

ARTIGOS

A autoridade, o desejo e a alquimia da política

linguagem e poder na constituição do papado medieval (1060-1120)*

*Authority, desire and the alchemy of politics
language and power in the constitution of the Medieval Papacy
(1060-1120)*

LEANDRO DUARTE RUST

*Professor do Programa de Pós-Graduação em História,
Pesquisador do Vivarium – Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medieval/UFMT
Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de História
Av. Fernando Corrêa da Costa, nº2.367 - ICHS - sala 61
Boa Esperança, 78060-900, Cuiabá, MT
leandrорust@yahoo.com.br*

RESUMO O tema deste artigo é a compreensão política propagada entre as décadas de 1060 e 1120 por eminentes eclesiásticos engajados na legitimação e no exercício do poder papal. O exame de epístolas, crônicas e de outros registros escritos do período revela que os assim chamados “papistas” freqüentemente operavam uma transfiguração da política ao envolvê-la em ancestrais tramas de sentido colhidas junto à tradição letrada eclesiástica. Aspecto exemplificado pela idéia de “desejo”, que desponta na documentação quando o historiador volta suas atenções para a investigação dos fundamentos do poder político na civilização medieval. Ela permeia as experiências de autoridade e legitimidade, os posicionamentos acerca do recurso à violência; a crença na hierarquização de poderes. Este

* Artigo recebido em: 26/04/2010. Aprovado em: 23/01/2011.

breve estudo se detém, portanto, nas imbricadas relações existentes entre a prática do poder, o pensamento político e a linguagem.

Palavras-chave política medieval, linguagem eclesiástica, autoridade papal

ABSTRACT The theme of this paper is the political vision propagated between the decades of 1060 and 1120 by prominent churchmen engaged in the legitimacy and the exercise of the pontifical power. An examination of *epistolae*, *chronicae* and other written records of the period reveal that the so-called “papists” frequently performed a transfiguration of politics by involved it in the ancient webs of meaning conveyed from the ecclesiastical literate tradition. Aspect exemplified by the idea of “desire”, which occurs in the historical sources very frequently when the historian turns his attention to investigate the basis of political power in the medieval civilization. It permeates the ideas of authority and legitimacy, the positions about the use of violence and the beliefs in the hierarchy of the powers. Therefore, this brief study aims at the intertwined relationship between the practice of power, political thought and language.

Keywords Medieval politics, Ecclesiastical language, Papal authority

As palavras ressoaram amargas aos ouvidos do velho bispo. Eram secas, ásperas, de uma rispidez cortante. Formavam um tipo de som rude e sem concerto. Ele acreditava que jamais ouviria o nome de um ministro da fé, um eleito para o alto grau do episcopado, ser proclamado em falas como aquelas. Sobretudo, o seu próprio nome. Filho da aristocracia veronense e ilustre benfeitor de igrejas e monastérios, o bispo de Parma não imaginava que escutaria alguém se referir a ele como o homem que “*universalis ecclesia tanquam loetale virus evomuit, ut revera putridum membrum de propriis visceribus amputavit, in geennalis baratri profunda demersit, et quasi stercus hominum intra latrine obrutum obstruxit*” (a Igreja universal vomitou como veneno mortal, amputou de suas próprias vísceras como um órgão pútrido, mergulhou em um profundo poço infernal e escondeu em uma latrina como se fosse excremento de homens).¹ Entretanto, essa era sua desventura. Ele passava pelos anos recebendo as agulhadas daqueles rumores, sendo cercado pelo prenúncio de que sua vida sacerdotal, dedicada à defesa das prerrogativas episcopais e à aliança entre Igreja e Império, seria ofuscada por aquela imagem infame. Era assim que Cádalo, um dos líderes eclesi-

1 PEDRO DAMIANO. Die Briefe. *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*. Epp. Kaiserzeit, Briefe, t.IV, n.154, p.68.

ásticos da península itálica, se aproximava da morte: com a reputação de homem que “*plane tenebrarum excitavit angustias*” (despertou por completo as angústias das trevas).²

Sacrílego. Ímpio. Corrupto. Eis como seria lembrado o bispo que outrora alcançou o ápice do prestígio clerical. Sete anos atrás, em outubro de 1061, ele foi o escolhido de um grupo de cardeais para suceder Nicolau II no trono de Pedro. Julgando-o preferível entre os homens para ensinar o exemplo de Cristo, eles o aclamaram com o nome de Honório II. A decisão, entretanto, veio tarde demais. Quatro semanas antes, liderada pelo arqui-diácono Hildebrando, a outra parcela do clero pontifício declarou-se por Anselmo, bispo de Lucca, e o entronizou em Roma como papa Alexandre II. Os dois partidos disputaram o governo da Santa Sé por anos a fio e os vestígios documentais evidenciam que ambos defenderam sua legitimidade empunhando palavras e vertendo sangue. O desfecho só foi alcançado em 1064, num concílio reunido em Mântua. Na ocasião, a corte imperial atuou como árbitro e impôs a palavra final: apenas a causa alexandrina era justa e verdadeira.³ Cádalo, todavia, obstinou-se na própria defesa. Passou o resto da vida dizendo-se papa e reclamando pela cátedra de Pedro, enquanto integrantes do partido vitorioso embrulhavam seu nome numa fama de imoralidade e pecados que teimava em chegar-lhe aos ouvidos.

O maior algoz da memória do bispo de Parma foi Pedro Damiano, o influente prior de Fonte Avellana elevado à função cardinalícia por Estevão IX, no ano de 1057. Damiano apresentou Cádalo como encarnação de uma terrível ameaça à Igreja cristã. Suas cartas descrevem o velho bispo como uma criatura sem escrúpulos, alguém que não hesitava em recorrer a toda forma conhecida de opressão para satisfazer seus apetites materiais. Ele não suportava limites, não tolerava regras – bradava o Avellanense. Cujas descrições desatam na mente do leitor a figura de um homem ganancioso que não sabia servir a outro propósito que não fosse o de espoliar. Em outras palavras, Cádalo não era digno do trono papal por que era refém dos

-
- 2 PEDRO DAMIANO. Die Briefe, t.IV, n.156, p.76. Para linhagem, educação e atuação episcopal de Cádalo, ver: CENCI, Pio. Documenti inediti su La famiglia e La giovinezza dell'Antipapa Cadalo. *Archivio Storico per le Province Parmensi*, n.23, 1923, p.185-223; n.24, 1924, p.309-344; CAVALLARI, Vittorio. Cadalo e egli Erzoni. *Studi Storici Veronesi*, n.15, 1965, p.59-170; CAPITANI, Ovidio. *Immunità Vescovili ed Ecclesiologia in età "Pregregoriana" e "Gregoriana"*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sulla'Alto Medioevo, 1966, p.62-139; CASTAGNETTI, Andrea. *Fra I Vassalli: marchesi, conti, "capitanei", cittadini e rurali dalla documentazione del capitolo della cattedrale di Verona (século X-metá XII)*. Verona: Libreria Universitaria, 1999, p.45 e 91; MILLER, Maureen. *The Bishop's palace: architecture and authority in Medieval Italy*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p.86-121; MILLER, Maureen. *The formation of a Medieval church: ecclesiastical change in Verona (950-1150)*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p.73-77. Ver ainda: MANN, Horace. *The lives of the Popes in the Middle Ages*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925, v.VI, p.262-287.
- 3 Annales Altahensis Miores. *MGH. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (SS rer. Germ.), t.II, p.61-62; BENZO DE ALBA. Ad Heinrichum IV imperatorem libri VII. *MGH. Scriptorum* (SS), t.XI, p.618-622; BERTHOLDO. Annales. *MGH. SS*, t.V, p.272; Chronica Monasterii Casinensis. *MGH. SS*, t.VII, p.711-712; LAMBERTO DE HERSFELD. Annales. *MGH. SS*, t.V, p.154; *Liber Pontificalis*, t. II, p.281; PEDRO DAMIANO. *Disceptatio Synodalis Inter Regis Advocatum et Romanae Ecclesiae Defensorem*. PL, v.145, col. 67-87. Ver ainda: FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*. Nápoles: Liguori Editori, 1996, p.63-75.

desejos (*cupudinis*) e sua mente, corrompida por essa “fumaça infernal” (*sulphureo fumo*), precipitaria a Sé apostólica no “abismo do anátema” (*anathematis voraginem*). A avidez fez daquele eclesiástico eleito para a Santa Sé um inimigo da ordem, um horrível adversário, um espírito destruidor: o próprio Anticristo (*Antichristus*).⁴

Leste da Gália, sessenta anos depois. A busca de duas ordens religiosas pela pureza da vida monástica prosseguia pela correspondência trocada entre um abade e um prior. Insatisfeitos com um acentuado formalismo ritual e uma excessiva ornamentação exterior da fé, Bernardo, abade de Clairvaux, e Guigo, prior da Grande Cartuxa, encorajavam-se mutuamente a persistir nos votos de guiar os monges para o encontro com a misteriosa voz celestial que se entrega aos ouvidos somente no isolamento e no silêncio do claustro. Mas, para levar essa obra adiante, alertou Bernardo a seu interlocutor, seria preciso conhecer os tipos humanos. Pois – prosseguia o abade em suas cartas – a existência terrena diferencia aqueles que nascem iguais e vêm ao mundo indistintamente, à imagem e semelhança de Deus. Ela marca seus corações, confunde seus espíritos e isso faz da tarefa de discipliná-los um fardo insuportável. Há aqueles que amam a Deus por que o consideram bom. Estes são os verdadeiros filhos, reconhecem a face do Pai e rendem-lhe orações e boas obras; sabem que praticar a caridade é estar em comunhão com a vontade divina. Porém, existem os que amam a Deus por que ele é poderoso. Estes são escravos em suas consciências, estão dominados pelo apego a si mesmos e seu amor não passa de um temor pela própria integridade. Por fim, dizia Bernardo, há uma terceira categoria de homens: os que amam a Deus por que ele se mostra bom para eles. Estes enxergam no Pai somente alguém que lhes traz vantagens. Seus olhos são sensíveis às aparências, seus corações impenetráveis para a fé. Saciar os próprios interesses é o único princípio que reconhecem. Em outras palavras, são mercenários (*mercenarii*) da vida, homens guiados apenas pelo desejo (*cupiditate*),⁵ condição que os afasta da lei divina (*lex charitatis*), tornando-os intolerantes à moderação, à prudência, às regras e à obediência.

Separados por meio século, Pedro Damiano e Bernardo de Clairvaux empregaram a idéia de “desejo” de forma semelhante. Ela figura em suas

4 PEDRO DAMIANO. Die Briefe, t.IV, n.154, p.67-71; PEDRO DAMIANO. Die Briefe, t. IV, n.156, p.74-79. Sobre a circularidade social das epístolas, bem como sua inserção em regimes culturais dominados pela oralidade: CONSTABLE, Giles. Dictators and diplomats in the eleventh and twelfth centuries: medieval epistolography and the birth of modern bureaucracy. *Dumbarton Oaks Papers*, v.46, 1992, p.37-46; POSTER, Carol e MITCHELL, Linda C. (ed.) *Letter-writing manuals and instruction from Antiquity to the present*. Columbia: University of South Carolina Press, 2007, p.52-66.

