

Raimundo Carvalho Moura Filho

Uma

Pedagogia Edificante

narrativas de santidade
na Anglia no século XII



AYA EDITORA

2023

Raimundo Carvalho Moura Filho

**Uma pedagogia edificante:
narrativas de santidade na Anglia
no século XII**

Ponta Grossa

2023

Direção Editorial

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

Autor

Prof.º Me. Raimundo Carvalho Moura Filho

Capa

AYA Editora©

Revisão

O Autor

Executiva de Negócios

Ana Lucia Ribeiro Soares

Produção Editorial

AYA Editora©

Imagens de Capa

br.freepik.com

Área do Conhecimento

Ciências Humanas

Conselho Editorial

Prof.º Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva
Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza
Centro Universitário Santa Amélia

Prof.ª Dr.ª Andréa Haddad Barbosa
Universidade Estadual de Londrina

Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz
Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Argemiro Midonês Bastos
Instituto Federal do Amapá

Prof.º Dr. Carlos López Noriega
Universidade São Judas Tadeu e Lab. Biomecatrônica - Poli - USP

Prof.º Me. Clécio Danilo Dias da Silva
Centro Universitário FACEX

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria De Genaro Chirolí
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Danyelle Andrade Mota
Universidade Federal de Sergipe

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis
Universidade do Estado de Minas Gerais

Prof.ª Ma. Denise Pereira
Faculdade Sudoeste – FASU

Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig
Universidade Federal do Paraná

Prof.º Dr. Emerson Monteiro dos Santos
Universidade Federal do Amapá

Prof.º Dr. Fabio José Antonio da Silva
Universidade Estadual de Londrina

Prof.º Dr. Gilberto Zammar
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Helenadja Santos Mota
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, IF Baiano - Campus Valença

Prof.ª Dr.ª Heloísa Thaís Rodrigues de Souza
Universidade Federal de Sergipe

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso
Universidade de Santa Cruz do Sul

Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues
Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Jéssyka Maria Nunes Galvão
Faculdade Santa Helena

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Dr. João Paulo Roberti Junior
Universidade Federal de Roraima

Prof.º Me. Jorge Soistak
Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. José Enildo Elias Bezerra
Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará, Campus Ubajara

Prof.ª Dr.ª Karen Fernanda Bortoloti
Universidade Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim
Faculdade Sagrada Família e Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais

Prof.ª Ma. Lucimara Glap
Faculdade Santana

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof.º Me. Luiz Henrique Domingues
Universidade Norte do Paraná

Prof.º Dr. Milson dos Santos Barbosa
Instituto de Tecnologia e Pesquisa, ITP

Prof.º Dr. Myller Augusto Santos Gomes
Universidade Estadual do Centro-Oeste

Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch
Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Pedro Fauth Manhães Miranda
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof.º Dr. Rafael da Silva Fernandes
*Universidade Federal Rural da Amazônia, Campus
Pirauapebas*

Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira
Instituto Federal do Acre

Prof.ª Ma. Rosângela de França Bail
Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais

Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens
Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares
Universidade Federal do Piauí

Prof.ª Dr.ª Silvia Aparecida Medeiros
Rodrigues
Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Silvia Gaia
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda
Santos
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues
Instituto Federal de Santa Catarina

© 2023 - **AYA Editora** - O conteúdo deste Livro foi enviado pelo autor para publicação de acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição *Creative Commons* 4.0 Internacional (**CC BY 4.0**). As ilustrações e demais informações contidas neste Livro, bem como as opiniões nele emitidas são de inteira responsabilidade de seu autor e não representam necessariamente a opinião desta editora.

M929 Moura Filho, Raimundo Carvalho

Uma pedagogia edificante: narrativas de santidade na Anglia no século XII [recurso eletrônico]. / Raimundo Carvalho Moura Filho. -- Ponta Grossa: Aya, 2023. 55 p.

Inclui biografia

Inclui índice

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978-65-5379-280-7

DOI: 10.47573/aya.5379.1.152

1. Teologia - História - Idade Média, 600-1500. I. Título

CDD: 274

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

**International Scientific Journals Publicações
de Periódicos e Editora LTDA**

AYA Editora©

CNPJ: 36.140.631/0001-53

Fone: +55 42 3086-3131

WhatsApp: +55 42 99906-0630

E-mail: contato@ayaeditora.com.br

Site: <https://ayaeditora.com.br>

Endereço: Rua João Rabello Coutinho, 557
Ponta Grossa - Paraná - Brasil
84.071-150

PREFÁCIO

A hagiografia medieval, enquanto gênero literário, pode ser caracterizada como uma narrativa destinada a preservar e construir modelos de santidade. Tem sido cada vez mais considerada como ponto de partida para abordagens historiadoras acerca de temas variados, como gênero, corpo, morte e relações sociopolíticas.

Ser santo variou no curso dos mais de mil anos de Idade Média: Durante a Alta Idade Média, a origem nobre de muitos bispos foi um critério importante para a santidade, enquanto durante a Idade Média Central e a Baixa Idade Média novos critérios foram incorporados, indicando as transformações sociais e culturais que surgiram. Com efeito, pessoas de origem social considerada humilde ou que abdicaram das riquezas materiais compuseram esse novo cenário da santidade. Deve-se ainda incluir aquelas que optaram para viver no ermo e que, no imaginário social, adquiriram as qualidades especiais de alguém santo (a) devido ao seu rigor ascético, embora a Igreja tenha relutado em oficializá-los (as) como santos (as).

De bispos, abades e monges a pessoas que estiveram mais ou menos longe das estruturas eclesásticas, a santidade medieval, em sua pluralidade, revela o aspecto simbólico que permeou toda a vida dos medievais: o homo viator em busca do sagrado.

A pluralidade da santidade medieval diz respeito, assim, a sua dimensão política, social, institucional, espiritual e religiosa que possibilita a observação histórica-antropológica da interconexão entre o natural e o sobrenatural.

Prof.º Me. Raimundo Carvalho Moura Filho

SUMÁRIO

PREFÁCIO 6

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO I

**A SANTIDADE TARDO-MEDIEVAL EM
PERSPECTIVA. 10**

Critérios de Santidade no Medievo 10

Considerações Finais do Capítulo 18

CAPÍTULO II

**UMA METÁFORA PARA O
COMPORTAMENTO HUMANO: A VIDA DE
SÃO GODERICO E A INTERAÇÃO SANTA
COM OS ANIMAIS DE FINCHALE, NO
NORTE DA ANGLIA (XI-XII)..... 19**

O tema animal na perspectiva Hagiográfica 21

Goderico e os animais de Finchale: uma metáfora
para o comportamento humano 29

Considerações Finais do Capítulo 33

CAPÍTULO III

**SÃO GODERICO E OS BENEDITINOS NO
NORTE DA INGLATERRA: O INTERESSE
MONÁSTICO NA SANTIDADE EREMÍTICA
NOS SÉCULOS XI E XII 35**

O interesse monástico na confecção da vida de
São Goderico Na Inglaterra no Século XII 36

DOCUMENTAÇÃO 47

REFERÊNCIAS..... 48

SOBRE O AUTOR 49

ÍNDICE REMISSIVO 50



INTRODUÇÃO

Os textos aqui reunidos discutem o tema heterogêneo da santidade. Elege como espaço-tempo a Anglia (atual Inglaterra) durante o século XII.

No Capítulo I: A santidade tardo-medieval em perspectiva é discutido alguns critérios de santidade entre a Antiguidade Tarda e a Idade Média. Tais critérios são entendidos como os aspectos difundidos pelos grupos sociais para sancionar modelos de santidade, e, por conseguinte, dar a conhecer para a posteridade.

O Capítulo II: Uma metáfora para o comportamento humano: a Vida de São Goderico e a interação santa com os animais de Finchale, no norte da Anglia (XI-XII), discute a interação entre animais e santos partindo do pressuposto de que na Idade Média ocorreu de formas variadas, o que é pertinente considerar essa dinâmica como permeada de múltiplos significados.

No Capítulo III. A ordem de leitura dos capítulos fica a critério de cada leitor, pois ambos os textos mantêm independência entre si, ainda que estejam conectados pelo único tema da santidade. A primeira menção a um determinado documento constará do seu respectivo nome completo, em tradução livre para o português. Em seguida ao nome do documento, é destacado em parêntese uma abreviação. Esta será, com efeito, utilizada nas demais ocasiões em que o documento em questão será referido diretamente.



CAPÍTULO I

A SANTIDADE TARDO-MEDIEVAL EM PERSPECTIVA¹.

Neste capítulo propõe-se discutir os critérios de santidade entre a Antiguidade Tarda e a Idade Média. Por “critérios” entendem-se os aspectos difundidos pelos grupos sociais para sancionar modelos de santidade, e, por conseguinte, dar a conhecer para a posteridade. O reconhecimento da santidade pressupõe um culto público, pois desde os primórdios do cristianismo, empregaram-se narrativas escritas sobre a vida dos santos para instituir e reforçar memórias acerca dessas personagens exemplares.

Critérios de Santidade no Medievo

As concepções de santidade não são universais e homogêneas, pois estão associadas aos modelos culturais que se situam, por sua vez, no tempo e no espaço. Sem desconsiderar as especificidades, é possível identificar elementos comuns ao fenômeno da santidade entre o final da Antiguidade Tardia e no curso do medievo, como pode ser verificado a partir das hagiografias. As *Vitae* são narrativas edificantes voltadas para os itinerários dos (as) santos (as). O seu protótipo remete ao século II

¹ A primeira publicação deste texto se deu na Revista *Mythos: Revista de História Antiga e Medieval*. Imperatriz, ano.V, n. 1, p. 52-64, mar. 2021. ISSN 2527-0621. Para a publicação aqui agora apresentada, na forma de capítulo, empreendemos algumas correções ortográficas e de formato do texto original, sem, contudo, alterar a proposta e o conteúdo.

d.C. ou seja, às primeiras comunidades cristãs que objetivaram preservar a memória dos mártires, indivíduos que, por terem professado a fé cristã, foram perseguidos, torturados e mortos pelo governo romano.

Entre os lugares comuns (*topoi*) observados nas hagiografias, o emprego do latim ocupa um lugar central. Fato significativo, nesse sentido, foi a tradução do grego de hagiografias oriundas do Oriente (Palestina, Síria e Egito) por autores latinos, entre os quais João Cassiano (360-435 d.C), Paulino de Nola (354-431 d.C) e Sulpício Severo (9-655 d.C). Além do latim, que na Idade Média ocupou a forma escrita padrão em assuntos oficiais, as convenções hagiográficas destacam que os (as) santos (as) eram aqueles (as) que buscaram seguir Cristo e os profetas, o que pode corroborar para a imagem de uma repetição de conteúdo nessa tipologia documental.

É intrínseco às hagiografias o princípio de continuidade, dado que o individual real foi absorvido pela figura ideal, a do estereótipo de homem santo. Compõe os esforços das comunidades e dos grupos sociais em destacar os seus heróis do restante do social dando-lhes marcas de um eleito, como a realização de milagres, a intermediação de conflitos sociais e a obediência heroica às ordens de Deus. Para além da ideia de repetição, é apropriado caracterizar os *topoi* como elementos da circularidade, que por sua vez possibilitou a legitimação das experiências consideradas santas, e assim reforçou os eventos cotidianos como permeados de simbolismo e de significados espirituais.

As *Vitae* 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 que, na prática, corroboraram o status de um servo de Deus. Dois temas figuram como centrais na história da Santidade: o martírio, que estava inicialmente ligado ao contexto de perseguição no Império romano, antes da oficialização do cristianismo no século IV d.C, e o prestígio do ascetismo, que estava associado aos anacoretas egípcios que, entre os séculos III d.C e V d.C, buscaram uma vida espiritual solitária, nos desertos da Tebaida, da Síria e também da Palestina.

