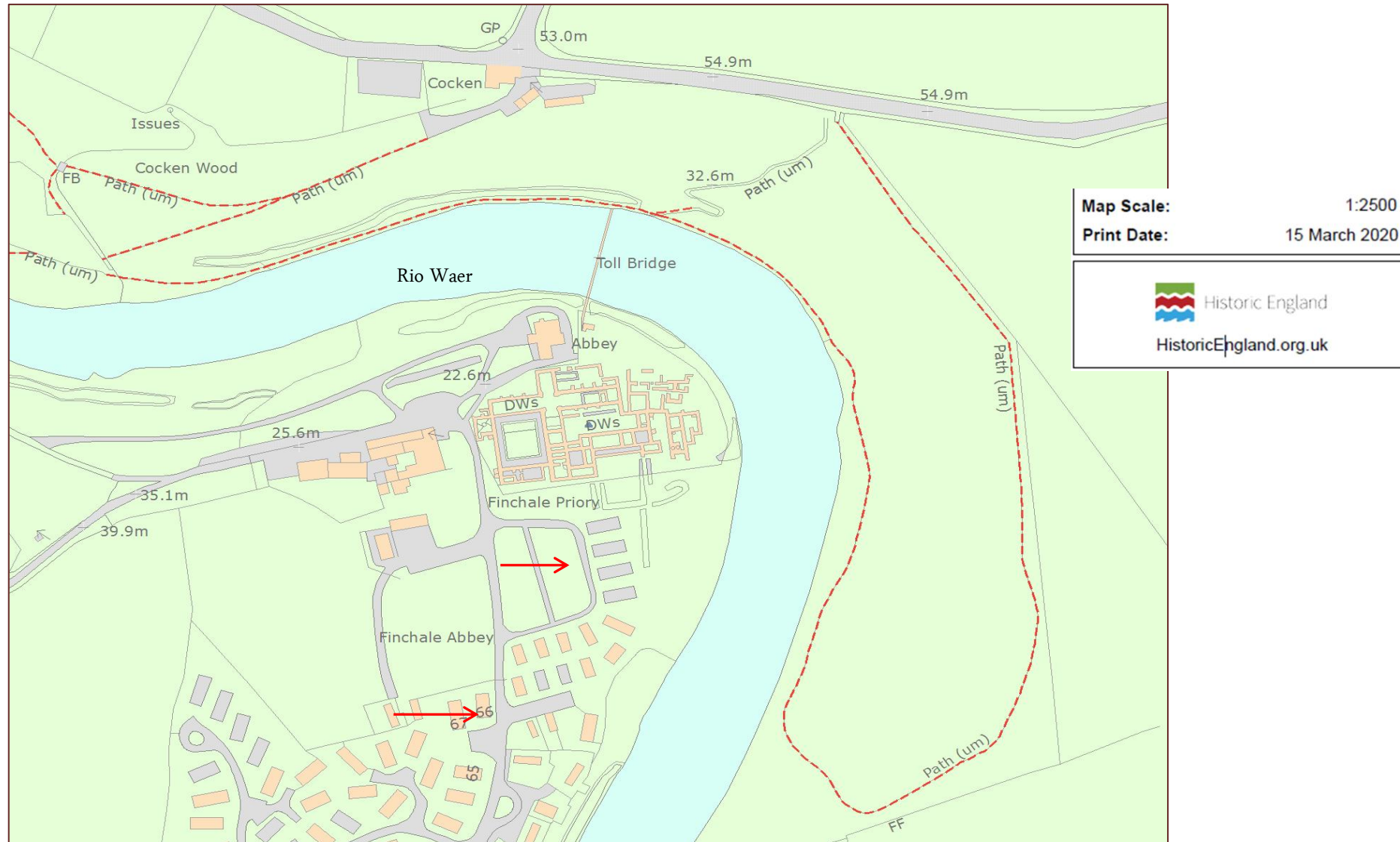
desviar-se do seu chamado, uma ordem que foi revelada, como foi discutida no capítulo anterior, por uma visão de São Cutedberto.

3.1.2 O eremita como um colonizador primitivo²⁷

Essas histórias tinham em comum demonstrar a importância da fé, pela qual os ascetas, com o apoio de Deus, exerceram poder sobre os animais. Ainda ligada ao domínio santo da natureza, há outra dimensão da atuação no eremitério, a colonização do lugar, que antes era tido como bravio e que passa a ser favorável ao cultivo de alimentos e à presença de pessoas.

Finchale estava localizado em um vale profundo de acentuado desnível, além de ser banhado, em toda a sua área oeste, pelo rio Wear (**mapa 06**). Já na parte leste, a presença de altos penhascos pode ter contribuído para a ausência de comunidade humana permanente. Ao sul da localidade havia uma densa floresta, que também contribuiu para dificultar o acesso humano, mas é verossímil que ele tenha entrado na região por esse lado. Isso porque o seu eremitério, estabelecido em um terreno plano ao lado do rio Wear, ficava na parte sul, além de não ser registrado que ele tenha usado embarcação alguma (o que seria necessário, caso optasse pela direção Oeste), e o acesso pela margem leste era impossível devido aos penhascos. Ele avistou o local e relatou que ali, na parte mais plana, seria a sua nova morada e dispensou os dois pastores que o acompanhavam.

²⁷ Na acepção aqui empregada do termo *primitivo*, pretendemos acentuar, sem conotações pejorativas, o caráter primevo da atuação do personagem no processo de ocupação de Finchale.



Mapa 06: Localização de Finchale, em Durham. Destaque nosso para o rio Wear, a oeste das atuais ruínas do convento, que era uma casa-filha de Durham, a qual também foi incorporada ao eremitério de São Godric.
 Fonte: *Historic England*. Disponível em: <<https://historicengland.org.uk/listing/the-list/list-entry/1159246>> Acesso em: 01 mar. 2020.

Assim, Godric passa a ser um hóspede da floresta, e uma de suas primeiras tarefas levadas a cabo constituiu na construção de edifícios simples, feitos basicamente de cabedais adquiridos por meio do trabalho manual, como pedras, barros e madeira. A transformação do lugar se deu logo nos primeiros dias,

Quando ele [Godric] cultivou aquele lugar e estendeu os limites de sua terra diminuindo a densidade da floresta. Apareceu à distância uma área plana, não pequena, mas adequada para habitação a julgar por sua posição e aparência (VSG, p. 55).

Com efeito, a cabana, o primeiro edifício por ele erigido, era constituída de paredes à base de barro e madeira. Não é descrito se ele recorreu a alguma mobília, como mesa para a refeição, cadeira ou cama. Mas, na sua oratória, na segunda construção, ele colocou uma pedra dentro do recinto, a qual às vezes recorria para dormir e que reforçou, aliás, a sua despreocupação com os confortos físicos. O edifício, dedicado aos momentos de oração, tinha em comum com a cabana a sua parede ocidental (VSG, p. 76). Embora a região escolhida por Godric não fosse uma ilha no sentido literal do termo, simbolicamente comportou elementos do eremitismo insular, que, como discutido, caracterizou o ascetismo céltico.

O eremita se assemelhou, novamente, a São Cuteberto, que também optou por um lugar onde o fluxo humano era teoricamente inexistente, pelo menos até o seu estabelecimento como eremita no local e colonizador primitivo. Construiu uma cabana de palha para recepcionar os visitantes e semeou trigo. Não pretendia uma solidão absoluta.

Esses foram também os sentidos das histórias associados às representações de Finchale antes de o santo ali se estabelecer. A floresta densa do local era repleta de arbustos e espinhos, além de morada de cobras peçonhentas que impediam a existência de habitantes (VSG, p. 63). Essa dimensão da colonização do deserto por um personagem santo, enquanto um critério de santidade eremítica, está presente também na *Vita* de Antão. Ao pé da montanha (*Der Mar Antonio*), uma das primeiras tarefas colonizadoras de Antão foi resolver o impasse com os animais que atrapalhavam os propósitos solitários do anacoreta. Os animais vinham

do deserto para beber água e danificavam as plantações de sua horta. Pegou então um deles, reteve-o suavemente e disse a todos: “Por que me prejudicam se não lhes faço nada a nenhum de vocês? Retirem, e em nome do Senhor não se aproximem outra vez destas coisas!” E desde então, como atemorizados com essas ordens, lá não voltaram mais (VSA, p. 54).

Nas descrições dos tormentos que marcaram a estadia de Antão nos sepulcros do deserto, onde todo o lugar estava repleto “de imagens fantasmagóricas de leões, ursos, leopardos, touros, serpentes, víboras, escorpiões e lobos”²⁸, a chegada do homem santo assumiu um papel transformador. Há, em primeiro lugar, a expulsão de animais e demônios da localidade e, a partir de então, ele consegue dar curso à sua almejada busca por solidão. Segue-se a elevação dos arredores da montanha à condição de lugar fértil, adequado para o cultivo. Ali, Antão passou a plantar hortaliças e semeou o suficiente para o seu próprio sustento e daqueles que o visitaram.

Assim como ele, Godric buscou desenvolver o cultivo da terra. Primeiro, ele escolheu uma área que ficava, em sua maior parte, em uma superfície inclinada, acima da parte que estavam as construções, e lá cultivou algumas raízes, ervas e frutas. O asceta também dedicou uma área inteira, que ficava a oeste do oratório, ao cultivo exclusivo de hortaliças. Uma parte do terreno, mas já ao sul dos edifícios, foi transformada em um pomar, onde prevaleceu o cultivo de morangos (VSG, p. 88-90).

Nesses primeiros anos, a colonização foi empreendida de forma individual e com dificuldades. O asceta certamente levou alguma ferramenta para o local, mas não há informações dos procedimentos utilizados para a derrubada das árvores ou para o manuseio da terra, por exemplo. Pode-se realçar, por outro lado, que é significativo que a simplicidade e a ascese estavam presentes até mesmo nessas circunstâncias, pois as pedras que foram empregadas na construção da oratória foram retiradas das margens do rio Wear e eram, portanto, produtos da ação da correnteza da água (VSG, p. 90-91). Não há indícios na VSG sobre a possibilidade de ter recebido de alguma forma ajuda dos moradores das proximidades nessa etapa, como no fornecimento de ferramentas adequadas para o corte da madeira, para o tratamento das pedras e o cultivo da terra.

O silêncio da fonte a esse respeito pode indicar um traço da avaliação dos beneditinos a respeito dos primeiros anos em Finchale. Eles realçaram a condição do asceta como alguém que estava ausente de contatos diretos com o mundo social, embora essa seja uma diferença em relação aos dois outros modelos hagiográficos que relacionamos. Ou seja, a ausência de interações com as pessoas da região contrasta com o estabelecimento eremítico de Antão e de São Cuthberto, visto que os dois anacoretas receberam ajuda em níveis variados de seus visitantes.

²⁸ Na tradição cristã, as tumbas e os desertos foram assimilados como ambientes favoritos dos demônios e tinham em comum o fato de serem lugares marginais, no sentido de serem abandonados, habitados no limite por malfetores e outros excluídos socialmente.

No caso de Antão, ele manteve contato com as pessoas, muitas das quais eram monges que o haviam acompanhado até a montanha. Embora ele tivesse buscado uma maior reclusão, e no seu recinto preferisse ficar sozinho, recebeu visitantes além dos monges, como os leigos que o procuravam em busca de curas e para presentear-lhe com alimentos, sobretudo pães. É verdade que em algum momento o anacoreta passou a rejeitar esses presentes, pois ele considerou que esse ato causava incômodo àqueles que se empenharam em tal atitude. Por outro lado, Antão solicitou aos monges e seus visitantes que lhe trouxessem um “enxadão e um machado e alguns grãos” (*VSA*, p. 53). Ele pretendeu produzir os seus alimentos de forma manual e individual, mas isso não significou a recusa da ajuda de terceiros, o que vai de encontro à ausência de ajuda a Godric em seus primeiros momentos de colonização.

No caso do segundo, essa temática ocupa um lugar central no itinerário do santo, e as evidências indicam que o autor da *Vita* adaptou histórias milagrosas análogas às de Antão ao seu nortumbriano. Com efeito, na *VMSC* é registrado que, no deserto insular de Inner Farne, os corvos importunaram o santo, destruíram o seu jardim e os alimentos que ele cultivava, além de aborrecerem os visitantes do homem santo. Para reforçar a ação levada a cabo pelo santo, é especificado que ele “imitou o reverendo e santo padre Santo Antão, que por sua palavra afastou os animais selvagens do jardim que ele havia plantado” (*VMSC*, *Cap. XIX*).

São Cuthberto, analogamente a Santo Antão, manteve-se preocupado com os seus visitantes, um aspecto que não é notado na *VSG* a respeito dos estabelecimentos erigidos em Finchale. Segundo Beda, construiu um recinto dedicado às orações e construiu também uma cabana grande, com o propósito declarado de recepcionar os irmãos que o visitavam. Ali, os visitantes do solitário poderiam descansar, e não muito longe do edifício havia uma fonte de água para o uso (*VMSC*, *Cap. XVII*).

