

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**CARLILE LANZIERI JÚNIOR**

**APRENDER PARA ENSINAR, DOUTRINAR  
PARA SALVAR**

A formação da *sabedoria cristã* do abade  
Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125) em *Monodiae* (c.1115)

Orientador: Professor Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira

Niterói  
2013

CARLILE LANZIERI JÚNIOR

**APRENDER PARA ENSINAR, DOUTRINAR  
PARA SALVAR**

A formação da *sabedoria cristã* do abade  
Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125) em *Monodiae* (c.1115)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Área de concentração: História Social. Setor Temático de História Medieval.

Orientador: Professor Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira

Niterói  
2013

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

L297 Lanzieri Júnior, Carlile.

Aprender para ensinar, doutrinar para salvar: a formação da *sabedoria cristã* do abade Guiberto de Nogent (c. 1055-c. 1125) em *Monodiae* (c. 1115) / Carlile Lanzieri Júnior. – 2013.

300 f. ; il.

Orientador: Roberto Godofredo Fabri Ferreira.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 284-299.

1. Educação. 2. Ética. 3. Guibert, Abade de Nogent-sous-Coucy, c.1055-c.1125. 4. Idade Média. I. Ferreira, Roberto Godofredo Fabri. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

**CARLILE LANZIERI JÚNIOR****APRENDER PARA ENSINAR, DOCTRINAR PARA SALVAR**  
A formação da *sabedoria cristã* do Abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125)  
em *Monodiae* (c.1115)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor. Área de concentração: História Social. Setor Temático de História Medieval.

Aprovada em \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira – Orientador  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Professor Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa  
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

---

Professor Dr. Paulo André Leira Parente  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

---

Professora Dra. Vânia Leite Fróes  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Professor Dr. Edmar Checon de Freitas  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Niterói  
2013

## Agradecimentos

Mas a amizade compreende um sem-número de bens! Para qualquer lado que nos voltemos, lá está ela, prestativa; não há lugar em que não tenha a sua vez, não há circunstância em que seja intempestiva ou inoportuna; assim, como dizem, a água e o fogo, muitas vezes, não são mais úteis do que a amizade (CÍCERO, *Sobre a amizade*, VI, 22, p. 37)

Na solidão acadêmica, nos anos de dedicação sacerdotal que a elaboração de uma tese exige, a vida se torna aérea, distante. Enquanto o mundo gira, os pensamentos do pesquisador voam longe. Tomados por seriedade e preocupação, ultrapassam as fronteiras do hoje, rumam para outras épocas e lugares. Aos que não me deixaram acreditar tanto nessas certezas, meus sinceros agradecimentos.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo fomento que se tornou imprescindível para a viabilização da presente pesquisa e aos membros do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF) que nunca deixaram de me proporcionar as condições necessárias para o prosseguimento do meu trabalho.

Aos meus queridos tios Celso (*in memoriam*) e Iolanda e aos primos Jacqueline, Marcos e Silvana que me receberam no Rio de Janeiro e tornaram menos complicado o início desta caminhada. Sem vocês, essa cidade não seria tão maravilhosa.

Aos prezados amigos medievalistas da Pós-Graduação e do *Scriptorium*: Bruno Uchoa Borgongino, Douglas Mota Xavier de Lima, Leonardo Augusto Silva Fontes, Renan Marques Birro, Renato Rodrigues da Silva e Tereza Renata Silva Rocha. Que os calorosos debates e viagens tenham sedimentado amizades que guardarei para sempre. Até o próximo brinde!

Aos professores Aline Dias da Silveira (UFSC), Adélia Ramos, Andréia Cristina Frazão Lopes da Silva (UFRJ), Ângela de Fátima Faria Pimenta (FIC-UNIS), Carina Martins Costa (UERJ), Edmar Checon de Freitas (UFF), João Gomes da Silva Filho (USP), Leandro Duarte Rust (UFMT), Leila Rodrigues da Silva (UFRJ), Luciano José Viana, Mário Jorge da Motta Bastos (UFF), Regina Lúcia Pinheiro de Souza, Rita de Cássia Mendes Cabral, Terezinha de Oliveira (UEM) e Urssulla Rodrigues de Carvalho. Tenham a certeza de que as

críticas, auxílios e sugestões que me ofereceram muito contribuíram para a construção desta tese.

À estimada professora Dra. Vânia Leite Fróes, matriarca dos estudos medievais no Brasil, que me abriu a portas da UFF e mostrou os melhores caminhos e pessoas a seguir.

Ao meu primeiro orientador, professor Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa (UFES). Seus ensinamentos estão em cada enfrentamento que vivi, em cada página que escrevi. Que os novos não tardem. Vida longa, meu caro!

Ao meu orientador, professor Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira, guardião deste trabalho, interlocutor instigante e observador atento. Enfim, mais que um mestre, um verdadeiro amigo. Que a confiança que depositou em mim seja recompensada. E que tudo isso tenha sido apenas o começo.

Aos amigos (docentes, discentes e administração) das Faculdades Integradas de Cataguases – Grupo UNIS, Faculdades Sudamérica e Escola Técnica de Formação Gerencial (ETFG) pelo apoio e compreensão incontestes.

Ao grande amigo Inácio Frade, com quem há anos divido as agruras e alegrias dessa profissão. Duas dissertações, duas teses, uma amizade. Isso não é pouco, meu caro.

Às minhas queridas irmãs Cláudia e Cassiana pela força e carinho. Com vocês, meus sobrinhos e cunhados, sei que tenho uma família que torna minha vida mais alegre e menos séria.

Aos meus queridos pais, Carlile e Maria. Nada que aqui escrever explicará a gratidão que sinto por tudo que fizeram por mim. Meus mestres da vida. Em vocês, enxergo a verdadeira sapiência que está muito além da ciência. Que essa história continue para sempre.

Depois de tudo isso, volto a perguntar: o que me reserva o futuro? Não sei, mas que sempre existam motivos e pessoas para agradecer.

Em minhas andanças pelo passado, encontrei  
meu presente em você, Francieli  
Que a fonte nunca seque!

Por isso supliquei, e inteligência me foi dada;  
Invoquei, e o espírito da Sabedoria veio a mim.  
Eu a preferi aos cetros e tronos,  
julguei, junto dela, a riqueza como um nada.  
Não a equiparei à pedra mais preciosa,  
pois todo o ouro, ao seu lado, é um pouco de areia;  
junto dela a prata vale quanto o barro.  
Amei-a mais que a saúde e a beleza  
e me propus tê-la como luz,  
pois seu brilho não conhece o ocaso.  
Com ela me vieram todos os bens,  
de suas mãos, riqueza incalculável.  
De todos eles gozei, pois é a Sabedoria quem os traz,  
Mas ignorava que ela fosse a mãe de tudo.  
O que aprendi sem fraude, eu o comunicarei sem ciúme,  
sua riqueza não esconde:  
é um tesouro inesgotável para os homens;  
os que a adquirem atraem a amizade de Deus,  
recomendados pelos dons da instrução.  
(Sb 7, 7-14)



## Resumo

Esta pesquisa analisa as diferentes etapas da formação intelectual do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125) em *Monodiae* (c.1115) e outros de seus escritos. Entretanto, ela vai além do desenvolvimento deste personagem no sentido estritamente acadêmico ou letrado. Como as orientações monásticas, inspiradas na Antiguidade, não separavam ética (*sapientia*) e saber (*scientia*), pretende-se entender Guiberto em sua procura por ascensão espiritual através da sapiência que acumulou e situá-lo na pedagogia e debates intelectuais de sua época. Pedagogia que se dividia em punições, exercícios práticos e diálogos constantes; sapiência que estava na base de um cristianismo mais vivido que teorizado, e que se situava além dos muros de igrejas e mosteiros. Cristianismo vivido que acompanhou Guiberto e se mostrou presente em tudo que escreveu e que permitiu observar o quanto eram porosas as fronteiras entre escrito e oral no medievo. Assim, o ambiente cultural no qual Guiberto viveu foi reconstruído não somente a partir das palavras que deixou, mas também com base no que ele possivelmente leu, ouviu e experienciou. Igualmente, foi demonstrado que o autor de *Monodiae*, baseado em vivências particulares, descobriu ocasião propícia para expressar sua maneira de compreender a vida e ensinar a possíveis leitores como edificar um mundo melhor. Para Guiberto, tarefa possível pela conquista da sabedoria que não estava apenas nos livros ou aulas com importantes mestres.

## Abstract

This research analyzes the different steps of the intellectual formation of the abbot Guibert of Nogent (ca.1055-ca.1125) in his *Monodiae* (ca.1115) and other of his writings. However, it goes beyond the growth of this personage in a strictly academic sense or literate. As the monastic guidelines, inspired by Antiquity, did not separate ethics (*sapientia*) from knowledge (*scientia*), we intend to understand Guibert in his quest for spiritual rise through wisdom that he amassed and situate him in the pedagogy and intellectual debates of his time. Pedagogy was divided in punishments, practical exercises and constant dialogues; wisdom that was on the basis of a Christianity more experienced than theorized, and it was located beyond the walls of churches and monasteries. Lived Christianity that accompanied Guiberto and was present in everything that he wrote and allowing to observe how were porous the boundaries between the written and the oral in the Middle Ages. Thus, the cultural environment in which he lived was rebuilt not only from the words that he left, but also based on which he possibly read, heard and experienced. Likewise, it has been shown that the author of *Monodiae*, based on private experiences, discovered the opportunity to express his way of understanding the life and also teaching to possible readers how to construct a better world. For Guibert, a possible task by wisdom conquest that was not only in the books or classes with important masters.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	.....	p. 20
<b>Capítulo I</b>	<i>“Ser belo na condição de ser bom”</i> : o exemplo materno da sábia existência cristã .....	p. 38
I.1.	Uma mãe, um filho, tantas histórias .....	p. 39
I.2.	O <i>Belo</i> e a <i>Sabedoria</i> entre os antigos e medievais .....	p. 44
I.3.	As duas faces da <i>Sábia Beleza</i> de uma dama .....	p. 52
I.4.	Mãe boa, filho bom... ou algo mais? .....	p. 73
<b>Capítulo II</b>	<i>A mão que açoita é a do mestre que ama e ensina ou Quando o primeiro a aprender é o corpo: a formação inicial do Abade Guiberto de Nogent</i> .....	p. 81
II.1.	Por onde tantos passaram antes .....	p. 82
II.2.	As muralhas espessas de um mosteiro invisível .....	p. 103
II.3.	O bom conselho do tempo e o toque do báculo da prudência .....	p. 117
<b>Capítulo III</b>	<i>Se o homem ensoberbece, a alma padece: Guiberto de Nogent e a peleja pessoal contra a vaidade juvenil</i> .....	p. 125
III.1.	Praia sem areia, mar que não é azul .....	p. 127
III.2.	Antes, os doutos, depois, o catecúmeno .....	p. 131
III.3.	De joelhos dobrados sobre as lembranças passadas, a hora e a vez do catecúmeno .....	p. 141
III.4.	O espelho quebrado de Narciso .....	p. 158
<b>Capítulo IV</b>	<i>Farol que ilumina ou fumaça que turva? As transformações nas relações de ensino e aprendizagem na primeira metade do século XII nas vozes de Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo</i> .....	p. 165

IV.1.	Pés que vieram de longe tocam no passado .....	p. 166
IV.2.	A ordem na escola do silêncio .....	p. 176
IV.3.	De onde virá a fumaça? .....	p. 186
<b>Capítulo V</b>	<i>O alimento que nutre e fortifica ou a cicuta que derruba e mata? A retórica antiga e a prédica medieval no Quo ordine sermo fieri debeati e outros sermões de Guiberto de Nogent</i> .....	p. 199
V.1.	Às raízes do ornamento do saber: a arte Retórica entre os antigos .....	p. 201
V.2.	A prédica entre os primeiros cristãos e os medievais .....	p. 207
V.3.	A flecha que corta o ar e segue seu destino .....	p. 212
V.4.	A cicuta que brota logo à porta .....	p. 222
V.5.	Uma multidão de sábios .....	p. 230
<b>Capítulo VI</b>	<i>Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro A última visita ao passado e o convite de Guiberto de Nogent</i> .....	p. 238
VI. 1.	A espada erguida por mãos justas: a guerra segundo o olhar do cristianismo medieval .....	p. 241
VI.2.	O aceno dos abades e o festim dos cavaleiros .....	p. 250
VI.3.	O pior de todos os homens .....	p. 261
<b>Conclusão</b>	<i>Novos gigantes, novos horizontes</i> .....	p. 277
<b>Bibliografia</b>	.....	p. 285