Sobre o primeiro tema, o do martírio, estava vinculado a *passio* (paixão), a idealização do sofrimento dos seguidores do movimento de Jesus. Estava conectado ao processo de construção de identidades das primeiras comunidades cristãs, e por isso expressou o interesse em registrar as provações e os sofrimentos de mulheres e homens na Igreja primitiva. O itinerário do mártir foi assim associado pelos grupos, por meio das hagiografias, a um local específico, como o túmulo, espaço a onde teria ocorrido o testemunho da fé e a onde estaria guardado o corpo do santo (CERTEAU, 1982, p. 266-267).

A partir da perspectiva etimológica, o termo martírio compartilha de três nominativos, ambos de origem no grego *smert*: *martys*, *martyros* e *martyr*. Com efeito, o mártir existiu antes do cristianismo, pois os termos gregos *mermeros*, que significa “aquele que delibera”, e do qual estavam associados os termos latinos *memor* e *memoria*, apontava para alguém que lembrava e de quem se esperava uma deliberação. O verbo *martyreim* assumiu assim o ato de testemunhar algo, enquanto *martyria* e *martyrion* indicavam, respectivamente, o comportamento e a prova da testemunha. É com esse sentido, e a partir da infusão de novos elementos, que o cristianismo antigo concebeu o martírio além de testemunhar, martírio passou a ter uma relação estreita com a morte. sendo assim o mártir a testemunha que sofre, e, às vezes, morre em nome da fé cristã. o mártir foi o alvo de uma violência perpetrada pelos inimigos do cristianismo em vias de consolidação como religião distinta do judaísmo (HEAD, 1990, p.2-4; MIRNADA, 2016, 26-7).

O convite ao martírio, assim, encontrou no exemplo de Jesus, especialmente nos relatos bíblicos sobre a sua tortura e sacrifício, como é evidenciado no livro de Apocalipse, atribuído a João, uma justificativa escatológica: para vencer o mal era preciso, assim como o fez o messias de forma estratégica e voluntária, passar pelo martírio de sangue (Ap.1:5). A felicidade e o Juízo Final seriam efetivamente realizados quando certo número de discípulos, homens e mulheres, derramassem o seu sangue como prova da fé e como requisito da vitória do bem sobre o mal. Quanto aos anacoretas cristãos, que se estabeleceram nos desertos orientais, durante a Antiguidade Tardia, estavam em sintonia com o ideal cristão de renúncia, fundamentado por sua vez nas

narrativas bíblicas, particularmente nos evangelhos. Como pode ser verificado nos livros de São Marcos, com o caso de João Batista que clamou no deserto, e de Jesus, que antes da pregação e evangelização, retirou-se para o deserto para alcançar uma maior intimidade com Deus (Mc.8:20]. As representações testamentárias e neotestamentárias estavam, portanto, no cerne do tema da retirada do mundo social empreendido pelos anacoretas orientais, cujo princípio de vida religiosa foi o abandono dos bens, dos laços humanos, entre os quais o matrimônio, e as ambições mundanas, com o objetivo de alcançar a pureza, controlar os apetites e estabelecer uma união com o sobrenatural (LAWRENCE, 1999, p. 17-8).

As narrativas sobre os itinerários dos anacoretas célebres, como a *Vita Pauli* por São Jerônimo (347-420 d.C.) e a *Vida de Santo Antão (VSA)* por Atanásio de Alexandria (251-336 d.C.), ambas escritas entre a segunda metade do século IV d.C e a primeira metade do século V d.C. contribuíram para a consolidação do modelo de santidade associado ao ascetismo heroico, e assim relacionou virtude e práticas ascéticas, como a mortificações e as orações constantes. Na *Vita de Antão*, a relação entre ascetismo e virtude é evidenciado na estrutura geral do texto, como é indicado logo no começo da narrativa quando o hagiografado é dito ter abdicado de suas propriedades para viver uma vida de solitário, que unia contemplação e ação, a partir do estabelecimento de comunidades religiosas do tipo *laurae*². (*VSA*, p.14). Em Qalala do sul, localizado entre o rio Nilo e o Mar Vermelho, Antão praticou uma dieta baseada no consumo de água, colhida por ele próprio nas proximidades da montanha a onde vivia como recluso, e pães, os quais foram entregues por viajantes. Os combates contra o Diabo se renovavam dia após dia, sem que por isso as mortificações fossem interrompidas (*VSA*, p. 17-18). Auxiliado por Deus, o hagiografado buscou cada vez mais aumentar a sua austeridade, como dormir sobre uma esteira ou simplesmente no chão. Os combates contra as forças do mal se renovavam dia após dia, e ainda assim as práticas ascéticas não foram interrompidas, o que indicava sua a sua determinação e obediência (*Ibidem*, p. 77).

² Termo grego que significa "caminho" ou "passagem". Consistiram no aglomerado de comunidades de religiosas que tinham como espaço de sociabilidade no deserto uma igreja e uma padaria. Os ascetas se reuniam geralmente aos sábados e aos domingos, para adorarem em grupo e celebrar missas (LAWRENCE, 1999, p. 21).

A idealização do sofrimento não foi, portanto, restrita ao período das perseguições, pois passou por um processo de ressignificação a partir da busca pelo deserto empreendido pelos anacoretas orientais. No Ocidente latino, no curso da Idade Média, o processo de ressignificação do sofrimento ganhou novos contornos, pois deslocou a ritualização da morte violenta e privilegiou a origem nobre dos santos. Assim, na Alta Idade Média, os membros da alta hierarquia da Igreja, notadamente bispos e abades, buscaram um ideal de ascetismo que, sem abdicar do sofrimento auto imposto, privilegiou o jejum, o desconforto material e físico. Esse foi o caso, por exemplo, de Gregório de Tours, que era descendente de família nobre e, por volta de 573 d.C. ocupou espaços de poder episcopais na Gália.

A inserção dos bispos e abades nas dinâmicas do poder condizia. além do mais, com o processo de reorganização da Igreja e da sociedade entre os séculos V e IX no rescaldo do estabelecimento dos reinos germânicos, no qual os prelados tinham um papel ativo: o amparo dos necessitados, a intermediação de conflitos e a assistência aos pobres. O episcopado e a dianidade abacial assim, foram os meios por excelência do reconhecimento da santidade. Além da atuação ativa junto às comunidades locais e de sua origem aristocrática, os membros desses segmentos foram fundadores de igrejas e mosteiros. o que contribuiu para que atividades literárias, entre as quais a confecção de Vitae no meio monástico, atendessem ao intento de perpetuar a memória e ações do benfeitor (VAUCHEZ, 1989, p.215).

A partir do século XI e XII, no processo das reformas monásticas, como a que foi empreendida pelos beneditinos em Cluny, visaram reafirmar o ideal de pureza e de castidade como elementos da uma maior austeridade da vida religiosa e de perfeição cristã. Foi também nesse período, nas circunstâncias das renovações comerciais e do revigoreamento das cidades, que outro tipo de santidade, a eremítica, se difundiu para além dos muros monásticos. A historiadora Henrieta Leyser (1984, p. 2-17) definiu os eremitas que atuaram no Ocidente medieval nesse período como fundadores de novas casas monásticas. Ao considerar que o fenômeno eremítico se constituiu de forma geral como uma oposição ao monguismo tradicional. a autora apontou que os novos eremitas contribuíram para uma crise do cenobitismo (vida regular) a partir

do século XI. Diversamente dos eremitas dos séculos anteriores, os novos eremitas foram, acima de tudo, fundadores de novas ordens monásticas. Assim, a busca pelo ermo foi, geralmente, não um fim, mas o começo de novos empreendimentos (LEYSER, 1984, p. 18-2).

A recusa do dinheiro e da propriedade associada às possibilidades de ascensão social trazido pela expansão das cidades condicionou pessoas, de forma individual ou em grupo, a buscarem formas alternativas de vida religiosa, como foi o caso das multidões que seguiram os eremitas pregadores no noroeste da Francia. A esse respeito, é significativo o caso do eremita e pregador errante Roberto de Arbrissel (1047-1117 d.C), que passou a usar cobertas de pelo e, sobre a cabeça, um capuz, elementos que evidenciam a humildade e a recusa dos valores sociais estabelecidos. Mesmo antes de fundar uma comunidade monástica em Fontevraud, Roberto foi seguido por leigos de segmentos populares, assim como padres e mulheres, o que indica a aceitação desse ideal de vida religiosa no imaginário social.

É preciso destacar que a busca pelo ermo entre os séculos XI e XII não significou uma ruptura com a instituição eclesiástica, ou que nesse período as ordens monásticas entraram em decadência devidos às críticas contemporâneas veiculadas pelo entusiasmo eremítico. Aliás, essa perspectiva historiográfica remonta às primeiras décadas do século XX, quando o historiador Germain Morin (1928, p.112) estabeleceu uma relação de causa e efeito entre a crítica ao monaquismo tradicional e a decadência monástica, uma vez que a vida regular esteve mais preocupada, segundo o autor, com as liturgias e com a suntuosidade dos mosteiros, do que com a simplicidade e a austeridade que a regra beneditina prescrevia (e que os eremitas, portanto, buscaram resgatar) (MORIN, 1928, p.99-115).

Há diversos casos de eremitas que, ao invés de fundarem novas ordens monásticas, se relacionaram com casas religiosas tradicionais. Esse foi o caso de Goderico de Finchal e Goderico de Throckenholt, que também viveram entre os séculos XI e XII, e foram considerados santos locais. Ambos os eremitas tiveram em comum, além do rigor ascético, uma estreita relação com a instituição monástica, que

era integrada pelos beneditinos do norte da Anglia. O primeiro integrou a atividade de mercador e, após uma visão do anglo-saxão São Cutberto de Lindisfarne (634-687 d.C.). resolveu seguir os passos de Cristo, estabelecendo assim um eremitério (heremitarium, em latim) em Finchale, nas proximidades do priorado beneditino de Durham. Os seus milagres estavam associados, como transparecem na hagiografia A Vida de São Goderico (VSG). escrita pelo monge beneditino de Durham, Reginaldo de Durham (2-1190 d.C), à cura de doenças intestinais, bem como à proteção de animais e a manifestação de visões (VSG, p.170-1). Quanto a Goderico de Throckenholt, abandonou as suas atividades de pescador após uma visão de santo André, e assim estabeleceu-se como recluso em Throckenholt, próximo à abadia beneditina de Thorney, em Cambridgeshire. Os seus dons, como transparecem na hagiografia a Vida de São Goderico de Throckenholt (VSGT), produzida na abadia referida no século XII, estava associado à cura de doentes de febre, “e não apenas deste tipo de doença, mas de outras” (VSGT, p. 39).

O domínio sobre as vontades da alma e sobre o seu próprio corpo possibilitou aos santos o acesso aos poderes sobrenaturais, um aspecto central da santidade medieval. Os poderes foram manifestados materialmente, por meio da cura de enfermos, da manifestação de visões, de profecias e de sonhos. Esses atributos indicavam, perante opinião pública, que o (a) santo (a) rompeu com a condição humana. no sentido de elevar-se, ainda em vida, à condição de eleito e íntimo de Deus. Por outro lado, a recusa dos valores socialmente aceitos não significa que os (as) santos (as) viveram fora das comunidades sociais. Como pondera o francês Pierre Delooz (1962, p.22), a santidade existia em função dos outros, isto é, dos grupos sociais que propuseram modelos ideais e se voltaram para a manutenção de determinados aspectis da santidade em detrimento de outros. Sob essa perspectiva, a santidade estava intrinsecamente relacionada com a memória coletiva, porquanto foi partir de uma comunidade social que as lembranças foram retidas, perpetuadas e transmitidas (DELOOZ. 1962, p.17-25).