No processo de confecção da *VSG*, Finchale já não era mais um local inabitado, ou pelo menos não passava despercebido pela sociedade, leiga e monástica. Isso porque a presença do asceta e seus esforços colonizadores, ainda que fossem efeitos da busca por viver um ideal de vida eremítica, direcionaram as projeções sociais de esperança, fé e admiração. Percebido como um indivíduo sagrado, ele foi capaz de dar o impulso transformador àquele local infestado de animais selvagens, e assim os atributos da região como um lugar sombrio e inadequado foram invertidos, passando a ser compreendido como um lugar sagrado.

Assim, Finchale refletia a vocação eremítica de habitar locais abandonados e de refúgio, como os túmulos, na tradição patrística, ou as florestas e as ilhas, no caso mais difundido na Idade Média Central. O ímpeto colonizador estava associado, portanto, aos interesses ascéticos, em que a eleição de um lugar isolado, que proporcionou a solidão

almejada e o rigor religioso, não excluiu esforços inerentes à destinação de um asceta que se propôs a ser um habitante permanente daquele deserto verde.

Por volta de 1152, e já após ele estreitar os seus contatos com os monges de Durham, uma estrutura mais substancial foi construída: a igreja de São João Batista. O edifício foi erguido por insistência dos leigos de Durham, e, embora tenha recusado a proposta inicialmente, ele acabou cedendo. Diferentemente das outras construções, a igreja foi construída apenas com pedras. Ao escolher a quem o edifício deveria ser dedicado, o asceta levou em consideração a sua condição de solitário, pois a igreja foi consagrada a São João Batista, considerado, significativamente, o santo padroeiro dos eremitas. Ela media aproximadamente 10 m por 4 m²⁹, o que a tornava pequena e estreita. Foi nesse edifício que os monges, aliás, realizaram os atos litúrgicos, como a comemoração de festa de santos, e onde Godric recebeu os seus visitantes após submeter-se à autoridade de Durham (PEERS, 1927, p. 199).

O seu desejo aparentemente individual por solidão não contradizia, por conseguinte, as pretensões beneditinas de intensificar a sua posição de monges austeros. Compreende-se, nesse sentido, que a colonização do asceta, que integrava a sua busca por isolamento, confluiu para o empreendimento monástico e para as próprias influências da casa de Durham. Aliás, intensificaram a colonização e contribuíram para a difusão da aura sagrada de Finchale na região, sobretudo a partir da divulgação de histórias milagrosas associadas ao asceta e da tutela deste como um monge associado ao priorado (em oposição aos monges professos de Durham).

3.1.3 Os milagres no contexto do período inicial do eremitismo

Antes mesmo de optar por uma vida eremítica, Godric presenciou milagres também envolvendo animais. Após alguns dias vagando em busca de restos de embarcações naufragadas na costa noroeste do Mar do Norte, ele encontrou três golfinhos encalhados, provavelmente, como o hagiógrafo explica, devido à força das ondas e pelo refluxo das marés. Ao perceber que um animal estava vivo, ele não o considerou como um alimento e lá mesmo o deixou para que as águas do mar atingissem o animal, a fim de que ele retornasse ao seu *habitat*. Cortou em pedaços os dois que estavam mortos e levou-os para casa, onde serviram de alimento para a sua família, composta por seu pai, chamado de Ailward, sua mãe, Edwenna, e sua irmã, cujo nome não é registrado.

²⁹ Leia-se: 10 metros de comprimento por 4 metros de altura.

Antes de levar os referidos alimentos à sua família, o hagiógrafo aproveitou o episódio da praia para demonstrar o *status* do hagiografado como um eleito de Deus, apresentando como as adversidades naturais foram superadas pela ajuda divina. No momento em que Godric estava saindo com os alimentos sobre os seus ombros, as águas, de forma repentina, subiram, e ele, junto com o alimento, foi submerso:

Primeiro os seus os pés foram molhados, depois as pernas; então a parte superior do corpo estava coberta; Finalmente, as águas subiram à cabeça; ainda assim Godric, forte na fé, suportou o seu fardo até mesmo debaixo das ondas, até que, pela ajuda de Deus, ele lutou sobre a própria costa a partir da qual ele havia saído. Então, trazendo o peixe para seus pais, ele lhes contou o conto inteiro e os exortou a declararem a glória de Deus (VSG, p. 416-417).

A sua trajetória anterior fora marcada, portanto, pela ocorrência de sinais diversos de que o camponês, que depois se dedicou à atividade mercantil, era um dos eleitos de Deus. De família pobre, apesar das atividades comerciais, que lhe renderam lucros, ele nunca esqueceu a simplicidade que o acompanhava de berço. Aos seus pais, manifestou sempre ser obediente, o que é evidenciado pela atitude de ajudá-los na provisão de alimentos e ao pedir-lhes permissão, por exemplo, para realizar uma peregrinação a Roma. Inclusive, nessa viagem ele atendeu ao pedido de sua mãe, que solicitou acompanhá-lo e, em determinados momentos do itinerário, depois da fadiga da viagem, chegou a carregá-la sobre as costas.

Ao compararmos as intervenções sobrenaturais evidenciadas na trajetória do hagiografado no período anterior, bem como o tipo de relação que foi estabelecida com os animais no período inicial do seu eremitismo, percebem-se diferenças de tratamento dado ao percurso do asceta. Na dinâmica da associação do eremita, os sentidos e a importância impostos à vida ascética independentemente do santo e do período de submissão à autoridade do priorado constituíram momentos distintos da sua espiritualidade, embora estivessem intimamente conectados.

Antes de dar curso a essas práticas, Godric e a sua família foram abençoados de forma mútua, embora individualmente não sejam registrados detalhes sobre os seus pais e a sua irmã. Sobre esta, a única informação é que ela, como a sua mãe, acompanhou o santo em uma segunda peregrinação romeira. Em relação às duas peregrinações a Roma, mencionadas na hagiografia, não há detalhes sobre quais locais teria visitado e quais foram os motivos declarados do empreendimento, o que dificulta discutir em profundidade o papel que tais

viagens ocuparam no destino eremítico do mercador³⁰. Uma hipótese para essa lacuna em relação às peregrinações a Roma é que os autores da *Vita* consideraram salutar divulgar os santuários mais próximos, na própria Grã-Bretanha, e associados aos santos nortumbrianos, o que explica a reserva de detalhes sobre a peregrinação de Godric a Inner Farne, a casa de São Cuteberto.

Além desse santuário, a Grã-Bretanha tinha, principalmente na região mais ao sul, diversos centros de culto. Entre estes, estava o de Evesham, associado ao culto de São Egwin (?-717), que foi um monge beneditino e bispo de Worcester; o santuário da abadia de Malmesbury, associada aos cultos de São Aldhelm (639-709); e a abadia de Bury St. Edmunds, associada ao culto de Edmundo, o Mártir (?- 869), que foi rei de East *Anglia* de cerca de 855 até sua morte. No período subsequente à conquista normanda, notadamente a partir da segunda metade do século XII, novos centros de peregrinação evidenciaram vitalidade, como foi o caso da abadia de Westminster, que tinha no culto a São Eduardo, o Confessor (1003-1066), um dos principais atrativos para os peregrinos. Worcester também recebeu novos incrementos nas peregrinações, pois, aliado à tradição do culto em Evesham, com a qual mantinha ligações institucionais, o culto a São Wulfstan (1008-1095 d.C.) foi incentivado no período subsequente à conquista normanda.

As peregrinações constituíram-se como uma importante dimensão da vida medieval, e as suas motivações foram variadas. O peregrino podia dirigir-se a determinado santuário para alcançar a cura de enfermidades, por motivos penitenciais ou rejeitar as suas ocupações cotidianas em nome de um objetivo sublime. Como boa parte das viagens medievais, essas jornadas eram marcadas por obstáculos, o que às vezes as tornavam difíceis e arriscadas. As dificuldades do empreendimento não constituíram uma barreira intransponível para os fiéis, pois era comum que os peregrinos potencializassem os antagonismos da jornada, uma vez que a realizavam descalços, por exemplo, uma prática bastante difundida. Outra adversidade que também envolveu esses percursos se refere ao tempo necessário para a sua conclusão, que variava de meses a anos, dependendo do destino almejado (TUDOR, 1994, p. 196-197; SUMPTION, 1975, p. 261-262).

Ao acompanhar Godric na peregrinação, a sua mãe certamente tinha os seus próprios motivos. Aliás, ela potencializou a dimensão penitencial do empreendimento, pois optou em realizar o itinerário descalça, o que levou a ser auxiliada pelo filho em momentos de extrema

³⁰ O santo é considerado ainda como o primeiro anglo-saxão a empreender uma peregrinação jacobea através da rota marítima espanhola, itinerário percorrido a partir dos portos ingleses até a Galiza, de onde se seguia por rota terrestre até Santiago de Compostela. Assim como nas duas peregrinações A Roma, o empreendimento A Compostela não é trabalhado em detalhes.

fadiga. Ainda sobre os seus pais, há uma preocupação em considerar que eles ocuparam um papel importante na sua trajetória. O estado de graça natural sob o qual ele foi mantido estava relacionado ao elogio que o hagiógrafo fez ao abençoado casamento de seus progenitores, não obstante, e talvez devido a isso mesmo, a ausência de riquezas materiais que marcou a vida daqueles camponeses. Assim, para Reginaldo, a abençoada família do santo era um modelo de simplicidade e obediência, pois ela cumpriu com os sacramentos da Igreja, como o matrimônio e o batismo, e constituiu um núcleo sem luxos. O hagiógrafo se posicionou em defesa desse casal de camponeses, pois eles foram recompensados, naturalmente, por um filho que, em última, instância, era um escolhido de Deus.

Desde criança, mostrou-se obediente aos seus pais e respeitava-lhes a autoridade. Ainda que fosse uma família camponesa, segmento social que no medievo compreendia a maioria das pessoas, esse núcleo foi considerado por Reginaldo como uma unidade que significava autoridade. Assimilado a esse contexto de autoridade natural, ele é percebido de forma positiva, e a sua retirada eremítica, pelo menos antes do seu recrudescimento ascético, é representada com aprovação. Assim, as benesses manifestaram-se na vida do santo nos primeiros momentos em Finchale, e somente após ele desenvolver de forma independente as práticas ascéticas é que a postura do hagiógrafo mudou significativamente.

A ideia de que ao chegar ao deserto verde de Finchale ele foi percebido de forma positiva transparece na aprovação de Reginaldo do ato que conduziu ao abandono das coisas mundanas e a decisão em levar uma vida de austeridade. A reprovação do seu eremitismo foi voltada, assim, especificamente para o seu desejo de levar uma vida independente. Apesar do seu empenho em direção a uma austeridade e do desejo de levar uma vida pura, o seu ascetismo estava contaminado pela ausência do cumprimento de uma regra monástica escrita.

É, nesse sentido, dentro de um contexto de obediência monástica, requisitada e dada a conhecer pelos monges de Durham por meio da *VSG*, que as imagens do eremitério são apresentadas ao público. À primeira vista, a *VSG* parece construir uma imagem ambígua da fase não regulamentada de Godric, que incidiu sobre os eventos que ocorreram em Finchale. O seu primeiro contato com esse deserto verde indica as qualidades especiais de alguém escolhido, como o domínio sobre a natureza, assim como a coabitação e a proteção de animais selvagens.

Esse estado de graça com o qual o escolhido de Deus esteve sempre envolvido sofreu alterações durante o processo de intensificação das práticas ascéticas, o qual, por sua vez, coincide com a inexistência de mestres ou guias espirituais. Ademais, a interação de Godric praticamente exclusiva com animais, a princípio, foi percebida como uma relação edênica.

Contudo, no mesmo turno, a consolidação do seu estado de isolamento da sociedade humana constituiu um sinal de seu ascetismo não regulamentado. A falta de contato com as autoridades religiosas em particular, e também com comunidade de leigos em geral, motivou a preocupação dos beneditinos com um asceta que gozava de evidente popularidade, embora a sua aversão ao contato humano apenas aparentemente contradissesse a ideia de que, como será discutido, ele era admirado pelos leigos contemporâneos.

Nesse sentido, a retirada do mundo foi percebida pelos atores monásticos como potencialmente arriscada. O progressivo desejo de isolamento do asceta chamou a atenção dos beneditinos, que pretendiam introduzir o asceta no mundo regular da vida monástica. Se, por um lado, o eremita acreditava que por seus próprios esforços poderia levar a cabo o seu ideal de perfeição evangélica, sem intermédio de outrem, por outro, teve de interagir com os mestres espirituais de Durham, os beneditinos que se autor representavam como guias da humanidade na região.