## Índice de Figuras e Mapas

<b>Mapa</b>	A França de Guiberto de Nogent .....	p. 19
<b>Imagem 1</b>	Avignon - BM - ms. 0121, f. 057v (c.1330-1340) .....	p. 60
<b>Imagem 2</b>	Figura conhecida como Frau Welt na fachada da Catedral de Worms (Alemanha) (c. 1300 .....	p. 70
<b>Imagem 3</b>	A <i>Gramática</i> esculpida em um dos portais da Catedral de Chartres .....	p. 89
<b>Imagem 4</b>	A <i>Gramática</i> o arco que emoldura o <i>Hortus deliciarum</i> (final do século XII) .....	p. 90
<b>Imagem 5</b>	Postal com vista panorâmica do mosteiro de Saint-Germer de Fly (segunda metade do século XIX) .....	p. 130
<b>Imagem 6</b>	Douai - BM - ms. 0372, t. I, f. 100 (século XII) .....	p. 138
<b>Imagem 7</b>	Desenho com vista panorâmica da Abadia de Nogent a partir do Castelo de Coucy (século XVIII) .....	p. 173
<b>Imagem 8</b>	Ruínas do que provavelmente foi a entrada principal da igreja da abadia de Nogent-sous-Coucy .....	p. 173
<b>Imagem 9</b>	Foto com vista panorâmica a partir do Castelo dos Senhores de Coucy (1915) .....	p. 174
<b>Imagem 10</b>	Fachada oeste da Catedral de Laon nos dias atuais .....	p. 179

- Imagem 11** A *Retórica* esculpida na pedra sobre a Porta Sul do portal ocidental da Catedral de Chartres (meados do século XII) ..... p. 212
- Imagem 12** Vitral de Saint-Denis ..... p. 263

## Lista de Abreviações

### Livros Bíblicos

Ap	Apocalipse
Cor	Coríntios
Gl	Gálatas
Gn	Gêneses
Hb	Hebreus
Jo	João
Jr	Jeremias
Lc	Lucas
Mt	Mateus
Pr	Provérbios
Rm	Romanos
Sb	Sabedoria
Sl	Salmos
Tm	Timóteo

## Tabela Cronológica

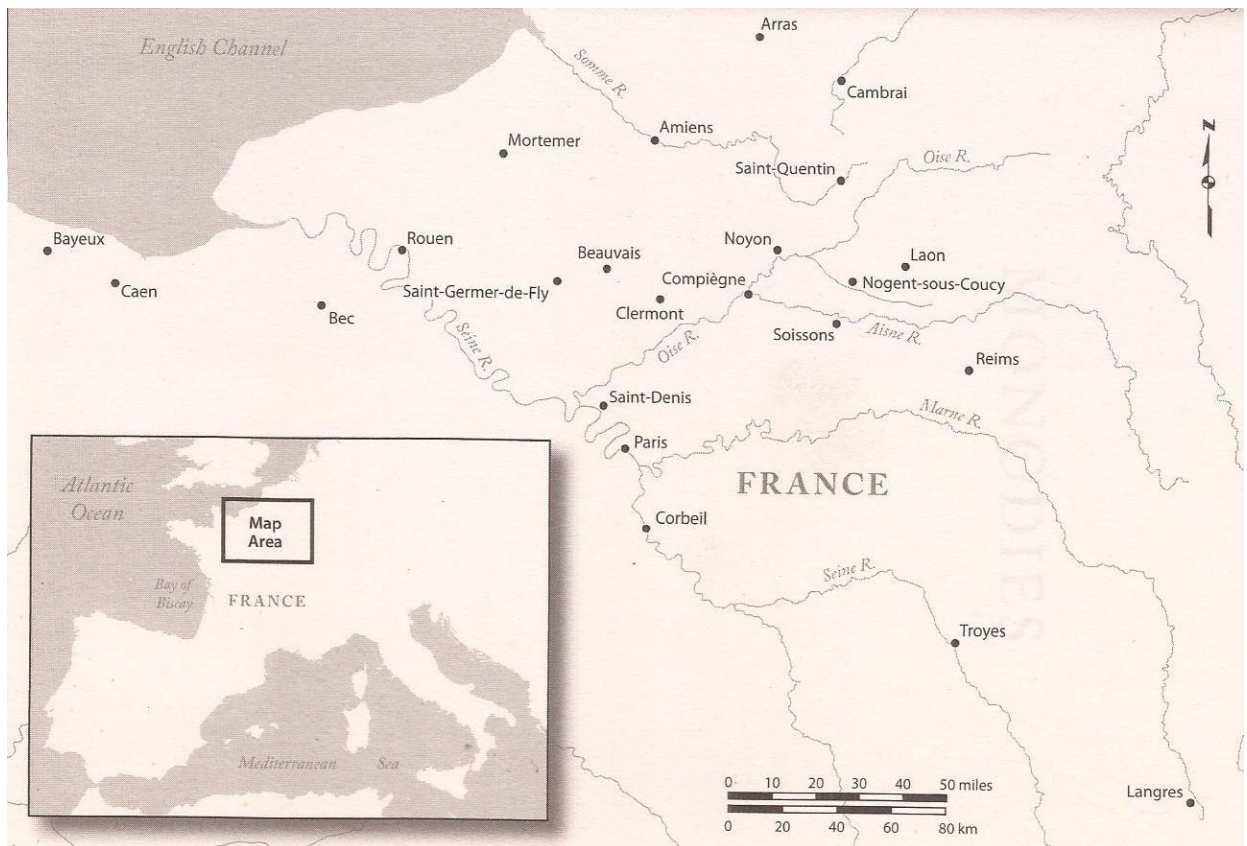
1033	Nascimento de Anselmo de Bec
c.1050	Nascimento de Anselmo de Laon
c.1055	Nascimento de Guiberto de Nogent
c.1060	Morte de Evrard, pai de Guiberto
1066	Conquista da Inglaterra pelos exércitos normandos de Guilherme, o Conquistador. Batalha de Hastings
c.1067	Início da formação letrada de Guiberto
1070	Nascimento de Gilberto de La Porrée
1073-1085	Pontificado de Gregório VII
c.1074	A mãe de Guiberto o abandona para viver em Saint-Germer de Fly
1075	Gregório VII publica o <i>Dictatus pape</i>
c.1076	Étienne de Muret funda a Ordem de Grandmont; Guiberto inicia seus estudos sob orientação de Anselmo de Bec
1077	Anselmo torna-se abade de Bec e escreve o <i>Monologion</i>
1078	Anselmo de Bec escreve o <i>Proslogion</i>
1079	Nascimento de Pedro Abelardo
1080	Surgimento do antipapa Clemente III
1081	Nascimento de Suger de Saint-Denis
1084	Fundação da Ordem dos Cartuxos por Bruno de Colônia; Guiberto escreve o <i>Liber quo ordine sermo fieri debeat</i>
1085	Morte de Gregório VII
1088-1099	Pontificado de Urbano II
1088-1130	Construção de Cluny III
1090	Nascimento de Bernardo de Claraval
1093-1109	Anselmo de Bec como arcebispo de Canterbury
1094-1098	Anselmo de Bec escreveu <i>Cur Deus homo</i>
1095	No Concílio de Clermond, o papa Urbano II convoca a I Cruzada
1096	Tropas turcas esmagam uma das primeiras levas de cruzados perto de Constantinopla; primeiras pregações de Pedro, o Eremita em favor da retomada da Terra Santa; nascimento de Hugo de São Vítor



- 1098 Roberto de Molesme funda a Abadia de Cister na Borgonha
- 1099 Os exércitos cruzados tomam Jerusalém; morte de Urbano II
- 1099-1118 Pontificado de Pascoal II
- c.1100 Nascimento de Eloísa (amante de Pedro Abelardo)
- 1101 Roberto d'Arbrissel funda o monastério duplo de Fontevrault; morte de Bruno de Colônia, fundador da Ordem Cartuxa
- 1102-1105 Pedro Abelardo começa a lecionar
- 1104 Guiberto é eleito para ocupar a cadeira abacial de Nogent-sous-Coucy
- 1106 Morte da mãe de Guiberto
- 1107 Encontro de Guiberto de Nogent com o papa Pascoal II em Langres; Guiberto defende a escolha de Gaudri para ocupar o episcopado da cidade de Laon
- 1108 Guilherme de Champeaux funda a Abadia de São Vítor em Paris
- 1108-1137 Reinado de Luís VI (Luís, o Gordo)
- 1109 Morte de Anselmo de Bec (ou Canterbury); depois de alguns meses afastado de Nogent, Guiberto escreve *Dei gesta per Francos*
- 1110 Morte do antipapa Clemente III
- 1111 Bernardo entra para a Ordem de Cister; início da revolta na comuna de Laon e pregação de Guiberto na catedral local
- 1112 Aumento da violência e dos combates em Laon
- 1113 Papa Pascoal II reconhece a Ordem dos Hospitalários
- 1115 Guiberto de Nogent escreve *Monodiae*; Bernardo funda a Abadia de Claraval
- 1117 Morte de Anselmo de Laon
- c.1118 Hugo de Payns funda a Ordem do Templo
- c.1120 Nascimento de João de Salisbury
- 1121 Condenação de Pedro Abelardo como herético
- 1122 Assinatura de *Concordata de Worms*
- 1123 Realização do I Concílio de Latrão
- c.1124 Morte de Bernardo de Chartres
- c.1125 Bernardo de Claraval escreveu o *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba*
- c.1125 Guiberto de Nogent escreveu *De sanctis et eorum pigneribus*
- c. 1125 Morte de Guiberto de Nogent

- 1141 Morte de Hugo de São Vítor
- 1142 Morte de Pedro Abelardo
- 1153 Morte de Bernardo de Claraval
- 1154 Morte de Gilberto de La Porrée

# Mapa



## *A França de Guiberto de Nogent (séculos XI e XII)*

(Retirado de GUIBERT OF NOGENT. *Monodies and On the relics of the saints: the autobiography and the manifesto of a French monk from the time of the crusades*. Penguin: London, 2011, p. xli)

# INTRODUÇÃO

[...] nenhum mortal torna-se sábio senão passando da insensatez à sabedoria (SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro III, cap. 24, 73, p. 236)

Os sinais não necessários são aqueles que, não sendo per si só bastantes a tirar toda a dúvida, contudo junto com outras provas têm muita força. Assim o sangue é um sinal do homicídio. Mas porque o tal sangue pode ter caído no vestido, ou da vítima, ou do nariz, não se segue necessariamente que, quem tem o vestido ensangüentado cometesse uma morte. Mas, assim com per si só não é suficiente, assim, ajuntando-lhes outras provas, serve como de testemunho: se, por exemplo, “o réu era inimigo do morto, se o tinha ameaçado antes, e se ao mesmo tempo da morte se achou no mesmo lugar”, o sinal junto a estas coisas faz com que pareça certo o que, sem ele, era só uma mera suspeita... (QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro II – Da invenção e disposição, cap. VII, § III, p. 244)

Mesmo que seja visível em ti a semelhança com algum autor cuja admiração se gravou mais profundamente em ti, que essa semelhança seja a de um filho, não a de uma estátua: a estátua é um objeto morto (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XI, carta 84, 8, p. 381-382)

As pegadas deixadas pelos homens do passado são os vestígios que os historiadores investigam. Pedacos remanescentes de épocas distantes e diferentes daquela em que vivem. Cada uma delas conduz a várias outras. Através delas, os caminhos se cruzam e se completam. Não haveria como compreender apenas um e excluir todos os outros. Nenhum destes caminhos encontrados deve ser entendido unicamente com vistas em seu destino, pois este é simplesmente o começo ou parte de outro caminho (ou diversos outros caminhos). Da mesma maneira, devemos entender o homem que os percorreu e neles deixou seus rastros. Mesmo em sua individualidade, o *self*, ele sempre será o resultado da soma de muitos outros homens. Ensinaamentos valiosos de um mestre que nos ensinou a *pensar na Idade Média*.