Entre as últimas décadas do século XII e XIV, emergiu e se difundiu o modelo de santidade mendicante, na esteira do estabelecimento das ordens dos franciscanos

e dos dominicanos. Os ideais de pobreza voluntária, humildade e caridade urbana, foram canalizados pelos principais expoentes da santidade mendicante no Ocidente medieval latino: São Francisco de Assis (1182-1226 d.C.) e Domingos de Gusmão (1170 - 1221 d.C.). A santidade mendicante estava articulada do processo de canonização, que estava associado ao fortalecimento do poder papal. O reconhecimento oficial da santidade ocorreu no período em que a igreja afirmou as diretrizes e o controle sobre a santidade institucional.

Não obstante a investida papal sobre os critérios de santidade, a maioria dos (os) santos (as) não foram alvos de uma bula papal. documento destinado à institucionalização do culto e portanto, da santidade, pois permaneceu o reconhecimento e a veneração local. Com efeito, a Ordem dos Frades Menores (franciscanos) tinha como objetivos prementes imitar a vida dos apóstolos, praticar o abandono das propriedades e viver de esmolas e do próprio trabalho. Compartilhando com os franciscanos a prática da mendicância, ou seja, a pobreza voluntária, a Ordem dos Frades Pregadores (dominicanos), recebeu a oficialização papal em 1216 d.C. Atuou na conversão de grupos considerados hereges, e concentrou as atividades de pregação entre o público leigo em contextos urbanos, o que influenciou a escolha de sermões que, por sua natureza específica, destinam-se a um discurso edificante.

A atuação nos centros urbanos atendia ao interesse de conversão, pois tais locais apresentavam um intenso fluxo de pessoas e de ideais. Além de dinheiro, o que propiciou o desenvolvimento de heresias, como os cátaros e os valdenses. Com vistas a esse público urbano, os dominicanos tinha a sua disposição uma coletânea de hagiografias, a *Legenda Aurea*, atribuído ao coirmão da ordem, Jacopo de Varazze (1228- 1298 d.C). O documento referido foi difundido nos séculos XIV e XV. e o seu material, integrado por hagiografias de santos do primeiro século até santos contemporâneos ao autor da *Legenda*, como Pedro de Verona (1205-1252 d.C), integrou materiais uteis na dinâmica de pregação. Um recurso literário fundamental a esse respeito foi o emprego das *exemplae*, um relato breve, destinado a descrever comportamentos e práticas a serem seguidos ou recusados pela coletividade (FRANCO JÚNIOR, 2003, p.13-14).

Considerações Finais do Capítulo

Entre a Antiguidade Tardia e no curso do medievo, os critérios de santidade foram heterogêneos. Como foi discutido, o derramamento de sangue e a morte dos mártires estavam relacionados ao processo de construção de identidades das primeiras comunidades cristãs na Antiguidade Tardia; a partir da Alta Idade Média, outros aspectos foram privilegiados, como o jejum, o desconforto material e físico, ou seja, práticas de austeridade e de mortificação. Com o findar das perseguições, com efeito, a eleição de novas circunstâncias adversas contribuiu para a manutenção da santidade como um fenômeno cultural, religioso e político.

Assim, novos conceitos de pessoas sagradas foram evidenciados nas hagiografias, como é caso das narrativas sobre os anacoretas que atuaram nos desertos da Palestina, da Síria e do Egito. Entre os séculos IV e V, as hagiografias foram traduzidas do grego por autores latino, como João Cassiano (360-435), Paulino de Nola (354-431 d.C) e Sulpício Severo (2-655 d.C). o que significou a textualizaram da vida dos santos orientais.

No mesmo turno, a circulação de narrativas no Ocidente incentivou a relação entre ascetismo heroico e santidade que vigorou no Oriente Próximo. A construção da memória coletiva sobre a santidade se deu, assim, pelo fluxo das hagiografias, bem como pelas peregrinações dos locais sagrados e o culto das relíquias. Ao longo de medievo a confecção das *vitae* reforçou o culto público dos santos(as), pois apresentavam à audiência um relato edificante de pessoas consideradas eleitas, bem como o local de seu sepultamento e os milagres póstumos.

O culto cristão aos santos entre os séculos XI e XIII, nas circunstâncias da estruturação e consolidação da autoridade papal foi permeado pelos processos de canonização, uma resposta institucional da Igreja frente à veneração popular.



CAPÍTULO II

UMA METÁFORA PARA O COMPORTAMENTO HUMANO: A VIDA DE SÃO GODERICO E A INTERAÇÃO SANTA COM OS ANIMAIS DE FINCHALE, NO NORTE DA ANGLIA (XI-XII).³

Desde a década de 1980, os estudos sobre socialização de animais domésticos têm destacado a dimensão interativa destes com os seres humanos e enfatizado as manifestações de sentimentos nos animais, como a simpatia, que se relaciona à vontade de iniciar contato com as pessoas, ou hostilidade, marcada pela recusa de uma aproximação humana em situações experimentais (TURNER.; FEAVER; MENDI; BATESON, 1986, p. 1890-2; MCNUNE, 1995, p.111-119).

A doutora Sandra McCune (1995, p. 109-124) empreendeu um estudo sobre o comportamento de gatos a partir de dois efeitos: 1) Socialização precoce, nas primeiras semanas de vida; 2) Simpatia dos animais sob uma perspectiva hereditária, ou seja, genética. A pesquisadora concluiu que gatos de pais amigáveis demonstraram, após doze semanas de idade, uma capacidade maior de socialização, enquanto os filhotes de pais hostis não apresentaram a mesma qualidade e eram mais propensos a se

³ A primeira versão deste texto foi publicada na Revista Politeia: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v. 19, n. 2, p. 52-64, jul.-dez. 2020. ISSN 2236-8094. Para a publicação aqui agora apresentada, na forma de capítulo, empreendemos algumas correções ortográficas e de formato do texto original, sem, contudo, alterar a proposta e o conteúdo.

esconder no curso dos testes empíricos realizados com a participação de pessoas voluntárias.

É interessante que as pesquisas empíricas sobre animais domésticos enfoquem atitudes que nós, humanos, consideramos como integrantes da vida sociocultural. O enfoque nas características desses animais em uma dimensão interativa com os seres humanos chega mesmo a postular certa individualidade dos animais, o que diferencia “um gato de outro” em relação à socialização com pessoas. Em cada período histórico, formas próprias de se relacionar com os animais são desenvolvidas e os seres humanos designam espaços variados para os animais, de modo a inseri-los em sua visão de mundo, seja numa perspectiva utilitarista ou simbólica. É particularmente a esta, acerca do simbolismo animal, que este texto está vinculado, pois é centrado na interação entre santos e animais, sob a perspectiva hagiográfica, na região do norte da Anglia entre os séculos XI e XII.

A interação entre santos e animais na Idade Média desenvolveu-se de formas variadas e é pertinente considerar essa dinâmica como permeada de significados. Os animais ora se apresentavam como sinais da providência divina, ora como indícios de ações perpetradas por forças diabólicas. Assim, havia uma dimensão simbólica, cujos significados estavam conectados às concepções religiosas que a sociedade reclamava para si.

A hagiografia, principal tipologia documental sobre o tema, em termos quantitativos e provavelmente também em termos qualitativos, pode jogar luz sobre como essa interação pôde atender aos interesses culturais de um grupo, particularmente o monástico, que, por sua vez, percebeu na interação entre santos e animais uma possibilidade de transmitir mensagens para a coletividade. Por meio do simbolismo, marca essencial da relação milagrosa com os animais, a preocupação pela edificação do personagem sagrado, o santo, possibilitou também a projeção dos anseios e estereótipos de santidade a ser seguida pela coletividade.

O caso de um eremita que se tornou santo no século XII possibilita testar algumas hipóteses nesse sentido e verificar em que medida o tema animal foi utilizado

pelos monásticos para transmitir mensagens morais, conquanto esse caso indica elementos do imaginário social da época. Goderico de Finchale foi um mercador antes de se dedicar à vida eremítica em Finchale, na Nortúmbria, que compreendia a parte setentrional da Anglia. O local do seu eremitério ficava a cerca de 6 km do priorado beneditino de Durham. Considerado um santo local, ele teria vivido por mais de sessenta anos naquela localidade. A sua hagiografia, a Vida de São Goderico (VSG), foi escrita pelo monge beneditino Reginaldoo de Durham nas últimas décadas do século XII. Nesse documento são registrados contatos do asceta com alguns animais, entre os quais serpentes, um lobo e um cervo.

O nosso intento, a partir da análise dessas histórias envolvendo animais, é correlacioná-las à tradição hagiográfica, em primeiro lugar, e, em seguida, discutilas enquanto parte de uma agenda monástica com discursos morais e edificantes voltados para a coletividade.

O tema animal na perspectiva Hagiográfica

Enquanto estava no deserto, o profeta Elias foi alimentado por corvos, pássaros que foram enviados por Deus. Os animais assumiram o papel de agentes ou mesmo anjos simbólicos, pois, nas proximidades do rio Jordão, ao profeta os corvos trouxeram pão e carnes (1Rs, 17:2).

Embora o Antigo Testamento não tenha outros registros significativos a esse respeito, o tema de relação com os animais foi amplamente difundido na Idade Média. A história de Elias e os corvos serviu como um precedente bíblico frequentemente evocado pelos hagiógrafos em contextos temporais diversos, no medievo e além. Assim, nomearemos a interação entre o profeta de Deus e os animais- agentes como topos de Elias e verificaremos em que medida a VSG se conformou a essa , mas também se afastou dessa imagem bíblica e de outras narrativas hagiográficas que abordam o tema animal. O destaque à imagem bíblica da Providência se dá pelo fato de essa ter sido transformada em um *loci communes* (lugar comum) pelos autores de vida de santos na Idade Média.

Os hagiógrafos medievais encontraram, nos antecedentes bíblicos, um elemento capaz de destacar os seus heróis do restante da sociedade, dando-lhes marcas de santidade, como a providência divina e a obediência heroica às ordens de Deus. Esta última dimensão da interação entre santos e animais foi influenciada, também, pelas narrativas sobre os Padres do Deserto, que viveram no Oriente entre os séculos III e IV, como Paulo de Tebas (228-330 d.C.), considerado o primeiro eremita. Foi marcada, ainda, pelas *Vitae Patrum*⁴, como a de Martinho de Tours (316-397 d.C.), a quem era atribuído poder sobre animais selvagens. Ao monge de Tours são atribuídas, ainda, ações no sentido de proteger os animais, como as lebres que fugiram de caçadores e encontram nele proteção (Diálogo II. Cap. IX). Segundo registrado na *Vita Pauli*, por São Jerônimo (347-420 d.C.), o anacoreta foi alimentado nos desertos da Tebaida por um corvo todos os dias, durante sessenta anos – período em que teria vivido como um solitário. O animal, que fora enviado por Deus, assim como no topo de Elias, trouxe-lhe meio pão⁵.

Elementos análogos podem ser encontrados na hagiografia *A Vida e os Milagres de São Cuthberto* (VMSC), atribuída a Beda, o Venerável (673-735 d.C.), na qual é narrada a trajetória do monge e eremita Cuthberto de Lindisfarne (634-687 d.C.). Segundo a *Vita*, o anglo-saxão foi recompensado por Deus quando, na sua jornada ao mosteiro de Melrose, na Nortúmbria, a ele um corvo se dirigiu para fornecer-lhe meio pedaço de pão e um pouco de carne. Esse evento sobrenatural não deixa de ser notado como uma referência à imagem testamentária da providência, pois Cuthberto compreendeu que os alimentos foram “presentes Daquela que antes alimentou o profeta Elias” (VMSC, Cap. V).

O hagiografado foi convencido a seguir a sua busca por uma vida ascética, que, aliás, se concretizou, primeiro, como monge no mosteiro de Melrose, depois, como eremita (solitário) na ilha de Inner Farne, no norte da Anglia. A providência divina de alimentos estava intimamente ligada às realidades espirituais, evocada

⁴ Um corpus hagiográfico que se difundiu no Ocidente entre os séculos IV e V.