3.2 As práticas ascéticas de São Godric e as concepções sobre o deserto verde de Finchale

Ele gozou de uma eminente popularidade. É verdade que recusou contatos com as pessoas que se dirigiram a ele, mas os hagiógrafos não deixaram de notar que, nas orações do asceta, por exemplo, ele clamou para que Deus abençoasse aqueles que pretenderam contatá-lo. Estes eram os leigos de Durham que iam às proximidades do eremitério e ali deixavam alimentos para que o santo se servisse. Os alimentos foram recusados, pois é registrado que ele os jogou do alto de um penhasco depois de proferir “Bom Jesus, receba as ofertas de oração de seus fiéis e em sua misericórdia satisfaçam seus desejos”. Assim, embora tenha recusado a aproximação humana, Godric não deixou de dignificar o seu *status* de eleito, pois, ao jogar fora os alimentos, ele estava crente de que serviriam como “alimento para uma ou outra das criaturas de Deus” (VSG, p. 61).

Com o passar dos anos, a sua ascese aumentou. Ele passou a adotar uma camisa de pelos – não nos é informado de qual animal provinha – e a alimentar-se de raízes. O recrudescimento do ascetismo físico ressaltou a ideia de morte para o mundo e de um estranho total. No estado liminar, a retirada das estruturas da vida cotidiana é momentânea, e um aspecto que se sobressaiu são os poderes adquiridos nesse processo ritual de renovação (TURNER, 1974, p. 131-132; HOLDSWORTH, 1990, p. 61-68).

No monacato cristão, a institucionalização dos estados transitórios e de nivelamento, como a submissão de todos os monges ao abade, considerado como um pai espiritual, deu-se pelo despojamento das coisas mundanas. O nivelamento pode ser evidenciado nas hagiografias cristãs dos séculos XI e XII, como na de Godric de Throckenholt. Este asceta doou todos os bens, entre os quais a sua propriedade, para amigos e familiares. E Godric de Finchale, como foi apontado, procedeu de forma análoga, pois ele dedicou aos pobres e aos mosteiros os bens materiais. Não é dito que Cristina de Markyate distribuiu algum recurso aos pobres ou a uma casa monástica. O despojamento da santa foi manifestado, de forma não menos significativa, pelo abandono da sua própria família em prol da vida eremítica.

Por essa razão, as imagens do deserto-verde de Finchale, que foram codificadas e, não sem interesse, transmitidas por meio da *Vita*, apresentam pontos em comum e contrastantes com outras representações literárias presentes no curso dos séculos XI e XII. Assim, por exemplo, Pedro Damiano (1007-1072), um crítico do monaquismo tradicional, concebeu a imagem do eremitério como uma metáfora do paraíso celestial. Para o reformador monástico:

[...] Um jardim de delícias celestiais; assim como se pode em um jardim encontrar os aromas de diferentes tipos de ervas, ou a fragrância de flores exuberantes, também num eremitério o cheiro das virtudes encara o ar com fragrância (*Carta 145*).

Nessa representação, as dificuldades e os desafios da vida eremítica são suspensos temporariamente. São Pedro Damiano foi um expoente da religião dos novos tempos, marcada pela valorização do eremitismo em detrimento das formas institucionalizadas da vida religiosa. Ao contrário das ordens que tomaram impulso no período ligeiramente anterior, como o monaquismo reformador de Cluny, que propunha a transformação do mundo em uma grande comunidade monástica dirigida por uma elite espiritual, Pedro Damiano, por outro lado, assim como São Romualdo alguns anos antes, acreditou que a vida eremítica deveria ser almejada por todos (VAUCHEZ, 1995, p. 81).

Em outra carta, dirigida ao abade Mainard de Pomposa, as relações entre a vida eremítica e a monástica são evidenciadas de forma sobreposta. Ao advogar em favor da vida eremítica, São Pedro Damiano propôs que o monge deveria mirar para a solidão do deserto, porquanto no ermo o cenobita encontra a “persistência de seu fervor permanente” (*Carta 153*, p. 16). Aqueles que não buscam os ideais espirituais extramuros monásticos são comparados a um corpo nos estágios iniciais de gestação no “útero de uma mãe que, no entanto, não alcança a plenitude do crescimento”. A vida monástica, assim, é percebida como uma jornada que deve conduzir ao destino mais elevado, ou seja, à vida eremítica, que “não é mais que isso:

zelo por Deus e mortificação de si mesmo” (*ibidem*, p. 18). Os atributos da vida eremítica tornam aqueles que a ela se dedicam “uma pessoa que carrega a cruz do seu Redentor” e que “parece morta para o mundo” (*ibidem*, p. 19).

Para além do tom exortativo de ambas as cartas dirigidas às duas comunidades beneditinas, a de Fécamp e a de Pomposa, é à imagem do deserto que Damião recorreu para argumentar em termos positivos a favor de uma vida eremítica idílica. Em ambas as cartas, o ermo é associado às alturas, às montanhas e ao lugar de penitências, de humildade e de trabalho manual.

Os temas eleitos nesses documentos, notadamente os atributos da vida eremítica enquanto forma de vida religiosa austera, vão ao encontro de aspirações e concepções religiosas que foram difundidas nos séculos XI e XII. Nesse contexto, Pedro Damião e outros pósteros seu, igualmente críticos do monaquismo tradicional, como Bernardo de Claraval (1090-1153 d.C.) e, no norte da Inglaterra, Jocely de Furnes (1175-1214) e Elredo de Rievaulx (1110-1167), este último considerado como o São Bernardo do norte. Para receber as recompensas celestiais, a vida e a paz eterna, era preciso desprender-se do relaxamento da ordem beneditina (como o apego aos confortos das indumentárias e o excesso decorativo das igrejas), temas comuns entre os críticos das formas tradicionais da vida institucionalizada.

Em termos de austeridade e desafios da vida eremítica, a *VSG* contém elementos semelhantes aos que transparecem nas cartas supracitadas. Em termos de organização da vida religiosa, ambas as narrativas, a *Vita* e as cartas, compartilham elementos ligados à percepção da vida eremítica institucionalizada. Vale a pena reforçar que Pedro Damião não pretendeu liquidar as estruturas eclesiásticas, ou, mais precisamente, a hierarquia que caracterizava o meio monástico. As suas críticas inserem-se numa busca pelo retorno dos ideais primitivos da Igreja, cujo corolário foi a identificação da vida eremítica como o ideal mais apropriado a esses anseios. Em grande medida, Reginaldo e os demais beneditinos de Durham perceberam o ermo também nesses termos, como um lugar de penitência, de pobreza e de elevação espiritual. O que pareceu apropriado aos monges negros de Durham foi, no entanto, não tecer elogios aos ideais eremíticos pura e simplesmente. Daí porque a *Vita* reforça a ideia de necessidade de moderação e obediência intermediada pelo priorado.

O interesse dos beneditinos de Durham, como o estabelecimento da conexão entre o priorado e Godric, marcou as suas posições e, por meio de mecanismos próprios, como a própria *Vita*, estabeleceu as relações entre a vida solitária e a vida em comunidade no cenóbio. Este procedimento se deu pela veiculação de um modelo de santidade e pelo controle da memória do santo por meio da *VSG*, embora estes dois aspectos não ocupassem uma posição

panfletária no interior dos interesses prementes dos beneditinos, como, ao contrário, foi o caso das cartas exortativas de Pedro Damiano, cujos temas eleitos foram defendidos explicitamente. O priorado de Durham tratou as manifestações eremíticas de forma a adaptá-las às suas estruturas, alicerçadas na hierarquia e no cumprimento das atividades litúrgicas.

A preocupação dos reformadores monásticos era mudar o *status quo* da vida religiosa institucional, e o eremitismo formal serviu a essas aspirações. Era preciso transformar a vida regular, não a substituir pelo eremitismo não regulamentado ou fora das linhas de autoridade e poder. E foi por compartilhar desse impulso renovador característico da religião dos novos tempos, que as relações do priorado de Durham com os eremitas evidenciam a preocupação em adequar as ocorrências eremíticas à vida religiosa hierarquizada.

A relutância em relação ao contato humano talvez estivesse associada ao temor do asceta de que a interação com outras pessoas abriria as portas para a divulgação de histórias relacionadas a si, o que incentivaria visitas e a conseqüente perturbação do silêncio e da tranquilidade por ele almejados. Godric pretendia preservar, tanto quanto possível, o seu desejo de apartar-se da sociedade. Somado a isso, o eremita, além do mais, não tinha pretensões de ser vangloriado, e, caso ele aceitasse visitantes no seu eremitério, a divulgação de suas proezas seria inevitável, pois, no imaginário contemporâneo, os ascetas combatiam, em uma escala épica, o Diabo em formas visíveis, bem como praticavam uma rigorosa dieta alimentar alcançada por poucos.

Sobre essa prática ascética em particular, que os levou aos limites da resistência fisiológica, seus víveres dispensaram os alimentos culturais, ou seja, os que passaram por processo de preparação e interferência humana. Assim,

Queijo e manteiga não tinham lugar em sua dieta. Nem nada que aliviasse a dor, nem mesmo a dor da fome. Ele deixou claro que o paladar não deve ser favorecido. Assim, o prazer de comer nunca poderia atraí-lo para a sua mesa feita de pedra, isenta de qualquer cobertura. Só a fome o faria comer; e mesmo assim ele demorou até não aguentar mais; e manteve-se em abstinência, lembrando-se de que “se o apetite não é dominado, então meu espírito está manchado diante de Deus” (VSG, p. 73).

Para potencializar essa prática ascética, Godric fez pães com cinzas e os deixou em repouso por dias, até que ficassem mofados. O domínio sobre as necessidades fisiológicas que atinge todos os mortais, como a fome, por exemplo, foi uma qualidade da fé do santo. Por outro lado, a mortificação por meio da dieta constituiu apenas uma parte de um projeto

peçoal de alcance mais amplo. E foi esse projeto, eminentemente independente e individual, que incomodou os monges sobremaneira.

O eremita estava ansioso por uma maior austeridade, em parte evidenciada pela recusa dos alimentos com que os visitantes o presenteavam e pela autoimposição de mortificações, como dormir sobre uma pedra nas águas gélidas do rio Wear, que ficava ao lado do eremitério, além de manter o jejum por vários dias. A descrição do ascetismo de Godric foi evocada deliberadamente em termos extremos, e, no que diz respeito à bebida e à comida do asceta, é colocada ênfase na ideia de sofrimento que o teria atingido, pois, ao público da *Vita*, foi salutar lembrar que, em uma escala maior, no inferno, os sofrimentos seriam certos. A bebida do eremita era exclusivamente água, e ainda assim era consumida raramente, nos casos extremos de sede. O seu pão era seco e áspero. Outro sinal da ascese de Godric foi a sua roupa feita de pelo de animal, já citada, e também as correntes que usava envolta de seu corpo. Essas vestimentas ascéticas reforçaram o impulso ascético e penitencial do eremita:

A corrente em ocasiões penetrava em sua carne enquanto ele dormia, e causava feridas que o irritavam ainda mais durante o dia, e tanto as correntes como a camisa de pelo tornavam o trabalho mais rigoroso. No inverno, a corrente esfriava em seu corpo nu; enquanto no calor do verão a camisa de pelo tornou-se um local de reprodução de vermes. Nem mesmo isso, porém, faria Godric alterar as suas práticas (VSG, p. 71-72.).

Durante a noite até a aurora, ele entregou-se à prática de orações em sua cabana, com alguns poucos intervalos apenas para se dedicar ao trabalho manual, como cuidar do seu jardim e de outras tarefas, “sem parar para qualquer descanso” (*ibidem*, p. 3). As descrições das indumentárias do eremita contribuíram ainda para a diferenciação e afastamento do social. O descuido em relação à sua aparência física pode ser compreendido como o intento de morrer para o mundo.

3.2.1 O ascetismo não regulamentado

O ascetismo excessivo de Godric o aproximou mais de uma vida selvagem que humana, como é sugerido pela copiosidade de vermes com os quais ele passou a conviver, além dos traços brutais que as correntes causaram em seu corpo. À medida que buscou por si próprio conceber e desenvolver essas práticas, o eremita ia de encontro à ordem monástica, que era fundamentada em uma regra escrita. Esse contraste pode ser evidenciado na *Vida de São Romualdo* (VSR), mais precisamente no episódio em que Venerius Tiburtinus, um monge

de Tivoli, contemporâneo de São Romualdo e depois tornado eremita, foi repreendido por ter abandonado a vida comunitária sem o consentimento do seu abade. Ao perceber que o asceta praticava a austeridade sem supervisão de outrem e seguia as suas próprias regras, São Romualdo admoestou-o sobre a importância da obediência e ofereceu advertências edificantes ao enfatizar que “carregar a cruz de Cristo é importante”, mas “acima de tudo, não [se deve] negligenciar a obediência de Cristo” (*VSR, Cap. 24, p. 189*).