Entre os anos de 2005 e 2007, no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), desenvolvemos uma dissertação de mestrado que analisou os aspectos sociais e políticos das *Monodiae* (c.1115) de Guiberto de Nogent, monge beneditino da região da Picardia – norte do reino França medieval. Intitulada “Um homem de *saber* entre os homens do *poder*: as relações políticas e sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125)”, aprovada com distinção e louvor e indicação à publicação, a pesquisa foi orientada pelo professor Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa.<sup>1</sup>

Na tese de doutorado desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), entre os anos de 2009 e 2013, sob orientação do professor Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira, novamente tivemos Guiberto de Nogent e *Monodiae* como objetos de pesquisa. Contudo, ainda que a atual proposta possa ser encarada como desdobramento do que produzimos à época do mestrado, nossas inquietações foram distintas. Arriscamos dizer que Guiberto de Nogent se multiplicou ao ser alçado acima da figura do monge que escreveu a respeito das pessoas e do ambiente que o envolvia.

Para lidar com as perguntas guardadas na gaveta ao fim do mestrado e deitar no papel as respostas obtidas, começamos uma jornada diferente: a pesquisa sobre a formação educacional de Guiberto e as maneiras pelas quais ele compreendia a sabedoria humana.<sup>2</sup> Além desses objetivos, ultrapassamos as etapas do desenvolvimento deste personagem em sentido particular e estritamente acadêmico. Algo se apresentava nítido aos nossos olhos: como monge, Guiberto não escreveu apenas a respeito de seu “eu”. Deste modo, embora entalhado por vivências pessoais, deslindamos que o texto guibertino não se fechava em torno de si.

Do trabalho com a formação educacional de Guiberto, partimos para o que John Van Engen definiu como “práticas formativas” (*formative practices*).<sup>3</sup> Ainda pouco abordadas pelos historiadores – por vezes mais interessados em assuntos políticos e econômicos, ou na

---

<sup>1</sup> Em 2007, com apoio do *Centro de Referência do Professor*, extinto órgão ligado à *Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal de Cataguases*, a dissertação foi publicada com o título *A sabedoria de um monge medieval: as relações políticas e sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent (século XII)*.

<sup>2</sup> Adotamos o conceito “formação” de Werner Jaeger: “A formação manifesta-se na forma integral do homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua vida interior” – JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 24. O primeiro a mencionar as etapas da formação de Guiberto foi Jacques Chaurand – CHAURAND, Jacques. *Les paroles et les hommes*. Paris: SPM, 1992, p. 27.

<sup>3</sup> ENGEN, John Van (ed.). *Educating people of faith: exploring the history of jewish and christian communities*. Cambridge / Michigan: Eerdmans, 2004, p. 15.

análise dos pensamentos de autores cujas respectivas obras se encontram organizadas e conhecidas –, essas práticas eram os meios pelos quais os homens da Idade Média foram moldados nos sentidos ético e intelectual. Um processo lento, timbrado por ações comuns a diversos ambientes, como mosteiros e escolas das catedrais urbanas, mas também pelo cotidiano no século.

Em complemento, cabe ressaltar que, ao lidar com temas relacionados aos saberes e à educação, a historiografia deu amplo destaque às concepções pedagógicas de personagens já consagrados e portadores de uma hipotética identidade livresca previamente estabelecida. Uma atenção menor foi destinada aos diversos métodos que por séculos lapidaram esses doutos, assim como a interação desses métodos com os saberes que esses homens adquiriram e transmitiram às gerações seguintes. Neste caso, trabalhamos com a ideia de que na Idade Média existiram variadas formas de ensino além do escrito e estas coexistiram por séculos. Nossa moderna noção de conhecimento letrado e institucional é insuficiente para compreender a diversidade pedagógica então existente.

Assim, pelo trabalho com as etapas e referências de formação de Guiberto de Nogent, também propomos superar a hipótese há tempos enraizada de que os intelectuais da Idade Média eram homens com funções sociais definidas e cujos saberes se edificaram em torno dos livros – símbolos questionáveis de uma progressiva superioridade cultural iluminista e burguesa. Sem dúvida, eles aprenderam muito com os livros, mas estes não eram as únicas vias de acesso e fontes para o conhecimento então conhecidas e valorizadas. Ademais, nem a percepção dominante em relação ao que era considerado sabedoria assim se reportava aos livros e sábios.

Em uma abordagem mais abrangente, menos iluminista e etnocêntrica, o saber que encontramos nas afirmações de Guiberto de Nogent e no contexto no qual ele viveu situava-se além das fronteiras rígidas do contato exclusivo com livros e mestres renomados. Até mesmo os termos “livro” e “escrita” receberam significados menos modernos e mais amplos: pessoas exemplares não seriam “livros” ambulantes a serem lidos? A “escrita” não estaria “impressa” no corpo delas? Uma pessoa de comportamento cristão exemplar não se tornaria um “livro” a ser compartilhado por vários “leitores”?

Como as orientações pedagógicas monásticas medievais não separavam a ética do saber letrado, as propostas analíticas que aqui serão desenvolvidas também recairão sobre a procura de Guiberto de Nogent por ascensão espiritual. Essa ascensão será mostrada na bagagem sapiencial que ele acumulou em mais de seis décadas de vida e em seu anseio por transmitir os conhecimentos adquiridos. Assim, confiamos que será factível a reconstrução do

ambiente cultural de Guiberto não somente a partir das palavras que deixou, mas com base no que ele possivelmente leu, experienciou e transmitiu.

Por fim, demonstraremos que, em *Monodiae*,<sup>4</sup> Guiberto de Nogent, alicerçado em experiências pessoais, descobriu ocasião propícia para ensinar a possíveis leitores (talvez monges jovens e claudicantes como ele foi) como edificar um mundo melhor à medida que se buscava a verdadeira sabedoria. Segundo o que apreendemos no decurso da narrativa de Guiberto, essa sabedoria estava presente não apenas nas páginas dos livros e nas relações entre mestres e discípulos: ela se imiscuía nas experiências cotidianas de um cristianismo às vezes mais vivido que teorizado.<sup>5</sup> Descobri-la foi para ele um exercício de busca interior, de reencontro com sua natureza humana. De nossa parte, um elaborado exercício de compreensão histórica.

Um único homem. Personagem que nasceu, viveu e morreu em uma época e lugares específicos. Filho, discípulo, monge, abade, escritor, teólogo, predicador, menino, jovem, adulto, ancião, faces múltiplas e misturadas em um mesmo “eu”. Ao ler essas frases introdutórias, algum leitor indagaria: trata-se de uma biografia, abordagem recorrente nas pesquisas atuais, porém, inimaginável há alguns anos?

Embora seja difícil fugir desse referencial – existe sim um cariz biográfico no que escrevemos –, nossas propostas versarão sobre um tempo e espaço determinados. Por conseguinte, ela extrapolará os limites do *self* guibertino e se espalhará pelas experiências, angústias, dúvidas, alegrias, reflexões e conhecimentos daqueles que viveram no interior dos recortes espacial, temporal e temático aqui traçados.

Um único homem, mas que tanto nos informou sobre os enfrentamentos seus e do tempo em que viveu. Uma pessoa que entendemos como ponto de ressonâncias, concretizações e torções das ideias que a ela chegavam e, como veremos, refratária a definições conceituais posteriores sedimentadas em uma historiografia afeita a classes, rótulos e compartimentos estanques. Portanto, mais que elaborar uma narrativa progressiva a respeito da existência de alguém, intentamos entendê-lo como um feixe de reflexos deformados de seu

---

<sup>4</sup> As referências completas das *Fontes Primárias* utilizadas estão dispostas na **Bibliografia**. Todas as citações extraídas de obras publicadas em língua estrangeira, salvo as que apresentarem indicação contrária, são de nossa autoria e inteira responsabilidade.

<sup>5</sup> “O mundo do cristianismo vivido, a ‘religion vécu’, abarca muito mais do que veio a nós nos textos legais e fontes institucionais, muito mais do que foi preservado nas evidências documentais. A Cristandade adquiriu sua forma na vida – que é primariamente oral – da comunidade cristã, o conjunto no qual os administradores e profissionais da Igreja trabalhavam juntamente com os fieis comuns na ‘verdadeira’ comunidade do sagrado. Ele adquiriu forma na complexa interação de vida e doutrina, [...], de estrutura vivida e vida estruturada” – MULDER-BAKKER, Anneke B. *Lives of the anchoresses: the rise of the urban recluse in medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005, p. 174.

contexto. Assim, nascimento, vida e morte serão meros fios condutores esticados pelas entranhas sinuosas de um labirinto histórico cujos portais se entreabrirão à medida que a leitura avançar.

\*

De modo geral, a agulha da bússola historiográfica utilizada apontava para um norte preciso. Mais inclinados a questões relacionadas a um excepcional avanço econômico e a dinâmica social entre os anos 1000 e 1200,<sup>6</sup> os estudos acerca do *Renascimento do Século XII* produzidos ao longo do XX praticamente negligenciaram a importância e contribuições advindas do monaquismo. Salvo honrosas exceções,<sup>7</sup> trataram-nas de forma genérica, um módico contraponto à grandeza institucionalizada do ensino das escolas urbanas e das universidades que se consolidaram nos séculos XIII e XIV. Era como se apenas aquilo que tinha o econômico como pano de fundo tivesse valor. Em termos quantitativos e qualitativos, foi lugar comum a diminuta atenção conferida à educação em ambientes monásticos de períodos anteriores aos séculos XII e XIII.<sup>8</sup>

De acordo com Jack Goody, uma importante característica sociológica dos renascimentos culturais pelos quais a humanidade passou foi o olhar para o passado.<sup>9</sup> Nele, havia fontes de inspiração e referências conceituais. Pela proposta defendida por Goody, entendemos que uma parcela importante do conhecimento produzido na Europa medieval depois dos séculos XI e XII sustentou-se sobre o que os monges iniciaram. Portanto, ainda que em escala um pouco menor, eles também olharam para o passado. Como veremos, seus herdeiros intelectuais desenvolveram muito do que criaram, não com a convicção de um progresso em direção a um destino manifesto, mas com a certeza reverente do acúmulo constante de conhecimentos.

---

<sup>6</sup> BLOCKMANS Win & HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa medieval: 300-1550*. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 395.

<sup>7</sup> Como CHIBNALL, Marjorie. *The world of Orderic Vitalis: norman monks and norman knights*. Oxford: Oxford University Press, 1984 e SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Mais recentemente, a coletânea RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 1.

<sup>8</sup> “As escolas das catedrais e as incipientes universidades receberam mais atenção dos medievalistas que o período da aprendizagem monástica que o precedeu. Pensadores como Anselmo e seu professor Lanfranc são melhor conhecidos por sua piedade e teologia que por seu trabalho como mestres. Embora as escolas monásticas e seu ensino tenham reconhecimento, poucos pesquisadores modernos pararam para perguntar o que era ensinado lá, como era ensinado e por quem, e que impacto esse ensino produziu pela Europa durante o restante da Idade Média” – RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N., *op. cit.*, 2006, p. 1.

<sup>9</sup> GOODY, Jack. *Renascimentos: um ou muitos?* São Paulo: Unesp, 2011, p. 283.