⁵ Entre as diversas representações sobre o encontro entre os dois patriarcas do eremitismo, Paulo e Santo Antão, destaca-se o quadro de Gregório Lopes (1490-1550 d.C.), pintor régio de D. Manuel I e D. João III. A ele é atribuído Santo Antão e São Paulo Eremita, um quadro que integra o Políptico do Mestre dos Arcos, um políptico de pinturas a óleo sobre madeira de carvalho criado no período de 1530 a 1550. Santo Antão e São Paulo Eremita apresenta a cena da providência divina, ilustrando um corvo que voa em direção a Paulo para entregar-lhe um pedaço de pão, o que é observado com admiração por Antão. Cf. GREGÓRIO LOPES. Santo Antão e São Paulo Eremita. Políptico do Mestre dos Arcos. Wikwand (site). Disponível em: https://www.wikiwand.com/pt/Po%C3%ADptico_do_Mestre_dos_Arcos. Acesso em: 01 mai. 2020.

pelos autores das *Vitae*, e também às necessidades fisiológicas, as quais os ascetas buscavam atenuar e, mesmo, superar. Talvez seja por isso que a dádiva de alimentos seja acentuada no contexto de santidade eremítica, um ideal de vida que impulsionam os (as) seus (suas) agentes – os (as) ascetas/eremitas – a buscar uma aproximação com o suprasensível, em detrimento dos confortos mundanos, apoiando-se em uma parca alimentação.

No contexto medieval, além do topo de Elias desenvolveram-se outras dimensões acerca da interação santa com animais. Além dos animais-agentes que levam suprimentos aos ascetas, outro tema que pode ser observado é o da obediência e o da reversão da natureza selvagem de bestas. Diante das personagens sagradas, os animais passam a se comportar de forma não natural e assumem características que não lhes eram próprias. A natureza predatória ou selvagem, por exemplo, dá lugar à domesticação, que conduz ao surgimento de atitudes racionais ou sentimentos essencialmente humanos, como o arrependimento e a humildade. Os corvos, por exemplo, que em um primeiro momento auxiliaram São Cuthberto durante a sua jornada ao mosteiro de Melrose, foram repreendidos, em *Inner Farne*, por pegarem palhas da cabana sem a permissão do santo. A atitude foi desaprovada prontamente e o eremita ordenou que os pássaros parassem e partissem dali imediatamente. Algum tempo depois, os animais voltaram para pedir perdão, uma atitude eminentemente humana, ou que pelo menos se esperava que assim o fosse, de acordo com uma agenda monástica por meio da qual os cenobitas se autorrepresentavam como guias espirituais para o restante do coletivo (*VMSC, Cap. XX*).

Os significados do simbolismo animal no cristianismo foram objeto de profícuas pesquisas historiográficas, como a levada a cabo por Joyce de Salisbury, no final do século XX. Em seu célebre livro *The beast within: animals in the Middle Ages* (1994), a autora propôs que, no medievo, mais especificamente a partir do século XII, desenvolveu-se uma nova percepção sobre a relação entre homens e animais, sendo estes cada vez mais apreendidos como objetos da compaixão e da simpatia humana. O efeito imediato dessa nova concepção foi a diluição das fronteiras que separavam as duas espécies, em oposição a um vívido contraste que separava homens e animais

nos princípios da Idade Média (SALISBURY, 1994, p. 176).

Em suas argumentações, a autora propôs, ainda, que os milagres associados à transformação dos animais selvagens em criaturas passivas e obedientes diante da presença do santo foi um tema comum às *Vitae* dos pais do Deserto, o que corrobora a tese sobre a dicotomia entre as espécies antes da guinada do século XII. As linhas que separavam humanos e animais eram bem definidas, o que se refletia na sujeição de animais selvagens ao santo enquanto fruto de uma relação milagrosa. Nessa perspectiva, o poder de Deus era exercido por meio do santo, sendo este capaz de transformar, milagrosamente, um animal selvagem em um ser obediente e dócil. (SALISBURY, 1994, p. 175-177).

Rosalind Hill (1953, p. 5-6) abordou as relações entre santos e animais sob a perspectiva das atitudes medievais em relação à natureza, o que pode ser demonstrado pela maneira como, nas hagiografias, os santos exibiam atitudes de apreço e compreensão para com pássaros, em particular, e animais, de modo geral. O cuidado dos santos em relação aos animais teria, em São Francisco de Assis (1181-1226 d.C.), no século XIII, o ponto alto da simpatia e compaixão do humano em relação à natureza. É preciso ponderar, por outro lado, que a atitude de amor em relação aos animais tem raízes antigas e, no medievo, foi difundida especialmente nos bestiários e nas hagiografias.

Sobre a interação humana com animais em contextos de afirmação de santidade, Dominic Alexander (2000, p. 109-117; 2008, p. 15), afirma que é preciso considerar, em primeiro lugar, as especificidades das vidas de santos como uma das tipologias privilegiadas sobre o tema, pois é nas hagiografias que os eventos relacionados aos (às) santos (as) e aos animais podem ser analisados dentro dos limites e especificidades da retórica hagiográfica; e, em segundo lugar, as influências da cultura popular nas histórias envolvendo santos (as) e animais.

A partir dessas considerações, o caso de São Cuthberto pode ser retomado com o intuito de pontuar alguns elementos característicos do norte da Anlgia que permearam a interação com os animais sob o signo da coabitação e da reciprocidade,

para além do tema da ajuda divina em matéria de providência de alimentos. Assim, logo depois que os alimentos foram entregues ao anglo-saxão por um corvo, narra a *VMSC*, o santo compartilhou esse presente de Deus com o seu cavalo, animal utilizado como transporte até o mosteiro de Melrose (*VMSC, Cap. V*).

Exemplo análogo foi expresso no itinerário de Wereburga de Chester (650-700 d.C.), uma freira e abadessa anglo-saxã na abadia beneditina de Ely, no século VII, considerada uma santa local.⁶ Em Wedon, no condado de Northamptonshire, segundo o que narra a *Vida de São Wereburga (VSW)*, uma hagiografia anônima do século XII atribuída à abadia de Ely, havia alguns gansos que causavam estragos em plantações de milho nas proximidades. A mulher santa foi solicitada pelas pessoas da localidade para solucionar o problema e ela ordenou a um camponês que juntasse os animais. Nota-se que as aves eram selvagens e, ainda assim, a ordem foi cumprida. O hagiógrafo não deixou de notar que, a princípio, o homem estava incrédulo, pois era sabido que os pássaros voavam diante da presença humana (*VSW, p. 387-8*). Para surpresa de muitos, os animais ficaram passivos e foram ao encontro do camponês, deixando-se aprisionar por ele. No dia seguinte, de novo sob as ordens de Wereburga, os gansos foram libertos e se dirigiram à mulher santa para pedir perdão e permissão para partir (*VSW, p. 388-9*).

Os gansos de São Wereburga tiveram uma atitude penitencial semelhante à dos corvos de São Cuteberto, que pediram perdão por suas ações em Inner Farne. O contexto local, o meio social e o cultural da produção de ambas as hagiografias influenciaram no registro do tema animal e dessa variante, que é a reciprocidade e a coabitação animal. Isso indica que a explicação historiográfica sobre os significados da interação com animais deve considerar, de forma premente, que o gênero hagiográfico se constitui como um discurso edificante e que também comporta cânones e lugares comuns, sem por isso deixar de ser, também, expressão dos anseios do grupo que o engendrou.

⁶ Há duas *vitae* sobre São Wereburga. Uma é atribuída ao beneditino Goscelin de St. Bertin, que viveu entre os séculos XI e XII e dedicou a hagiografia à Abadia de Ely. A outra versão da *vita* integra a história eclesiástica de Guilherme de Malmesbury, a *Gesta Pontificum Anglorum*, do início do século XI. Foi especialmente sobre este documento que a análise aqui empreendida incidiu.

Ainda que as *Vitae* tenham saído do pulso de homens de formação formal/letrada, própria à formação monástica, a reciprocidade e a coabitação com animais podem ser consideradas como marcas regionais da santidade na Anglia. Além dos casos de São Cuteberto e Santa Wereburga, histórias semelhantes foram registradas na VSG, como a relativa à interação do asceta com os animais que alcançaram o seu eremitério, entre os quais serpentes, um lobo e um cervo (VSG, p. 44-89).

O subtema da reciprocidade e da coabitação animal indica que os topoi que tinham suas raízes nas narrativas bíblicas e patrísticas funcionaram, por um lado, como um meio pelo qual os hagiógrafos puderam legitimar as experiências consideradas santas e darem significado espiritual aos eventos cotidianos. Os monásticos consideraram orientar os ouvintes e os leitores para que tomassem esses eventos maravilhosos como legítimos, justamente porque ocorridos no itinerário de um personagem sagrado, cuja obediência a Deus deveria ser imitada por toda a coletividade – os membros da Igreja e, também, os leigos – para que todos pudessem ter acesso às benesses. Nesse sentido, a reciprocidade e a coabitação animal estavam conectadas também ao vigor da cultura oral, não obstante mantivessem similaridade com o tema mais geral da domesticação animal enquanto um lugar comum das *Vitae*. Com efeito, o registro da interação com os animais, no contexto da retórica hagiográfica, visou efetivar o essencial dessa tipologia documental: a edificação da personagem santa e da comunidade de crentes.

Para Dominic Alexander (2000, p. 130-139), o emprego do tema da companhia animal foi amplamente difundido na Idade Média porque, entre outros aspectos, a transmissão de uma mensagem de virtude por meio das *Vitae* se aproximava das fábulas, um gênero literário que tem suas raízes na Antiguidade Clássica e que tinha como principal objetivo a veiculação de uma mensagem moral. Nos séculos posteriores – autor não estabelece um recorte preciso, mas se presume que se refira aos séculos XI ao XIII, como pode ser depreendido da afirmação de que “São Francisco ou um Goderico de Finchale não incluem a referência explícita de Jerônimo ao paganismo” (ALEXANDER, 2000, p. 130) –, quando as sociedades medievais podiam ser consideradas “totalmente cristãs, nominal e oficialmente”, o emprego do

referido tema se deu porque havia um clima suficientemente maduro, calcado na longa tradição que expressou textualmente, desde a Antiguidade Clássica, a possibilidade do uso de histórias envolvendo animais como alegorias de comportamento humano (ALEXANDER, 2000, p. 130).

A adaptação do tema animal à perspectiva cristã indica que as fábulas, no que se refere à sua capacidade de transmitir uma mensagem moral, foram percebidas pelos hagiógrafos como uma forma eficiente de atingir um público mais amplo. No entanto, a perspectiva de um mundo cristão, ainda que apenas no plano oficial, não parece justificar o tema da reciprocidade animal, além de negligenciar a diversidade de práticas e crenças que dividiam espaços com a religião institucionalizada no medievo. A historiadora Catherine Rider (2014, p. 11-14) chamou atenção para essa dimensão ao discutir o relacionamento entre magia e religião entre os séculos XI e XVI na Inglaterra. A autora destacou que os clérigos medievais, categoria social à qual encontravam-se integrados os monges regulares, jamais pararam de se preocupar em estabelecer os limites entre a religião legítima, da que eles eram os praticantes e paladinos, e a diversidade de crenças e práticas consideradas não ortodoxas, como a magia, que incluíam enunciação de presságios, uso de amuletos e encantamentos.⁷

Apesar de as circunstâncias do século XI em diante já não serem as mesmas dos primeiros séculos da expansão cristã entre as sociedades ditas pagãs, a questão imposta ao clero, de estabelecer quais elementos eram compatíveis com o cristianismo, trouxe novos problemas para os períodos subsequentes. Isso porque, nas sociedades de rito latino, as inovações e adaptações apareceram como respostas aos anseios por prosperidade, riqueza e boa fortuna, por exemplo. O imaginário sobre as interações entre santos e animais indica que estes últimos foram percebidos como de salutar importância para transmitir mensagens edificantes, apoiando-se na crença de fundo antigo.