5 BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Epistolae*. PL, v.182, col.108-115. Ver: BYNUM, Caroline Walker. The cistercian conception of community: an aspect of twelfth-century spirituality. *The Harvard Theological Review*, v.68, n.3-4, 1975, p.273-286; MUESSIG, Carolyn. (ed.) *Medieval monastic preaching*. Leiden: Brill, 1998, p.19-73 e 295-350; SOMMERFELDT, John R. *Bernard of Clairvaux: on the spirituality of relationship*. New Jersey: The Newman Press, 2004.

cartas como o elo constitutivo de uma percepção política, isto é, como molde mental que permite identificar e avaliar as condutas estimadas como avessas à ordem da sociedade cristã. Empregá-la era uma forma de trazer ao conhecimento o que era contrário à lei. Declinando o verbo “desejar”, ambos conjugaram os modos de agir que ameaçavam a integridade e a harmonia da comunidade de fiéis, fazendo ver o desvio, a violação, o distúrbio, enfim, tudo aquilo que deveria ser combatido, punido, extraído. “Desejo” designava a origem da desordem e perturbação que se instalava na coexistência. Era o nome dado àquilo que o oportunismo dos ambiciosos e a obstinação dos mercenários tinham em comum. Porém, o que verdadeiramente nos intriga nesta constatação não é o fato de duas eminentes figuras da *ecclesia* medieval, distantes no tempo, terem partilhado da mesma conotação política depreciativa a partir do conceito de “desejo”. Mas, isto sim, que eles o tenham feito precisamente quando se notabilizavam por atuar em sentido contrário. Ao comporem suas cartas, Damiano e Bernardo se destacavam no conjunto da tradição letrada medieval como duas das maiores referências na valorização espiritual do ato de desejar.⁶

Seguindo os passos de Donald Howard,⁷ Anne L. Barstow,⁸ Dyan Elliot⁹ e outros, os historiadores costumam evocar o Avellanense como o expoente máximo da intolerância monástica às paixões, algoz radical e inclemente do apetite dos sentidos. Porém, com isso nos esquecemos que Damiano não repudiava o desejo em si, *in toto*. Ele condenava suas eclosões carnisais, sua face tentadora. Na realidade, escrevendo em meados do século XI, nosso prior costumava encontrar no desejo uma fonte de consolação, um meio de confortar a alma. A seus olhos, os anseios da mente prestavam um testemunho único do privilégio que é amar a Deus e ser capaz de direcionar a existência para a bem-aventurança da vida celestial. Desejar era sinal de uma busca consciente dos homens pelo privilégio de integrar o corpo da eterna Igreja, vencendo as amarras espirituais criadas pelo medo, pela morte e pelos anseios corporais, tormentos de todos que se apegam à corruptível vida terrena.¹⁰ Damiano chegou a colocar a mortificação do corpo à serviço do desejo:

6 Como obras de referência, indicamos: BLUM, Owen J. *St. Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Washington: Catholic University of America, 1947; DREAMS, Broken. *Bernard of Clairvaux and the shape of monastic thought*. Leiden: Brill, 1994; LECLERCQ, Jean. *Saint Pierre Damien: ermite et homme d'Eglise*. Roma: Edizioni di storia e Letteratura, 1960; SOMMERFELDT, J. R. *Bernard of Clairvaux: on the life of mind*.

7 HOWARD, Donald. *The three temptations: medieval man in search of the world*. Princeton: Princeton University Press, 1966, p.55-69.

8 BARSTOW, Anne Llewellyn. *Married priests and the reforming Papacy: the Eleventh-Century debate*. New York: Edwin Mellen Press, 1982, p.47-62.

9 ELLIOT, Dyan. *Fallen bodies: pollution, sexuality and demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p.83-214.

10 BELISLE, Peter-Damian. (ed.) *The privilege of love: camaldolese benedictine spirituality*. Collegeville: Liturgical Press, 2002, p.129-144.

*Nam cum sponte me propriis manibus ante conspectum Domini verbero, devotionis ingenuae desiderium, si carnifex adsaeviret, ostendo. Quia si pro amore Christi tam dulcis est mihi poena, cum deest, quam prompto susciperetur animo, si persecutor offerret? Vellem pro Christo subire martyrium, non habeo cessante stadio facultatem, ipse me verberibus atterens ostendo saltim ferventis animi voluntatem.*¹¹

(Pois quando eu espontaneamente açoito-me com minhas próprias mãos aos olhos de Deus, eu demonstro o mesmo genuíno e devoto **desejo** [do martírio], como se o carrasco estivesse em minha presença. Pois, se por amor a Cristo o castigo me é tão estimado quando o perseguidor não está presente, o quão pronto eu estaria para aceitá-lo se aquele se apresentasse diante de mim? Se eu **desejar** sofrer o martírio por Cristo, e não tiver a oportunidade, uma vez que o tempo [das batalhas pela fé] terminou, afligindo a mim mesmo com golpes, eu **ao menos revelo o desejo ardente de meu coração**)

Despido de sua carga letal, o desejo torna-se vontade livre da razão, a força interior que conduz para o conhecimento das virtudes espirituais. É redentor na medida em que tem por objeto a salvação, a perfeição dos preceitos divinos. Como tensão íntima que mantém acesa a busca pela vida eterna, o desejo distancia das seduções do mundo temporal, redime o ser da irrevogável falibilidade e imperfeição. A conversão do desejo é também lexical: a *cupiditia* dá lugar ao *desiderium*. Em outras cartas, Damiano referiu-se a ele como potência mística. Aspecto que se evidencia em suas exortações ao zelo comportamental monástico. Flexionando o típico dobre da regra beneditina, o cardeal instruía os recém ingressados na vida religiosa a “conter a língua” (*refrenetur lingua*), guardando silêncio diário e resoluto; exortava-os a “deixar os olhos gastarem o chão” (*oculus assiduis obtutibus pavementum*), alusão à postura de caminhar todo o tempo com a cabeça baixa em sinal de humildade e respeito hierárquico; por fim, mas não menos importante, recomendava *mens per estuantis desiderii machinam suspendatur in celum* (deixar a mente ser erguida para o céu por um motor de desejo ardente).¹² As cartas deste cardeal ilustram a dimensão redentora do desejo, aspecto para o qual Étienne Gilson chamava atenção ao perscrutar o “espírito da filosofia medieval”: “É preciso compreender que a insaciabilidade do desejo humano tem [neste pensamento] um sentido positivo, e eis sua explicação: um bem infinito nos atrai. Deus é ao mesmo tempo o que desejamos e o que faz com que o desejemos”.¹³

O abade de Clairvaux foi igualmente representativo desta vertente que se firmava na espiritualidade medieval. O belo texto de seus *Sermones in Cantica Cantorum* está repleto de imagens do desejo como o elo fundamental que une os homens à essência de Deus. Segundo o notório

11 PEDRO DAMIANO. Die Briefe, t.II, n.56, p.157. (grifo nosso)

12 PEDRO DAMIANO. Die Briefe, t.IV, n.153, p.56-57. (grifo nosso)

13 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.349.

cisterciense, através da capacidade de desejar realiza-se na alma a comunhão existencial almejada pelo próprio criador desde as origens. E quando Deus se afasta de seu rebanho, desamparando-o, ele, na realidade, age da forma mais eficaz para ativar a sensação de falta, de privação, isto é, para mover as engrenagens do desejo: *nempe qui idcirco recedit ut avidus requiratur, quonam modo, si abesse nescitur, quiritur?* (por esta razão ele [o Espírito Santo] se retira, para ser desejado mais avidamente: de que modo poderíamos sentir sua presença, se não ansiássemos por sua ausência?).¹⁴ Por certo – continuava Bernardo – Deus se revela ao gênero humano desde o tempo dos patriarcas. Suas aparições não são comuns. Elas costumam ocorrer por meio de imagens arrebatadoras ou vozes que se apoderam dos ouvidos. Entretanto, uma forma privilegiada de vislumbrar a iluminação da revelação divina, enquanto ainda se está preso ao fardo do corpo mortal, não está aí, no testemunho exterior de visões e vozes inefáveis. Segundo o abade: “*est divina inspectio, eo differentior ab his quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit*” (há uma outra maneira de ver Deus, que difere completamente destas, posto que é interior, e é quando Deus se dignifica a visitar a alma que o almeja, mas que o almeja com todo ardor de seu desejo e amor).¹⁵ Quando se tratava dos rumos do espírito, o imprescindível passava obrigatoriamente pelo desejo, “*oportet namque pro variis animae desideriiis divinae gustum praesentiae variari, et infusum saporem supernae dulcedinis diversa appetentis animi aliter atque aliter oblectare palatum*”. (pois, conforme os desejos da alma variam, varia igualmente o gosto da presença divina, e a doçura celeste apetece o paladar da alma segundo as diferentes coisas que ela deseja).¹⁶ Os *Sermones* tornaram-se depositários da crença no desejo como um eco do paraíso que ressoa no íntimo de cada ser. Tomando emprestada uma expressão de Martha Newman, podemos dizer que alimentá-lo era um gesto encorajado pela espiritualidade do “cultivo cisterciense da alma”.¹⁷

Orientado para Deus, sublimado como parte de um exercício espiritual diferenciado das experiências sensíveis, o desejo adquiriu nova face. Tornou-se santo:

Non pedum passibus, sed desideriiis queritur Deus. Et utique non extundit desiderium sanctum felix inventio, sed extendit. Nunquid consummation gaudii, desiderii

14 BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica Canticatorum*. PL, v.183, serm.XVII, cap.1, col.855.

15 BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica Canticatorum*, serm.31, cap.4, col.942.

16 BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica Canticatorum*, serm. 31, cap.7, col. 943. (grifo nosso)

17 NEWMAN, Martha G. *The boundaires of charity: cistercian culture and the Ecclesiastical reform (1098-1180)*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.67-94.

*consumption est? Oleum magis est illi: nam ipsum flamma. Sic est. Adimplebitur laetitia; sed desiderii non erit finis, Ac per hoc nec quaerendi.*¹⁸

Deus não é procurado através dos passos dos pés, mas pelo desejo. E a feliz descoberta [do que é desejado] não cessa o santo desejo, mas o prolonga. Acaso a consumação das alegrias consome o desejo? Ela é antes o óleo ainda mais derramado sobre as chamas. Isto ela é. A alegria será cumprida, mas não haverá fim para o desejo e assim nenhum fim para a busca.