Com a valorização de uma suposta laicização da sociedade em decorrência da ampliação das atividades econômicas e urbanas – pedras de toque do hipotético desenvolvimento vertical que rompeu com o “atraso paralisante” de passado feudal e religioso,<sup>10</sup> com as escolas das catedrais, mestres particulares e as universidades –, a educação medieval teria sido alçada a patamares, enfim, aceitáveis, ou menos distantes do que se praticou em períodos mais recentes (ou “modernos”). Em outras palavras, na “luta de classes” entre a sociedade feudal e a sociedade urbana, os louros da vitória foram entregues à última. Como uma evolução darwiniana das espécies, a sociedade urbana e laica que se esboçava no Ocidente medieval punha de lado um passado quase selvagem e assumia sua sina (alguns a descreveriam com o adjetivo “inexorável”): a modernidade burguesa capitalista. Aos derrotados, o esquecimento.

Em situações extremas, houve pesquisadores que, sem qualquer embasamento documental, desenharam os monges dos séculos X e XI com o grafite áspero do retrocesso: baluartes do arcaísmo face às forças renovadoras que não compreendiam, tais como o uso crescente do dinheiro e o dinamismo próprio da existência nas cidades. Dito de modo mais suave, mas não menos verdadeiro: era como se um belo e vistoso capitel de contornos delicados se erguesse por si só e dispensasse o sustento de uma coluna lisa e simples, mas maciça.

Pelas cores do quadro exposto nos parágrafos precedentes, percebe-se que os séculos XII e XIII foram interpretados a partir de uma clivagem de feições binárias e hierárquicas que entrincheirou em campos opostos grupos distintos: os mestres das escolas do claustro e os mestres ligados às escolas das catedrais de centros urbanos. Como veremos nesta **Introdução** e ao longo desta tese, entre essas extremidades supostamente diversas, formaram-se mais contatos que atritos.

Não obstante, quando este período foi pensado e reconstruído nas nem sempre iluminadas mesas de numerosos historiadores, filósofos e teólogos, fomentou-se uma percepção de verniz teleológico de difícil remoção. Quase sempre enviesado, esse olhar enxergava naquele momento histórico, herdeiro do ensaio carolíngio dos séculos VIII e IX, a preparação do terreno para o surgimento de algo verdadeiramente vistoso e institucionalizado: as primeiras universidades.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 25.

<sup>11</sup> “Enquanto a instrução monástica parece ter sido intensamente pessoal – um por um, ou pelo menos um por alguns, como pressentimos em Lanfranc e Anselmo em suas conversas com seus monges-estudantes – as universidades necessariamente evoluíram para entidades que promoveram a educação de massa em salas de aula, um meio em que estudantes frequentemente se lançaram contra mestres e no qual normas

De acordo com o que propomos nesta pesquisa, pelo menos até o desfecho do século XII, essas supostas “fronteiras” erguidas *a posteriori* eram porosas e o fator puramente econômico estava longe de orientar as relações humanas. Ademais, os conflitos advindos das diferenças metodológicas e existenciais ainda não haviam suplantado as permutas de materiais, gente e, sobretudo, ensinamentos que então se consolidava nos diferentes locais destinados à educação da juventude. Na verdade, com algumas variações pontuais, as metodologias empregadas para o ensino de monges e clérigos continuaram semelhantes, senão as mesmas. Modificações mais substanciais foram observadas apenas no ensino universitário de fins do século XIII. Pensar de outro modo seria anacronicamente afirmar a existência de grupos organizados (quase partidários!) que atacaram até derrubar as bases despóticas de poder do *Antigo Regime* educacional que então vigorava. Conquistado o terreno, os rebeldes ergueram suas bandeiras. Estabelecidos, criaram novos símbolos e histórias. Na mesma intensidade, apagaram todos os vestígios do passado.

Anões sobre os ombros de gigantes. A frase emblemática atribuída a Bernardo de Chartres (†c.1124) e eternizada pelas mãos de João de Salisbury (c.1120-1180) trazia impressa em seu corpo a essência do suposto *Renascimento do Século XII*, além de uma das características do ensino das escolas das catedrais urbanas e universidades: a valorização do saber clássico. Com Guiberto de Nogent e o monaquismo, recuamos até meados do século XI e também avistamos gigantes. Com eles, descobrimos que os monges também já adotavam a premissa do mestre de Chartres, o que os colocou na raiz da pedagogia humanista que se espalhou pelos séculos seguintes. Enfim, era belo o capitel, mas a coluna também estava ali, firme e forte.

\*

Ao verificar a historiografia produzida sobre o abade Guiberto de Nogent, desvelamos que não havia um volume substancial de estudos dedicados à análise de sua formação e a maneira pela qual ele disseminou (ou tentou disseminar) seus ensinamentos. Na realidade, o que encontramos foram artigos isolados com abordagens parciais – algumas anacrônicas. Quase todos trataram Guiberto como testemunho privilegiado de amplos contextos políticos,

---

mais rígidas foram estabelecidas para o que era dizível e como poderia ser dito. [...]. Desse modo, a educação de massa subjugou o ensino e a aprendizagem pessoais de várias escolas [...]" – RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally, *op. cit.*, 2006, p. 15.

econômicos e sociais. Pouco foi escrito a respeito das etapas de sua gênese intelectual e das ações e pessoas que o lapidaram.

Destas lacunas historiográficas, surgiram as primeiras indagações que pontuarão esta pesquisa: por que a gênese intelectual e a pedagogia de Guiberto foram tão pouco estudadas? O encanto produzido pelas “modernas” escolas urbanas com seus mestres e universidades que se deitou sobre a historiografia surgida na segunda metade do século XX nos diria algo a respeito desse intrigante vazio? Por fim, em quais fontes (escritas ou não) Guiberto bebeu e com quem aprendeu (mestres letrados ou não)?

As respostas para essas indagações foram dispostas nos seis capítulos que sucedem essa **Introdução**. Contudo, podemos nos antecipar e dar ao leitor pistas sobre o que concluímos. Mais do que situar Guiberto de um lado ou outro dessa contenda historiográfica, tencionamos entendê-lo como alguém a quem foi permitido um relativo grau de liberdade para se mover por esse imbricado processo. A natureza diversa dos mestres e saberes que o cercaram e as experiências que valorizou nos disseram muito acerca do ecletismo de sua formação cristã e intelectual. Ecletismo que evidencia mais trocas que tensões entre escrito e oral, entre o saber dos livros e a sapiência da vida.

Com efeito, como será demonstrado no decorrer destes capítulos, vimos e entendemos Guiberto de Nogent um pouco mais além do monge que ele foi e um pouco menos do clérigo que nunca chegou a ser. Na verdade, o analisamos como ponto de ressonância e acomodação de saberes letrados e daqueles resultantes de diferentes experiências cristãs – algumas delas vividas fora da Igreja. E essas experiências nos indicaram algo: mais que um homem *de saber*, Guiberto foi um homem de *muitos saberes*.

Ademais, imaginamos que o próprio Guiberto não distinguia tão explicitamente essas diferenças que a historiografia edificou (se é que realmente as distinguiu em algum momento). De fato, a pesquisa nos revelou que este abade escolheu e amalgamou as informações que recebeu e as devolveu ao mundo e ao claustro sob variados formatos, os livros foram os códigos de expressão que chegaram aos dias de hoje.<sup>12</sup> Em cada uma das ideias que cunhou, ele imprimiu seu crivo de monge e erudito. Essas foram nossas primeiras inquietações. Bem, apenas as primeiras...

No curso desses anos dedicados à pesquisa, algo que ruminamos com prudência e a paciência monástica beneditina – mas não sem uma controlada dose de ansiedade – foi a impossibilidade de asseverar se o abade Guiberto de Nogent leu cada um dos livros da

---

<sup>12</sup> BATANY, Jean. Escrito / oral. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2002, p. 383 e 389.

bibliografia primária com a qual trabalhávamos. Talvez o apertado nó górdio dessa difícil tormenta particular ainda nos persiga e assombre, quiçá para sempre ele fique atado sob as pontas de nossos dedos.

Mas o fato é que não podíamos ignorá-lo, deixá-lo de lado, escondido debaixo do tapete pesado do “não dito”, ou trancado com a chave do “esquecido por acaso”. Para no mínimo afrouxar as voltas desse nó, foi preciso atravessar um território tomado pelas brumas das dúvidas analíticas que nos consumiam. Nesse território habitado pelo desconhecido, embrenhamo-nos com as ferramentas que tínhamos à disposição: a nem sempre confiável bússola da bibliografia secundária e a lanterna da sensibilidade intuitiva aguçada pela leitura dos documentos.

Ao empunhar esses instrumentos, entendíamos que o mundo medieval, assaz diferente e distante do nosso por uma infinidade de aspectos, era marcado pela força da oralidade e da memória. Disponíveis ao leve toque de um dedo ou uma breve consulta em uma biblioteca (real ou virtual), as possibilidades de memorização e transmissão artificiais oferecidas pelos recursos textuais e eletrônicos contemporâneos eram inimagináveis naquele contexto.<sup>13</sup> Assim, entre os medievais, falar, ouvir, debater e memorizar eram atividades bem mais humanas do que à primeira vista os medievalistas supõem. Com Guiberto de Nogent, a história não foi diferente.

Nos ambientes destinados à preparação intelectual e espiritual de jovens, como mosteiros e abadias, buscava-se a memorização profunda da essência do que era ensinado. Isso nos fez presumir que as ideias literalmente “cortavam o ar”. Dito em outros termos: aninhavam-se na voz e no comportamento daqueles incumbidos de proferir sermões, discursos e orientações pessoais, não apenas nos livros ou em algum outro tipo de suporte material específico. Portanto, se Guiberto não explicitou a maioria dos nomes dos autores que imaginamos que tenha lido, na íntegra ou por extratos, trabalhamos com a hipótese de que ele leu quem os teve nas mãos ou esteve em contato com quem os leu ou ouviu prédicas baseadas no que escreveram.

Além disso, consideramos que as estruturas que compõem uma narrativa são repletas de polifonias e, nas entranhas destas, um sem número de tempos e vozes (ocultas ou não) se

---

<sup>13</sup> “É meu argumento que a cultura medieval era fundamentalmente memorial, no mesmo grau de profundidade que a cultura moderna no ocidente é documentária. Essa distinção certamente envolve tecnologias – mnemotécnica e impressão –, mas não está a elas confinada. Pois o valor da *memoria* persistiu por longo tempo após a tecnologia do livro se transformar. Isto se deve ao fato de que os próprios livros, que eram muito mais acessíveis na Baixa Idade Média que em tempos anteriores, não corromperam profundamente o valor essencial do treinamento da memória [...]” – CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in the medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 8.

acomodam. Nas quase três centenas de páginas subsequentes, na tentativa de adensar as análises construídas e penetrar no interior desse universo, sentimo-nos obrigados a partir dessas premissas e das raízes clássicas<sup>14</sup> que ajudaram a edificar o pensamento cristão medieval. Tudo isso nos fez perscrutar uma gama enorme de conexões entre diferentes escritos anteriores e contemporâneos ao nosso autor.

À medida que essas etapas forem vencidas, o leitor verá que outra questão se desenhou em nosso horizonte analítico: era imprescindível preparar e lidar com um *corpus* documental minimamente erudito e abrangente, capaz de proporcionar condições de promover comparações e conjecturas. Como a leitura crítica de todos os teóricos do cristianismo e autores pré-cristãos prestigiados na Idade Média seria uma tarefa impossível de ser realizada nos limites cronológicos que nos foram oficialmente dispostos para elaboração e conclusão desta pesquisa, tomamos os atalhos que entendíamos como os mais seguros – ou menos incertos.

Ainda que com um ligeiro toque arbitral, foram privilegiados autores cujas obras a historiografia apontou como lidos e conhecidos no medievo. Desses, destacamos os que nos permitiram desenvolver um arcabouço conceitual apropriado à época abordada.<sup>15</sup> Assim, da matriz clássica, ganharam preferência Platão (c.427-c.348 a.C) (*O banquete*), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C) (*A república*), Plotino (205-270) (*Tratado das Enéadas*), Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C- 65 d.C) (*Cartas a Lucílio*) e Marco Fábio Quintiliano (35-96 d.C) (*Instituições oratórias*).