⁷ No medievo, não havia apenas um termo para se referir à magia, assim como hoje também não o há. As pessoas da Idade Média empregavam principalmente os termos *sortilegium*, que originalmente significava tirar a sorte. Além desse termo, que era o mais difundido, havia também as expressões *artes mágicas*, *maleficium* e *necromancia* ou *nigromancia*, sendo esta empregada pelos clérigos no sentido de invocar demônios. Com efeito, os medievais, não apenas a massa dos *rustici*, a quem frequentemente é atribuída a corrupção da verdadeira fé, mas também os próprios clérigos e leigos de modo geral, enfim, homens e mulheres que buscaram influenciar o mundo ao seu redor por vias que não eram estritamente ortodoxas e oficiais. Isso porque o que se entende modernamente como magia constituía-se como uma diversidade de práticas ritualísticas que, muitas vezes, eram justificadas por meio dos precedentes bíblicos, o que acarretava dificuldades na categorização entre as práticas aceitas e as intoleráveis, como os encantamentos que eram recitados às pessoas doentes para curá-las, um procedimento que frequentemente invocava Deus e a intermediação dos santos.

Com efeito, a reciprocidade animal estava para além de uma postura simpática dos (as) santos (as) para com as criaturas selvagens e indica a preocupação em destacar as personagens sagradas do restante da sociedade. Por isso, os animais geralmente retribuem com obediência e passividade, comportamentos esperados dos próprios monges e da sociedade geral. A difusão do tema da companhia animal nas *Vitae*, tipologia documental geralmente produzidas em um meio sociorreligioso integrado por pessoas alfabetizadas e de formação cristã ortodoxa, pode indicar uma preocupação com a ordem e as melhores formas de viver a fé, notadamente nos séculos XI-XIII, quando surge uma constelação de novas casas monásticas e, também, de movimentos religiosos de tendência herética.⁸ A Igreja não constituiu um poder regulador incontestável e as sociedades medievais não praticavam um cristianismo unívoco.

Ligadas ao fenómeno eremítico, algumas ordens religiosas do período surgiram do esforço de indivíduos que buscavam outras formas de viver a religião, longe dos centros urbanos, como a ordem dos cartuxos, fundada por São Bruno (?-1101 d.C.), na região da atual Saint-Pierre-de-Chartreuse, em Isère, e a dos tironensiana, fundada em 1106 por São Bernardo de Tiron (1046-1117 d.C.), personagem que levou vida eremítica nos bosques e na ilha de Chausey. Na Anglia, os eremitas não seguiram essa tendência evidenciada no Continente, nomeadamente no regnum Francorum (MOURA FILHO, 2019, p. 94-95). Ao contrário, nota-se uma aproximação das casas já estabelecidas com os eremitas, o que pode ser comprovado pelo interesse monástico na confecção de *vitae*. É nesse contexto que se projeta Goderico, no século XII, que, ao invés de fundar uma ordem monástica, interagiu com os beneditinos de Durham, estabelecidos na Nortúmbria, que viram, na interação do eremita com os animais, a possibilidade de transmitir mensagens sobre a importância da religião.

⁸ Entre os movimentos heterodoxos que foram rotulados de heréticos, ou seja, fora do âmbito de uma pretensa ortodoxia religiosa (definida como unidade de pensamento), podem-se citar o catarismo e os valdenses, chamados vulgarmente de *sabatati*.

Goderico e os animais de Finchale: uma metáfora para o comportamento humano

O tema subjacente à obediência animal na retórica hagiográfica é a reconstrução das condições do Éden a partir da atuação do hagiografado, cujas ações serviram para lembrar a coletividade que os animais se tornavam dóceis e domesticados porque estavam diante de uma figura exemplar e eleita por Deus, o santo. Ao chegar a Finchale, Goderico encontrou ali um lugar inóspito, porquanto estava cheio de espinhos e, também, de serpentes (VSG, p. 60). Estes animais não parecem ter constituído um empecilho ou incomodado a busca do eremita por solidão, pelo menos não inicialmente. Os répteis dirigiram-se à cabana do santo, o primeiro edifício construído por ele ao chegar àquele lugar. Diante da presença do eremita, os répteis mostraram-se mansos e não apresentaram sinal algum de perigo, não obstante as suas qualidades de animal peçonhento fossem mantidas. Isso porque as criaturas selvagens perderam as suas qualidades predatórias enquanto estavam na companhia do asceta. Especialmente no inverno, as serpentes entravam no eremitério em grande quantidade para aquecerem-se no fogo mantido por Goderico. Elas eram afáveis com ele, mas eram também venenosas, e, portanto, não havia garantia de que, longe dali, fossem capazes de manifestar a mesma afabilidade para com os mortais comuns (VSG, p. 67-69).

As serpentes aparecem com muita frequência nas *Vitae* e os motivos disso talvez sejam as representações negativas desses animais dentro do modelo edênico.⁹ As serpentes em Finchale não foram vistas como pragas, no sentido que frequentemente a elas se associa no discurso cristão, assim como insetos, sapos e vermes. O estigma pode ser evidenciado, por exemplo, na *Vida de Santo Antão*, quando o anacoreta comparou os hereges de seu tempo, os arianos do século IV, a serpentes (VSA, p. 66). No mesmo período, Martinho de Tours repreendeu a serpente que se dirigia a ele e aos seus confrades de Tours pela água de um rio, o que indica que o animal tinha sido percebido como algo ameaçador (Diálogo I. Cap. 25).

⁹ Relativo ao Éden, lugar que foi objeto dos imaginários sociais no medievo, notadamente no que diz respeito à projeção de anseios e de estereótipos, como o da dominação da natureza antes da Queda, e que os santos eram capazes de restabelecer a partir de sua obediência heroica aos mandamentos de Deus.

Outros animais, como crocodilos, leões e ursos aparecem com frequência nas hagiografias. É possível notar, assim, que talvez importasse menos aos hagiógrafos o tipo de animal em si do que o tema mais geral do poder dos santos em questão. Isso pode ser inferido pelo contato que Goderico teve com um lobo feroz em Finchale. No Ocidente medieval, ao lado dos ursos, os lobos predominam em narrativas que se referem à demonstração do poder do santo na conversão da natureza predatória. Na Vida de São Goderico, o lobo é descrito como uma criatura aterrorizadora, que se dirigiu

[...] ferozmente até ele [Goderico], desnudando suas presas, e parecendo ao mesmo tempo assustador e hediondo. Mas Goderico 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, Goderico 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).

O lobo não foi mais mencionado na narrativa, indicando que foi banido para sempre do local, ou pelo menos foi esse o significado da história. O animal curvou-se três vezes antes de partir, negando, assim, a sua natureza selvagem, em uma atitude semelhante à dos animais de São Cuthberto e de Santa Wereburga, que também reconheceram a santidade dos hagiografados. Nas várias histórias, é enfatizado, por meio da metáfora da obediência animal, que os seres irracionais estavam em flagrante contraste com os comportamentos humanos, cuja desobediência a Deus foi o mal fundamental da Queda.

O caso da demonstração do poder santo sobre o lobo não é radicalmente distinto do caso das serpentes. No que se refere ao significado e objetivo – dar ênfase à santidade – essas histórias se mantêm interligadas na estrutura da retórica hagiográfica. Se as serpentes fizeram companhia ao santo e não foram expulsas, não significa que Goderico tivesse simpatia por si para com elas. Isso pode ser evidenciado quando o eremita, algum tempo depois, manifesta o seu incômodo com a presença dos referidos animais porque, nos momentos de oração, infestavam o oratório (VSG, p. 67-9). A atitude do eremita foi expulsar os répteis dali, do mesmo modo como fez

com o lobo que parecia querer impedi-lo de chegar a Finchale.

Assim, o que importava era demonstrar a atitude heroica do hagiografado, a sua determinação ascética, a busca pela reclusão, em nome de um objetivo sublime: cumprir os desígnios de Deus. Serpentes e lobos poderiam ser substituídos por outros animais, mas os significados atribuídos a uma espécie em um determinado contexto poderiam ser radicalmente diferentes em outras situações. Não havia um animal que fosse percebido em termos absolutos, ou seja, como sendo invariavelmente diabólico ou como um agente de Deus em todas as circunstâncias. Além disso, a escolha dos animais adaptava-se às realidades locais. Daí porque leões, frequentemente presentes nas narrativas patrísticas, não encontram a mesma relevância nos registros dos santos ocidentais medievais, numa região que não era o seu habitat natural.

Como recompensa por obedecer heroicamente às vontades de Deus, de forma incondicional, ao eremita foi concedido o domínio sobre os animais, assim como ao primeiro homem antes da Queda. Os animais reconheceram e aceitaram o domínio humano, que os cristãos acreditavam ter sido atribuído por Deus, segundo o que narra o Gênesis (Gn. 1:26-28).

A demonstração do poder do homem santo, de recriar as condições edênicas, possibilita à humanidade ver o seu próprio reflexo diante da obediência animal. Isso indica que as escolhas das histórias não eram arbitrárias. De acordo com os seus objetivos, os monges tornaram as histórias milagrosas envolvendo santos e animais como parte de preocupações hagiográficas e de afirmação de uma agenda, a de consolidação de uma concepção de santidade.

Este último aspecto, em particular, é evidenciado na VSG com o caso de um cervo que encontrou abrigo na cabana de Goderico. O animal estava sendo perseguido por caçadores, um grupo de nobres ligado ao bispo de Durham, Ranulf Flambard (1099-1128), quando alcançou o eremitério de Finchale e se dirigiu imediatamente ao eremita, que estava dentro do seu recinto. Os caçadores chegaram à porta da oratória, o que chamou a atenção de Goderico, o qual logo foi recepcioná-los. Os homens perguntaram se não havia por ali um cervo, ao que o homem de Deus respondeu que

saíssem dali e fossem procurar noutro lugar (VSG, p. 365-6).

Sem fazer outros questionamentos e aparentemente satisfeitos, os caçadores se foram e o animal foi salvo. Algum tempo depois, o cervo voltou para agradecer ao santo, ficando prostrado diante do recinto do eremita até que este deu a ordem para que se fosse. Assim, o eremita transformado em santo deveria ser concebido como aquele que era capaz de unificar a humanidade em torno de si, pois ele deu exemplos de que o apoio divino estava a seu favor. Embora a coabitação animal ocupasse uma posição diferente no tema mais geral santo/animal, porque estava ligada à cultura local, a do norte da Anglia, nem por isso deixou de ser notada como um recurso eficiente para cumprir uma agenda monástica, como o uso hagiográfico dessa história nas datas comemorativas e na educação religiosa dos fiéis, por meio da atividade pastoral. Os eventos hagiográficos serviram como instrumentos para inculcar valores, como a ideia de que a proteção milagrosa deveria ser acompanhada pela humildade, como foi demonstrado pelo cervo protegido pelo asceta. A mensagem salutar é que o divino recompensava aqueles que seguiam a Sua vontade, como se pode notar nas narrativas indicativas da autoridade santa sobre os animais

O tema da proteção milagrosa atendeu a interesses variados, como a defesa de bens, de terras e do patrimônio sagrado do priorado de Durham, como as relíquias e os santuários. Uma casa monástica tradicional, como a beneditina, acumulou ao longo de sua trajetória terras e bens móveis concedidos por leigos, movidos por interesses pessoais, como a intercessão dos monges para curar doenças ou alcançar a salvação. Por outro lado, o patrimônio podia ser contestado por autoridades locais, como os nobres, ou regionais, como um bispo. Para os monges, ter do seu lado um santo cujos feitos eram inalcançáveis por outros mortais servia como advertência àqueles que se posicionassem contra a casa monástica ou questionassem a sua autonomia em relação à administração de seus próprios bens. Insistir nessas faltas faria desses mortais comuns inimigos do hagiografado e, por extensão, de Deus.

Considerações Finais do Capítulo

No contexto da santidade eremítica, aqui considerado em sua relação com o universo institucionalizado, marcado pela cultura eclesial formal, o tema da companhia animal foi demandado como um alerta à coletividade, pois o santo frequentemente preferiu a companhia de animais à de humanos.