Assim, Venerius aceitou as instruções do homem santo e dirigiu-se ao abade de Tivoli para receber o seu consentimento. Depois, retornou imediatamente ao eremitério e à solidão que almejava. Inicialmente, a sua retirada foi reprovada por São Romualdo, pois mantinha estreitas ligações com a definição de São Bento sobre os sarabaítas, um tipo de eremita ilegítimo, como discutimos no capítulo anterior. Após a aprovação, Venerius passa a viver sobre a jurisdição monástica de Tivoli e, sob a autoridade eclesiástica, ele progride para a santidade eremítica.

A *Vita* de São Romualdo, atribuída a Pedro Damiano, foi engendrada como uma resposta às necessidades de perpetuação da memória desse santo eremita e, no seu desenrolar, lançou as bases de uma teoria do eremitismo. Nessa perspectiva, os argumentos direcionam-se para a forma adequada dos fiéis seguirem os passos de Romualdo, ele próprio um monge que depois se dedicou à vida eremítica.

Os paralelos entre a *VSR* e a *VSG* são assim manifestos. Ambas as narrativas se inserem em um contexto de obediência institucionalizada e são concebidas como capazes de consolidar, tanto quanto possível, entre leigos e clérigos, uma forma adequada de eremitismo. Este deveria satisfazer as necessidades espirituais daqueles que desejavam seguir o exemplo de homens como Romualdo e Godric, sem a necessidade de renunciar à vida regular, mas melhorar e incrementar a ela o elemento eremítico (PHIPPS, 1985, p. 67).

Ambos os ascetas exerciam sua *virtus* incomum para a maioria das pessoas. Mesmo sendo homens excepcionais, eles não deveriam recusar o pedido de ajuda daqueles que os procurassem nem deveriam se fechar em um isolamento absoluto. Godric e Romualdo atuam como modelo e são admirados por aqueles que almejavam a perfeição espiritual. Isso explica porque os autores das *Vitas*, Pedro Damiano e Reginaldo de Durham, embora em contextos histórico-espaciais diferentes, tiveram cuidado de não incentivar qualquer tipo de dissidência ou vida religiosa indexada pela *Regra*, como os giróvagos e sarabaítas. Com efeito, a obediência continuou sendo uma virtude presente no itinerário dos eremitas e, nos casos contrários, a ameaça à santidade se tornou iminente.

Nessa acepção, e no caso particular de Godric, a ausência de vínculos de asceta com a autoridade eclesiástica foi potencialmente perigosa, pois o asceta foi percebido como desconhecedor das fronteiras entre o humano e o selvagem. Os autores da *VSG* manifestaram certa reprovação dessa fase independente do santo, pois os atributos do ascetismo autoimposto se relacionam à ideia de excesso degradante. A presença de vermes que passaram a infestar a roupa de pelo do eremita e os elementos selvagens que integravam o cotidiano, como a alimentação e o corpo nu, contribuíram para o estereótipo do eremita não regulado.

As representações sobre a vida selvagem não foram largamente difundidas antes do século XIV, e no século XII eram poucas e emanavam notadamente da categoria da literatura de romance. Em um desses gêneros, um texto cortês de 1181 atribuído a Cherétien de Toyes (1130-1191), são narradas as aventuras de um cavaleiro chamado Yvain, que atuou na corte do rei Artur. Após algumas decepções, notadamente após perder o amor de uma dama, o cavaleiro passa a vagar, como um louco, pela floresta imaginária de Broceliândia. Ao penetrar nos bosques bravios, o cavaleiro despoja-se de todos os signos de sua função: fez de suas roupas farrapos e passou a alimentar-se da carne crua. Depois de passar pelas terras cultivadas, Yvain encontra um eremita que morava em uma cabana, no âmago da floresta. Ao perceber aquela criatura ébria, louca e selvagem, o eremita buscou auxiliá-lo: deu-lhe água e pães rudimentarmente amassados e, em um segundo momento, carne de caça cozida.

Enquanto hóspede da floresta, Yvain subtrai-se do universo cultural: de um sistema organizado, como pontuou Jacques Le Goff (1994, p. 181), em que as relações com a natureza foram levadas ao extremo, a ponto de abdicar-se do mundo civilizado, identificado com o mundo dos barões e da cavalaria, círculo o qual o personagem integrava. O mundo selvagem em que Godric se inseriu também se opunha ao mundo dos homens. Ele pertence, portanto, ao menos temporariamente, a uma ordem intermediária, localizada entre as ordens da sociedade e o universo bárbaro, aspecto comum na literatura do Ocidente medieval.

É verdade que a chegada de Godric a Finchale sugere o contato com as pessoas locais, em particular com o então bispo Ranulf Flambard, o qual permitiu o estabelecimento do eremita na localidade. Finchale fazia parte dos campos de caça do bispo, motivo pelo qual a permissão para a exploração e o estabelecimento de qualquer leigo necessitaria de sua autorização. O reconhecimento da autoridade de Flambard, no entanto, não foi o suficiente, e talvez não o pudesse ser, pois o seu ascetismo independente requisitou, implicitamente, a intermediação dos representantes do priorado, os beneditinos, agentes que fizeram da obediência e da rigurosidade a sua condição de ser. A mensagem que o priorado transmitiu foi a de que, mesmo nas circunstâncias do desenvolvimento da piedade leiga, o monaquismo

regular se mantinha como forma de vida religiosa oficial e segura, e os contatos com o bispo não significaram que Godric havia sido introduzido nas linhas de autoridade esperada pelos monges negros.

Ainda sobre os sinais do ascetismo de Godric de Finchale, alguns elementos análogos são encontrados na hagiografia de seu contemporâneo Godric de Throckenholt. Nesta *Vita*, também são registradas algumas indumentárias ascéticas, como, por exemplo, a cota de malha doada por um cavaleiro não nomeado, além de uma camisa de pelo. Ao contrário do que ocorreu no eremitério de Finchale, o eremita de Throckenholt sempre foi visitado por monges e padres das proximidades, notadamente da abadia de Thorney. Nessas ocasiões, ali foram celebradas missas e, em uma das circunstâncias do ato litúrgico, o padre se sentiu incomodado pela insistência do eremita em manter a cota de malha após esta se romper.

O desconforto dos monges, que naturalmente exerciam também a função pastoral nesse período, com a determinação ascética do eremita é evidenciado na passagem que se segue:

Quando o padre estava orando a Deus por ele [Godric] como de costume no cânon da missa, uns cinco ou mais anos depois de ele ter colocado a *hauberk* [cota de malha] (segundo alguns), ela partiu-se em duas e caiu de suas costas para o chão. Vendo isso, o irmão secretamente recolheu e depois que a missa foi celebrada, quando os irmãos e o padre deixaram o oratório, ele a restaurou com cordas para prendê-la novamente a si e a colocou de volta. Isto chamou a atenção do sacerdote, que manifestou muitas objeções, dizendo que isso desagradava a Deus; pois para ele parecia claro que ele havia sido libertado de seus pecados (*VSGT*, p. 31) [destaque nosso].

A partir desses conselhos, o eremita usou a vestimenta apenas por mais um ano. No *post mortem*, os pedaços do material, compostos de metais, manifestaram qualidades taumatúrgicas, notadamente o poder de tratar doentes de febre. Assim, a sua ascese foi desenvolvida no espaço público, com a aprovação de membros da instituição eclesiástica, como o bispo de Ely, os padres e os monges de Thorney. Estes, como a hagiografia buscou representar, tinham a liberdade de tecer críticas e apontar caminhos mais moderados, como a advertência de que a continuação do uso da vestimenta era desnecessária, posto que, para o padre, “parecia claro que ele havia sido libertado de seus pecados” (*ibidem*, p. 31).

A sociabilidade do recluso é evidenciada também na menção das pessoas que o procuravam para pedir conselhos ou intercessão junto a Deus por pecados cometidos, como o caso de uma mulher chamada Wulfgifu de Wisbech, que se dirigiu ao santo e

[...] pediu a sua intercessão, sabendo que ela tinha ofendido a Deus de muitas maneiras. Com prazer, ele consentiu com a petição da mulher. Um dia, quando ele fez orações por ela, uma pomba apareceu, mais branca do que a neve, e anunciou que Deus, por sua intercessão, havia perdoado as faltas da pecadora confiando a suas orações (VSGT, p. 37).

As constantes visitas das pessoas comuns e os contatos com os monges são evidenciados pela participação e pelo encorajamento do eremita no exercício de festas litúrgicas em seu oratório. Enquanto eventos públicos, como as comemorações, dedicadas a Santo André, de quem o asceta era especialmente devoto, foram avaliados em termos positivos. Na VSGT, há poucos detalhes sobre a dieta ascética do eremita, exceto o fato de que ele teria afirmado à sua irmã que jamais voltaria a comer carne. No entanto, o alimento consumido por aqueles que auxiliaram o santo na construção de seu oratório foi um cervo provido divinamente.

Os detalhes de seu ascetismo, em particular a sua dieta rigorosa, contrastam com o que é manifesto na *Vita* do herói da abadia de Thorney. A recusa do asceta de Finchale em aceitar alimentos presenteados pela comunidade constituiu uma faceta de seus anseios por um maior isolamento, o que o levou a recorrer apenas a mantimentos colhidos (como raízes e frutas) ou produzidos de forma simples, como o seu pão ázimo, cujo condimento era cinza. A evidência central a respeito de que essas práticas ascéticas preocuparam os monásticos de Durham é que não há milagres substanciais registrados na fase não regulamentada, ou pelo menos eles estavam restritos à proteção e à domesticação de animais.

Os dons proféticos, o poder de curar e de aconselhar foram reservados à fase em que ele se submeteu à autoridade do priorado, quando integrou as estruturas oficiais da instituição eclesiástica. Nessa nova fase do itinerário do asceta, os monges intentaram demonstrar que a graça beneditina era indissociável da obediência e da moderação, e as recompensas de seguir esse modelo era a própria condição dos milagres enquanto emanados de Deus e uma maneira de avançar na santidade eremítica. O eremita passou a desenvolver as práticas ascéticas não *per se*, mas como um intercessor de Deus em nome da comunidade.

3.3 Recompensas da interação com os beneditinos: a moderação e os milagres em Finchale

Como vimos, a estrutura e as estratégias narrativas empregadas na *Vita* contribuíram para uma imagem negativa da ascese não regulamentada. A mensagem transmitida, dentre as muitas possíveis, foi a de que as práticas ascéticas *ex nihilo* não deveriam ser objetivadas

pelos leigos, estes mesmos que, nas circunstâncias da espiritualidade dos novos tempos, sentiram as possibilidades de viver formas alternativas de vida religiosa, notadamente a eremítica. Os beneditinos marcavam, assim, a sua posição como uma das principais ordens religiosas e portadores de uma função salutar: guiar os fiéis para a salvação, apontando-lhes o melhor caminho e, intrinsicamente ligados à razão mesmo de ser da vida regular, guiar a sociedade nos caminhos da perfeição por meio da decência espiritual.

O período de independência ascética foi superado por volta de 1145, e a resignação de Godric indica como o ascetismo do eremita foi controlado, ou seja, como gradativamente os seus excessos ascéticos foram suavizados. O seu ascetismo integrou toda a sua trajetória eremítica, o que torna o seu significado não homogêneo. Em todas as descrições do *modus operandi* em Finchale, desde a sua chegada até o estabelecimento de contatos com os beneditinos, as representações sobre Godric no deserto aproximam-no de alguém mais selvagem que humano. Os significados sobre essas concepções acerca dos dois estágios do asceta (antes e depois de 1145) evidenciam os estereótipos de homem santo e os temores que circundavam a existência de um eremita leigo que estava inicialmente fora do contexto de autoridade e disciplina institucional.

Com efeito, na *Vita* é a legitimidade da superioridade da comunidade monástica, em detrimento do indivíduo Godric, que condicionou a definição de um modelo mais aceitável de homem santo. Nessa dinâmica, o ideal de santidade representado pelo solitário validou também as práticas dos monges, pois estes, a partir das interações com o notório homem santo, possibilitaram ao eremita o conhecimento dos princípios e da autoridade monástica. Com o fortalecimento dos contatos com os cenobitas, ele foi instruído e reconheceu que todo esforço não era o suficiente para alcançar a perfeição se deixasse de lado a disciplina regular (VSG, p. 134)

Um das consequências da aproximação formal entre o asceta e os beneditinos foi o estabelecimento da amizade entre ambos. A amizade não foi construída imediatamente após os contatos, pois Reginaldo e os seus congêneres eram alfabetizados e condicionados por uma educação monástica formal. Com isso, queremos dizer que havia estereótipos (concepções pré-estabelecidas sobre a melhor forma de levar a vida religiosa) em relação ao eremitismo.