No que se refere a escribas de pluma cristã, demos voz àqueles ligados às raízes do cristianismo, como Clemente de Alexandria (c.150-215) (*O pedagogo*) e Agostinho de Hipona (354-430) (*Confissões, A cidade de Deus, A doutrina de Deus, A verdadeira religião, A natureza do bem, O livre-arbítrio e Sobre a potencialidade da alma*) e outros cristãos da Alta Idade Média cujos escritos obtiveram repercussão em séculos posteriores, como Isidoro

---

<sup>14</sup> “Clássicas em seu lídimo sentido são as obras que exprimem os problemas da inteligência, a ânsia do conhecimento, a perene inquietação do espírito, não só do povo grego ou da gente ateniense, mas dos povos da terra inteira, dos homens de todos os tempos. Aliás, toda verdadeira obra de filosofia, embora sem apresentar estatura clássica, assinalar-se-á sempre pela universalidade, pois não existem problemas filosóficos ou soluções autênticas meramente provincianas. A filosofia responde a exigências de ordem intelectual e o intelecto é o caráter específico do homem em qualquer lugar ou época. A nacionalidade do pensador na temática da filosofia é simples atributo acidental, que pode ser nota de relevo e esclarecedora para a compreensão dos homens que filosofam, do homem concreto que faz filosofia. Pode explicar a gênese de um pensamento, mas não constitui propriedade intrínseca da filosofia. O pensamento filosófico, o conhecimento, embora surja enquadrada por circunstâncias locais e temporais, refoge às determinações físicas em sua essência” – NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. São Paulo: Edusp, 1974, p. 18-19.

<sup>15</sup> As referências completas das obras citadas encontram-se na **Bibliografia** (Fontes Primárias) disposta nas páginas finais desta tese.

de Sevilha (560-636) (*Etimologias*), Gregório Magno (540-604) (*Regra pastoral*) e Boécio (c.480-c.525) (*A consolação da Filosofia*).

Sobre o primeiro nível desse mosaico de nomes e obras, acrescentamos a *Bíblia Sagrada* e duas regras monásticas contemporâneas que se mostraram importantes na Cristandade: *A regra de São Bento* e a *Regra de Santo Isidoro*. Com o material até aqui citado, tínhamos convicção de que dispúnhamos de leituras que nos dariam condições de compreender com tessitura os esteios éticos e filosóficos sobre as quais Guiberto construiu parte de seus pensamentos.

Com o alicerce preparado, era chegado o momento de erigir as primeiras colunas do edifício narrativo. Conforme será visto, isso foi realizado pelo uso de autores de épocas mais próximas à do abade Guiberto de Nogent, como Bernardo de Claraval (1090-1153) (*Apologia dirigida ao abade Guilherme, Sermão sobre o conhecimento e a ignorância, Tratado sobre os graus da humildade e da soberba e Cartas*), Hugo de São Vítor (1096-1141) (*Didascálicon*), Pedro Abelardo (1079-1142) (*Historia calamitatum*), João de Salisbury (*Metalogicon* e *Policraticus*) e Eadmero de Canterbury (c.1060-c.1126) (*Vida de Santo Anselmo*).

Esse amplo feixe de obras e autores constituiu a essência dos documentos inventariados e consultados. Outros nomes não foram aqui citados por se tratar de extratos menores e de contribuição pontual. Talvez o tempo, o amadurecimento e, quem sabe, nossos futuros leitores (e críticos) nos apontem vias documentais diferentes. Porém, até o presente, julgamos ser pertinente trabalhar com o corpo testemunhal arrolado. Completo ou não, ele nos indicou o caminho que nos autorizou firmar os pés em solo menos lúbrico e eles nos conduziram ao entendimento verossímil do que Guiberto de Nogent transmitiu aos seus e à posteridade.

A perscrutação de obras filosóficas justificou-se pelo fato de que os mestres medievais entendiam a Filosofia como a disciplina fundamental na gênese do que era bom ao espírito. Assim, ela estava manifesta em todas as áreas do saber e na busca por sabedoria. Descobri-la era atingir a compreensão da existência humana: encontrar em si o traço primordial da natureza divina. De maneiras distintas, essa aspiração imiscuiu-se nas obras de uma miríade de pensadores cristãos medievais. Não obstante, para muitos daqueles que viveram entre os séculos XI-XIII, o saber não fazia morada apenas no que estava escrito. É sempre importante lembrar: ele se manifestava na busca pelo *logos* divino através de uma conduta austera e espiritualizada.

Como tantos outros em seu tempo, Guiberto de Nogent aprendeu com livros e lições com sábios mestres. Mesmo assim, ele se mostrou aberto a outras matrizes de saber. Não

importava de onde viessem ou como as encontrava: se auxiliassem em sua formação cristã, eram válidas. Como os leitores verão, isso nos indicou a fluidez presente nos espaços permitidos ao ensino dispostos em *Monodiae*. Portanto, Guiberto não se instruiu somente em um lugar ou momento específico de sua vida, menos ainda com uma única pessoa.

Mais adiante, observaremos que essa diversidade sapiencial transpareceu no que Guiberto narrou acerca do comportamento exemplar de sua mãe: uma mulher de conhecimentos letrados limitados, mas que viveu a essência do cristianismo em atos coletivos e na própria pele. Pelo que percebemos e afirmamos, esta mulher foi o primeiro e principal mestre que seu filho teve em vida. Em síntese: Guiberto se afastou do mundo para se tornar monge, mas esse afastamento foi mais físico que espiritual, pois havia naquele ambiente uma espécie de vida cristã que deixou marcas indeléveis em suas lembranças.

\*

No projeto original de pesquisa e nos meses iniciais de redação desta tese, a elaboração de um capítulo à parte que acomodasse discussões teóricas, metodológicas e conceituais se mostrava imprescindível. Diante de algo que na partida era considerado tão importante, não enxergamos o que posteriormente se tornou óbvio. À medida que o texto ganhava corpo, esse capítulo foi diluído nos outros. Desta maneira, enclausurar as discussões em um ponto específico para logo abandoná-las pelo caminho seria abrir mão de argumentações basilares no calor do debate em benefício de uma estéril formalidade da liturgia acadêmica.

Além disso, a divisão dessa tese em seis capítulos possui caráter meramente organizacional. Em diversas ocasiões, foi o monge Guiberto que ensinou e o abade de Nogent que aprendeu. De forma adjacente, o desejo de ensinar se fundia ao de expor o aprendido. A sobreposição de temporalidades e pensamentos se explica pelo fato de Guiberto ter escrito *Monodiae* em idade avançada e nunca ter parado de estudar, sempre capaz de ensinar pelo que escrevia.

Não obstante, essa divisão também detém caráter didático, pois foi este o formato que definimos como o mais pertinente para ordenação coerente das ideias que defendemos. Mas algo deve ficar claro: essa formatação não escondeu a diacronia da narrativa guibertina. No fundo, confiamos que eram da mesma forma porosas as fronteiras que separavam o Guiberto de Nogent discípulo e jovem do homem experimentado que assumiu a cadeira abacial e que se mostrava apto a conduzir as ovelhas de um rebanho monástico. Como faces de uma mesma

moeda, em cada um, havia traços do outro. Esses traços serão apresentados em seis capítulos dispostos de modo complementar.

No **capítulo I**, “*Ser belo na condição de ser bom*”: o exemplo materno de uma perfeita ética cristã, trabalharemos com a hipótese de que, como Agostinho de Hipona fez com Mônica, Guiberto de Nogent elegeu a própria mãe como modelo de conduta cristã: mulher exemplar de comportamento casto, humilde, obediente e temente a Deus. A partir dessas primeiras constatações, examinaremos como essa dama balizou a gênese espiritual e intelectual de seu filho, assim como ele se serviu dos exemplos dela para se espelhar e construir sua concepção de existência cristã.

Com efeito, identificamos no interior das palavras deixadas por Guiberto de Nogent vestígios de um *cristianismo vivido*.<sup>16</sup> Eles se tornarão mais explícitos quando perscrutarmos o fato de sua genitora não ter sido uma teóloga ou letrada, mas alguém que agia no dia-a-dia de maneira intuitiva: no corpo ou em seus atos, ela viveu as orientações cristãs recebidas (jejuns e privações constantes, dolorosos martírios, negação da própria beleza física e juventude). Longe das interpretações psicanalíticas que se acumularam nos anos setenta e oitenta do século XX, o modelo materno de fé e piedade se entrelaçou em todas as demais etapas da formação de Guiberto.<sup>17</sup>

Pela história da mãe de Guiberto de Nogent, fomos erguidos para além das estruturas hierárquicas tradicionais do cristianismo descrito por diversos medievalistas, e o reencontramos envolvido nas tramas da existência cotidiana da comunidade cristã de então. Aos poucos, em termos religiosos, percebemos que algo ocorria fora dos muros das igrejas, mosteiros e abadias. Em complemento, dissertaremos acerca das primeiras e prováveis influências de autores clássicos sobre Guiberto via Agostinho de Hipona como, entre outros, Platão, Marco Túlio Cícero e Plotino, e como as histórias presentes nos três livros de *Monodiae* beberam na Patrística e se inseriram no culto mariano que se expandiu entre os séculos XII e XIII.

Por fim, neste capítulo, a compreensão do significado histórico e filosófico do conceito “beleza” (ou “belo”) igualmente conduzirá nossas ações interpretativas, uma vez que enxergamos na narrativa de Guiberto de Nogent ligações entre beleza física e espiritual, esta mais importante em comparação com aquela. Portanto, ainda que para Guiberto sua mãe fosse uma mulher bela no sentido corporal, ela era sábia por dominar seus desejos e se entregar ao

<sup>16</sup> “Um importante avanço [...], pode ser encontrado na noção de ‘religião vivida’. Por esse termo, historiadores entendem a religião popular como vivida e praticada em toda a sua plenitude e variedade, distinta daquela que os líderes e livros descrevem” – ENGEN, John Van, *op. cit.*, 2004, p. 18.

<sup>17</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B., *op. cit.*, 2005, p. 188.



que os pensadores cristãos medievais definiam como desígnios divinos. Tal virtude a permitiu alcançar outro tipo de beleza, a do espírito.

No **capítulo II**, *A mão que açoita é a do mestre que ama e ensina: a formação escolar inicial de Guiberto de Nogent*, analisaremos os primeiros anos da formação letrada de Guiberto, das dúvidas existências que o absorveram às similitudes de suas narrativas com as de outros autores, como Agostinho, Quintiliano e Anselmo de Bec (1033-1109) (ou Canterbury). Em nossa exposição, consideramos que os testemunhos de Guiberto trouxeram à tona diversos aspectos práticos da pedagogia semeada nos mosteiros dos séculos XI e XII, sobretudo a utilização de castigos físicos e os debates concernentes ao estudo ou não de autores de origem pagã.

Em relação aos castigos com varas e açoites tão disseminados nos escritos de numerosos mestres antigos e medievais e na *Bíblia Sagrada*,<sup>18</sup> assim como em testemunhos iconográficos, demonstraremos que eles eram filosoficamente justificados. Desde os pensadores clássicos, o corpo (perecível e efêmero) era entendido como algo inferior ao espírito (eterno), portanto, este podia ser castigado, mas com parcimônia, para que o discente compreendesse a natureza dos equívocos cometidos. Por fim, até absorver essa premissa, Guiberto de Nogent e os demais estudantes de seu tempo sentiram na carne o peso dos próprios erros.