A ideia de pecaminosidade inerente aos mortais era, aliás, um uso retórico comum aos autores monásticos, que tinham como ideal a condução da sociedade pelos caminhos da verdade de Deus. A mensagem salutar é que o divino recompensava aqueles que seguiam a Sua vontade, como pode-se notar pelas narrativas indicativas da autoridade santa sobre os animais. Isso não significa dizer que toda e qualquer pessoa, leigo ou clérigo, fosse capaz de alcançar as mesmas proezas de Goderico, ou, de modo mais amplo, das personagens santas. Ao contrário, a santidade e os seus critérios atuaram como recursos de diferenciação social porque o santo era o escolhido de Deus entre outros. O seu status especial de eleito o posicionava acima da categoria puramente humana, o que o autorizava a reconstruir as condições edênicas, cuja destruição teve como motivo a desobediência do Primeiro Homem, quando da Queda.

Assim, Goderico encontrou nas serpentes de Finchale companheiras afáveis, mas essa coabitação positiva foi interrompida quando os animais ameaçaram a paz do lugar. O lobo de Finchale, descrito como um animal hediondo, uma representação diabólica, no sentido estrito do termo, de fazer o ausente (o Diabo) presente, foi superado pela autoridade do eremita (VSG, p. 44-89). Com efeito, importou destacar o êxito do asceta sobre esses animais.

Na rede discursiva de edificação de uma comunidade de fiéis, as histórias de milagre instituem, também, um sentido alegórico: o de que a ocupação da localidade pelo asceta era uma atitude aprovada pelo divino, o que tornava o eremitério o lugar legítimo para a busca do ascetismo do hagiografado.

A construção da imagem de Goderico como o morador legítimo da localidade é evidenciada, nesse sentido, pela autoridade milagrosa sobre os animais. Essa autoridade se manifesta, sobretudo, pela proteção concedida às criaturas, nomeadamente ao cervo que fugia de caçadores. Ante o santo, os animais se reconfiguravam como passivos e confiantes no poder do santo, o seu protetor. Os animais de Finchale, por outro lado, não mantiveram a natureza dócil de forma ininterrupta, pois não há registros de que fora do eremitério eles foram simpáticos com outros humanos. A sua natureza é transformada estritamente em Finchale, diante da presença do asceta.

Com efeito, Reginaldo e os seus congêneres empregaram histórias de obediência e companhia animal aos comandos do servo de Deus como uma metáfora para as virtudes que deveriam ser cultivadas pelos mortais. Elementos análogos a esse procedimento de inculcação de valores foram evidenciados em outras hagiografias, como nas de Martinho de Tours, Santo Antão, São Cuthberto e Santa Wreburga. Importava estabelecer uma crítica aos homens racionais que, diferentemente dos animais, desprezavam a obediência e viviam na pecaminosidade. Assim, no contexto monástico, respaldado na tradição hagiográfica e levando em conta os contornos locais, consciente ou inconscientemente, Reginaldo comentou que com as histórias de animais transmitiu-se a mensagem de que “ele [Goderico] acendeu o coração dos ouvintes com a alegria e regozijo” (VSG, p. 97). A humildade dos animais, como reconhecimento da santidade, é proposta como exemplo para as atitudes penitenciais dos humanos.



CAPÍTULO III

SÃO GODERICO E OS BENEDITINOS NO NORTE DA INGLATERRA: O INTERESSE MONÁSTICO NA SANTIDADE EREMÍTICA NOS SÉCULOS XI E XII¹⁰

São Goderico de Finchale (1060-1170) foi um santo eremita que viveu em Finchale, nas proximidades de Durham, localidade onde estava estabelecido, desde 1083, uma comunidade de monges beneditinos. Saído do interior de uma família de camponeses, Goderico optou, ainda na sua juventude, por seguir outros caminhos, notadamente a atividade comercial. Em suas viagens como mercador pela costa leste do Mar do Norte, que ficava à leste de Durham, ele alcançou o antigo eremitério de Inner Farne. A partir desse momento, o mercador desejou seguir a vida eremítica, doou os seus bens materiais aos pobres e aos mosteiros. Por volta de 1112, ele se estabeleceu em Finchale, onde permaneceu até a sua morte, que seu deu em 1170. No longo período em que Goderico permaneceu no eremitério de Finchale, lugar de penitências e de conflitos com demônios em formas visíveis, ele foi visitado pelas pessoas da comunidade local e também pelos monges negros de Durham.

As constantes visitas contribuíram para a produção da Vida de São Goderico

¹⁰ Uma versão deste texto foi publicada, pela primeira vez, em MOURA, Fabrício (Org.). *Antiguidade e Idade Média: política e imaginário social. Imperatriz: Ethos*, 2019, p.91-113. Foram empreendidas algumas modificações no que concerne à digitação e ao conteúdo. A proposta e a ideia principal foram mantidas.

(VSG) que foi iniciada, como narrou o hagiógrafo Reginaldo de Durham, quando Goderico ainda estava vivo. Esse aspecto certamente contribuiu para o recolhimento de informações sobre os eventos relacionados à trajetória do santo, notadamente os de natureza sobrenatural, como as curas milagrosas e os poderes de profecia que o eremita manifestou naquele deserto-verde, ou seja, no eremitério localizado nos bosques de Finchale. Assim, quais os interesses que permearam a construção da hagiografia sobre o santo eremita? Quais as relações entre os eventos narrados e o meio social, o monástico, que requisitou e deu a conhecer a trajetória pública do asceta?

O interesse monástico na confecção da vida de São Goderico Na Inglaterra no Século XII

Os historiadores Rotha Clay (1914, p.01-3) e Louis Gougaud (1928, p.08) foram um dos precursores, no século XX, em os estudos sobre a vida eremítica e anacorética na Idade Média. Ambos os autores recorreram a uma ampla diversidade documental a respeito da temática dos contemplativos e reuniram, assim, testemunhas evidenciadas na literatura profana, como em romances e em cartas, e também na literatura religiosa, notadamente nas hagiografias, que são os escritos sobre a vida de santos. No estudo de Clay, São Goderico ocupa um lugar modesto e o breve comentário sobre a sua trajetória atende à metodologia adotada pela pesquisadora em abordar os eremitas a partir de uma classificação tipológica. Ou seja, a autora buscou considerar os contemplativos a partir dos lugares físicos que eles escolheram para habitar e construir as suas celas: as florestas, as montanha, as ilhas e as cavernas. (CLAY, 1914, p.18-9).

Outras dimensões da vida eremítica que talvez estejam menos explícitas nos documentos em relação às descrições físicas dos lugares a onde os eremitas se estabeleceram, merecem igualmente atenção do historiador. É verdade que São Goderico escolheu os bosques bravios de Finchale, como acentuou Clay (1914, p.23), embora esse evento esteja permeado por outras questões como, por exemplo, a relação do asceta com as autoridades constituídas.

O asceta recebeu a permissão para se estabelecer na localidade no episcopado Ranulf Flambard (1099-1128), o bispo de Durham. É provável, portanto, que o bispo foi seu patrono e protetor. Ao prior Roger de Durham, que permaneceu no governo do priorado entre 1138 e 1449, Goderico prometeu moderar as suas práticas ascéticas e adotar o silêncio. É preciso ponderar, assim, que os termos contemplativos e solitários, enquanto instrumentos intelectuais utilizados pelos historiadores modernos para apreender a multiplicidade que constituiu a vida eremítica, não significa que aqueles (as) atores (as) viveram de forma isolada.

No oeste da Francia, por exemplo, Robert de Arbrissel (1047-1117) atuou como um pregador errante e foi seguido por multidões que era integradas por seguimentos diversos. São Goderico foi constantemente visitado pela comunidade próxima que estava em busca de conselhos e curas milagrosas. Além do mais, os monges de Durham realizaram missas no eremitério de Finchale e o eremita participou desses momentos litúrgicos.

Na esteira dos horizontes apontados por Clay, o historiador Louis Gougaud (1928, p. 75-6) considerou que São Goderico, devido ao seu estabelecimento em Finchale e ali mesmo ter permanecido até a sua morte, não integrou as estruturas formais do priorado beneditino de Durham. Para o autor, embora Goderico estabeleceu contatos com os monges beneditino, ele permaneceu, contudo, “secular durante toda a sua vida”, uma vez que não ingressou a vida cenobítica, ou seja, monástica e regulada por uma regra. (GOUGAUD, 1928, p.08).

No entanto, a VSG bem como as cartas bispais de Durham que foram produzidas no mesmo período que a *vita*, a partir da segunda metade do século XII, pode jogar luz sobre as relações entre o eremita e a instituição monásticas à qual ele passou a ser considerado (se não integrada efetivamente) como um associado ao mosteiro. A constatação de que, no contexto inglês dos séculos XI e XII, não há registros de regras escritas para os eremitas, nos levou a questionar como se deu a intervenção de casas monásticas nas práticas ascéticas dos solitários que se estabeleciam em sua órbita.

São Goderico era um desses casos e uma vez que buscou uma vida religiosa austera, a eremítica, ele não passou despercebido pelas instituições religiosas, em particular a monástica. Além do mais, na Anglia ao contrário do que ocorreu no mesmo período no Continente, sobretudo na Francia, o fenômeno eremítico ali não fundou novas ordens religiosas. Já no oeste da Francia, comunidades de eremitas e grupos reunidos em torno de pregadores errantes, como Robert de Arbrissel (1047-1117), por exemplo, fundaram importantes comunidades monásticas de base eremítica. Ao adotarem uma regra monástica, em geral a beneditina ou agostiniana, como foi o caso dos grandmontinos (1073), dos fontevraudianos (1110), dos cartuxos (1084), dos savigníacos (1105), dos tironesianos (1106) e dos premonstratenses (1121) as comunidades eremíticas de redes solta tornaram-se, em um curto ou longo prazo, as bases de grandes instituições cenobíticas. Na região do norte da atual Inglaterra, por outro lado, o que houve foi uma aproximação dos eremitas às casas já existentes, sobretudo porque geralmente esses religiosos se estabeleciam próximo à instituição monástica, como foi o caso de São Goderico, cujo eremitério ficava significativamente, como foi apontado, próximo ao priorado beneditino de Durham.

No entanto, a falta de regras escritas não significou a ausência da intervenção monástica nas práticas dos eremitas, posto que a vida eremítica não estava desvinculada das formas organizacionais da espiritualidade ortodoxa, além de exercer atração sobre os contemporâneos devido ao rigor ascético desenvolvido. Assim, a vida eremítica estava inserida também nas estruturas de autoridade, daí porque, como na Francia, os eremitas da Inglaterra também foram pressionados a formalizar as suas práticas, mesmo que por meios mais sutis, como a associação de eremitas leigos a uma instituição monástica.

As comunidades cenobíticas, inclusive o priorado de Durham, recorreram a mecanismos variados, notadamente por meio de orientações espirituais direcionadas aos ascetas e também por meio da construção de celas formais para aqueles que almejavam uma maior reclusão. A VSG, acreditamos, também constituiu parte das tentativas do seu autor, Reginaldo e os monges beneditinos de Durham, em controlar as práticas ascéticas do eremita, exaltando as suas qualidades de simplicidade e a

devoção a São Cuthberto, cujas relíquias estavam sob a administração do mosteiro.

A hagiografia, enquanto narrativa que se interessa pela proposição de um modelo de santidade a ser seguido pelos contemporâneos, mantém estreitas conexões com os modelos culturais da época e do lugar (GREEN, 1998, p.09-10). Assim, ao passo que os monges buscaram legar à posteridade um ideal de santidade, encarnado por aquele asceta de Finchale, evidenciaram também o interesse em modelar as suas práticas, aproximando-as dos princípios beneditinos que eram, em última instância, o alicerce da vida cenobítica.