Classificada pelos historiadores como fundadora da tradição mística ocidental,¹⁹ a estima que Damiano e Bernardo dedicaram ao desejo é, realmente, notável. Sobretudo, por que a tradição eclesiástica oferecia incontáveis razões para temer aquele sentimento. Assim ensinavam as Sagradas Escrituras, cujas páginas alertavam: nos primórdios imemoriais, quando o reino da Criação era habitado pelo primeiro casal, o pecado entrou no mundo instigado pelo desejo. A “falha original” foi obra de desobediência voluntária, resultou de uma escolha que implicou em ceder aos anseios, em entregar-se ao furor que percorre o ser e o move em direção a um fim estimado como satisfatório. Foi ao magnetismo do desejo que se renderam Adão e Eva quando se deixaram mover na direção do fruto proibido.²⁰

O *Novo Testamento*, manancial onde clérigos e monges medievais alimentavam sua compreensão sobre o mundo, também atestava que desejar era uma forma comum de se opor à vontade de Deus. Os textos paulinos davam provas de que o desejo e o pecado andavam ombro a ombro, estavam intimamente implicados e, freqüentemente, um era a imagem refletida pelo outro no espelho da alma. Na *Vulgata* – versão latina preparada por São Jerônimo para os textos bíblicos – a escrita de Paulo aparece nomeando a faculdade de desejar a partir do verbo *concupere* ou, em sua forma mais recorrente, *concupiscere*. Com isso, “desejar” insinuava-se à leitura como um sinônimo de ceder à concupiscência, de cair nas malhas de imundícies

18 BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica Canticatorum*, v.183, serm. XVII, cap.1, col.1 185. CASEY, Michael. *A thirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's sermons on the Song of Songs*. Kalmazoo: Cistercian Publications, 1988; MIQUEL, Pierre. *Le vocabulaire Latin de l'expérience spirituelle: dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*. Paris: Beauchesne, 1989, p.137.

19 Quanto a este vasto tema: COLIN-SHERBOK, Dan e COLIN-SHERBOK, Lavinia. *Jewish and Christian mysticism*. New York: Continuum Publishing, 1994; FLOOD, Gavin. *The ascetic self: subjectivity, memory and tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.175-209, GILSON, Étienne. *La Théologie mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1934; MCGINN, Bernard. *Love, knowledge, and mystical union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth centuries*. *Church History*, v.56, n.1, p.7-24, 1987; MCGINN, Bernard. *The changing shape of Late Medieval mysticism*. *Church History*, v.65, p.197-219, 1996.

20 Gn 3, 6: *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis et desiderabile esset lignum ad intellegendum; et tulit de fructu illius et comedit deditque etiam viro suo secum, qui comedit*. A polarização desejo versus dever está marcada em Ambrósio como contraposição corpo versus mente; destacada em Agostinho como um fenômeno associado à vazão dos impulsos sexuais; e aparece ainda sob a pena de Boécio, porém, com a vinculação do desejo à esfera da moralidade como um todo. Eis as fontes: AMBRÓSIO DE MILÃO. *De paradiso*. PL, v.14, cap.10 e 15, col.314-326; AGOSTINHO DE HIPONA. *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*. PL, v.34, livro XI, col.429-454; BOÉCIO. *De Fide Catholica*. In: FILHO, Juvenal Savian. (ed.) *Boécio: escritos* (Opuscula Sacra). São Paulo: Cia das Letras, 2005, p.269-273. Sobre a herança clássica presente em perspectiva: NEDERMAN, Cary J. *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*. *Journal of the History of Ideas*, v. 49, n.1, p.3-26, 1988.

morais, vícios e falhas que degeneram a vida cristã. A epístola aos Romanos exortava: “*Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut oboediatis concupiscentiis eius*” (não reine o pecado em vosso corpo mortal, para lhe obedecerdes em suas concupiscências). Qualquer relação de precedência se esmaça e já não se sabe mais qual vem primeiro quando pecado e desejo se revezam nos postos de criador e de criatura: “*peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam*” (o pecado operou em mim toda a concupiscência); “*dein concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem*” (havendo a concupiscência concebido, dá à luz o pecado; e o pecado, consumado, gera a morte).²¹ A concupiscência – máscara latina que o Cristianismo atribuiu ao desejo – tornava onipresente a inclinação para pecar, na medida em que a abrigava no íntimo humano. Todos, homens e mulheres, eram considerados anfitriões em tempo integral da propensão para praticar a falta e gerar o mal. Cada cristão era sua própria fonte de estímulos para cometer transgressões. Uma aptidão para preferir o mundo ao Criador estaria inscrita no coração de cada um em razão da vida ter decaído para o reino da carne e da dor: “*omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et iactantia divitiarum, non est ex patre sed ex mundo*” (tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo).²² O desejo mergulhava o cristão em um constante e perigoso desacordo consigo mesmo. Era razão suficiente para conservar uma indispensável vigilância sobre os próprios atos e pensamentos. Era o arquiinimigo que cada ser humano carregava dentro do próprio peito. Assim, se o Cristianismo propagou a imagem o ser ontologicamente cindido, reinante na atmosfera intelectual da Antiguidade Clássica, como quis Richard Soranji,²³ ele o fez transformando o desejo em um elemento intrínseco às divisões da razão, das virtudes e da própria vida, conforme ressaltou com argúcia Michael Hanby.²⁴

A tradição herdada dos Santos Padres dizia algo semelhante. Agostinho de Hipona enxergava no desejo a “sede da alma”. Concebia-o como a força que dirige a vida interior humana, como aquilo que emerge de nossa

21 Respectivamente: Rm 6, 12; Rm 7, 8; Tg 1, 15. A edição da Vulgata que utilizamos é: TISCHENDORF, Constantinus. (ed.) *Novum Testamentum Latine Interprete Hieronymo*. Leipzig: Avenarius et Mendelssohn, 1850. Para maiores discussões sobre a tradução latina da Bíblia: TKACZ, Catherine Brown. *Labor tam utilis: the creation of the Vulgate. Vigiliae Christianae*, v.50, n.1, p.42-72, 1996; REBENICH, Stefan. *Jerome: the “vir trilinguis” and the “hebraica veritas”*. *Vigiliae Christianae*, v.47, n.1, p.50-77, 1993.

22 I Jo 2, 16.

23 SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind: from stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Ver ainda: LIEU, Judith M. *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2004; CAIRD, George Bradford e HURST, George. *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1994; MIQUEL, Pierre. *Mystique et discernement*. Paris: Beauchesne, 1997, p.132-134; ROUSSEAU, Philip e PAPOUTSAKIS, Manolis. (eds.) *Transformations of Late Antiquity: essays for Peter Brown*. Surrey: Ashgate Pub., 2009, p.1-10, 159-176; YOUNG, Frances; AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew. (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.55-141.

24 HANBY, Michael. *Augustine and modernity*. Londres: Routledge, 2003, p.88-105.

incompletude insaciável, de uma natureza que se realiza movendo-se para o que lhe falta: “*desiderando, absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia*” (ao desejar aspira-se aquilo é ausente. O que mais é o desejo senão ansiar por coisas ausentes?),²⁵ esclarecia o bispo, precedendo em vários séculos o ilustre conceito freudiano de *libido*. Contudo, a imperfeição que marca a natureza humana, sua origem a partir do nada e do vazio, tende a transformar esta sede em algo desordenado, num distúrbio que obscurece a razão e mergulha o ser em aspirações vãs, fúteis. Precisamente aí, no momento em que o dinamismo do desejo atrai para o que é efêmero e inútil, o homem se afasta de Deus, deixando-se apanhar na rede do gozo terreno e do mal.²⁶ Esta cena dramática e pungente, na qual a razão surgia escravizada pelo querer, conduzia os clérigos medievais a uma constatação alarmante: o pecado usualmente tinha muitas faces, mas olhando de relance, quase todas tinham o rosto do desejo.

O pensamento agostiniano se encarregaria de assentar esta premissa nas fundações da doutrina cristã ao lançar mão de definições como esta: “*Erga peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*” (O pecado é qualquer ação, palavra ou desejo contra a lei eterna).²⁷ Conforme destacaram Luigi Alici, Richard Avramenko, Ronnie Rombs e diversos outros nomes da vasta literatura dos estudos agostinianos, quer fosse anunciada como *voluntas* (vontade), quer como *concupiscentia* (concupiscência), a idéia de desejo tornou-se uma chave de ouro no conjunto das obras do Mestre Africano.²⁸ Com ela, além de elucidar a natureza do pecado, o bispo de Hipona tentou desfazer as polêmicas existentes acerca de temas centrais para a fé cristã, caso da origem do mal e do diabo. Afinal, se não havia no universo qualquer essência contrária a Deus ou natureza que lhe fosse oposta, a maldade e a ação de tornar-se um inimigo de Deus não eram originárias da Criação, mas de uma corrupção

25 AGOSTINHO DE HIPONA. *Enarrationes in Psalmos. Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL), v.39, p.1688.

26 Tema magistralmente desenvolvido por: DEBBASCH, Hubert. *L'homme de desir, icône de Dieu*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001, p.3-75.

27 AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Faustum*. PL, v.42, cap.27, col.418. Eis outra ilustre passagem do pensamento agostiniano acerca da definição de pecado: “*Unde non frustra dici potest, omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum, nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis, vel nolumus ut male sit nobis*”. (Donde se segue que muito bem se pode dizer que todo pecado é mentira, porque o pecado não se comete senão pela vontade com que queremos que as coisas nos corram bem ou com que não queremos que nos corram mal). A tradução, de Oscar Paes Leme, está em: SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2003, parte II, p.135-136. O texto em latim provém de: AGOSTINHO DE HIPONA. *De civitate Dei*. PL, 41, lib.XIV, cap.IV, col.407.

28 ALICI, Luigi; PICCOLOMINI, Remo; PIERETTI, Antonio. (orgs.) *Il mistero del male e la libertà possibile*: lettura dei Dialoghi di Agostino: atti del V° Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1994; AVRAMENKO, Richard. The wound and salve of time: Augustine's politics of human happiness. *The Review of Metaphysics*, v.60, n.4, p.779-812, 2007; BROWN, Robert. The first evil will must be incomprehensible: a critique of Augustine. *Journal of the American Academy of Religion*, v.46, n.3, p.315-29, 1978; COUENHOVEN, Jesse. Augustine's rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine's theodicy. *Religious Studies*, v.43, p.279-298, 2007; FITZGERALD, Allan D. (ed.) *Augustine through the ages*: an encyclopedia. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999; GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006, p.270-314; MEYNELL, Hugo A. *Grace, politics and desire*: essays on Augustine. Calgary: University of Calgary Press, 1990; ROMBS, Ronnie J. *Saint Augustine and the fall of the soul: beyond O'Connell and his critics*. Washington: Catholic University of America, 2006.

instalada no âmago da obra divina, uma perturbação: a fraqueza diante de desejos sem peia. O sétimo livro das *Confessiones* anuncia a conclusão sem rodeios: “*et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem, projicientis intima sua tumescentis foras*” (Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da **vontade** desviada da suprema substância, de ti ó Deus, que tende para coisas ínfimas, arremessa suas entranhas e se levanta com intumescência).²⁹ A centralidade destas idéias no pensamento agostiniano levou o influente teólogo Hans Urs von Balthasar a considerá-lo uma “espiritualidade do desejo”.³⁰ O que não significa, como ressaltou Hubert Debbasch, que haja alguma definição completa e concisa de “desejo” nas obras do autor d’A *Cidade de Deus*, cuja pena acentuava diferentes aspectos daquela idéia na medida em que os temas se alternavam em seus escritos.³¹ Mas, em meio às oscilações e discrepâncias que permeiam as ênfases do pensamento do bispo de Hipona, um aspecto pode ser destacado com segurança: quando o desejo fala por si mesmo, sem ter Deus por objeto, ele assume feições preocupantes e nocivas ao bem-estar da alma.