Concomitantemente, o estudo sobre os castigos na pedagogia monástica medieval desaguou em um tópico igualmente pertinente. Em linhas gerais, a historiografia sobre a educação na Idade Média desenvolveu-se baseada em cinco eixos temáticos, a saber: renascimentos, personagens centrais, escolas monásticas e escolas das catedrais urbanas, o surgimento das universidades e debates teológicos e filosóficos. Sedimentos acomodados no interior da historiografia esses eixos deram ênfase mínima às práticas educacionais (ou “práticas formativas”, como escrito nos primeiros parágrafos desta **Introdução**) em curso no período, e os castigos eram apenas uma dentre as várias existentes. A identificação desse nicho historiográfico nos possibilitou uma série de reflexões que se espalharam pelos capítulos seguintes.

Chegamos ao **capítulo III**, *Se o homem ensoberbece, a alma padece: Guiberto de Nogent e sua peleja pessoal contra a vaidade juvenil*. Da aspiração de bem formar seus membros, a Igreja cristã medieval produziu uma miríade de orientações que estabeleceram os

---

<sup>18</sup> “A educação antiga e medieval levou em consideração um regime físico, algumas vezes muito duro, como parte da instrução: nenhum mestre sem sua vara, nenhuma formação da mente sem o corpo [...]. Essa ‘instituição’, deve ser acrescentado, embora tantas vezes severa, não visava a dor como princípio, como frequentemente imaginamos hoje [...]” – ENGEN, John Van, *op. cit.*, 2004, 16-17.

meios adequados para se educar alguém. Sobretudo entre monges beneditinos, a ênfase na humildade era traço expressivo dos saberes oferecidos aos discentes. Não obstante, em ambiente monástico, ela prevaleceria para que ninguém acreditasse ser melhor que os companheiros de claustro.

Ainda neste capítulo, nossa intenção basilar será delimitar e compreender as dimensões filosóficas da humildade pelo que os próprios medievais escreveram, porém, sem perder de vista os ensinamentos oriundos do mundo antigo. Na edificação desse extenso mosaico textual, percebemos desde o início um princípio comum: a humildade estava presente na forja dos sábios. Apartados dela, pouco ou nada valiam os conhecimentos adquiridos. Vazios, eram pura soberba.

Para cotejar nossas considerações, analisaremos os depoimentos deixados por Guiberto de Nogent no Livro I de *Monodiae*. Nos anos de juventude em uma comunidade monástica, ele experienciou a tortuosa busca por humildade. Pecador, deixou-se seduzir pelos encantos da poesia e perdeu o rumo da vida para a qual fora destinado desde o nascimento. Pecou por pensar e agir com soberba. Advertido, Guiberto enxergou a torpeza de seus atos. Consciente, arrependeu-se.

As experiências confessadas por Guiberto nos fizeram humanamente vislumbrar aquilo que acontecia no dia-a-dia de um mosteiro. Em repetidas ocasiões, o que se pregava não era o que literalmente se concretizava. No meio do caminho entre o ideal e o absolutamente condenável, havia o cotidiano. Distante de uma previsibilidade linear, ele estava repleto de decaídas e incertezas. Entre o que se orientava e o que era vivido, formava-se um fosso de complicada travessia. Transpor esse obstáculo e alcançar a margem correta era tarefa árdua que exigia vigilância. O que não impedia que as hesitações se multiplicassem entre os monges. Veremos que estes não eram simples autômatos de gestos previsíveis, mas seres falíveis de carne e osso.

Em *Farol que ilumina ou fumaça que turva? As transformações nas relações de ensino e aprendizagem na primeira metade do século XII nas vozes de Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo*, título do **capítulo IV**, trabalharemos com mais construções historiográficas sobre o século XII. Tempo considerado de vistosas transformações, este século permitiu uma série de estudos, com destaque para os econômicos e políticos. Para confrontar algumas das certezas solidificadas por essa historiografia, analisaremos essa época ancorados nas conexões entre ensino e aprendizagem nos escritos de dois autores do norte da França medieval: o abade Guiberto de Nogent, personagem central desta tese, e o polêmico mestre Pedro Abelardo. Nossa atenção será compreender as razões que os levaram a arquitetar pensamentos

distintos sobre um mesmo homem: Anselmo de Laon (c.1050-1117), mestre das décadas iniciais daquele século.

Em nossas prospecções, percebemos que havia uma tendência historiográfica em enxergar o monaquismo como reservatório do arcaísmo frente à irresistível renovação que se consubstanciou no surgimento das primeiras universidades no século XIII. Para nós, o famoso embate entre Bernardo de Claraval e o próprio Pedro Abelardo está embrenhado nas raízes dessa tendência de vistosas feições iluministas. Historiadores, filósofos e teólogos nitidamente tomaram o partido de Abelardo, normalmente descrito como um jovem rebelde e revolucionário. Do outro lado, pintaram Bernardo com cores obscuras: um retrógrado perseguidor de novidades, ou simplesmente um dos baluartes de um antigo regime que teimava em ficar em pé.

Há décadas sedimentada sobre as mesas de diversos medievalistas (nacionais e estrangeiros), tal visão relegou a plano secundário e generalizante as contribuições procedentes de ambientes monásticos. Contudo, antes do confronto ou mera ruptura, observamos que as diferenças entre Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo se justificaram pela trajetória de cada um: o primeiro era um monge vivido, formado na placidez contemplativa dos claustros; o segundo oriundo das escolas das catedrais urbanas, mais abertas à fluidez da existência no século. Sem nos render a teleologismos, tencionamos entendê-los à luz daquela época. Época diacrônica de trocas e debates. Organizá-la em grupos e facções antagônicas a destituiria de sua complexidade.

No **capítulo V**, *O alimento que nutre e fortifica ou a cicuta que derruba e mata? A retórica antiga e a prédica medieval no Quo ordine sermo fieri debeati e outros sermões de Guiberto de Nogent*, será proposta a interpretação dos sermões proferidos por Guiberto depois de se tornar abade. Na sequência, investigamos como esses sermões contribuíram para o entendimento do significado das atividades predadoras monásticas entre os séculos XI e XII. Como complemento, serão feitas comparações entre esses sermões e *Quo ordine sermo fieri debeati*, breve escrito juvenil do próprio Guiberto no qual ele estabeleceu os pilares sobre os quais a prédica se erguia.

Ainda neste capítulo, sem abrir mão das profundas raízes clássicas dos escritos guibertinos, vislumbraremos o quanto nosso autor se transformou ao longo dos anos e, sobretudo, a partir do momento em que foi morar em um lugar próximo de núcleos urbanos mais movimentados. Aos poucos, alguns de seus ideias deram lugar aos enfrentamentos do mundo real. Predicar, diferente do que Guiberto escreveu quando jovem, não era mais um

direito de todo cristão. Manuseado por gente despreparada, esse direito causaria sérios problemas.

Por fim, nas seções do **capítulo VI**, *Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro: a última visita ao passado e o convite de Guiberto de Nogent*, serão apresentadas as concepções de Guiberto acerca do uso da violência em tempos de conquista cristã na Terra Santa. Violência que, embora aceitável em situações específicas, opunha-se à razão e sabedoria que Guiberto tanto defendeu ao longo da vida. Outro tema importante tratado neste capítulo será a identificação da condição social prévia dos monges que estavam sob a responsabilidade pastoral de Guiberto em Nogent. Ele não contou as histórias detalhadas das pessoas que conviveram com ele naquele mosteiro, sequer os descreveu individualmente. Todavia, pela leitura da fonte, foi possível asseverar que quase todos eram homens nascidos em meio aristocrático e que não estavam totalmente certos dos votos feitos.

Ainda nessas análises, percebemos que Guiberto de Nogent utilizou em sua narrativa elementos comuns ao ambiente cavaleiresco para convencer seus ouvintes-leitores. Talvez, também essa linguagem fosse um indicativo de que algo do século estava disposto nas palavras de Guiberto. Por fim, o próprio Guiberto, ao escrever sobre os personagens diversos que conheceu ao longo de sua vida, teceu elogios para a existência monástica, porém, deixou a mostra que existiam alternativas de salvação aos que não desejassem se entregar aos rigores do claustro.

Como os escritos do abade Guiberto de Nogent – assim como qualquer outro autor do medievo – não possuíam a linearidade objetiva comum aos autores modernos, em todos os capítulos, recorreremos à delimitação de núcleos temáticos de narrativa como “beleza”, “sabedoria”, “humildade”, “soberba”, “prática”, “castigos” e “silêncio”. Em cada um desses núcleos, foram inicialmente utilizados trechos das *Monodiae*. Na sequência analítica, como em uma prospecção arqueológica, decapamos os primeiros níveis do terreno com o intento de trazer à superfície as balizas intelectuais que sustentaram os escritos guibertinos. Através da comparação com os vestígios descobertos, deslindamos o quanto Guiberto aprendeu e quais marcas ele próprio imprimiu na época em que viveu.

\*

Nos tempos da cultura *fast*, do *just in time*, e de tantos outros modismos de fundo econômico, os quatro anos de gestação desta tese soariam como excêntrica insensatez. Muitos insensíveis diriam que as novidades do mercado e as exigências do capital pedem passagem,

que o futuro é logo ali e não pode esperar nem se preocupar com o passado. Mas a lógica utilitarista e as necessidades da atualidade não nos permitiriam a fruição imprescindível no trato com dezenas de fontes e análise de tantos livros.

Como os monges da Idade Média, a paciência foi a palavra de ordem que nos guiou em cada dia de trabalho. Paciência artesanal que nos permitiu aprofundar e solidificar nossas ideias. Que ela nunca acabe, que o aprofundamento prossiga. Se tudo que é útil é feito, pois deriva de simples necessidades humanas – palavras de um grande mestre medievalista –, nosso desejo não foi atender demandas locais e superficiais, mas compreender (e aprender) como uma época e personagens que não existem mais refletiram sobre os próprios problemas, procuraram, encontraram e difundiram a sapiência.

# CAPÍTULO I

## “SER BELO NA CONDIÇÃO DE SER BOM”

### O EXEMPLO MATERNO DA SÁBIA EXISTÊNCIA CRISTÃ<sup>19</sup>

Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (1 Ti 2, 12-15)

Será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 14, 2, p. 44)

Se os deuses tivessem feito a filosofia um bem comum a todos, e nós já nascêssemos sábios, a sabedoria perderia a sua característica mais importante, que é precisamente o fato de não ser devida ao acaso. Tal como as coisas são, o que faz dela um bem precioso e supremo é o fato de nos não ser dada, de cada um a obter com próprio esforço, de ninguém a poder ir tomar de empréstimo (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XIV, carta 90, 2, p. 439)

Nos textos que a Idade Média deixou a respeito do universo feminino, existiram inúmeras Marias, Evas e Madalenas. Castas, pecadoras, arrependidas, as mulheres eram objetos de sentimentos antagônicos: repulsa e desejo, amor e ódio. Delas, por elas próprias, pouco se sabe. Suas silhuetas, assim como as palavras que proferiram, somente se insinuam, deformadas, abrigadas sob os véus opacos do desconhecido.<sup>20</sup> Os passos dados neste frágil

<sup>19</sup> Algumas das considerações apresentadas neste capítulo foram desenvolvidas no dia 24 de julho de 2008, em comunicação realizada por ocasião do XVI Encontro Regional da Associação Nacional de História – Seção Minas Gerais (UFMG – Belo Horizonte).

<sup>20</sup> “A respeito das mulheres dessa época, não existem depoimentos que não sejam distorcidos, deformados. Praticamente nunca ouvimos sua voz. São sempre os homens que falam delas, e na maioria dos casos homens da Igreja, que em princípio deviam manter-se afastados. Para nós, elas não têm rosto nem corpo. O máximo que o medievalista pode esperar é aproximar-se da idéia que os padres e monges tinham a respeito delas. E ainda assim deve tomar cuidado com o que disseminavam na época a literatura edificante e a de diversão, ambas falaciosas. Acrescem, no sentido de turvar a imagem, muitas

terreno nos conduziram na direção de uma delas. Assim como em tantas outras histórias, nosso guia testemunhal foi um homem da Igreja, um monge: o abade Guiberto de Nogent.<sup>21</sup> Ao folhear a história dela, chegamos à certeza de que aprendemos mais, muito mais... sobre ele.