A *vita* evidencia, assim as dinâmicas do processo pelo qual Goderico, o eremita de Finchale, foi vinculado ao priorado. Antes de seguir a vida eremítica, São Goderico foi descrito como um mercador que alcançou lucros com a atividade comercial de longa distância, sobretudo entre a Inglaterra e a Dinamarca. Em uma de suas viagens, ele estabeleceu contato com Inner Farne, ilha que foi considerada sagrada desde pelo menos a época de São Cuthberto, santo anglo-saxão que no século VII ali viveu como um eremita. Na *Vida e Milagres de São Cuthberto (VMSC)* hagiografia que foi escrita por Beda o Venerável (673-735) é narrado a trajetória do santo, bem como os sua retirada de Lindisfarne, onde ele até então era um monge, para Inner Farne em busca de solidão.

Ao se estabelecer na ilha, localidade que “ninguém, antes do servo de Deus jamais se atreveu a habitar”, Cuthberto foi, [...] armado com o capacete da salvação, o escudo da fé e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus, [e] todos os dardos inflamados dos ímpios foram extinguidos e aquele inimigo perverso, com todos os seus seguidores, foi posto em fuga. (VMSC, Cap. XVII). O desejo de São Goderico em abandonar os seus bens mundanos e seguir uma vida eremítica nasceu a partir do contato com essa localidade. Este é um aspecto que indica a continuidade e vitalidade do culto cuthbertino no norte no curso dos séculos XI e XII. Foi a partir das viagens, entre negócios e peregrinação que Goderico,

[...] começou a ansiar por solidão e a manter sua mercadoria em menor estima do que até agora ... E agora ele havia vivido dezesseis anos como comerciante, e começou a pensar em gastar em caridade, com a honra e serviço de Deus, os bens que ele havia adquirido tão laboriosamente. (VSG, p.419).

O ideal eremítico almejado por São Goderico teria sido originado por meio do contágio, precisamente por intermédio daquele santo eremita que ocupava, nas circunstâncias do século XI e XII, um papel de primeira importância no imaginário social no norte da Inglaterra.

Nesse período, a ressignificação do culto cuthbertino esteve ligada à conquista normanda da Inglaterra cujo evento característico foi a Batalha de Hastings (1066). São Cuthberto e o próprio São Beda, bem como os lugares do norte associados à idade do Ouro do monaquismo nortumbriano, como Jarrow, Monkchester e Monkwearmouth passaram a ser revalorizados no período anglo-normando. Na esteira do processo de conquista, a ressignificação da cultura anglo-saxônica também se tornou um aspecto ligado a renascimento monástico do norte, ou seja, à reintrodução da vida monástica na parte mais setentrional da Inglaterra. Durante o curso do século X, a região foi alvo de contínuos ataques e pilhagens empreendidas pelos vikings, heterogêneo grupo humano oriundo da Escandinávia. A partir de 1066, os normandos da Normandia que contribuíram para o processo de conquista da Inglaterra na Batalha de Hastings foram beneficiados com propriedades nas terras conquistadas, momento esse que incentivaram, por meio da patronagem, a fundação de casas monásticas.

Entre essas, esteve o estabelecimento do priorado beneditino de Durham, em 1083. O processo de fundação da comunidade indica alguns elementos associados à busca pela legitimação dos normandos no norte e o papel que a apropriação dos signos anglo-saxônicos assumiu nesse processo. Antes do estabelecimento da comunidade, a Catedral anglo-saxônica de Durham era servida pela Congregatio, um grupo de clérigos seculares recrutados no seio das famílias locais. Além de guardiões das relíquias do santo, o grupo era responsável também pela preservação do patrimônio fundiário, que se estendia notadamente entre os rios Tees e Tyne. O bispo Guilherme Walcher (1070-80), o primeiro normando a ser nomeado pelo rei Guilherme para o condado de Durham, tentou transferir um grupo de eremitas que estavam instalados em Jarrow. No entanto, em 1080, como transparece na História dos reis ingleses (HRI) atribuído ao monge Guilherme de Malmesbury (1080-1143), houve uma insurreição local que levou a morte do bispo antes dele cumprir os seus objetivos. (HRI, Livro III, p.304).

O próximo bispo, que também foi eleito pelo rei Guilherme I, o normando Guilherme de Saint-Calais, deu continuidade aos projetos de seu antecessor. Em 1083, os eremitas Aldwin e Reinfrid, que estavam estabelecidos no norte após abandonarem as suas casas monásticas no sul da Inglaterra, foram transferidos para Durham. Ali, sob o apoio do bispo, fundaram a comunidade monástica beneditina. Os membros da Congregatio foram expulsos e todo o legado cuthbertino passou a ficar sob os auspícios dos beneditinos.

A busca pela legitimação normanda no norte foi permeada, portanto, pela patronagem da comunidade monástica que pretendeu ser a guardiã do culto a São Cuthberto. O que significou a referência registrada na VSG de que o eremita visitou e foi inspirado por aquele santo anglo-saxão. A confecção da VSG se deu nas circunstâncias em que se intensificou o culto cuthbertino. Assim, buscou afirmar a legitimidade do priorado de Durham enquanto herdeiros do legado de São Goderico que era, segundo seu hagiógrafo, devoto de São Cuthberto.

O despojamento dos bens materiais como parte do anseio de Goderico em seguir a vida eremítica evidencia também o que o antropólogo Victor Turner (1974, p.117-20) abordou a respeito da liminaridade, a retirada das estruturas cotidianas em detrimento de uma permanência na fronteira. A ideia de morte para o mundo esteve mesmo no processo de consolidação do monasticismo Ocidental, o que pode ser evidenciado na Regra de São Bento (RSB), monumento atribuído a São Bento de Nurcia (480-547). Logo no Prólogo da Regra transparece a ideia de nivelamento, ou seja, que a partir da entrada no cenóbio o monge nada teria mais de seu. Tudo seria comum a todos, o que é manifestado mesmo na origem do termo grego koino, que por sua vez deu lugar coenobium, que significa vida em comum:

Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai, para que voltes, pelo labor da obediência, àquele de quem te afastaste pela desídia da desobediência. A ti, pois, se dirige agora a minha palavra, quem quer que sejas que, renunciando às próprias vontades, empunhas as gloriosas e poderosíssimas armas da obediência para militar sob o Cristo Senhor, verdadeiro Rei. (RSB, Prólogo).

Desde a transladação das relíquias de São Cuthberto para Durham, em finais do século X, a localidade passou a ocupar um papel importante enquanto centro religioso no norte da Inglaterra. No século XII, as novas casas monásticas, como os cistercienses e os premonstratenses realizaram fundações próximas à Durham. Ainda assim, durante todo o século XII, as fundações realizadas nessa localidade eram dependentes da abadia beneditina, exceto a fundação agostiniana em Baxterwood. Esta, no entanto, foi dissolvida ainda no século XII.

Para afirmarem o seu domínio, o priorado beneditino iniciou a fundação de estabelecimentos dependentes por diversas localidades no norte. A aquisição do eremitério de Finchale e a posterior fundação de uma célula dependente do priorado na localidade é uma evidência do interesse monástico em manter o seu domínio. As cartas bispais, datadas de finais do século XII, indicam aspectos dessa dinâmica, o interesse do priorado na aquisição do eremitério de Finchale. Se a confecção da VSG buscou aproximar o eremita do priorado a partir das orientações e conselhos espirituais, e que após a morte do santo as suas relíquias ficariam sob a posse do priorado, as cartas bispais revelam o sucesso da instituição na aquisição do eremitério.

No entanto, após a morte do asceta, o então bispo Hugh de Le Puiset não reconheceu aos beneditinos a propriedade de Finchale. São Goderico teria se instalado na localidade com a autorização e proteção do bispo anterior, Ranulf Flambard. As áreas de Finchale eram utilizadas, antes da chegada do eremita, para fins de caça. Durante mais de duas décadas após a morte do asceta, o então bispo Hugh de Le Puiset, não confirmou a posse conventual aos beneditinos, o que gerou tensões entre o prelado e o priorado.

Em 1195, o bispo Hugh finalmente atendeu às exigências do priorado de Durham. A partir desse momento, Finchale passou a ser uma posse conventual e deu-se início a edificação de um estabelecimento monástico dependente. Uma carta espúria (2.1.Pont.8) que buscou atestar a possessão conventual de Finchale jogar luz sobre a importância que o eremitério assumiu para os beneditinos no curso do século XII. Pelo seu conteúdo, o bispo Ranulf Flambard concedeu Finchale a Goderico para

que nela pudesse viver como um eremita e, assim, desenvolver as suas práticas ascéticas. No entanto, ficou acordado entre o bispo e o asceta, com o consentimento dos monges, que após a morte do receptor, Finchale passaria a ser propriedade de Durham.

O priorado não foi singular na fabricação de cartas. Outras casas igualmente produtivas, como Westminster, Battle e Gloucester, que estiveram conectadas em seu processo de fundação aos normandos recém-chegados, notadamente com os bispos com os quais a comunidade monástica, em um curto ou longo prazo, entrou em atritos, legaram cartas falsas no curso do século XII. Assim como a fabricação de relíquias, a falsificação de documentos, inclusive por aqueles tidos como centrais na conservação da verdade, os membros da Igreja, foi comum na Idade Média.

Hilário Franco Júnior sugere que a interpretação para essa prática pode ser encontrada nas condições mesmo em que tais falsificações foram engendradas. Falsificar, assim, não seria inventar uma mentira ou que estivesse ligado a aspectos morais, como uma postura anacrônica poderia propor. Registrava-se o que era tido como verdadeiro. Como o mesmo autor aponta, “não se acreditava em um determinado fato porque ele era interpolado, ao contrário, ele era interpolado porque se acreditava nele”. (FRANCO JÚNIOR, 2010, p.133).

Se considerarmos a data imaginada da aquisição do eremitério evidenciado nessa carta, que data de 1110-1116, no período mesmo que abrange o momento da instalação de São Goderico em Finchale, a alegação dos monges como herdeiros legítimos ganhou suporte por uma anterioridade fundante:

Carta de Ranulf Flambard bispo de Durham, dirigido a todos os seus homens, franceses e ingleses, de Durham, concedendo e confirmando para Algar, seus sucessores como prior, e aos monges de Durham o eremitério de Finchalee, com seus campos, pescaria e tudo o mais adjacente, como, com o acordo dos monges, o Bispo havia concedido ao Irmão Goderico para ser mantido por este durante a sua vida. (2.1.Pont.8).

A reivindicação do legado espiritual de São Goderico e de seu eremitério evidencia a importância que a posse das relíquias do santo, do culto e das peregrinações assumiu para o priorado. De um ponto de vista político e econômico, a promoção do

culto sob a tutela do priorado significou ganhos materiais e a também afirmou o seu domínio 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 a promoção do culto a São Cutedberto que, como indicado, desempenhou um papel central na vida eremítica de Goderico:

No caminho, ele muitas vezes tocou na ilha de Lindisfarne, onde São Cutedberto tinha sido bispo e na ilha de Farne, onde aquele Santo tinha vivido como uma eremita, e onde St Goderico (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).

Quando a VSG foi iniciada, a aquisição formal do eremitério não estava garantida, como foi apontado. No entanto, os monges buscaram uma aproximação com o eremita, mesmo este não integrando as estruturas formais da instituição. A escrita hagiográfica empreendida por Reginaldo de Durham buscou difundir o culto de um santo eremita que, sob a tutela do priorado, fosse digno de culto no post mortem.

As tentativas dos monges beneditinos de Durham em cristalizar o controle sobre o seu eremitério refletia o interesse pelo prestígio em ter um santo eremita associado ao mosteiro e também indica as tensões com as casas monásticas que se difundiram no norte da Inglaterra ao longo dos séculos XI e XII. A promoção do culto a São Goderico indicou a maneira pela qual os monges beneditinos pretendiam manter o seu domínio espiritual em Durham.