Ao partilhar desta proposição, Agostinho adotava uma opinião semelhante à de seu mestre, Ambrósio de Milão, que já havia constatado em sua *Expositio in Psalmum CXVIII* como o sacrifício de Cristo redimiu os homens dos pecados, subentendidos como os efeitos das inquietações provocadas em cada um de nós pelos desejos: “*umbra tua caro fuit quae nostrarum aestus refrigeravit cupiditatum, quae restrinxit ignes libidinum, quae avaritiae diversarumque passionum incendia temperavit*” (Tua carne foi a sombra que arrefeceu os calores ardentes de nossa cupidez, que restringiu as chamas de nosso **desejo** e moderou as avarezas e os incêndios [causados por] muitas outras paixões).³² O papa Gregório I concordaria: o desejo é a seiva do pecado e da degradação de si quando não está dirigido para o amor a Deus e para os cuidados necessários à vida eterna.³³ Segundo a voz que governou a Sé romana na passagem dos séculos VI e VII, quando arde pelo Criador, o desejo purifica a alma; mas quando queima por um valor ou bem meramente terreno, ele a devasta como um incêndio em espinheiro seco.

29 AGOSTINHO DE HIPONA. *Confessionum Libri Tredecim*. PL, v.32, lib.VII, cap.XVI, col.744. (grifo nosso) Sobre o célebre tema da assimilação do problema do mal pela teologia cristã e suas relações com a manifestação do desejo, ver: REVENTLOW, Henning Graf. (ed.) *Problem of evil and its symbols in Jewish and Christian tradition*. Londres/New York: Clark, 2004.

30 BALTHASAR, Hans Urs von. *Explorations in Theology: creator spirit*. São Francisco: Ignatius Press, 1993, p.285.

31 DEBBASCH, Hubert. *L’homme de désir, icône de Dieu*, p.26.

32 AMBRÓSIO DE MILÃO. *In Psalmum CXVIII expositio*. PL, v.15, ser.19.5, col.1470B/C. (grifo nosso) Ver ainda: BASKIN, J. R. Job as moral exemplar in Ambrose. *Vigiliae Christianae*, v.35, n.3, p.222-231, 1981; BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p.285-189; SAWYER, Erin. Celibate pleasures: masculinity, desire, and asceticism in Augustine. *Journal of the History of Sexuality*, v.6, p.1-29, 1995.

33 CATRY, Patrick. Désir et amour de Dieu chez saint Grégoire le Grand. *Recherches Augustiniennes*, v.10, p.269-303, 1975.

Elaborada um século antes, a *Regra* de São Bento, um dos textos fundadores do monasticismo ocidental, esclarecia que a virtude da humildade esperada de um monge consistia em “*si propriam quis non amans voluntatem desideria sua non delectetur implere, sed vocem illam Domini factis imitetur dicentis: Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui me misit*” (que, não amando a própria vontade, não se deleite o monge em realizar os seus desejos, mas imite nas ações aquela palavra do Senhor: ‘Não vim fazer minha vontade, mas a d’Aquele que me enviou’). Emendando um tom austero, o texto proclamou como parte vital das obras que elevam a Deus “*desideria carnis non efficere, voluntatem propriam odire*” (não satisfazer os desejos da carne, odiar a própria vontade).³⁴ Podemos dizer que a espiritualidade beneditina inicia-se por uma ascese do desejo, por ela disposto em relação conflitante – quiçá excludente – com as virtudes da obediência e da humildade. A busca por preencher todo o mosteiro com um resolutivo espírito de sacrifício, fortalecido pela vida comum, pela constante devoção hierárquica, pelo silêncio e pela *lecto divina* (a meditação sobre as sagradas escrituras), transformou as manifestações da vontade – e com elas o desejo – em ocorrências alheias ao ideal de harmonia e ordem.³⁵ A atitude primeira e a razão última de um monge seriam uma só: renunciar a si; desobrigar-se quanto a atender às aptidões pessoais, desinteressar-se pela própria voz interior. Em uma palavra: morrer para o mundo. Nos termos mais sucintos utilizados por Jean Leclercq: “*the ‘conversatio’ of the monk is presumed to be a ‘conversio’ similar to Saint Benedict’s which entails total renunciation with the intention of pleasing God alone*”.³⁶ Esta palavra de ordem espiritual foi conservada pelo monasticismo ocidental, mesmo quando as rupturas com as orientações ancestrais se evidenciavam de forma mais grave.³⁷

É possível identificar na dispersa e heterogênea tradição letrada cristã sentidos confluentes. Uma diversidade de formas latinas – *desiderium, cupiditas, libido, appetitus, voluntas* – estava comumente unida por uma espécie de intercessão semântica: remeter a um movimento interior humano gerado pela falta, pelo não-ser ontológico. Eis a idéia de “desejo”.³⁸ Pedro

34 KARDONG, Terrence G. *Benedict’s Rule: a translation and commentary*. Collegeville: Liturgical Press, 1996, respectivamente, p.130 e 80. Ver ainda: DE DREUILLE, Mayeul. *The Rule of St. Benedict and the ascetic traditions from Asia to the West*. Herefordshire: Gracewing Publishing, 2000, p.166-172.

35 DEMOUSTIER, Adrien. Le sens du mot “volonté” dans la tradition chrétienne. *Christus*, v.36, n.144, p.439-443, 1989; CRISLIP, Andrew. The sin of sloth or the illness of the demons? The Demon of Acedia in Early Christian monasticism. *The Harvard Theological Review*, v.98, n.2, p.143-169, 2005.

36 LECLERCQ, Jean. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture*. New York: Fordham University Press, 1982, p.19. E ainda: BURTON-CHRISTIE, Douglas. *The world in the desert: scripture and the quest for holiness in Early Christian monasticism*. New York: Oxford University Press, 1993; MOHRMANN, Christine. La latinité de Saint Benoît: étude linguistique sur la tradition manuscrite de La règle. In: MOHRMANN, Christine. (ed.) *Études sur le Latin des Chrétiens*. Roma: Ed. di Storia et Letteratura, 1961, t.I, p.403-435.

37 Ver, em especial, a terceira parte do clássico: BERLIÈRE, Ursmer. *L’ascèse Bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle*. Paris: Lethielleux, 1927. Além de: DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the desert fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p.111-137.

38 O argumento - controverso, sem dúvida – mereceria uma consistente análise que ultrapassa os propósitos deste breve artigo. Mas, esta premissa de que havia, na tradição letrada eclesial medieval, um duradouro núcleo

Damiano e Bernardo de Clairvaux foram formados em contato constante com incontáveis ensinamentos de que tal idéia indicava um traço humano lamentável. Porém, seus escritos contribuíram para a constituição de um universo ético que transpôs os limites estabelecidos pelo longo processo intelectual de culpabilização do desejo. Como representantes do que Evelyn Underhill chamou certa vez de “primeira grande corrente do misticismo medieval”, ambos o estimaram como a energia vital do ascetismo, como a força interior que purificava o ser e preparava a alma para uma sublime contemplação da graça divina.³⁹ Redimindo o ser humano como “ser de desejo”, Damiano e Bernardo tracejaram os horizontes intelectuais que abrigariam Hildegarda de Bingen, São Boaventura, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa. Sua estima por este sentimento se fez um legado amplamente professado durante os séculos posteriores, como podemos depreender do imprescindível estudo *The growth of mysticism*, de Bernard McGinn.⁴⁰

Então, como compreender a inequívoca ênfase pejorativa depositada por eles nesta mesma idéia, como ocorreu nos dois casos apresentados no início deste texto? Acaso teria sido alguma espécie de recaída na força da tradição? Não temos dúvida de que o legado escrito dos “Santos Pais” foi revivido nas circunstâncias em que ambos se referiram ao desejo como algo aviltante e funesto. Mas, esse argumento não responde nossa pergunta. Na realidade, ele a torna ainda mais intrigante. Pois agora precisamos desvendar as razões que levaram nossos eminentes personagens a ceder e recuar para um discurso depreciativo tradicional do qual pareciam se emancipar. Dito de uma forma mais clara: o que parece ter desligado sua relativa autonomia diante das tradicionais pressões pela culpabilização do desejo? A resposta que gostaríamos de propor já foi sugerida: a necessidade de expressar uma consciência política, de formar uma percepção das relações de poder. Devemos agora desenvolvê-la e fundamentá-la.

Politicamente falando, Damiano e Bernardo possuíam ainda mais em comum: os dois estavam estreitamente implicados na legitimação e no exercício do poder dos papas. O primeiro foi conselheiro, legado apostó-

semântico que pode ser designado por “idéia de desejo” ampara-se ainda nas contribuições oferecidas por: BERRY, Craig e HAYTON, Heather. (eds.) *Translating desire in Medieval and Modern Literature*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005; GARDINER, F. C. *The pilgrimage of desire: a study of theme and genre in medieval literature*. Leiden: Brill, 1971; LOMBARDI, Elena. *The syntax of desire: language and love in Augustine, the Modistae, Dante*. Toronto: University of Toronto Press, 2007; MURPHY, James. *Rethoric in the Middle Ages: a history of the rhetorical theory from Saint Augustine to Renaissance*. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001; STOCK, Brian. *The implications of literacy: written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

39 UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: a study in the nature and development of spiritual consciousness*. New York: Dover Publications, 2002, p.458. Corrente que certamente propagava as vozes de Agostinho, Gregório I e Dionísio Areopagita, como demonstram: ASIEDU, F. B. A. *The song of songs and the ascent of the soul: Ambrose, Augustine, and the Language of Mysticism*. *Vigiliae Christianae*, v.55, n.3, p.299-317, 2001; BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1982.