### I. 1. Uma mãe, um filho, tantas histórias

“Minha mãe”, era desta maneira simples e íntima que em *Monodiae* Guiberto se referiu àquela que lhe trouxe ao mundo.<sup>22</sup> Surpreendentemente, ele não disse o nome dessa mulher, nem explicou o porquê de não dizê-lo. Mesmo com explícita admiração por parte de seu filho, ela permaneceu anônima – quiçá para sempre. Consideramos essa questão secundária, pois os detalhes da narrativa são ricos diante desse lapso. Assim, nosso basilar interesse é entender o que Guiberto aprendeu e as intenções por trás da forma como a descreveu.

Ao lado das crônicas sobre a revolta na Comuna de Laon, as palavras de Guiberto acerca de sua mãe ganharam a atenção de uma gama considerável de pesquisadores, mormente no último quartel do século passado. Todavia, percebemos que foram bem poucos os que se mostraram capazes de entender essa história a partir das perspectivas próprias de quem a viveu e escreveu.

Os anos setenta do século XX marcaram uma verdadeira virada nos estudos sobre Guiberto de Nogent e *Monodiae*. A publicação de John Benton,<sup>23</sup> além de apresentar uma nova tradução de *Monodiae* para o inglês, trouxe uma apresentação que analisou Guiberto e seu texto pelo viés psicanalítico.<sup>24</sup> Na mesma época, Jonathan Kantor publicou artigo que seguiu Benton.<sup>25</sup> Como este, Kantor, que considerava *Monodiae* uma “fonte psicológica”,

---

idéias falsas, arraigadas, e também o excesso de paixão” – DUBY, Georges. *A História continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / UFRJ, 1993, p. 151-152.

<sup>21</sup> KLAPISCH-ZUBER, Christiane. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, s/d, p. 16.

<sup>22</sup> PARTNER, Nancy. The family romance of Guibert of Nogent: his history / her history. In: PARSONS, John Carmi & WHEELER, Bonnie (eds.). *Medieval mothering*. New York / London: Garland, 1996, p. 360.

<sup>23</sup> BENTON, John. *Self and society in medieval France*. Toronto: University of Toronto, 1984.

<sup>24</sup> Outros personagens medievais também foram estudados de maneira semelhante, como Francisco de Assis. Entre os séculos XIX e XX, a crítica científica impôs rótulos modernos aos estigmas deste santo, então descritos como demonstrações de histeria – VAUCHEZ, André. *François d’Assise: entre histoire et mémeoire*. Paris: Fayard, 2009, p. 334.

<sup>25</sup> KANTOR, Jonathan. A psychological source: “the memoirs” of abbot Guibert of Nogent. *Journal of Medieval History*, n. 2, p. 281-303, 1976.

sustentava que a casta e devota mãe de Guiberto foi uma das responsáveis pelos supostos temores sexuais e possessivos demonstrados por seu filho desde os primeiros anos de vida.

Quase duas décadas depois, Nancy Partner<sup>26</sup> reforçou as ideias psicanalíticas de John Benton e Jonathan Kantor. Na tentativa de compreender o que Guiberto escreveu sobre a longa relação que manteve com esta mulher, Partner asseverou enxergar em passagens de *Monodiae* a “vontade egocêntrica” do abade em ter a própria mãe só para si. Um vivo “sentimento de dominação” demonstrado desde a mais tenra infância e que ele não resolveu nem mesmo na maturidade.

Com Jooste Baneke,<sup>27</sup> as temáticas acerca da sexualidade de Guiberto novamente foram a tônica. Na ótica de Baneke, repressão e agressão são sentimentos implícitos em *Monodiae*. Além disso, haveria nas considerações deste personagem um desejo explícito de acusar e criticar outras pessoas no intuito de lutar contra um sentimento particular de inferioridade.

Assim como Nancy Partner, Jooste Baneke usou conceitos oriundos do universo psicanalítico como “Complexo de Édipo”<sup>28</sup> para entender a afetividade de Guiberto. Por sua vez, ao analisar o contexto histórico no qual a linhagem dos senhores do castelo de Coucy cresceu, Barbara Tuchman<sup>29</sup> utilizou adjetivos como “rancoroso” e “recalcado” para descrever Guiberto. Embora sucinta, Tuchman, como seus antecessores, mostrou-se propensa a enxergar Guiberto como uma pessoa perturbada.

Por fim, em estudo a respeito da emergência de textos entendidos como autobiográficos no início do século XII, Chris Ferguson<sup>30</sup> comparou Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo. Ferguson igualmente defendeu a força da mãe de Guiberto na construção da personalidade de seu filho. Em função dos temores dela, ele cultivou sentimentos de desespero, desconfiança e medo de morrer. Destarte, para Ferguson, o ato de escrever foi para Guiberto uma espécie de psicoterapia.

<sup>26</sup> PARTNER, Nancy, *op. cit.*, 1996, p. 359-379

<sup>27</sup> BANEKE, Jooste. Transference figures in medieval literature: the madonna of Guibert de Nogent. In: HILLENAAR, Henk & SCHÖNAU, Walter (eds.). *Fathers and mothers in literature*. Rodopi: Amsterdam, 1994, p. 89-102.

<sup>28</sup> “Processo pelo qual, segundo a teoria psicanalítica freudiana, a criança normal do sexo masculino se sente sexualmente atraída pela mãe e, por isso, tem ciúmes do pai e deseja secretamente matá-lo. O sentimento de culpa natural que isso provoca origina o desenvolvimento do superego, ou seja, da consciência limitadora. À consciência feminina atribui-se uma origem simétrica, por vezes denominada complexo de Electra” – BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 64-65.

<sup>29</sup> TUCHMAN, Barbara W. *Um espelho distante: o terrível século XIV*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 9-10.

<sup>30</sup> FERGUSON, Chris D. Autobiography as therapy: Guibert of Nogent, Peter Abelard, and the making of medieval autobiography. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 13, n. 2, p. 187-212, 1983.



No Brasil, o médico psiquiatra David Levisky trilhou as rotas abertas por John Benton, Jonathan Kantor, Nancy Partner e Chris Ferguson, e também psicologizou Guiberto. Em tese de doutorado defendida em 2004 no programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo (USP),<sup>31</sup> Levisky teceu outras interpretações psicanalíticas sobre Guiberto e *Monodiae*. Nas considerações que ofereceu, esse pesquisador partiu da premissa de que existiu sim uma condição infantil na cultura medieval, o que contraria a antiga afirmação de Philippe Áries<sup>32</sup> que nos anos sessenta do século passado assegurou que as crianças medievais eram tratadas como adultos em miniatura, pois não havia espaço para elas naquela sociedade.

Ao se ancorar nas teorias psicanalíticas, essa corrente de pesquisadores entendeu e “atualizou” Guiberto de Nogent como se ele fosse um homem com uma sexualidade reprimida pela religião e, desde a infância, por sua mãe. Para isso, a referida corrente tomou tópicos como provas documentais: (1) as críticas proferidas pelo abade contra o comportamento sexual de nobres anticelibatários, e (2) os louvores que produziu acerca da pureza e castidade maternas.

Não obstante, essa corrente ainda elaborou conclusões atemporais e superficiais, que negligenciavam (ou mesmo desconheciam) as especificidades históricas e culturais dos sólidos pilares morais e espirituais do cristianismo medieval. Com efeito, essas abordagens pouco exploraram um importante fato: as religiões tradicionais – e, no caso, o cristianismo – têm uma forma muito diferente do mundo laico e pós-moderno de pensarem o corpo e o sexo.<sup>33</sup>

Observar Guiberto de Nogent e a relação que manteve com sua mãe sob este único prisma obscurece a singularidade histórica e as bases filosóficas de suas ideias, pois praticamente limita toda a gênese de seu pensamento à sua infância e adolescência e à sua sexualidade. Além disso, esses pesquisadores não consideraram o fato de que esse abade escreveu *Monodiae* quando tinha cerca de sessenta anos, ou seja, no transcurso da narrativa, promoveu uma visão retrospectiva do passado, o que nos faz imaginar que ele, à maneira

<sup>31</sup> LEVISKY, David Léo. *Um monge no divã: A trajetória de um adolescer na Idade Média central*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

<sup>32</sup> ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, s/d, p. 17-18.

<sup>33</sup> “As teorias de Freud não são científicas no sentido de serem universais, independentes do seu meio social e étnico, como o são as teorias da física ou da biologia molecular. São inspiradas leituras e projeções das condições econômicas, familiares e sexuais da existência burguesa na Europa Central e Ocidental entre, digamos, os anos 80 do século XIX e os anos 20 do século XX. Em breve, textos críticos famosos, como os do antropólogo Malinowski, revelariam que o esquema freudiano de impulso e repressão instintivos não se aplica às sociedades matriarcais ou a sistemas de parentesco afastados da norma europeia. O conjunto de provas que sustenta a psicanálise não é um conjunto de fenômenos materiais ou orgânicos, no sentido que lhes dá, por exemplo, o especialista em neuroquímica. É uma acumulação específica de hábitos linguísticos e comportamentais num dado tempo e lugar” – STEINER, George. *Nostalgia do absoluto*. Lisboa: Antropos, 2003, p. 25-26.

agostiniana, preocupou-se em mostrar arrependimento pelos pecados cometidos mediante a proximidade da morte.

\*

Ao contrário de John Benton, Jonathan Kantor, Nancy Partner, Chris Ferguson e David Léo Levisky, não enxergamos essa mulher como “objeto” dos desejos possessivos inconscientes de seu rebento, mas, de acordo com a linha interpretativa de Anneke Mulder-Bakker,<sup>34</sup> como modelo de vida e sabedoria cristãs, o melhor que Guiberto teve diante de si.<sup>35</sup> Um exemplo de como se viver o cristianismo: um cristianismo de ação que se espalhava entre os laicos, e que não se restringia à palavra escrita ou devaneios intelectuais e contemplativos de mestres da Igreja.<sup>36</sup>

Em artigo publicado como capítulo da coleção *História das mulheres – a Idade Média*, Carla Casagrande afirmou que a palavra pública docente foi proibida às mulheres, que ficaram às margens do que era tratado nas universidades e debates teológicos.<sup>37</sup> De acordo com Casagrande, a elas os espaços de expressão praticamente reduziam-se ao ambiente doméstico, onde aconselhavam e instruíam familiares (esposos, filhos, parentes e demais agregados domésticos).

O que Anneke Mulder-Bakker defendeu corrobora a teoria de Carla Casagrande, e vai além: embrenha-se no contexto religioso de um período no qual um cristianismo vivido na prática era cada vez mais procurado e professado no universo laico. E, ainda segundo Mulder-Bakker, numerosas mulheres estavam na vanguarda desse novo tipo de conduta religiosa, que não se expressava pela eloquência, mas por ações silenciosas e exemplares. Portanto, entre outras possibilidades, o poder feminino de influência residia na maternidade e orientação dos filhos ainda na primeira idade.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> MULDER-BAKKER, Anneke, *op. cit.*, 2005 (mais especificamente o Capítulo II: *The mother of Guibert of Nogent: the age of discretion*).

<sup>35</sup> A partir de suas reflexões filosóficas e teológicas, Agostinho diferenciou *razão* – natural aos homens – e *sabedoria* – algo a ser alcançado pelos homens que bem utilizaram a razão que lhes foi concedida. Portanto, para Agostinho, somente os humanos eram dotados de razão. Através dela, eram orientados e conduzidos à sabedoria, este um dom maior: “A razão torna todo homem capaz de receber um preceito. Ora, assim como a natureza racional é capaz de perceber um preceito, assim também a observância deste conduz à sabedoria” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro III, cap. 23, 72, p. 234.

<sup>36</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 90-122.

<sup>37</sup> CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, s/d, p. 135-136.

<sup>38</sup> HERRERO, María del Carmen García. El cuerpo que subraya: imágenes de autoridade e influencia materna em fuentes medievales. *Turiso*, s/l, n. 17, p. 157 e 162-164, 2003/2004.