Godric, por sua vez, era um leigo virtualmente analfabeto e de origem humilde. As tensões entre os dois segmentos foram evidenciadas pelo desconforto de Reginaldo, a quem Godric confiou contar as suas próprias experiências ascéticas, em relação à relutância do asceta de que um público mais amplo conhecesse os eventos narrados ao monge de Durham. O eremita teria pedido que os escritos não se tornassem públicos antes de sua morte. O

hagiógrafo estava preocupado não apenas com a descrição das paisagens e dos animais que estavam relacionados com o eremita, mas também com o lado humano do súdito de Deus, o que explica a transcrição de conselhos e frases que Godric teria proferido a Reginaldo. Este não foi apenas encarregado de compor a *VSG*, pois, no caso particular de seus contatos com o asceta, que remontam ao início da década de 1160, ele passou a viver em Finchale. Isso se deve em grande medida ao estado avançado de idade do santo já por essa data, o que incentivou o priorado a manter monges em sua companhia de forma ininterrupta.

O relacionamento entre os dois, mantido até a morte do asceta, foi marcado por harmonia, mas também por atrito. No que diz respeito ao primeiro aspecto, os beneditinos tinham admiração por Godric e, por isso, não deixaram de ter afeição por ele, e, nesse sentido, compartilhavam do imaginário sobre os ascetas. A necessidade mesmo da composição de uma hagiografia presumiu o reconhecimento das qualidades especiais do eremita como um escolhido de Deus, uma percepção que era também difundida entre o segmento leigo. Resulta, portanto, que a condição de analfabeto, que, aliás, era um aspecto comum à grande maioria dos medievais, não se constituiu em obstáculo intransponível ao reconhecimento da santidade do asceta. Isso porque, nesse contexto de vida religiosa, a formação educacional, que, certamente, foi indispensável à vida monástica, foi menos importante do que os indícios de santidade prestigiados nesse momento, como curar enfermos, aconselhar e fazer profecias, além do padrão hagiográfico relacionado à interação santa com os animais.

As tensões entre o eremita e o seu hagiógrafo existiram, mas, pela natureza mesmo da tipologia documental, elas foram atenuadas. Assim, por exemplo, não há registros de condenações de forma explícita do ascetismo de Godric, tampouco sobre as condenações de eventos sobrenaturais associados ao asceta. No entanto, ele se manteve relutante à presença de monges em Finchale e parece ter aceitado a fixação dos beneditinos em seu eremitério apenas nos estágios mais avançados de idade. Ademais, a própria hagiografia a qual Reginaldo foi incumbido de produzir não foi revelada. É verdade que contava as histórias ao monge, mas este não revelou que estava em curso um projeto hagiográfico. Esta informação só foi passada ao eremita algum tempo depois, não antes de sua quase conclusão.

Quando ele se submeteu à autoridade do prior Roger, ficou acordado que as pessoas que desejassem interagir com ele teriam, primeiro, que obter o aval do prior, caso contrário o asceta podia dispensá-las. A partir de então, o eremita pôde ser considerado também um monge, ainda que não professo, a compartilhar o fardo das almas, que era a capacidade de, por meio do ascetismo e da oração, levar a Deus aqueles que o procuraram. O asceta passou a receber visitantes em nome da autoridade do priorado de Durham e abandonou um dos signos

centrais do seu ascetismo independente: a sua camisa de pelos, embora não tenha deixado de se conformar e operar por meio do ascetismo.

Além disso, o acolhimento de pessoas no eremitério pela divulgação de sua *virtus*, que em geral buscavam conselhos, intercessões e curas, aspecto este ausente da fase independente, não significou a abertura absoluta e indistinta de Finchale. Aqueles que desejavam falar com o homem santo, como foi discutido no capítulo anterior, necessitavam portar uma cruz, sinal de que estavam autorizados pelo prior. Parece não ter havido um critério pré-definido da origem social das pessoas que poderiam ter acesso ao homem santo, mas, de toda forma, a autoridade do priorado canalizou para si a responsabilidade de controlar as visitas.

Entre as ações do priorado para controlar o acesso ao seu homem santo, houve o estabelecimento de normas para aqueles que desejavam visitá-lo:

Por isso, acontece que ele [Godric] não estava disposto a receber visitantes [em seu eremitério], a não ser que estivessem acompanhados de alguém da Igreja, sob o comando do Prior ou que estivessem com uma cruz de madeira, sinal de que estavam autorizados, como foi acordado (VSG, p. 136).

A necessidade de permissão concedida pela autoridade do priorado constituiu-se como uma estratégia significativa para afirmar as ligações entre o eremita e os monges, e como aquele agia em nome destes. Com a abertura do deserto ao mundo exterior, a retirada de Godric passou a ser avaliada em termos positivos. Em outros termos, adequados à concepção de mundo que os monges negros eram guardiões e promotores: a hierarquia eclesiástica, bem como a obediência e a moderação do ascetismo físico enquanto princípios fundamentalmente monásticos.

A abertura de Finchale à comunidade em geral e o fim das descrições dos terrores que acometeram o asceta foram acompanhados pelo registro dos primeiros milagres relacionados ao santo. Em detrimento de uma vida isolada e selvagem, o eremita passou a estabelecer cada vez mais relações sociais com a comunidade local, inclusive na aceitação de alimentos outrora recusados.

Por meio dessas representações, Reginaldo e os coautores da *Vita* buscaram convocar os leitores a lembrarem-se da importância da autoridade da Igreja, em particular a monástica, sobretudo devido à ênfase nos princípios de moderação e simplicidade. A partir desses aspectos, conectados ao contexto institucional, os milagres em Finchale associados a São Godric foram interpretados como uma forma de parábola para reforçar a autoridade e a hierarquia interna do priorado. Assim, a *Vita* buscou lançar e divulgar um modelo de santidade que, sem deixar de ser eremítica, foi condicionada pelas demandas da vida

cenobítica, pelo meio social que requisitou, engendrou e deu a conhecer a narrativa. Por esse motivo, não buscaram suprimir o ascetismo do eremita. Ao contrário, buscaram potencializar as práticas do ascetismo acrescentado uma nova dimensão nos combates que até então o asceta havia travado contra os demônios em forma visível.

O pleno desenvolvimento do homem santo era inseparável da autoridade monástica, por isso na *Vita* há a tentativa de minar a crença de que o ascetismo em termos individuais consistia no caminho mais adequado para a salvação. No entanto, os monges estavam lidando com um asceta cuja fama de homem sagrado surgiu do seu ascetismo heroico mesmo e antecedia qualquer relação com as ordens religiosas existentes. A posição assumida pelos autores da *Vita* era a defesa de uma visão outra que não a dos leigos que viram a oportunidade de compartilhar da espiritualidade eremítica, uma visão centralizada na autoridade da comunidade monástica de Durham.

A notoriedade de Godric como asceta foi intensificada, embora seja preciso reiterar que as pessoas comuns o reconheciam de alguma forma como um homem sagrado antes de se submeter a Durham. Essa assertiva pode ser indicada pela insistência das pessoas em presentear o eremita com alimentos e as tentativas de falar com ele na fase independente, em que recusou contatos humanos. Essas evidências do reconhecimento das virtudes do asceta, como a castidade e o rigor ascético, potencializaram o *status* de homem virtuoso que, devido à sua separação do convívio social, manteve uma maior intimidade com o Divino.

A sua notoriedade foi difundida pelas histórias de milagres que ocorreram naquele deserto. O alargamento da audiência em torno do asceta foi dinamizado pela presença dos beneditinos. Nessa dinâmica, os combates que o eremita travou com o inimigo foram um aspecto relevante na construção da imagem do herói ideal.

No projeto coletivo de construção da santidade eremítica, no caso de São Cuthbert, em Inner Farne, apesar de ser da Alta Idade Média, e no caso de São Godric, há diferenças significativas em relação à retirada eremítica. O ponto de ruptura da *VSG* em comparação com *VMSC* se refere ao *ab initio* do estabelecimento de ambos os ascetas em seus respectivos eremitérios. Assim, os motivos da retirada de São Cuthbert estavam associados desde o início a um contexto de autoridade institucional, e o seu ascetismo é descrito em termos de moderação, elementos ausentes no caso de Godric de Finchale. Ademais, Cuthbert retirou-se para o ermo após a aprovação dos irmãos, dos monges e do seu superior, o abade de Lindisfarne.

Esses dois elementos fundamentais (obediência hierárquica e moderação ascética) estavam desativados no caso de Godric até o reconhecimento do priorado de Durham como

superior em religião. As primeiras ações dos beneditinos em relação a ele foram ensinar-lhe aspectos da vida regular, e, ali mesmo, em Finchale, ele passou a ser inserido nas linhas de autoridade monástica. Sem a necessidade de o asceta se dirigir a Durham e à medida que a intensificação das relações a um nível pessoal entre a autoridade religiosa e o asceta se intensificavam, Godric passou a adotar o silêncio e a controlar o seu ascetismo físico, duas marcas da integração do asceta às estruturas oficiais.

Nesse sentido, o *status* informal do eremita leigo e sem instrução foi remodelado às virtudes beneditinas.

Ele [Godric] ficou sob a vigilância e cuidado pastoral de Roger, um prior de notável aprendizado e muito competente para prover a nutrição espiritual que Godric exigia, e por seu sadio conhecimento e disciplina seria como o bastão de um peregrino para a mão do eremita (VSG, p. 123).

Os progressos espirituais do eremita estavam ligados, como assim os autores da *Vita* intentaram projetar, à atuação dos filhos de São Cuthberto, ou seja, à intermediação dos próprios monges. Ao adotar a regra do silêncio, por exemplo, o asceta não a manteve de forma absoluta, uma vez que ele conheceu quais eram os dias adequados para conservá-la, segundo as orientações dos monges. Assim, quatro dias da semana foram reservados para o silêncio total. Nesses dias, o eremita não recebeu visitante, exceto nos casos expressamente direcionados e autorizados pelo prior de Durham, de resto, o único que portava essa responsabilidade. O dia de domingo, sendo o dia do Senhor, foi reservado à oração, e as visitas foram evitadas. Nos demais dias não havia restrições às visitas, senão às que se referem às festas litúrgicas, pois, se estas caíssem nesses dias da semana, elas deveriam ser observadas em silêncio (VSG, p. 148-149).

Na esteira da redefinição e aceitação do ascetismo de Godric, os monges buscaram interferir diretamente na atuação do asceta. A prerrogativa, nesse sentido, foi a proposta de uma intermediação entre os extremos aceitáveis e os excessos intoleráveis que não conduziam à perfeição. A aceitação e, mais do que isso, a divulgação do seu isolamento, como parte que era do seu ascetismo, foram redefinidas e só então ele passou a ser um eremita que efetivamente respondeu às necessidades de salvação pessoal e coletiva.

A autoridade imediata estava centrada, assim, na figura do prior, o vigário de Cristo na comunidade monástica. O prior era o representante de Cristo no mosteiro e a quem os monges deviam obediência. A sua função, por outro lado, não consistiu em um governo absoluto. A eleição para o cargo era realizada pelos próprios monges. A sua função espiritual era,

essencialmente, guiar a comunidade para a salvação, além de ser conselheiro e regulador das práticas ascéticas dos seus monges. A sua atuação correspondia, portanto, aos progressos espirituais da comunidade.

Ele foi reconhecido como um conselheiro notável, pois,

De fato, ele tinha a habilidade de ensinar com grande habilidade. Por isso ele surpreendeu os especialistas em sua própria disciplina por sua sã doutrina e como ensinar a vida cristã, tanto quanto por seu conhecimento dos mistérios ocultos da fé (VSG, p. 152).

O seu acesso aos “mistérios ocultos da fé” estava duplamente associado ao seu estado de limiar e o *continuum* processo de institucionalização pelo qual passou. Em vez de rusticidade, o seu ascetismo passa a ser notado como capaz de proporcionar conselhos sábios e surpreender os próprios monges, atores que também eram ascetas, ainda que numa escala diferente e dentro dos valores de estabilidade e obediência.

Manifestos e públicos, os poderes do homem santo se tornaram frequentes. A morte do prior de Durham, por exemplo, foi por ele prevista alguns dias antes de ocorrer. Um morador local, indicado como um amigo do eremita, foi avisá-lo do falecimento do então prior Roger, que era, aliás, amigo de Godric. Para surpresa desse morador de Durham, o eremita já estava ciente do ocorrido. Isso não foi tudo. O eremita foi além, o que causou uma ainda maior surpresa no seu interlocutor. Ao perguntar quando o prior de boa memória havia falecido, e diante da resposta do mensageiro, ele o corrigiu ao dizer que o prior não havia falecido no dia anterior, como o homem informou, mas há dois dias. Estupefato, o homem indaga se alguém, antes dele, havia ido encontrar o asceta e tê-lo adiantado o assunto. Nesse momento, Godric explica-lhe que já havia quatro dias que não recebia nenhum visitante. Foi por meio de uma experiência visionária que ele soube da ascensão de Roger, que, ao deixar o plano terreno, foi elevado às alturas na companhia de anjos (VSG, p. 160).