40 MCGINN, Bernard. *The growth of mysticism: history of western christian mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Co., 1996. Ver ainda: PETRY, Ray. *Late Medieval mysticism*. Londres: Westminster John Knox Press, 1957.

lico e cardeal de Estevão IX (1057-1058) e Nicolau II (1059-1061), além de defensor fervoroso de Alexandre II (1061-1073). Já o abade de Clairvaux teve participação decisiva na ascensão de Inocêncio II (1130-1143), tendo sido o mentor e partidário de Eugênio III (1145-1153). Fulminar subitamente a experiência do desejo quando se dava provas de uma inclinação regular para aprová-la ou tolerá-la é uma postura um tanto comum entre os papistas. Esta guinada discursiva pode ser encontrada em uma única obra, num mesmo parágrafo. É a João de Salisbury, bispo de Chartres e um dos colaboradores mais próximos de Adriano IV (1154-1159), que nos referimos. O texto do *Policraticus*, considerado por muitos historiadores como um dos fundadores da “moderna teoria política ocidental”,⁴¹ estampa a seguinte opinião: “*non quod appetitum commodi, si temperatus sit dicam esse culpabilem, aut copiam rerum sufficientem, aut laetitiam mentis, aut naturalem libertatis amorem, aut eminendi meritum ducam in crimine: sed nihil istorum quod pollicetur affert*”⁴² (eu não diria que o **desejo por ganhos pessoais**, se for moderado, deve ser condenado; nem ponderarei se é criminoso o abundante suprimento de bens ou deleites materiais da mente, o amor pela liberdade natural ou a recompensa da eminência). No entanto, João rapidamente buscou um contrapeso para esta condescendência. Escrevendo como se sua mente tivesse sido persuadida a retroceder perante tamanha tolerância, ele subitamente advertiu o leitor para os efeitos contrários que tais apetites costumam gerar, pronunciando-se num tom que lembra Agostinho ou Gregório I: “*omnia bona sunt, si eis docente gratia, recte filius adversus carnem luctans et sanguinem (...), utatur, et eisdem quasi florido, frugifero, et jucundo induitur vestimento*”⁴³ (todas estas coisas são boas se os filhos de Deus, instruídos pela graça, lutando contra a carne e o sangue (...), as usam adequadamente e vestem-se com elas como um vestuário em floração, fértil e agradável). Ponderando sobre as conseqüências dos desejos, nosso bispo seguia desconfiado, receoso; mesmo quando acenava com benevolência e aprovação. Como quem dá a mão à palmatória, ele recuou inconsciente diante da indulgência que acabava de ser concedida por suas próprias palavras. O gesto inicial de acolhida, estendido por sua escrita aos espíritos desejosos de deleites terrenos, parecia ter algo de impensado. Como se nosso autor, ainda com a pena na mão, tivesse sido surpreendido pelo sentido formado por suas próprias palavras, vendo-se então constrian-

41 NEDERMAN, Cary J. *John of Salisbury*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005; NEDERMAN, Cary J. e CAMPBELL, Catherine. *Priests, Kings, and Tyrants: spiritual and temporal power in John of Salisbury's Policraticus*. *Speculum*, v.66, n.3, p.572-590, 1991. Ver ainda: MORRALL, John B. *Political Thought in Medieval Time*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, p.41-58; ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Buenos Aires: Ariel, 2004, p.112-124. E ainda: GREGORY, Tullio et alii. *Théologie et Droit dans la Science Politique de l'État moderne: actes de la table ronde*. Roma: École Française de Rome, 1991.

42 JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*. (grito nosso)

43 JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*. In: GILES, J. A. (ed.) *Joannis Saresberiensis Opera Omnia*. Oxford: Parker, 1848, Lib.VIII, cap.6, p.306.

gido a retratar-se, admitindo: não se pode negar que é preciso manter o desejo à distância, vigiá-lo, precaver-se contra ele. O pensamento do bispo de Chartres operava manobras dualistas, desenhando um movimento semântico bifocal, simultaneamente conformista e resiliente. Nesta matéria, o texto do *Policraticus* não era excepcional. Pelo contrário, ele condensava uma tensão presente em um conjunto maior de cartas e opúsculos compostos por papistas. Separados no tempo e no espaço, os eclesiásticos que atuavam em nome da Santa Sé estavam unidos por uma maneira de agir recorrente e significativamente coerente em relação ao momento de executar o sentimento do desejo. Sigamos um pouco mais da documentação neste sentido de análise.

Voltemos os olhos para o ano de 1081. Península itálica. Alguns meses se passaram desde que o papa Gregório VII proclamou pela segunda vez a excomunhão e deposição de Henrique IV, rei germânico e sucessor da coroa imperial. Desde então, a situação tornou-se alarmante para a Sé Romana. Acuado, o pontífice viu o monarca opor-lhe um competidor pelo trono de São Pedro. Gilbert, arcebispo de Ravena, reivindicava a mitra apostólica com o apoio de alas inteiras de bispos germânicos e do norte peninsular. Os aliados de Gregório nas terras imperiais recuavam em sua oposição diante das pesadas derrotas infligidas pelas tropas de Henrique. Cada deserção episcopal, cada derrota sofrida em campo de batalha e cada colina dobrada pelo exército imperial enfraqueciam a legitimidade de Gregório, como se fossem demonstrações cotejadas pelos céus de que o papa se excedera em suas atribuições. Confrontado com a aproximação da deposição, o papa tentou encontrar alguma defesa na lealdade do povo romano, nas promessas de socorro militar juradas por líderes normandos da Calábria-Sicília e na correspondência trocada com os bispos germânicos que ainda lhe devotavam fidelidade. Uma destas cartas, endereçada a Herman, bispo de Metz, alcançaria notoriedade por sua extensa e apaixonada defesa da superioridade clerical em matérias temporais. Discorrendo sobre o poder dos laicos, entre os quais estariam incluídos os imperadores, o pontífice disse:

Meminisse etiam debet fraternitas tua, quia maior potestas exorciste conceditur, cum spiritualis imperator ad abiciendos demones constituitur, quam alicui laicorum causa secularis dominationis tribui possit. Omnibus nempe regibus et principibus terre, qui religiose non vivunt et in actibus suis Deum ut oportet non metuunt, demones, heu pro dolor, dominantur et misera servitute confundunt. Tales enim non divino ducti amore sicut religiosi sacerdotes ad honorem Dei et utilitatem animarum preesse cupiunt, sed ut intolerabilem superbiam suam ostentent animique libidinem expleant, ceteris dominari affectant. De quibus beatus Augustinus in libro primo de doctrina christiana dicit: Cum vero etiam eis, qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est hominibus, quilibet dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est.

Tu ainda deves manter em mente, irmão, que um poder maior é assegurado a um exorcista, quando ele é estabelecido como imperador espiritual para expulsar demônios, do que [qualquer poder] que pode ser conhecido a quaisquer

laicos em relação à dominação secular. Pois todos os reis e príncipes da terra que não vivem de modo religioso e que em seus feitos não temem Deus como deveriam – é gravíssimo dizê-lo! – são dominados por demônios e confundidos por uma escravidão miserável. Tais homens, não tendo sido guiados por divino amor, não aspiram liderar em honra de Deus e dos benefícios das almas, como os sacerdotes religiosos, mas de modo a ostentar sua intolerável soberba e **preencher o desejo de sua alma, eles aspiram dominar todos os demais.** Sobre eles, o bem-aventurado Agostinho diz no primeiro livro de *De Doctrina Christiana*: **“Em verdade é uma soberba completamente intolerável quando alguém aspira dominar aqueles que são naturalmente seus iguais, isto é, homens.”**⁴⁴

Gregório acusou Henrique de virar as costas aos preceitos divinos. E o rei assim o fez – garantiu o papa – porque estava escravizado pela ânsia do desejo. Ela o arrastava para a jactância, para a ilusão de ver-se como superior aos demais, estimando a si mesmo como o portador de uma excelência mortal que o colocava acima do restante dos homens, seus iguais perante o criador. O espírito régio padecia sob a sombra do orgulho. Suas ações de governante da comunidade cristã estavam poluídas, manchadas. Cada ordem que saía de sua boca arrastava os súditos para propósitos nefastos, repletos de soberba, contrários aos mandamentos de Deus. Enquanto a coroa repousasse sobre sua cabeça um imenso risco de danação eterna iria pairar sobre aqueles que cumpriam o dever de obedecê-lo. Logo, depô-lo era dever do papa. Rejeitá-lo, compromisso de todo bom pastor do rebanho de Cristo.

As palavras pontifícias eram duríssimas. Devastadoras de um modo que talvez nos escape, leitores que somos de uma sociedade altamente laicizada. Mas, provavelmente, calavam fundo na mente de um bispo letrado como Herman de Metz. Há séculos a tradição cristã via na soberba a raiz de todo mal, a mãe de todos os vícios. Os Santos Pais referiam-se ao Diabo como o “mestre da soberba” e a esta última como a rainha de todos os pecados (*Regina superbia*), de cujo ventre nasceram a vã glória, a inveja, a ira, a tristeza, a avareza, a gula e a luxúria (*inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria*).⁴⁵ Suas filhas formavam a lista dos sete pecados capitais. Ao lançar mão desta referência, a epístola gregoriana atribuiu ao monarca teutônico um comportamento gravíssimo: suas ações faziam crescer toda forma de ofensa perante os céus, espalhando a perversidade entre os cristãos. Quando cedia ao domínio da soberba,

44 GREGÓRIO VII. Epístola a Herman, bispo de Metz. *MGH. Epistolae selectae* (Epp. sel.), t.II, liber 8.21, p.555-556. (grifo nosso) Ver ainda: AVIS, Paul D.L. *Beyond the reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition*. New York: T&T Clark, 2006, p.25-39; FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924-1937, v. 2, p.389-413; ROBINSON, Ian Stuart. “Periculosus Homo”: Pope Gregory and episcopal authority. *Viator*, v.1, p.103-132, 1978; ROBINSON, Ian Stuart. The friendship network of Gregory VII. *History*, v.63, n.207, p.1-22, 2007.

45 GREGÓRIO MAGNO. *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job*. PL, v.76, lib.31, cap.45, col.620-621. CASA-GRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés Capitaux au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2003.

um monarca conduzia suas escolhas de modo simultaneamente excessivo e errático. Como se seus olhos estivessem vendados para os limites que regem o convívio entre os homens, impedindo-o, por exemplo, de enxergar e respeitar a igualdade primordial partilhada por todos perante Deus. Ao se deixar apanhar pelas garras do desejo, Henrique IV tornou-se um pai da desordem e da desobediência. Sua existência se rendeu à constante audácia no agir, ao mau hábito de tomar a iniciativa em matérias sobre as quais a livre escolha deveria permanecer inibida, condicionada à voz de outrem. A carta ditada por Gregório VII conferia à figura régia germânica aspectos que a tradição letrada eclesiástica tornava típicos dos grandes infratores da história da salvação: de modo semelhante ao de Lúcifer, e mesmo ao de Adão, o monarca foi apresentado como alguém que sucumbia a um anseio interior para transgredir princípios, a um ímpeto para insubordinar-se contra as regras estabelecidas por Deus.