Assim como desenvolvimento do culto a São Cutedberto, o culto a São Goderico passou a atrair peregrinos de diversas localidades à Finchale, embora Durham continuasse a ser, no norte da Inglaterra, o principal foco de peregrinação ao longo do século XII. Finchale não estava diretamente ligado aos locais sagrados relacionados à trajetória de São Cutedberto. Contudo, o estabelecimento de São Goderico elevou a localidade à categoria de um potencial local de devoção popular. Além do mais, o local onde o asceta realizou curas milagrosas e manifestou dons proféticos, como prever a morte e tempestades que se aproximavam, atraiu os monges de Durham que estavam interessados em evitar uma futura fundação de casas religiosas rivais ansiosas para ligar-se ao homem santo.

Outro motivo que pode estar associado ao interesse de Durham por Finchale é o fato de que a localidade foi alvo de pessoas que buscavam isolamento, ou seja, viver na solidão do deserto metafórico que na Idade Média podia ser tanto as cavernas, como as florestas, os bosques e os pântanos. A retirada do mundo, no entanto, não significou um isolamento absoluto. Os eremitas mantiveram níveis variados de relações com os contemporâneos, embora essa constatação não desqualifique os ascetas como aqueles que buscaram uma maior reclusão e intimidade com o sagrado.

A partir do século XII, Goderico foi visitado por diversas pessoas em busca de orientação espiritual e curas milagrosas. Os monges de Durham também o visitaram e o estabelecimento desses relacionamentos pode indicar o interesse em reivindicar o legado do santo. Considerações finais O controle e a difusão do culto a São Goderico constituiu, assim como no mesmo período o processo de solidificação da devoção a São Cuthberto, uma preocupação premente dos monges negros no século XII.

A VSG, enquanto produto do meio sociocultural foi marcada também, além da finalidade de tornar conhecida a vida do santo, pela tentativa em associar a sua trajetória ao mosteiro. Atendia, portanto, aos interesses em divulgar um modelo de santidade, a eremítica, aos valores beneditinos de moderação e obediência.

A VSG assim como as cartas bispais do século XII, evidencia o interesse do priorado na memória de São Goderico e no seu eremitério. Dentre as cartas bispais que no curso do século buscaram legitimar a posse do eremitério, aquela considerada falsa é significativa porque manifesta a preocupação em datar da posse efetiva de Finchale. Segundo seu conteúdo, confirmação da posse conventual ocorreu quando da morte do eremita, uma vez que após a morte do asceta os monges deveriam ser o seu sucessor.

Assim, embora a *vita* e a carta sejam tipologias documentais diferentes, apresentam pontos que podem ser conectados. A primeira, a partir de representações sobre a atividade de São Goderico, como a necessidade de intervenção dos monges em suas práticas ascéticas, bem como a importância de conhecer os princípios beneditinos de moderação e obediência, buscou relegar à posteridade um modelo

de santidade eremítica alinhada às estruturas formais de autoridade e hierarquias. Aspectos estes que constitui a base da vida monástica. A partir das cartas bispais, os monges buscaram formalizar a posse do eremitério e do legado de São Goderico, sobretudo em um período em que o surgimento de novas casas monásticas poderia ameaçar o domínio de casas tradicionais. Assim, é significativo que o mosaico religioso do condado de Durham no século XII, ao contrário dos demais da Inglaterra no mesmo período, não sofreu alterações no sentido de não ter tido, durante todo o século XII, fundação de novas casas religiosas.

Os interesses beneditinos na posse conventual de Finchale estiveram relacionados à estratégia de evitar a fundação de casas rivais, notadamente àquela que esteve no auge de sua expansão no norte da Inglaterra, os cistercienses. A fundação de uma abadia rival no condado significaria a disputa por doações e benfeitorias. Constituía, portanto uma ameaça colonização beneditina, que no curso do século XII difundiu células por diversas localidades do norte, entre os rios Tees e Tweed, e alcançou inclusive áreas mais além, como a ilha sagrada de Inner Farne, onde estabeleceu os seus eremitas formais.

DOCUMENTAÇÃO

ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Bibliotheca Patristica. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf Acessado em: 24 mar. 2020.

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: 02 jun. 2020.

BERNARDO DE CLARAVAL. Apologia para Guilherme, abade. Apresentação, tradução e notas Geraldo Coelho Dias. *Mediievalia. Textos e Estudos*, v. 11-12, 1997, pp. 7-76. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/900/860> Acesso em: 29 mai. 2020.

BEDA, O VENERÁVEL. The life and miracles of St. Cuthbert, Bishop of Lindisfarne (721). In: HALSALL, Paul (Ed.). *Medieval Sourcebook*. 1997. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-Cuthbert.asp>. Acesso em: 11 mai. 2020.

BEDA, O VENERÁVEL. The Lives of The Holy Abbots of Weremouth and Jarrow Benedict, Ceolfrid, Easterwine, Sigfrid, and Huetberht. In: HALSALL, Paul (Ed.). *Medieval Sourcebook*. 1997. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-jarrow.asp>. Último acesso: 04 mai. 2020.

CARTA DE HUGH DE LE PUISET (Id. 2.1.Pont.8). In: *Durham Cathedral Muniments: Pontificalia*. Disponível em: http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml. Último acesso: 15 de Mai. de 2019.

CHARRULARY OR REGISTER OF THE ABBEY OF ST. WEREBURGA, CHESTER. Ed. J. Tait. Manchester: Chesham Society, vol. 79 e 82, 1920-1923.

COULTON, George (Ed.). Life of Saint Goderic. In: COULTON, George (Ed.). *Social life in Britain from the Conquest to the Reformation*. 1º Ed. London: Cambridge University Press, 1918, p. 415-420.

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

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

JERÔNIMO. Vida de San Pablo. *Obras de San Jeronimo II. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesasticos*. Introducciones, traducción (latim-espanhol) y notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 601-617.

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

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

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

REFERÊNCIAS

AMARAL, R. *Hagiografia e vida monástica: o eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Frutuosi*. Tese (Doutorado em História e Sociedade)– Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2006.

_____. *Santos imaginários, santos reais: A literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

_____. *A Santidade habita o deserto: A hagiografia á luz do imaginário Social*. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

_____. *Da renúncia ao mundo à abolição da História: O paraíso no imaginário dos Pais do Deserto*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011.

_____. *A ilusão autobiográfica em Valério de Bierzo: uma reflexão sobre a natureza do autor e do indivíduo na literatura hagiográfica medieval*. *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p.349-363, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/JAY/Downloads/1110-3911-2-PB.pdf> Acesso em: 27 de Mai de 2018.

ALEXANDER, D. D. *Hermits, Hagiography, and Popular Culture: A Comparative Study of Durham Cathedral Priory's Hermits in the Twelfth Century*. These (PhD) – University of London, London, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Aiges: Difusão Editorial, 2002.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Tradução: Maria Helena Costa Dias. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994.

GINZBURG, Carlo. *A micro-historia e outros ensaios*. Tradução de Antoni Narino. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

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

GREEN, Cynthia Whidden. *Saint Kentigern, Apostle to Strathclyde: A critical analysis of a northern saint*. (Dissertação de mestrado apresentada na The Faculty of the Department of English University of Houston), 1998.

HILL, R. *Both Small and Great Beasts*. London: UFAW, 1953.

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

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

LEYSER, H. *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious*.

MCCUNE, S. *The impact of paternity and early socialisation on the development of cats' behaviour to people and novel objects*. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 45, iss. 1–2, p. 109-124, oct. 1995. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S016815919500603P>. Acessado em: 14 jul. 2020.

MIRANDA, V. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, Andréia da; SILVA, Leila da. (Org.). Mártires, confessores e virgens: O culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, p.26-54.

MORIN, G. 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.

MOURA FILHO, R. C. Os eremitérios de Inner Farne e Finchale: a institucionalização do deserto no norte da Inglaterra nos séculos XI e XII. *Labirinto*, v. 30, p. 145-159, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/4430>. Acesso em: 08 abr. 2020.

RIDER, C. *Magia e Religião na Inglaterra Medieval*. São Paulo: Madras, 2014.

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

SALISBURY, J. E de. *The Beast Within. Animals in The Middle Ages*. London: Routledge, 1994.

TURNER, D.; FEATHER, J.; MENDI, M.; BATESON, P. Variation in domestic cat behaviour towards humans: a paternal effect. *Animal Behaviour*, v. 34, Iss. 6, p. 1890-1892, Dec. 1986,. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0003347286802755>. Acessado em: 14 jul. 2020.

Sobre o Autor

Raimundo Carvalho Moura Filho

É professor efetivo de História desde de 2020 na rede de educação básica de Imperatriz/MA. É licenciado em História (UEMASUL, 2017) e em Pedagogia (Grupo Educacional IBRA, 2022). Tem Pós-graduação em Metodologia do Ensino Superior pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). É mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. É Membro/pesquisador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM-CNPq/UEMA) e do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UFG). Cursa doutorado em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. É pesquisador na Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM). No mestrado estudou as representações acerca dos ideais de vida religiosa eremítico e cenobítico, a partir de discursos hagiográficos (vida de santos) entre os séculos XI e XII. Tem experiência em História da Igreja medieval e em História da Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia afetiva, as concepções acerca da alma e do corpo, e relações interpessoais nos escritos do abade cisterciense Aelredo de Rivelaux (1110-1167 d.C).

Índice Remissivo

A

animais 7, 9, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34

animal 7, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34

Antiguidade 9, 10, 12, 18, 26, 27, 35, 49

B

bíblica 21

C

comportamento humano 7, 9, 27, 29

conflitos 11, 14, 35

cristã 11, 12, 14, 27, 28

cristão 12, 18, 27, 29

cristianismo 10, 11, 12, 23, 27, 28

culto 10, 17, 18, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 49

culto público 10, 18

culturais 6, 10, 20, 39

D

Deus 11, 13, 16, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39

diabólicas 20

discurso 17, 25, 29

documento 9, 17, 21, 25

E

efeito 6, 9, 12, 15, 17, 18, 23, 26, 27, 28, 33, 34

espiritual 6, 11, 26, 43, 44, 45

F

fé 11, 12, 27, 28, 39

felicidade 12

G

grupos sociais 9, 10, 11, 16

H

hagiografias 10, 11, 12, 17, 18, 24, 25, 30, 34, 36

hagiográficas 11, 21, 31

homem 11, 25, 30, 31, 44

humana 16, 19, 23, 24, 25, 33

humanos 13, 19, 20, 23, 24, 30, 33, 34

I

Idade Média 6, 9, 10, 11, 14, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 35, 36, 43, 45, 49

indivíduos 11, 28

interação 9, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28

L

latim 11, 16, 47

leigos 15, 26, 27, 32, 38

Igreja primitiva 12

M

martírio 11, 12

medieval 10, 18, 21, 23, 24, 27, 29

Medieval 7, 10

morte 6, 12, 14, 18, 35, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45

mulher 25

N

narrativa 6, 13, 30, 39

narrativas 2, 10, 13, 18, 21, 22, 26, 30, 31, 32, 33

natureza 17, 23, 24, 29, 30, 34, 36, 48

O

obediência 11, 13, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 34, 41, 45

P

patrimônio 32, 40

perspectiva 7, 9, 12, 15, 16, 19, 20, 21, 24, 27

peças 6, 15, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 28, 35, 45

providência divina 20, 22

R

reciprocidade 24, 25, 26, 27, 28

reconhecimento 10, 14, 17, 34

relato 17, 18

reliquias 18, 32, 39, 40, 42, 43

S

santidade 2, 6, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 26, 30, 31, 33, 34, 39, 45, 46

santos 6, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 47, 48, 49, 50

sociais 6, 9, 10, 11, 15, 16, 29
socialização 19, 20
sofrimento 12, 14

T

tempo 9, 10, 23, 29, 30, 32
testemunha 12
tipologia 11, 20, 26, 28

V

veneração 17, 18
vida 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 28, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
50
Vitae 10, 11, 14, 22, 23, 24, 26, 28, 29



AYA EDITORA

2023