Essa marca da santidade, a de prever o futuro, é também evidenciada com mais frequência na *Vita*. Nas visões seguintes, por exemplo, ele viu alguns navios que estavam submetidos a grandes tempestades em alto-mar e também, sem sair de Finchale, viu os edifícios em Jerusalém, “que tinham sido colocados com muito trabalho e habilidade, [e agora] tinha sido demolido, e novos foram construídos em seus lugares”³¹. As experiências visionárias do santo abrangeram outros lugares e fenômenos de longa distância, como os

³¹ É provável que haja aqui uma referência à peregrinação que Godric empreendeu a Jerusalém, embora as descrições desse evento, que se referem ao período anterior à vida eremítica, também não registrem quais foram os edifícios nem a sua localização precisa na Cidade Santa.

perigos aos quais os marinheiros estavam expostos devido ao desgaste das velas pelas “terríveis rajadas de vento”, bem como os “mastros quebrados e remadores incapazes de entrar em contato com as profundezas”. Ali, de Finchale, o homem santo rogou a Deus, e os marinheiros foram salvos do tempestuoso Mar do Norte (VSG, p. 170-171).

A manifestação dos poderes sobrenaturais do homem santo elevou-se a um nível diferente. Reginaldo e os monges mostraram admiração pelo herói, pois ele era capaz de praticar penitências e compartilhar da graça que passou a desfrutar de forma mais acentuada. Essa mudança de perspectiva em relação àquele que foi, nos primeiros anos em Finchale, mais selvagem do que humano, indica uma transição da glória interior, marcada pela busca pelo isolamento físico, para uma glória exterior, caracterizada pelos relacionamentos do asceta com a sociedade e o mundo da cultura. Este último aspecto se opõe à natureza em aspectos muito específicos, que, no caso aqui, foi identificado essencialmente com os excessos praticados na floresta-deserto, assimilado também como um lugar de provação e penitência.

Outro prior, Thomas de Durham, que depois se juntaria a São Bartolomeu no eremitério de Inner Farne, dirigiu-se ao eremita, a este servo de Deus, a quem ele era muito ligado e de fato um amigo muito próximo. Talvez Godric e Thomas mantiveram por algum tempo constantes contatos antes desse encontro, uma vez que “ele [Thomas] considerou ser sua última visita ao eremita servo de Deus para lhe falar de sua partida vindoura, e implorar com solicitude por suas orações”. A esse pedido de intercessão, Godric respondeu:

[...] “Até agora você se sentou à mesa alta de São Cuthberto e lá você comeu pão de bom estado e feito do melhor trigo. Veja agora que você come, com não menos graça e gratidão, a forma rústica de pão comum feito de aveia selvagem. Indigno é o homem que come bem e não sabe como suportar quando as necessidades se impõem”. O irmão da época prestou pouca atenção a essas palavras; foi só mais tarde que ele viu algo profético nelas (VSG, p. 158).

Ao deixar Durham e partir em busca de uma pobreza eremítica, Thomas contraiu uma doença incurável, uma disenteria para a qual as habilidades dos monges não foram capazes de trazer-lhe alívio. Ao tomar conhecimento do “quão desesperadamente doente estava o seu antigo amigo” (p. 58), Godric chamou um mensageiro e incumbiu-lhe de levar o cinto que ele usava a Thomas para que este o vestisse. Ao assim proceder, o prior que buscou a vida eremítica recuperou a saúde e, logo depois, deixou a sua cela do mosteiro de Durham e embarcou para Farne (VSG, p. 159). Após passar algum tempo na Ilha Sagrada, ele decidiu

voltar a Durham para devolver o cinto, como assim ele deveria proceder segundo o que o asceta lhe orientara.

As ações de profecias foram um dos sinais mais proeminentes nas *Vitae* dos anacoretas e estavam relacionadas a prenúncios do futuro, tanto de eventos relacionados a si próprio como a terceiros. No caso do seu próprio futuro, em geral foi a data da morte que ocupou uma posição de destaque, com previsões relacionadas ao local de sepultamento, e Godric, nos seus últimos dias de vida, anunciou onde e quem deveria sepultar o seu corpo. A tarefa coube aos monges beneditinos, que construíram o túmulo do asceta em Finchale. Em relação às profecias direcionadas a terceiros, os eremitas manifestaram prognósticos de eventos dramáticos, como a morte no curso de uma viagem ou outros acontecimentos que causaram espanto e temor entre os penitentes, aqueles que estabeleceram interações com as mulheres e homens sagrados.

As atividades de Godric tornaram-se diversas, e iam desde curas milagrosas de enfermidades (um dos critérios de santidade) a conselhos e intermediação de conflitos entre a população vizinha, notadamente entre os camponeses. Além do cinto que tinha atributos taumaturgicos, em particular na cura de complicações intestinais, os vestígios de alimentação do homem santo também foram capazes de realizar curas. Assim, por exemplo, após uma missa em Finchale, um irmão de Durham relatou a Reginaldo que certa vez um pedaço do pão de Godric curou uma mulher de origem nobre. Esta sofria de uma doença, talvez complicações do pós-parto, pois o mal a havia acometido logo após ela dar à luz ao seu filho. O eremita, a pedido do monge, ofereceu orações e depois entrou em seu oratório, momento em que trouxe um pedaço de pão que deveria ser entregue a mulher.

O irmão ficou encantado ao receber o pão e levou-o de volta para Durham com ele. Então ele pegou um pouco de água de São Cuthberto, assim chamado porque as relíquias do santo foram mergulhadas nele. Com esta água e o pão de Godric, ele foi até a dama. Como ele levou os dois, ela [a mulher] agradeceu a Deus, pois ela sentiu sua saúde restaurada e completamente recuperada de sua doença (VSG, p. 186).

Outras curas relacionadas à alimentação de Godric, geralmente de pedaços de seus pães, foram registradas, como o caso do arqui-diácono de Durham chamado John, que havia sido acometido por uma “doença grave e sofria de febre que mantinha sua temperatura, todos os dias, em alto grau”. John foi levado por outros ao eremitério de Godric, posto que ele não tivesse forças o suficiente para andar com suas próprias pernas. Ao encontrar o homem de

Deus e receber a sua benção, John foi orientado pelo asceta a levar consigo “um pedaço de pão”. Ao comê-lo,

[...] O homem [John] que mal tinha conseguido alcançar o eremitério, voltou para casa sem a ajuda de ninguém. Alguns dias depois, ele se recuperou totalmente e nunca mais foi vítima daquela doença em particular (VSG, p. 163).

Assim, durante todo o período em que Godric passou a integrar as estruturas oficiais do priorado, que correspondeu à etapa de monge associado, ele atuou como uma fonte de curas milagrosas, uma porta para as experiências com o sagrado. A santidade de Godric passou a ser coletiva, perceptível e ouvida por um público mais amplo. Dessa forma, a atividade social do asceta, possibilitada pela viabilização de Finchale ao social, esteve relacionada em grande medida à admiração e à fé que as pessoas depositaram nos homens e nas mulheres que levavam a vida no ermo.

Em suma, os beneditinos se engajaram no estabelecimento de modelos e concepções de santidade e levaram em consideração a dimensão do entusiasmo ascético que surgiu em sua órbita e cujo impulso inicial ocorreu de maneira independente, levado a cabo por autores sociais que estavam fora dos quadros tradicionais da vida monástica. Os hagiógrafos, assim, intentaram a intermediação da santidade, no caso do asceta de Finchale, ao reconhecerem os valores da vida eremítica sem, no entanto, expatriarem-se do meio social e do monástico. Os monges deliberadamente buscaram demonstrar que a graça beneditina, indissociável da obediência e da moderação, alcançou Godric e que este, por sua vez, transformou Finchale, auxiliado pelos irmãos, em um lugar de santidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração desta pesquisa possibilitou testar hipóteses, dentre as quais algumas ganharam mais alicerce documental do que outras. A proposta inicial era compreender o vigoroso relacionamento do priorado de Durham com os eremitas entre os séculos XI e XII, o que nos levou a testar a hipótese de que o interesse beneditino em Godric de Finchale estava conectado à história recente da comunidade monástica e ao fenômeno mais geral do eremitismo na Nortúmbria. Essa hipótese, apresentada na introdução desta dissertação, demonstrou-se insuficiente ao longo da pesquisa, embora jamais tenha perdido a sua historicidade.

Essa problemática inicial que balizou a pesquisa sofreu alterações ao longo da nossa operação historiográfica. O aprofundamento de leituras bibliográficas e a análise de documentos causaram um despertar de novas inquietações, apesar de apenas algumas terem sido conduzidas com afinco e se tornado objeto da prática escriturária, pois os limites (de tempo, principalmente) deste empreendimento nos lembraram que outras problemáticas deveriam ficar para oportunidades de pesquisas futuras.

Entre os objetivos e hipóteses lançados e que foram testados, podemos destacar que a *Vida de São Godric* buscou lançar as bases de um culto póstumo e construir um modelo de santidade eremítica ligada à identidade do priorado de Durham. Isso foi possível, como buscamos provar, porque os dois modelos de vida religiosa, o eremítico e o cenobítico, respectivamente representados por São Godric e os beneditinos, não eram concorrentes, mas relacionados entre si na região norte da atual Inglaterra. A partir da *Vita*, Reginaldo e os seus congêneres postularam um ideal de homem santo, e uma das estratégias para alcançar esse fim foi veicular imagens do ascetismo de Godric, uma atitude deliberada que estava conectada ao meio social, o monástico, a que os monges foram condicionados. Os beneditinos defendiam uma visão diferente dos ideais perseguidos pelo asceta de Finchale e crucial para os seus próprios interesses e para o prestígio da ordem religiosa. Por isso, o priorado não rejeitou totalmente o seu ascetismo, pois considerou integrar o eremitismo às linhas de autoridade e às regras da vida religiosa institucionalizada.

Esta dimensão, como discutido, constituiu-se como um dos objetivos salutares da associação de Godric ao priorado de Durham. A cuidadosa assimilação do eremita às estruturas oficiais da ordem beneditina foi complexa e paulatina, pois primeiro foi necessário afirmar em que medida o homem santo, que, por um longo tempo, não teve ligações diretas com as casas monásticas, estava em consonância com o cotidiano beneditino. Assim, a *Vita*

buscou lançar e divulgar um modelo de santidade que era fundamentalmente eremítica, mas condicionada às influências dos cenobitas, sem os quais a santidade do asceta leigo estaria ameaçada.

Foi especialmente a partir de afirmações sobre o ascetismo extremo de Godric, em outros termos, sem uma regulamentação, que os perigos da perda da graça com a qual ele estava envolvido desde a sua infância se tornou iminente. O tema da interação com os animais, por exemplo, ocupou predominantemente a atuação do asceta nos primeiros anos em Finchale, e nesse intervalo o contato com o elemento humano foi praticamente inexistente. A história dos caçadores que perseguiram o cervo indica que pessoas alcançaram Finchale enquanto Godric buscava isolamento, mas esse tipo de contato foi assistemático. É preciso ponderar, no entanto, que mesmo a coabitação do asceta com animais selvagens, ao invés de pessoas, pode ter sido usada pelos hagiógrafos como condenação da sociedade, na medida em que a pecaminosidade mundana era tal que o solitário de Finchale preferiu a companhia de animais selvagens, como as serpentes que iam ao eremitério especialmente no inverno aquecerem-se no fogo mantido aceso por ele.

O interesse premente da *Vita* nas histórias do relacionamento santo com os animais era fundamentalmente o reconhecimento das qualidades do súdito de Deus, que, nas ocasiões mais adversas, deu demonstração de suas qualidades de eleito. Isso pode ser depreendido a partir da história que envolveu o lobo feroz que fazia morada em Finchale antes da chegada de Godric. O animal pretendeu impedir o estabelecimento do asceta no local, mas logo foi subjugado pela sua autoridade como eremita legítimo de Finchale e um escolhido de Deus.

Ponderamos que a interação com os animais não se tratou apenas de uma reabilitação dos *topoi* hagiográficos, embora os beneditinos lhes dessem considerável importância. No caso da interação santa com as serpentes, por exemplo, que eram consideradas víboras venenosas, elas foram domadas e passaram a conviver com o asceta. Esse último só as expulsou, demonstrando assim a sua *virtus* de superioridade, quando as cobras se tornaram incompatíveis com a paz que ele pretendia. Nesse momento, o clímax da história é constituído pelo sentido geral da interação entre santos e animais: o da obediência e da submissão de criaturas selvagens ao escolhido de Deus. Elas puderam permanecer como animais normais, o seja, selvagens, até quando foram percebidas como uma ameaça à paz do lugar sagrado. Assim como o lobo, elas foram banidas do eremitério.

No processo do seu estabelecimento eremítico, Godric colonizou o local, primeiro construindo alguns edifícios e afastando animais selvagens que pretendiam consumir os seus cultivos de frutos e seu jardim. Essas histórias de interação do asceta com animais selvagens,

além de terem uma longa raiz na tradição hagiográfica, lembravam os fiéis, notadamente os leigos comuns, do poder do eleito de Deus na proteção milagrosa. Esses animais também foram protegidos dos humanos, e nesse aspecto o asceta foi tido como solícito a todas as criaturas da terra. Ele proporcionou refúgio aos animais perseguidos, como no caso de cervo, e outros “animais brutos evitavam as armadilhas dos caçadores da floresta, fugindo para as defesas de sua cela, porque ele lhes proporcionava certo refúgio” (VSG, p.365-6).