A carta papal expressava a imagem de um monarca espiritualmente cego para uma verdade fundamental: em muitas ocasiões, tudo o que cabia aos cristãos era conformar-se a não decidir, a não tomar a iniciativa. Henrique – assim pensava Gregório – não deveria ter erguido a voz contra o papa. Afinal, um verdadeiro governante cristão saberia que após ter sido condenado pelo vigário de Pedro na terra, toda decisão ficava suspensa, irrealizável. Quando se era alvo de censura ou punição anunciada por Roma simplesmente não havia escolhas ou opções possíveis. Havia somente um caminho a ser tomado: acatar a sentença e justificar-se adequadamente. Não foi este o caso protagonizado pelo rei dos teutônicos. Ao contrário, ele agiu de “maneira maligna”, violou a passividade esperada, optou quando devia resignar-se. Ao invés de obedecer e recuar, ele se conduziu sem peia, escolheu pela própria vontade, deu ouvidos apenas aos “chamados de seu desejo”. Aos olhos do pontífice estava dada a lição: desejando, Henrique IV se tornou um embusteiro, inimigo de limites, adversário da boa ordem, um *diabolus*. A corte imperial arrastava toda Germânia para as trevas ao destilar o espírito da desobediência.⁴⁶

Memorialistas de Gregório VII expressariam esta mesma opinião por meio de uma estória miraculosa. Em relatos retrospectivos, Donizo, monge de Canossa, e Paulo, cônego regular de Bernried – biógrafo papal – contam que em fevereiro de 1076, após o primeiro aviso de deposição ser

46 Argumentação elaborada a partir das discussões e análise acerca do conceito de “satã/diabo” encontrada em: FORSYTH, Neil. *The old enemy: Satan and the combat myth*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.4-30. Em inúmeros casos, os vocábulos em questão cumprem a função de expressar qualidades morais e comportamentais na representação de uma *persona*: BASCHET Jérôme, *Les justices de l’au-delà: les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*. Roma: B.E.F.A.R, 1993; CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits: divine and demonic possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003; COHN, Norman. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age: fantasmés et réalités*. Paris: Payot, 1982; KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008; NABERT, Nathalie. (dir.) *Le mal et le diable: leurs figures a la fin du Moyen Age*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996; RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lucifer: the devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

proclamado contra a corte germânica, o papa recebeu a visita de Rolando, bispo de Treviso. O prelado, que vinha em nome de Henrique IV, chegou a Roma durante a Quaresma e encontrou a Igreja local reunida em concílio. Rolando interrompeu o andamento da tradicional assembléia e comunicou aos presentes os dizeres que carregava em forma de carta. À medida que sua voz se propagava pelo interior da antiga basílica, Gregório ia descobrindo que, reagindo à advertência papal de excomunhão, Henrique “*lhe interdito o exercício do ofício papal e ordenou-lhe que descresse da sé [de Roma]*”.⁴⁷ Um clima de consternação trovejou pelo ar, inflamando o ânimo dos presentes. Segundo a *Vita Mathildis* e a *Vita papae Gregorii VII*, no exato momento em que a agitação se espalhou perigosamente, um estranho ovo de galinha (*gallinae sculptum/gallina ovum*) foi trazido ao plenário. De sua casca grossa, que se assemelhava a um escudo excessivamente horrível e sombrio (*scuti similitudo nimio horroe tenebrosa*), saiu uma serpente (*serpens/colubrum*). Movendo-se com rapidez, ela se estendeu para o alto após envolver o ovo com três voltas inteiras. Porém, no instante em que estava prestes a se enlaçar por completo, a cobra, como se abatida por um golpe, pendeu a cabeça, dobrando-a sobre o próprio ventre, reduzida à impotência.⁴⁸

A serpente é um símbolo ambíguo nas Escrituras cristãs: ora a encontramos como o resultado da transformação milagrosa do cajado de Moisés,⁴⁹ ora como imagem da punição decorrida do pecado.⁵⁰ Porém, em nossa opinião, a que é mencionada neste relato evoca um conjunto de referências bíblicas específicas e coesas. O *Livro do Gênesis*, a *Segunda Epístola aos Coríntios*, o *Livro do Apocalipse* apresentam a serpente como um *Satã*, um adversário.⁵¹ Ela nos faz ver um ser astucioso, que obstruiu e testou Eva no caminho da retidão e convenceu-a de que Deus mentia a respeito das conseqüências de comer os frutos da Árvore do Conhecimento. Ela aparece como um ser ameaçador, maldito mais que toda a fera e mais que todos os

47 “pontificale ei interdixit officium eique precepit, ut de sede descenderet”. BONIZO DE SUTRI. Liber Ad Amicum. *MGH*. Libelli de lite imperatorum et pontificum (Ldl), t.I, p.606-607. O bispo de Sutri parece transmitir aqui o texto resultante do sínodo reunido em Pávia, março de 1076. Respalado por essa assembléia do episcopado lombardo, Henrique IV produziu o célebre relato de deposição do papa que terminará com os termos exortativos de “*Ego Henricus Dei Gratia rex cum omnibus episcopis nostris tibi dicimus: descende, descende, per secula dampnande!*” HENRIQUE IV. *Epistolae*. *MGH*. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum (Const.), t.I, p.110-111. E ainda: HUGO DE FLAVIGNY. *Chronicon*. *MGH*. SS, t.VIII, p. 431. O documento se encontra traduzido em: MILLER, Maureen C. *Power and the holy in the age of the investiture conflict: a brief history with documents*. Boston: Bedford & Saint Martin’s, 2005, p.88-90. Além de Bonizo de Sutri, há um conjunto substancial de relatos em que o clérigo encarregado de anunciar a sentença régia, Rolando, bispo de Treviso, provocou violenta reação do plenário sinodal, que ameaçou atacá-lo de maneira letal. BERTHOLDO. *Annales*. *MGH*. SS, t.V, p.282-283; BRUNO DE MERSEBURG. De bello saxonico. *MGH*. SS, t.V, cap. 68, p.353; DONIZO. *Vita Mathildis*. *MGH*. SS, t.XII, p.377; PAULO DE BERNRIED. *Vita Gregorii VII papae*. PL, v.148, col.70-71; COWDREY, J. E. H. *Pope Gregory VII 1073-1085*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.129-166.

48 DONIZO. *Vita Mathildis*. *MGH*. SS, t. XII, p.377-378; PAULO DE BERNRIED. *Vita Gregorii VII papae*. PL, v.148, col.70. Entre parênteses estão dispostas as variações de vocábulo das duas versões.

49 Ex 7, 9-15.

50 Mq 7, 17.

51 Gn 3, 1-14; 2Cor 11, 3; Ap 12, 9-15.

animais do campo, estreitamente associado aos pecados induzidos pela argúcia e insídia. Neste conjunto de referências, a serpente é o adversário que se apraz em testar as criaturas para apartá-las do Criador; ela é um *diabolus* cujo propósito é sempre ludibriar a humanidade nos domínios do mundo terreno e subjugá-la à morte. No Livro do Apocalipse a “antiga serpente” é a imagem daquele que se interpôs no caminho de Cristo e da salvação, tentando-o durante os quarenta dias no deserto.⁵² Ela é o rosto de todo aquele que cultiva a astúcia sedutora e engana por meio da tentação: foi esta caracterização que as fontes papistas – a *Vita Mathildis* e a *Vita Gregorii VII* – associaram ao rei Henrique IV.

Paulo de Bernried, o biógrafo de Gregório, faz a cena que se passou no concílio de 1076 vaticinar eventos da vida do sucessor imperial. Como era de conhecimento do autor quando redigiu a *Vita Gregorii* – provavelmente a partir de meados da década de 1120 –, a excomunhão régia decretada pelo papa e aprovada por aquele mesmo plenário eclesiástico fez cambalear a legitimidade de Henrique, desastrosamente abalada por uma longa revolta da nobreza saxônica. A rebelião encurralou o monarca precisamente no momento em que ele teria realizado algo que, aos olhos dos partidários papais, estava “muito acima de suas atribuições”: decretar a deposição de um pontífice. A impotência que se abateu sobre o rei tornou-se manifesta quando ele se viu forçado a buscar o perdão dirigindo-se a Canossa – cidade ao sopé dos Alpes onde Gregório se abrigou temporariamente – para suplicar, em vestes de penitente, por uma reconciliação com a Igreja romana. Assim, um jogo analógico se revela: da mesma forma que a serpente do relato acima, o “ínquo monarca” teria sido abatido justamente quando suas ambições se estendiam para as alturas com gravíssimas implicações para toda a Cristandade, representada pelo ovo, símbolo da totalidade da vida.

Reencontramos nestes relatos a mesma estrutura dicotômica apresentada pela carta gregoriana de 1081. De um lado havia a omissão, a passividade, a obediência, a virtude, a ordem, a redenção; do outro, perfilavam-se a vontade, o desejo, a escolha, a desobediência, o pecado, a perdição. Cada série estava unida por estreitas relações de causalidade. Em outras palavras, para os papistas da segunda metade do século XI e início do XII, o ato de desejar iniciava um perverso efeito dominó no interior da consciência: a razão ficava turva para os limites do agir humano, o juízo era desorientado e os valores distorcidos, a soberba cravava suas presas sobre a vontade e assim o espírito se tornava refém da índole para a insubordinação e a desobediência desenfreada. Em uma época na qual a consciência acerca do poder era irrealizável sem o sentido hierofânico e transcendental da existência, e na qual os regimes políticos eram instituídos

52 KELLY, Henry Ansgar. *Satã*, p.86-131.

por preocupações soterológicas,⁵³ tais efeitos faziam do desejo uma razão suficiente para legitimar a deposição do rei.

No instante em que o desejo começava a consumir desgovernadamente a voz da consciência, ele deixava de ser questão meramente pessoal. Pois sua ação devastava a vida comum, despertava a indiferença por regras e proibições. Ele entorpecia o discernimento e fazia alastrar uma incapacidade geral de distinguir os lugares e as funções cabíveis a cada um no interior da sociedade cristã. Portanto, o desejo incontrolável ameaçava um preceito eclesiástico ancestral: o de que a comunidade dos fiéis se conservaria unida e justa apenas enquanto mantivesse a distinção de papéis sociais entre seus integrantes.⁵⁴ A observância da hierarquia era encarada como vital para o bem-comum. Se ela se desfizesse, um vazio emergiria no convívio entre os homens, o qual estes não saberiam preencher senão com violências, perversidade e crueldade. Não é difícil encontrar passagens documentais nas quais os eclesiásticos favoráveis ao papado culpavam o ato de desejar pela ruína da *utilitas publica* (o proveito comum). Guilherme de Malmesbury, monge e importante cronista do século XII, via o povo romano como particularmente odioso, e essa era a razão. Roma – dizia ele – foi abençoada com igrejas e santuários que eram verdadeiros penhores divinos sobre a terra (*sunt in terris divina pignora*). Entretanto, dentro de suas muralhas, no interior deste reduto de feições celestiais, havia pessoas inebriadas por furor insano (*insano furore gens ebria*). Quando peregrinos chegavam à cidade para renovar a fé, tais pessoas “*foedo ambitu omnia, turbabant et supra ipsa sanctorum corpora civilem libabant sanguinem dum non possent satiari pecuniarum libidinem*” (os atormentavam por completo com ambição repugnante, e derramavam sangue civil sobre os próprios corpos dos santos, enquanto não pudessem saciar seu **desejo** por dinheiro).⁵⁵

Em meados da década de 1120, quando Guilherme compôs essas linhas, as relações entre a Igreja e a cidade de Roma eram repletas de divergências. Oitenta anos antes, uma intervenção germânica na península italiana removeu o poder de eleição do bispo romano das mãos dos poderosos locais. A escolha de Suger, conde de Mörsleben-Hornburg e bispo de Bamberg, como papa Clemente II fez com que a cúpula da sé apostólica fosse ocupada por um clero externo, cujas ações eram orientadas por interesses não-romanos e devotadas a lealdades talhadas além das colinas da antiga *Urbe*. Desde então, uma influente minoria eclesiástica empenhava-