Essa interação e seu poder sobre eles, em particular o da inversão da natureza selvagem, foi possível devido ao fato de que esses mesmos animais, que atendiam as suas ordens, também receberam, em contrapartida, a proteção do homem santo. Assim, ao mesmo tempo em que os animais foram domesticados e protegidos, eles também não deveriam prejudicar os seres humanos e os seus recursos. Trata-se de uma mensagem de forte apelo para os medievais ansiosos de proteção milagrosa, e poderíamos lembrar as realidades que permeavam a atividade laboral do cultivo da terra e a preocupação em proteger as colheitas frente às ameaças de bestas.

Os autores do priorado tinham como alvo um asceta leigo e não partícipe das estruturas eclesiásticas que, para eles, desconheciam as fronteiras entre o aceitável e o proibido. À medida que a instituição monástica se voltou para a codificação da experiência do asceta, buscou também estabelecer os padrões de perfeição pessoal, e, nesse empreendimento monástico, o modo informal da vida religiosa foi representado de forma negativa, um recurso eficiente para a projeção de um quadro social em que se pretendia ideal.

Com efeito, os beneditinos buscaram lembrar os leitores e os ouvintes da *Vita* dos perigos de seguir as próprias vontades, o que em grande medida justificou as descrições do ascetismo do eremita em termos negativos, como excessivo, e a imagem predominante de um indivíduo selvagem no período da fase independente. O ascetismo constituiu, portanto, uma dimensão com múltiplos significados na trajetória do asceta de Finchale, de tal modo que as descrições das práticas ascéticas de Godric não foram interrompidas quando aceitou os beneditinos como os seus superiores em religião. Por outro lado, a aceitação do ascetismo no contexto beneditino de autoridade e hierarquia indica que a vida regular valorizou e incentivou a ascese, desde que ela estivesse inserida nas estruturas oficiais de reconhecimento, em particular o cenóbio.

Dentre os interesses prementes da *Vitae*, assim, destaca-se o de transmitir a mensagem de que, mesmo nas circunstâncias do desenvolvimento da piedade leiga, o monaquismo regular se mantinha como forma de vida religiosa oficial e segura. Manifestações independentes, como as de São Godric, representaram problemas para as autoridades

contemporâneas e foram percebidas com reservas. Daí porque o ascetismo independente do solitário de Finchale ter sido percebido como um esforço pessoal, que obstinadamente foi rejeitado pela comunidade monástica, de transcender o modelo de vida regular e todos os elementos que acompanhavam essa cultura, como a disciplina comunitária, a estabilidade e a obediência à autoridade. Isso explica porque teve, assim como outros ascetas contemporâneos, pelo menos nos primeiros momentos de sua retirada eremítica e apesar de atuar em um contexto de admiração popular, um relacionamento marcado também por tensões com a autoridade de Durham.

A espiritualidade que impulsionou homens e mulheres santas, como Cristina de Markyate, Wulfric de Haselbury e Godric de Throckenholt, a viverem uma vida de austeridade e reclusão não esteve limitada à busca da aprovação pelos seus contemporâneos, pois eles (as) almejavam seguir os ideais de pobreza eremítica que estavam em um contínuo processo de difusão. Apesar desses objetivos ascéticos, os eremitas não estiveram imunes às questões de seu tempo, o que os levou a criarem um lugar para si dentro da sociedade. O fato de alguns desses indivíduos não terem passado despercebidos e o século XII na Grã-Bretanha ter presenciado a confecção de um maior número de *Vitae* sobre santos eremitas em relação aos períodos anteriores significam que os ascetas estavam ativamente envolvidos com a sociedade e com a Igreja.

Reginaldo e os demais beneditinos de Durham almejavam interpretar o eremitismo de Godric em seus próprios termos, ou seja, dentro dos cânones do monaquismo. Portanto, tentaram adaptar o itinerário de seu homem santo dentro das tradições do priorado e do culto oficial de um dos principais santos anglo-saxões nortumbrianos: São Cutuberto de Lindisfarne. Assim, a tentativa de controlar o ascetismo de Godric evidencia a preocupação, que foi acompanhada por estratégias bem definidas e aferidas por meio da *VSG*, de influenciar as concepções contemporâneas sobre a vida solitária ideal. Daí o motivo de o eremita de Finchale ter passado por um processo de transformação em que, de um asceta leigo, independente e sem instrução, evoluiu para um monge associado capaz de atuar em nome dos beneditinos e de realizar milagres de forma mais frequente.

O processo de assimilação do asceta pelo priorado foi paulatino e requisitou a produção de narrativas para esse fim. Com efeito, os motivos da confecção da *Vita* e das cartas episcopais aqui analisadas tinham em comum a necessidade de controlar e reinterpretar a trajetória do asceta independente e o seu legado espiritual, pois as suas conexões com a comunidade de leigos, embora Godric não fosse um pregador errante, significou uma possibilidade de aumentar o prestígio e o domínio da casa religiosa.

As histórias sobre São Godric já estavam largamente difundidas nas proximidades quando Reginaldo iniciou a confecção da *VSG*, hagiografia que resultou, como foi aqui verificado, do esforço e do projeto coletivo em torno da codificação do itinerário do eremita. Assim, lidar com as histórias e memórias díspares que cresciam ao redor do asceta e, por extensão, com a sua fama de homem sagrado foi uma das preocupações de primeira ordem. As pessoas das proximidades e de lugares mais afastados iam ao encontro do eremita em busca de conselhos e curas milagrosas, além de almejavam de alguma forma aliviar os seus pecados. A sua santidade foi, portanto, fascinante para um número crescente de pessoas diversas, e os monges, que não estavam fora desse contexto de admiração, deram ênfase ao papel que exerceram sobre o eremita em sua recém-encontrada obediência e reconhecimento da autoridade do priorado.

A importância das relações do asceta com as pessoas locais, ainda que nos primeiros anos Godric evitasse contatos diretos, foi fundamental para os monges. Mesmo tendo relações próximas com o hagiografado, os autores da narrativa não testemunharam o início eremítico do seu herói, o que significa dizer que recorreram a memórias orais e alguns escritos, as primeiras servindo para preencher as lacunas do último. Assim, a *VSG* não esteve limitada a formulações retóricas, pois os eremitas viviam dentro de um contexto de admiração popular e eram percebidos como aqueles que alcançaram, talvez mesmo mais do que os próprios monges, o mais alto grau de perfeição espiritual. Destarte, as histórias do santuário do santo, objetos dos monges instruídos, como as interações com os animais e os poderes do hagiografado, fizeram parte também de um contexto de interação com as crenças e as expectativas locais.

A tendência ascética do priorado, que aqui foi analisado e discutido a partir do relacionamento dos monges com os eremitas entre os séculos XI e XII, indicou que a casa religiosa de Durham estava ativamente envolvida com as novas formas de expressão da fé. Nesse sentido, o eremitismo, que se manifestou inclusive dentro da própria comunidade, por meio do estabelecimento de monges-eremitas em Inner Farne, combinou elementos cenobíticos, pois o foco do priorado foi construir uma identidade espiritual rigorosa, capaz de ser o ponto focal das aspirações ascéticas contemporâneas. Os monges-eremitas da ilha atuaram em nome da comunidade, e aquele eremitério passou a ser um posto avançado do priorado, um horizonte para o qual os cenobitas deveriam mirar, pois eles também almejavam a austeridade eremítica. Foi nesse eremitério que as aspirações ascéticas dos beneditinos se expressaram plenamente, apesar da não interrupção das práticas litúrgicas inerentes à vida monástica, que, por sua vez, foram preservadas naquela *Ilha Sagrada de São Cuthberto*.

Não obstante o estabelecimento eremítico de Godric de Finchale estivesse às portas do priorado de Durham, o asceta também viveu nos limites da experiência humana. Comparado à ilha de Inner Farne, o eremitério de Finchale não era tão remoto, o que não significa dizer que os *topoi* do eremitério, como a ideia de resistência física imposta pela escassez de alimento, o desejo pelo isolamento e pelo afastamento do mundo dos mortais, por exemplo, não estivessem ali presentes. Antes da sua chegada e do início do processo de colonização, que remetem aos papéis que Antão e Cuteberto desempenharam em seus eremitérios, Finchale era um local desabitado e repleto de criaturas selvagens, e por um longo período Godric dedicou-se de forma independente às práticas ascéticas. Em termos sociais, o asceta viveu nos limites da sociedade, pois, mesmo com a sua submissão à autoridade do priorado de Durham, ele reservou dias da semana para os quais se dedicou exclusivamente às orações e evitou, nesse intervalo, contato com as pessoas.

O acordo com os beneditinos de moderar as suas práticas e incluir os hábitos monásticos, como o silêncio e permitir liturgias em Finchale, indica que o asceta reconheceu o valor da obediência e que o priorado, por seu turno, estava preparado para aceitar o ascetismo do eremita. Se, por um lado, a sua reclusão sofreu significativas mudanças a partir das interações com os beneditinos, notadamente com a abertura de Finchale a um maior número de pessoas em busca de conselhos ou curas, por outro, Godric manteve o desejo de preservar, tanto quanto possível, o seu deslocamento do mundo.

A partir das problemáticas propostas, buscamos articular, a partir da tentativa de entrelaçamento de fontes, o local, o condado de Durham no norte da Inglaterra, com o tema mais geral do eremitismo que tomou forma no curso dos séculos XI e XII. O nosso recorte espaço-temporal, assim, não foi tomado como separado do global, ou seja, das manifestações eremíticas ocorridas ali, no norte de um modo geral e para além do Canal da Mancha, em particular no Oeste da *Francia*. Por isso mesmo, entendemos que os temas que abordamos integraram dimensões múltiplas de um processo histórico, o eremítico dos séculos XI e XII, que desconheceu barreiras físicas.

À guisa de considerações finais, destacamos que o ideal eremítico não estava dissociado da sociedade eclesial e secular. A retirada para o ermo comportou também o que se tornou cada vez mais manifesto no curso do período que analisamos, uma fuga interior sem a necessidade mais explícita de se recorrer ao isolamento representado pelos lugares físicos. Mesmo que esta dimensão tenha ocupado um lugar importante no itinerário dos ascetas, uma vez que também havia a preocupação em explicitar o processo colonizador empreendido pelo asceta, como foi demonstrado no caso de São Godric e do entrelaçamento analítico com outras

fontes hagiográficas, outra dimensão pode também ser destacada como associada à busca pelo ermo na Idade Média Central. Assim, a espiritualidade que tomou forma estava ligada também à interioridade espiritual, notadamente a partir da expansão das novas ordens monásticas e da valorização de novas formas de viver a fé, como a eleição do conhecimento de si mesmo para obter um conhecimento mais elevado, o de Deus.

I – FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS

ATANÁSIO. *Vida de Santo Antão*. Bibliotheca Patristica. Disponível em: <https://suma.teologica.files.wordpress.com/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf> Último acesso: 24 mar. 2019.

BENTO DE NURCIA. *Regra de São Bento*. Edição e tradução Dom João Evangelista Enout. 2017. Disponível em: <http://www.asg.org.br/imagens/Regra_de_Sao_Bento.pdf>. Último acesso: 14 mar. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Id. *1.1.Pont.1a*). In: Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 jul. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Id. *1.1.Pont.5.I* e *1.1.Pont.5.II*). In: Edição e tradução empreendidas pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 19 mai.2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. *1.1.Pont.2a*).). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 mai. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. *1.1.Pont.3a*;). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 mai. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. *3.1.Pont.1*).). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia..* Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 jan. 2019.

CARTA DE RANULF FLAMBARD. (Identificação. *2.1.Pont.1*). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml#qxj-1016>. Último acesso em: 2 jan. 2020.

DOMBIBLIOTHEK HILDESHEIM. *A inicial de Cristina*. In: *O Saltério de St. Albans*. Ed. Jane Geddes. Aberdeen: University of Aberdeen, 2003. Disponível em <<http://www.abdn.ac.uk/stalbanspsalter/english/commentary/page285.shtml>>. Acesso em: 13 fev. 2020

LICENCE, Tom. *The life and miracles of Godric of Throckenholt*. Edição e tradução Tom Licence. *Analecta Bollandiana. Société des Bollandistes*: Bruxelas, v. 124, 19 jun. 2006, p. 15-43.

REGINALDO DE DURHAM. *Life of Saint Godric*. Ed. George Coulton. In: *Social life in Britain from the Conquest to the Reformation*. 1º Ed. London: Cambridge University Press, 1918, p. 415-420.

REGINALDO MONACHO DUNELMENSIS. *Libellus de Vita et Miraculis S. Godrici, Hermitage de Finchale*. Ed. Joseph Stevenson. London: Surtees Society, 1847.

II – FONTES SECUNDÁRIAS IMPRESSAS

ST ALBANS PSALTER. *A Inicial c de Cristina de Markyate, que integra o salmo de número 105 do manuscrito do St. Albans Psalter*. St Albans Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St.God. 1 (Property of the Basilica of St. Godehard, Hildesheim), p.285.

ABBOT OF TABENNISI. *The Life of Saint Pachomius*. Disponível em: <<http://westminsterabbey.ca/wp-content/uploads/2018/07/Life-of-Saint-Pachomius.pdf>> Acesso em: 2 nov. 2019.

BEDA, O VENERÁVEL. The life and miracles of St. Cuthbert, Bishop of Lindesfarne (721). Ed. e trad. Paul Halsall. In: *Medieval Sourcebook*, 1997. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-Cuthbert.asp>> Último acesso: 11 mai. 2019.

BEDA, O VENERÁVEL. *The Lives of The Holy Abbots of Wearmouth and Jarrow Benedict, Ceolfrid, Easterwine, Sigfrid, and Huetberht*. Ed. e trad. Paul Halsall. In: *Medieval Sourcebook*, 1997. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-jarrow.asp>>. Último acesso: 1º. mai. 2019.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Apologia para Guilherme, abade*. Apresentação, trad. e notas Geraldo Coelho Dias. *Mediaevalia*. Textos e Estudos, v. 11-12, 1997, pp. 7-76. Disponível em: <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/900/860>> Último acesso: 1 ago. 2019.

ELREDO DE RIEVAULX. *Sermão 43: Pela Natividade de São João Batista*. In: *The Liturgical Sermons: the second Clairvaux Collection*. Ed. e trad. Marie Anne Mayeski. Liturgical Press: Minnesota, 2016. p. 159-167.

GEOFFREY OF DURHAM. *Vita Bartholomei Farnensis*. In: *Symeonis monachi opera omnia*. Ed. Thomas Arnold. London: Longman, 1882-5, p. 295-325.

GREGÓRIO DE TOURS. *Vita Patrum. A Vida dos Pais do deserto*. Ed. Seraphim Rose e Paul Barlett. Califórnia: Herman Press, 1988.

GREGORY VII. *Dictatus Papae 1090*. Edição e tradução Paul Halsall. In: *Medieval Sourcebook*, 1997. Disponível em: <<http://web.mit.edu/aorlando/www/SaintJohnCHI/Church%20History%20Readings/Dictatus%20Papae.pdf>>. Último acesso: 11 jun. 2019.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vida de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco. Jr. São Paulo: Companhia das Letras: 2003.

JOCELYN DE FURNESS. *The Life of Kentigern*. Tradução Cynthia Whiddon Green, 1998. Ed. Paul Halsall. In: *Medieval Sourcebook*, 2001. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/Jocelyn-LifeofKentigern.asp>> Último acesso: 21 abr. 2019.

ORDERIC VITALIS. *The Ecclesiastical History*. Ed. e trad. Marjorie Chibnall Oxford, 1969-75. V. 2-5.

PETER DAMIAN. *Letters*. Ed. O. J. Blum e I. M. Resnick. In: *The Fathers of the Church, mediaeval continuation*. Washington: CUA, 1989-1998, p. 03-245.

SAINT PETER DAMIAN'S. *Vita Beati Romualdi*. Introdução, trad. e análise de Colin Ralph Phipps. London: King's College, 1992.

TALBOT, C.H. *The Life of Christina of Markyate: A Twelfth Century Recluse*. Ed. and trad. C. H. Talbot. Oxford: Medieval Texts, 1987

WILLIAM OF MALMESBURY. *Chronicle of the Kings of England, from the earliest period to the reign of King Stephen*. Ed. e trad. John Giles. London: George Bell and Sons, 1904.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Dominic David. *Hermits, Hagiography, and Popular Culture: A Comparative Study of Durham Cathedral Priory's Hermits in the Twelfth Century* (Tese de Doutorado) – Londres: University of London, 2000.
- AMARAL, Ronaldo. *A Santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário Social*. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.
- ARSUAGA, Ana. O santuário como mediador: Inglaterra, Castela e a peregrinação a Compostela. In: BULLÓN-FERNÁNDEZ, María. *A Inglaterra e a península Ibérica na Idade Média: séc. XII-XV*. Intercâmbios culturais, literários e políticos. Portugal: Europa-América, 2008. p.55-76.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p.296-332.
- BAKER, L. G. D. The desert in the North. *Northern History*. v. 5, n. 1, p. 1-11. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1179/nhi.1970.5.1.1>>. Acesso em: 04 jan. 2019.
- BATES, David. The Forged Charters of William the Conqueror and Bishop William of St Calais. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 111-125.
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Europa-América, 1976.
- BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, v. 61, 1971, p. 80-101.
- BURTON, Janet. The Monastic Revival in Yorkshire: Whitby and St Mary's, York. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 1-24.
- CASTANHO, Gabriel Godoy. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: gênese historiográfica do eremitismo medieval. *História da historiografia*, n. 2, mar. 2009, p. 220-232. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/14>> Acesso em: 28 mar. 2019.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand/Difusão Editorial, 2002.
- CLAY, Rotha Mary. *The Hermits and Anchorites of England*. London: Boston College Library, 1914.
- CROUCH, David. Normans and Anglo-Normans: a divided aristocracy? In: BATES, David; CURRY, Anne. *England and Normandy in the Middle Ages*. London: Hambledon Press. 1994, p. 51-68.

DUFF, Jacqueline. *Hermits, Recluses and Anchorites: A Study of Eremitism in England and France c. 1050 - c. 1250* (Tese de Doutorado) – Southampton: Faculty of Humanities of the University of Southampton (UK), 2012.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4ª Ed. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ENGEN, John Van. The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150. *Speculum*. v. 61, n. 2, p. 269-304, 1986.

FALCI, Priscila Gonzalez. *Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea*. UFRJ. Rio de Janeiro: *Livros Grátis*, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp090323.pdf>> Acesso em: 01 dez. 2019.

FOSTER, Meryl. Custodians of St Cuthbert: The Durham Monks' Views of their Predecessors, 1083-c. 120. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 53-66.

FRANÇA, Susani; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. EDUSP: São Paulo, 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão*. São Paulo: EDUSP, 2010.

GENICOT, Leopold. L'eremitisme du Xe siècle dans son contexte économique et social. L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. *Miscellanea del centro de studi medioevali*, v.4. Milan: Vita e pensiero, 1965, p. 45-69.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. de Antonio Narino. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOUGAUD, Louis. *Hermîtes et reclus: études sur d'anciennes formes de vie religieuse*. Abbaye Saint-Martin de Liguge. Viena: Études Générales, 1928.

GRANSDEN, Antonia. *Legends, Traditions and History in Medieval England*. London: Hambledon Press, 1992.

GREEN, Cynthia. *Jocelyn, a monk of Furness: The Life of Kentigern (Mungo)*. 1998. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/Jocelyn-LifeofKentigern.asp>> Último acesso: 21 abr. 2019.

GREEN, Judith. *The Aristocracy of Norman England*. New York: Cambridge University Press, 1997.

GREENWEL, William. *Feodarium prioratus Dunelmensis: A survey of the estates of the prior and convent of Durham compiled in the Fifteenth century*. London: Society, 1872.

HEAD, Thomas. *Hagiography and the Cult of the Saints: The Diocese of Orleans, 800-1200*. Cambridge: University Press, 1990.

HOLDSWORTH, Clare. *Hagiography*. Cambridge: University Press, 1997

HOLDSWORTH, Clare. *Hermits and the Powers of the Frontier*. In: BATE, K. et al. *Saints and Saints' Lives*. Reading, 1990, p. 55-76.

JONES, Eddie. *The Hermits and Anchorites of Oxfordshire*. Oxoniensia 1998, Vol, 63, p. 51-57. Disponível em: <https://oxoniensia.org/oxo_volume.php?vol=63>. Acesso: 23 Jul. 2019.

JOTISCHKY, Andrew. *A Hermit's Cookbook: Monks, Food and Fasting in the Middle Ages*. London: Continuum, 2011.

KIENZLE, Beverly M. Pons of Leras: A Twelfth-Century Cistercian. Citeaux: commentarii cistercienses, *Revue d'histoire cistercienne*. A Journal of Historical Studies, 1989, 215-26. Disponível em: <<http://www.cistopedia.org/index.php?id=8379>>. Acesso: 15 out. 2018.

KINGSLEY, Charles. *The Hermits*. Toronto: Library, 1989.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. 2ª Ed. Madrid: Gredos, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1989.

LECLERCQ, Jean. The Monastic Crisis of the Eleventh and Twelfth Centuries. In: LECLERCQ, Jean. *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*. London: Macmillan Press, 1971, p. 217-238.

LEYSER, Henrietta. *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150*. London: Macmillan, 1984.

LICENCE, Tom. The benedictines, the cistercians and the acquisition of a hermitage in twelfth-century Durham. *Journal of Medieval History*, 2003, p. 315-329. Disponível em: <file:///C:/Users/JAY/Downloads/docslide.com.br_the-benedictines-the-cistercians-and-the-acquisition-of-a-hermitage-in-twelfth-century.pdf> Acesso em: 28 abr. 2018.

LUFF, Alexandra N. Mary. *The place of Durham Cathedral Priory in the post-conquest spiritual life of the north-east*. (Tese de Doutorado) – Durham: Durham University, 2001. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/1718/> Us> Acesso em: 3 mai. 2018.

MATTHEW, Donald. Durham and the Anglo-Norman World. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 1-24.

MAYR-HARTING, Henry. Functions of a Twelfth-Century Recluse. *History*, v. 60, 200, p. 337-352, 1975. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-229X.1975.tb02042.x>> Último acesso: 28 abr. 2019.

MORIN, Germain. Rainaud l’Ermite et Ives de Chartres: un episode de la crise du Cenobitisme au XI-XII siècle. *Revue Bénédictine*. v. 40, 1928, p. 99-115.

NASCIMENTO, Renata et al. *A visibilidade do sagrado: Relíquias cristãs na Idade Média*. 1ª Ed. Curitiba: Prismas, 2017.

NEWMAN, Barbara. What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. *Speculum*, v. 80, n. 1, 2005, p. 1-43. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20463162?seq=1#page_scan_tab_contents>. Último acesso: 16 mai. 2019.

OFFLER, H. S. *Durham episcopal charters, 1071-1152*. London: Surtees Society, 1968.

PATOUREL, John Le. *The norman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

PEERS, C. R. Finchale Priory. *Archeologia Aeliana*, v. 4, 1927, p. 193- 220. Disponível em: <<https://archaeologydataservice.ac.uk/archiveDS/archiveDownload?t=arch-3433-1/dissemination/AAseries4/AA404new/archael404-000-000-PDFs/archael404-193-220-peers.pdf>> Acesso em: 3 mar. 2020.

PETTS, David. Coastal landscapes and early christianity in anglo-saxon Northumbria. *Estonian Journal of Archaeology*. v. 13, n. 2, 2009, p. 79-95. Disponível em: <http://www.kirj.ee/public/Archaeology/2009/issue_2/arch-2009-2-79-95.pdf> Acesso em: 14 jul. 2019.

PHIPPS, Colin. Romuald - model hermit: eremitical theory in saint Peter Damian's Vita Beati Romualdi, chapters 16-27. *Studies in Church History*. v. 22, 1985, p. 65-77. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0424208400007889>> Acesso em: 08 mai. 2019.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques. *Jogos de escala: A experiência da microanálise*. Trad.; Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RICE, Francis. *The Hermit of Finchale: Life of Saint Godric*. Ed. e trad. Francis Rice. Durham: Pentland Press, 1994.

RICOEUR, Paul. Trad. Alain François [et al]. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Dominique. *Patrício: a construção da imagem de um santo* (Tese de Doutorado) – Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

SHELLY, Percy. *English and French in England, 1066-1100* (Tese de Doutorado) – University of Pennsylvania, Filadélfia: 1921. Disponível em: <<https://ia800206.us.archive.org/7/items/englishfrenchine00shel/englishfrenchine00shel.pdf>> Acesso em: 3 mar. 2019.

SILVA, Andréia Cristina da. Reflexões sobre a santidade, gênero e sexualidade nos textos berceiros. In: SILVA, Andréia Cristina da. (Org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008, p. 45-60.

SOUTHERN, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1970.

SUMPTION, Jonathan. *Pilgrimage: an image of mediaeval religion*. London: Faber & Faber, 1975.

TUDOR, Victoria. Durham Priory and its Hermits in the Twelfth Century. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 67-78.

TUDOR, Victoria. Reginaldo of Durham and Saint Godric of Finchale: Learning and religion on a personal level. *Studies in Church History*, v.17, 1981, p. 37-48. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S042420840001024X>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

YOUNG, Alan. The Bishopric of Durham in Stephen's Reign. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 353-368.