53 HARDING, Alan. *Medieval law and the foundations of the state*. New York: Oxford University Press, 2002; SENELART, Michel. *As artes de governar: do Regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

54 Tema magistralmente desenvolvido em: DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

55 GUILHERME DE MALMESBURY. *Gesta Regum Anglorum*. In: HARDY, Thomas Duffus. (ed.) *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Anglorum atque Historia Novella*. Londres: Scumptibus Societatis, 1840, v.II, lib.IV, nr.353, p.544-545 (grifo nosso); SPIEGEL, Gabrielle. *The past as text: the theory and practice of medieval historiography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

se para concretizar o poder episcopal como uma nova liderança no centro peninsular, aprofundando cada vez mais a ruptura estabelecida entre a Sé apostólica e as forças politicamente hegemônicas no interior do Lácio. Com o tempo, a cisão tornou-se oposição e o governo pontifício foi arrastado para a crescente dependência de medidas e decisões anti-romanas. Na passagem para o século XII, a *sancta ecclesia romana*, ocupada por um clero formado em terras alheias, dissociou-se da *fraternitas romana*, travando um longo confronto político contra os poderes citadinos.⁵⁶ Os antagonismos entre o clero papal e os poderes urbanos povoaram toda a época de vida de Guilherme de Malmesbury através de divisões implantadas no seio da cúpula papal, rumores de envenenamentos, prolongados exílios da corte papal, perturbadoras notícias de emboscadas contra cardeais e seqüestro de alguns pontífices.⁵⁷ É muito provável que tais episódios despertassem o sentimento de ultraje em nosso cronista, cuja escrita revela um homem solidário às prerrogativas da autoridade apostólica.⁵⁸

Portanto, descrever o povo romano (*populus romanus*) como marionete de seus desejos parece ter sido a fórmula encontrada por um partidário do poder pontifício para dar sentido a este histórico de oposição e enfretamento então existente entre a Igreja e a cidade de Roma. A imagem é familiar. Movida pelo desejo, a escolha do “povo romano” rompeu a unidade cristã. Como o Cádalo descrito por Pedro Damiano, a categoria dos mercenários sobre a qual lamentava Bernardo de Clairvaux ou o Henrique IV condenado por Gregório VII, os romanos sucumbiram à teimosia de não acatar uma voz superior. E sua insistência em escutar tão somente a própria vontade tornou-os corruptos, mesquinhos, ineptos para a preservação da correta ordem das coisas. Como tal, foram responsáveis pelas calamidades das quais padeciam – sentenciava Guilherme. Há aqui algo de grande importância a ser notado: “desejo” era o nome amiúde dado pelos partidários papais aos comportamentos que obstruíam um recolhimento voluntário perante

56 DI CARPEGNA FALCONERI, Tommaso. *Il clero di Roma nel Medioevo*: istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII). Roma: Viella, 2002, p.42-93. Sobre a ruptura entre o papado e as famílias aristocráticas do Lácio: BEOLCHINI, Valeria. *Tusculum II*: Tuscolo, una roccaforte dinastica a controllo della Valle latina. *Fonti storiche e dati archeologici*. Roma: Bretschneider, 2006, p.42-65; BONNASSIE, Pierre. *Les sociétés de l'an mil*. Bruxelas: De Boeck Univ., 2001, p.67-77; FELLER, Laurent. *Éléments de la problématique du fief en Italie*. In: FRYDE, Natalie; MONNET, Pierre; OEXLE, Otto Gerhard. (eds.) *The presence of Feudalism*. Göttingen: Vandenhoeck, p.153-174; MALPICA, Antonio e QUESADA, Tomás. (eds.) *Los orígenes del Feudalismo en el mundo Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 1994, p.31-50; TABACCO, Giovanni. *The struggle for power in Medieval Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.209-212; TOUBERT, Pierre. *Les structures du Latium Medieval*. Roma: B.E.F.A.R., 1973, v.2. Para as repercursões desta ruptura sobre o direito canônico: GILCHRIST, John. Canon law aspects of the eleventh-century gregorian reform programme. *Journal of Ecclesiastical History*, v.13, p.21-38, 1962; CUSHING, Kathleen. *Papacy and law in the Gregorian revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1998. Para uma familiarização com o panorama maior do “Patrimônio de São Pedro” e da Roma medieval, as melhores sínteses disponíveis continuam sendo: KRAUTHEIMER, Richard. *Rome: profile of a city*, 312-1308. Nova Jersey: Princeton University Press, 1980; PARTNER, Peter. *The lands of St Peter: the papal state in the middle ages and the early renaissance*. Londres: Methuen, 1972.

57 Para análise detalhada: RUST, Leandro Duarte. “*Colunas vivas de São Pedro*”: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do papado medieval (1046-1215). Niterói: UFF, 2010, v.1, p.124-254 (História, Tese de Doutorado).

58 Ver: THOMSON, Rodney. *William of Malmesbury*. WoodBridge: Boydell Press, 2003.

as decisões emitidas pela Santa Sé. Empregando-o, eles encontravam e apreendiam a causa da impossibilidade de um cristão – fosse ele um rei ou um corpo de súditos – de se conter espontaneamente nas ocasiões em que optar era possível. Gravada como *voluntas, desiderium, concupitus* ou *libido*, aquela era a idéia cabível para descrever o que levava o “outro” a agir ou escolher quando o que se esperava dele era passividade. Como ingrediente da percepção política eclesiástica, esse vocábulo permitia reconhecer um fracasso, um distúrbio: a incapacidade de recuar diante de certas possibilidades de optar, a inépcia para se manter inativo, a falha de tomar decisões quando isso não era visto com bons olhos. “Desejo” era a expectativa frustrada da obediência espontânea. A escrita de Guilherme de Malmesbury demonstra o que levava muitos papistas a cruzar a tênue linha divisória existente entre a celebração e a rejeição do desejo: a necessidade de conferir sentido à obstrução social da autoridade.

A historiografia é farta em referências quanto ao fato de que, entre 1050 e 1150, a autoridade pretendida pela Santa Sé foi transformada.⁵⁹ Uma inédita e duradoura ascensão política do papado provocou um redimensionamento das competências jurisdicionais e da abrangência decisória do poder pontifício. Por sua vez, novas mobilizações de resistência e oposição foram deflagradas no bojo desse movimento, forçando a autoridade apostólica a se confrontar, de um modo historicamente singular, com o peso de intensas pressões sobre um dos seus principais fundamentos: a vigência coletiva da crença de que ouvi-la era entrar em contato com uma força externa a este mundo mortal; que acatá-la era seguir atribuições originárias de um plano superior.⁶⁰

Para reafirma o caráter primordial e extraordinário das decisões imandas da Igreja romana, os papistas precisavam envolver aqueles episódios de contestação e oposição em cadeias de significação que dotassem tais ocorrências de um fundo transcendente. Dito de outra forma: era necessário demonstrar que a oposição dirigida a algo tão poderoso e único como a autoridade dos papas resultava de uma força ou um princípio igualmente poderoso, mas inverso, contrário, antagônico. Somente algo grandioso, inscrito em toda a extensão da Criação – e não qualquer escolha ou mera ação humana – poderia desafiar e obstruir a voz dos vigários de Pedro. Para amenizar as novas tensões que meneavam a perpetuação social da autori-

59 Destacamos: AVIS, Paul D.L. *Beyond the reformation?*, p.25-39; CUSHING, Kathleen G. *Reform and the papacy in the Eleventh century: spirituality and social change*. Manchester: Manchester University Press, 2005; LEYSER, Karl. *Communications and power in Medieval Europe: the gregorian revolution and beyond*. Londres: Continuum International Publishing Group, 1994; MACCARRONE, Michele. *La Teologia del primato romano del secolo XI*. Milão: Vita e Pensiero, 1971; MORRISON, Karl F. *Tradition and authority in the Western church*. Princeton: Princeton University Press, 1969; ROBINSON, Ian Stuart. *Authority and resistance in the investiture contest: the polemical literature of the late eleventh century*. Nova York: Holmes & Meyer, 1978; TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.157-184, 263-264; TIERNEY, Brian. *The crisis of church and state*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

60 RUST, Leandro Duarte. “*Colunas vivas de São Pedro*”, v.1.

dade pontifícia, os papistas percorreram os acervos de sua linguagem em busca de algum Nêmesis de feições transcendentais para a superioridade dos sucessores de Pedro. Afinal, dotando essa última de um princípio oposto, de uma espécie de arqui-rival cuja influência seria temível e monumental, o pensamento eclesiástico poderia redimensionar as restrições e derrotas sofridas pela Santa Sé como repercussões das investidas empreendidas por alguma potência sobre-humana.

Os partidários papais operavam aqui uma transfiguração histórica. Convertiam a negação social da autoridade, sua falta e seu vazio, em uma presença semântica: a visão de um arquiinimigo metafísico. Como um binômio inseparável, a confiança na presença de um reforçava a crença na permanência do outro. Juntos eles ensinavam que os homens estavam cercados por uma realidade maior, primordial, indestrutível. Propagava-se uma percepção da existência inscrita numa ordem cósmica hierárquica, com o gênero humano submetido às qualidades perturbadoras de uma realidade que se estendia para além de toda matéria corpórea e à qual ele estava inevitavelmente destinado. Esse par de forças – a autoridade papal e sua antítese – tornava-se um mensageiro da transcendência, um portador de princípios oriundos de um mundo que não se manifestava em toda parte, mas sim nos movimentos interiores do ser. Desvencilhando-se das amarras do pecado e da carne, algumas almas se faziam iluminadas de modo especial com o conhecimento deste Além, inteirando-se da ordem adequada a ser seguida por todos que almejavam a eternidade. A essa eclosão sagrada, manifestação rara e incontestável da verdadeira existência, cabia o nome “autoridade”. Ela revelava a ordem da vida. Por meio dela era possível antecipar-se ao inelutável acerto de contas com Deus e calibrar os pensamentos e atos realizados nesta vida segundo o plano divino da salvação. Negá-la, por seu turno, era agir em sentido oposto. Era remover a barreira que continha os movimentos sombrios da perdição, do desgoverno, da convulsão e degeneração do espírito, realidade que ingressava nesta vida através deste portal do Além chamado “desejo”.

Deste modo eram unidos os fios de uma experiência simbólica de hierarquização da existência. Diante dela, o recolhimento espontâneo da própria vontade – isto é, acatar a voz da *auctoritas* – tornava-se um gesto de adequação do cristão à majestade de uma ordem cósmica que o englobava. Anular a voz interior e cumprir os preceitos que aquelas poucas almas iluminadas revelavam era ajustar a vida a um cosmos maior e indestrutível. Barrar a capacidade de escolher não era uma privação ou mesmo mutilação da consciência. Era antes uma medida de êxito cristão. Os sentimentos de pequenez e fragilidade ontológica disseminados pela crença naquele duplo transcendente empurravam a mente cristã para uma participação voluntária nas práticas da obediência e da obrigação. Restaurava, enfim, um fundamento social da autoridade.

“Desejo” era o vocábulo que tornava cognoscível a denegação da autoridade. Era o nome com o qual os papistas significavam os enfiamentos políticos e as lutas pelo poder como emanções de um ente superior que sua escrita arrancava das brumas e submetia à luz da razão humana. Desafiados e surpreendidos pelas correlações sociais de forças, eles apelavam aos efeitos tranqüilizantes da tradição. Os clérigos e monges engajados na defesa do poder papal recorreram a verdades consagradas pelo passado buscaram um vocábulo familiar e que expressasse de modo já conhecido os significados de excesso, intensidade, dissolução, desordem. Esta procura os levou ao “desejo”, palavra que desde a Antiguidade romana estava bem assentada como o signo que designava um poderoso elo da existência; um componente ontológico capaz de interferir nos rumos trilhados pela vida, de revolvê-la e selar o destino das almas. Com esse nome as Sagradas Escrituras, os Santos Pais, a Regra de São Bento nomeavam algo que costumava propiciar o mal, manchar o espírito. Aquele nome supria suas expectativas de sentido, respondia à sua busca pelo transcendente por trás da diferença, do alheamento, do afastamento, da cisão. Ele conferia uma origem supra-humana àqueles comportamentos nos quais a escolha não era freada e a capacidade de decidir continuava a ser acionada. Como elo constitutivo da percepção papista das relações de poder, a idéia de “desejo” não possuía lugar próprio nas estratificações significantes constitutivas das textualidades eclesásticas, a não ser o de conferir um rosto ao não-lugar da autoridade pontifícia, fazer ver sua recusa, torná-la tangível, possível de ser localizado, explicado, combatido e extirpado. Nos casos aqui debatidos, tal vocábulo não comportava uma referencialidade própria, não era um nome atado a alguma coisa-em-si – ou o era somente no melindre de uma trama discursiva. Ele era antes o signo de uma ausência, de uma privação: a falta da obediência a ser tributada à palavra superior irradiada da Santa Sé.

Percebemos que, em se tratando do círculo de poder papal dos séculos XI e XII, o pensamento político freqüentemente não contava com reflexividade lingüística. Haja vista que, em ocasiões decisivas, ele não engendrava um léxico próprio, capaz de responder com valências conceituais diferenciadas às pressões específicas de cada contexto e viabilizar uma múltipla capacidade de reinventar-se, de transformar-se morfológicamente. Lidamos, assim, com agentes históricos que usualmente conferiam sentido a ocorrências políticas ao dispô-las nos formatos herdados dos antepassados, configurando-as segundo categorias e *eschemae* de linguagem tradicionais, orientados para a inteligibilidade de toda a ontologia humana e suas ressonâncias espirituais. Portanto, a consciência acerca dos acontecimentos políticos vividos no presente manifestava-se pela voz que chegava do passado, anunciando como velhas verdades reveladas pelo Além o que despontava como novo e perturbador na senda das práticas sociais. Se assim preferirmos, podemos redizer toda esta argumentação da seguinte forma: a percepção papista

das relações de poder não contava uma linguagem propriamente política ou algum discurso *stricto sensu* sobre o poder. Ela emergia por meio de medidas lingüísticas que, transmitidas pela tradição, haviam sido consagradas por uma orientação meta-discursiva, para aplicações universalistas, holísticas, genéricas. O que era vivido na tensão do politicamente inédito, era significado e dotado de coerência através de posicionamentos discursivos tradicionais, familiares, repetitivos.

Que nós, historiadores, não nos enganemos. Tal forma de proceder não era meio de evasão, substituição ou ocultamento das relações políticas. Mas, isto sim, seu próprio modo de acontecer historicamente. Era assim que os antagonismos de valores tomavam forma; as divergências de interesses adquiriam tangibilidade; a legalidade era construída; a distância das posições ganhava certa medida e tracejava a distinção e a segregação, a aceitação e a intolerância. No que diz respeito ao papado medieval situado nas décadas em redor do ano 1100, a política entremeava a tessitura das práticas sociais como relações eminentemente morais e transcendentais. Em momentos decisivos da história do papado e do Cristianismo ocidental, a percepção política não contou com uma pátria discursiva ou – se preferirmos desta forma – com alguma alteridade lingüística consistente. Como tal, as marcas deixadas por sua existência estão crispadas na superfície documental como inflexões que muitos de nós classificaríamos como teológicas, mas não como os enunciados de algo que nos lembre alguma “teoria política”.

Os pesquisadores que se debruçam sobre o papado e a Igreja medievais precisam revisitar uma tradição intelectual taxada de monumentalista e antiquada: o pensamento de raízes historicistas.⁶¹ Constituído pela intercessão de postulados presente nos escritos de Carl Schmitt,⁶² Eric Voegelin,⁶³ Ernst Kantorowicz,⁶⁴ Karl Löwith,⁶⁵ entre outros, este descentrado prisma teórico tem sido o anfitrião de longa data do importante conceito de “teologia política”. Embora comporte diversas – e polêmicas – modalidades de aplicação, este conceito deposita inegável ênfase nas possibilidades históricas de percepção e atuação políticas em sociedades dominadas

61 Ver: HAMILTON, Paul. *Historicism: the new critical idiom*. Londres: Routledge, 2002; IGGERS, Georg. *The German concept of History*. Middletown: Wesleyan University Press, 1968; MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943. Além da competente avaliação de conjunto oferecida pela ótica materialista-dialética de: LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Munnhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1998, p.63-96.

62 SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

63 VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*. São Paulo: Loyola, 2010; VOEGELIN, Eric. *Collected works*. Columbia: University of Missouri Press, 2000, 34 vol.

64 KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

65 LÖWITH, Karl. *Meaning in History: the theological implications of the philosophy of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

por discursividades teológicas.⁶⁶ A incorporação desta idéia-chave propicia ao estudioso um léxico analítico mais apropriado para dimensionar as especificidades da política no mundo medieval do que aquele fornecido por estudiosos formados nos quadros da ilustre história constitucional inglesa, entre os quais encontramos Robert Carlyle,⁶⁷ Walter Ullmann,⁶⁸ Stanley Chodorow⁶⁹ ou Cary J. Nederman.⁷⁰ Pois as influências exercidas por esta vertente historiográfica freqüentemente levam o investigador a justapor sobre as percepções medievais acerca do poder uma série de exigências teórico-metodológicas condizentes com referenciais históricos do mundo a seu redor. Ele é assim exposto à conduta tácita de pressionar a documentação para que ela dê provas da existência de singularidades sintáticas e irreduzibilidades sintagmáticas extemporâneas ao medievo, estipuladas segundo as linguagens e certos padrões lógicos do pensamento contemporâneo secularizado: isto é, conforme uma “teoria política” sistemática e categorizadora.

No que tange ao papado da Idade Média, a política se fazia teológica, a linguagem não se fazia política. São muitas as lições metodológicas a serem extraídas desta realidade na qual distinções e variações de sentido emergiam no bojo de indistinções enunciativas e morfológicas. Sem dúvida, a experiência e o pensamento político estão lá. Registrados em epístolas pastorais, aninhados em opúsculos morais, enredados em páginas sacramentais, enroscados em textos místicos. Irradiados por uma diversidade de documentos históricos, eles cintilam com vivacidade, e sua inesgotável complexidade reluz. Mas tudo isto ocorre, não poucas vezes, através de um brilho lingüístico emprestado, deixando o mundo político do papado medieval transmutado para os olhos do historiador. O que, todavia, não significa pressupor que “uma semiologia religiosa faz do político uma província do sagrado”.⁷¹ Ou seja, recusar a premissa da existência de teorias políticas medievais não implica em admitir que as complexas tramas das relações de poder estavam subsumidas no interior de arranjos imagéticos e imbricações simbólicas, como enfatizam os autores que, na esteira de Jacques Le Goff, ajustam suas lentes conceituais aos limites históricos das

66 SCATTOLA, Merio. *Teologia política*. Lisboa: Edições 70, 2009, p.177-248; SHANKS, Andrew. *Hegel's political theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.148-182. Ver ainda: SCOTT, Peter e CAVANAUGH, William T. (Ed.). *The Blackwell companion to political theology*. Oxford: Blackwell Pub., 2004, p.5-61. Para uma aplicação do conceito, embora deficitária ao explorar suas ramificações teóricas: MOSTERT, Marco. *The political theology of Abbo de Fleury: a study of the ideas about society and law of the tenth-century monastic reform movement*. Hilversum: Veloren Publ., 1987.

67 CARLYLE, Robert W. *A History of Medieval political theory*. Edinburgh: Blackwood, 1930; 6 vol.

68 ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003; ULLMANN, Walter. *Medieval papalism*. Londres: Methuen, 1949; ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

69 CHODOROW, Stanley. *Christian political theory and church politics in the Mid-Twelfth century: the ecclesiology of Gratian's Decretum*. Los Angeles: University of California Press, 1972.

70 NEDERMAN, Cary J. e FORHAN, Kate. *Medieval political theory: a reader*. Londres: Routledge, 1993.

71 LE GOFF, Jacques. A História Política continua a ser a espinha dorsal da História? In: LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p.367.

aparelhagens mentais e dos imaginários.⁷² Não devemos tomar o núcleo simbólico ou representacional das formas de compreensão do mundo como auto-referenciais. Nos casos aqui discutidos, as fontes nos falam de “desejo”, mas significando algo que extrapola o foro da espiritualidade: a luta social pela autonomia decisória. As relações políticas eram transfiguradas nos domínios do sagrado, mas conservavam propriedades históricas irreduzíveis às ocorrências hierofânicas e aos movimentos imagéticos da vida coletiva.

Podemos, finalmente, oferecer nova leitura à percepção do “desejo” exemplificada com os textos de Pedro Damiano e Bernardo de Clairvaux logo nas primeiras páginas deste texto. Em casos como aqueles, nos quais a linguagem eclesiástica tradicional era acionada para expressar uma compreensão política, os agentes históricos não falavam propriamente de alguma presença ou força histórica. Eles antes recorriam a um vocábulo familiar para dar sentido a uma falta, ao vazio da autoridade, como aquele que teria sido provocado no interior da Santa Sé por Cádalo de Parma – segundo Damiano – ou nos mosteiros por todo aquele que se comportava como um mercenário moral e, assim, erguia obstáculos à autoridade do abade ou prior – como censurou Bernardo. O emprego da idéia de “desejo” como algo essencialmente depreciativo não era uma súbita incoerência ou mesmo um revés que se alojava na crescente atmosfera intelectual de valorização da ação de desejar. Era o resultado de uma tensão hermenêutica: da condição de dispor da linguagem eclesiástica tradicional para conferir significado a relações e ocorrências políticas novas e desafiadoras. No bojo desta tensão, as contradições de poder atravessavam a textura social do Ocidente medieval como matérias morais. E desta alquimia histórica, muitos protagonistas da senda política saíam transformados de tal forma, que uma prestigiada liderança poderia acabar seus dias como o anticristo em pessoa, como amargamente soube Cádalo, o velho bispo de Parma.

72 BUCC, Philippe. Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge. *Revue Historique*, n.620, p.843-883, 2001; FRANCO JR., Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010. E ainda: KELLY, John D. e KAPLAN, Martha. History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, v.19, p.119-150, 1990.