Ao nos apartar das abordagens estritamente psicanalíticas, vinculamos o cerne desta pesquisa à impossibilidade de se falar em uma individualidade claramente definida na Baixa Idade Média, como defendeu Caroline Walker Bynum.<sup>39</sup> Para essa pesquisadora, tal dificuldade se justificava pelo fato de que os autores medievais se ancoraram em uma forte tradição cristã para escreverem a respeito de si. Assim, almejamos entender Guiberto de Nogent e *Monodiae* como testemunhos que nos explicam aspectos filosóficos, éticos e educacionais dos séculos XI e XII.

Para a supracitada pesquisa de Anneke Mulder-Bakker,<sup>40</sup> a mãe de Guiberto de Nogent foi um dos primeiros exemplos de mulheres anacoretas nas planícies banhadas pelas águas dos rios Sena e Elba. Um modo de vida que se tornou comum no século XIII: cristianismo consubstanciado no corpo e que se explicitava na oralidade. Ao debruçar-se sobre o significado e desdobramentos conceituais do vocábulo “monge”, Isidoro de Sevilha (560-636) assim se referiu aos anacoretas:

Anacoretas são aqueles que, depois da vida cenobítica, dirigem-se aos desertos e habitam sozinhos paragens despovoadas: a eles foi dado nome semelhante por terem se apartado longe dos homens. Os anacoretas imitam Elias e João; os cenobitas, ao contrário, imitam os apóstolos.<sup>41</sup>

A mãe de Guiberto não era uma sábia letrada, porém, a sabedoria que ela detinha era a de uma entrega ao chamado de Deus e de um anseio de ensinar aos próximos este caminho. Sem cartas ou sermões, ela instruiu seu filho por atos, através de uma convivência diária em que observar os exemplos dados, muitas vezes sem palavras, valia bem mais que falar ou pregar.

Além, do diálogo com essa historiografia até aqui equacionada, nossa hipótese interpretativa medular partirá da premissa de que Guiberto de Nogent foi tocado pela sabedoria antiga na construção do texto sobre sua mãe. Assim, buscamos entender este autor com base nos horizontes que lhe eram próprios, e a partir do material de estudo e reflexão espiritual que detinha para tecer os fios de suas concepções filosóficas, teológicas e culturais.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as mother: studies in spirituality of the Middle Ages*. Los Angeles: University of California, 1982, p. 82-109.

<sup>40</sup> MULDER-BAKKER, Annake, *op. cit.*, p. 24 e 36.

<sup>41</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro VII, 13, 3, p. 673 (TA).

<sup>42</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 36-37; GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 57-71 e 312.

## I. 2. O Belo e a Sabedoria entre os antigos e medievais

Pois, que homem conhece o desígnio de Deus? Quem pode conceber o que deseja o Senhor? **Os pensamentos dos mortais são tímidos e falíveis os nossos raciocínios;** um corpo corruptível pesa sobre a alma e esta tenda de argila faz o espírito pesar com muitas preocupações. **A custo conjecturamos o terrestre, com trabalho encontramos o que está à mão: mas quem rastreará o que há nos céus?**<sup>43</sup>

Extraído do livro bíblico *Sabedoria de Salomão*, o extrato acima lida com a essência do *saber* mister ao cristão: para ser digno da eternidade, ele deve derrotar a corrupção que assalta o corpo – mortal, pecador e perecível –, e se ater exclusivamente às questões do espírito – imortal e imaterial.<sup>44</sup> Labuta capaz de consumir toda uma existência, mas o único meio que permitia ao homem se embrenhar nas profundezas do ser e se aproximar da beleza primordial dada por aquele que um dia lhe insuflou a vida.<sup>45</sup>

Esses preceitos da sabedoria judaico-cristã que privilegiavam o espírito em detrimento do que se relacionava à carne, também estavam presentes no saber produzido entre pensadores da Antiguidade. Para os antigos, como um tópos, o que se arraigava na memória coletiva, para além da morte inevitável dos indivíduos, não era o que as mãos tocavam, mas as boas obras e a sapiência manifestadas ainda neste mundo.

Dou-me conta que vós ainda contemplais a mansão e morada dos humanos. Contudo, se a Terra te parece pequena, como é, dirija sempre os olhos para essas regiões celestes, e desdenha as coisas humanas. Pois qual celebridade vós podeis conseguir do que digam os humanos, ou qual glória mereça ser desejada? Vós vedes que os humanos habitam a Terra em lugares escassos e em franjas estreitas; nos próprios lugares onde habitam, existem vastas solidões esparsas no meio, e os que habitam a Terra estão tão distanciados entre si que não é possível propagar nada de um lado ao outro, pois uma parte está no hemisfério ocidental, outra no oriental, e a outra em vossas antípodas. Desses, certamente não podemos esperar qualquer glória.

Portanto, se desejais dirigir vosso olhar para cima e contemplar este lugar de permanência eterna, desdenha o que diz o povo, e não coloque a esperança de vossas ações nas recompensas humanas: o que importa é que só a virtude, por seus próprios atrativos, vos conduza à verdadeira honra.<sup>46</sup>

Ao asseverar que o interior de um homem sobrepõe-se à sua aparência e que a existência secular era efêmera, o filósofo e político romano, Marco Túlio Cícero (106-46a.C),

<sup>43</sup> Sb 9, 13-16 (Grifos nossos).

<sup>44</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 255.

<sup>45</sup> “Se crê que *bonus* (bom) deriva da beleza (*venustas*) do corpo; o termo foi mais tarde aplicado, translaticamente, ao espírito. Denominamos ‘bom’ ao que não é dominado pelo mal; e ‘ótimo’ quem não comete o menor pecado” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 23, p. 797.

<sup>46</sup> MARCO TÚLIO CÍCERO, *Da República*, Livro VI, O sonho de Cipião, XIX.6.20, p. 47 e XXIII.25, p. 49.

alicerçou suas concepções sobre a glória de quem alcançava a sabedoria. No diálogo conhecido como *O sonho de Cipião* – texto originalmente disposto no Livro VI de *A República* – Cícero valeu-se da Retórica para expressar as verdades que julgava inerentes à Filosofia.

Segundo Jean Leclercq,<sup>47</sup> entre os monges medievais, a Filosofia designava não apenas uma teoria ou meio de conhecimento, mas também um saber vivido, um modo de vida acordado com a razão humana. Para Leclercq, essa existência alicerçada na razão se expressava de dois modos: de acordo com a sabedoria secular (*philosophia saecularis*), como aquela ensinada pelos filósofos pagãos, ou de acordo com a sabedoria cristã (*philosophia caelestis*) que não pertence a este mundo, mas ao que virá. Com efeito, a existência monástica seria o mesmo que filosofar; Cristo era o filósofo por excelência e a Filosofia em si.

Nas passagens mais acima transcritas, o pensamento de Cícero se aproximou do saber bíblico, pois confirmou que o homem não deveria se ater ao transitório e terreno, mas ao que o sublimaria, tornando-o eterno e semelhante às entidades transcendentais. Quase cem anos depois de Cícero, Lúcio Aneu Sêneca (4a.C-65d.C) – homem que viveu na mesma época de Jesus Cristo –, ao se referir à gênese da Filosofia nos humanos, escreveu algo semelhante:

Tal como os operários especializados num trabalho minucioso e fatigante para os olhos, quer pela atenção requerida, quer pela luz deficiente e fraca em que laboram, vêm de vez em quando à rua e, passeando por qualquer lugar adequado ao lazer, deleitam os olhos com a luz do dia, assim também o espírito, encerrado nesta morada obscura e triste, procura, sempre que pode, o ar livre e repousa através da contemplação da natureza. **Quer o filósofo, quer o candidato a filósofo, estão colados ao seu corpo, mas a melhor parte de si mesmo está liberta e dirige as suas meditações para as alturas.**

Ora lugar idêntico ao que a divindade ocupa no universo, ocupa o homem no espírito; o que no universo é a matéria, é em nós o corpo. **Sirva, portanto, o inferior ao superior; sejamos fortes diante do acaso; não receemos as injúrias. As feridas, as cadeias, a miséria.**<sup>48</sup>

Em *O Banquete*, outro diálogo filosófico, Platão (c.427-c.347 a.C) definiu o que era a suma beleza.<sup>49</sup> A beleza platônica habitava a boa forma dos corpos, mas esta não era a única

<sup>47</sup> “Esse termo [Filosofia] significa o discernimento prático do valor das coisas e da vaidade do mundo que deve ser renunciado, é aplicada a quem dedicou sua inteira existência a manifestar essa renúncia. Do mesmo modo, na Idade Média monástica, assim como na Antiguidade, *philosophia* designa não uma teoria ou um meio de conhecimento, mas uma sabedoria vivida, um modo de existir de acordo com a razão” – LECLERCQ, Jean. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture*. New York: Fordham University, 1961, p. 100-101.

<sup>48</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro VII, carta 65, 17-18 e 24, p. 234-235 (Grifos nossos).

<sup>49</sup> A percepção da *suma beleza* foi igualmente ensinada por Agostinho: “O espírito é que recebeu o dom de contemplar a suma Beleza, não foi a vista. A alma (racional) quer, porém, voltar o espírito para os corpos, e os olhos corpóreos para Deus. Ele procura o que não é possível ser feito entender as coisas

nem máxima expressão. Para este filósofo grego tão sorvido no medievo, a natureza do belo residia no interior do corpo, e a beleza se expressava nas virtudes de seu detentor. Assim, ela estava presente nos homens de intelecto e espírito elevados, capazes de manifestar virtudes pela vontade de fazer o bem.

[...] a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e, depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais, que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar os belos nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo [...].<sup>50</sup>

No amor, na amizade, no bem: nesses lugares, imiscuí-a-se a beleza da mente platônica. Admirador e discípulo confesso das ideias de Platão, Plotino (c.205-270) foi outro pensador do mundo antigo que escreveu contemplativamente sobre a natureza do belo e o saber imperioso para percebê-lo. Como aquele que admirava, Plotino afirmava que nem todos os homens estavam capacitados para enxergar a legítima beleza. Os de alma chã viam apenas simulacros distantes.

Por ser elevada, a beleza descrita pela mão plotiniana não era vista com a percepção humana, mas com um dom maior: a sabedoria de um espírito preenchido pelo bem. Com efeito, Plotino confiava que somente os homens em condições de promover bondade e justiça desfrutariam desse dom, concretizado na pureza que não maculava a visão e que permitia enxergar os detalhes da plenitude transcendente do belo.

Como Bem, ele é desejado e o desejo tende para ele; mas só o alcançam aqueles que se elevam à região superior e se despojam das vestes que colocaram em sua descida – como aqueles que sobem em direção aos santuários dos templos devem se purificar, deixar de lado suas antigas vestes e subir sem elas – até que, tendo abandonado nessa subida tudo o que é estranho a Deus, vejam, sozinhos, em seu isolamento, simplicidade e pureza o Ser do qual tudo depende, para o qual todos olhares se dirigem, do qual provêm o ser, a vida e o pensamento, pois ele é a causa da Vida, da Inteligência e do Ser.<sup>51</sup>

---

carnais e ver as espirituais” – SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (A salvação pela razão, cap. 33, 62, p. 88).

<sup>50</sup> PLATÃO, *O banquete*, 210b, p. 161-162.

<sup>51</sup> PLOTINO, *Tratado das Enéadas* (*Sobre o belo*, VII), p. 30.

Alto que aponta para o bem, baixo que conduz à degradação. Em uma perspectiva comparativa, as palavras de Plotino e de seus predecessores filosóficos, assemelham-se ao escrito em *O Sonho de Jacó*:<sup>52</sup>

Jacó deixou Bersabéia e partiu para Harã. Coincidiu de ele chegar a certo lugar e nele passar a noite, pois o sol havia-se posto. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu nesse lugar. Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o seu céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela! Eis que Iahweh estava de pé diante dele e lhe disse: “Eu sou Iahweh, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac. A terra sobre a qual dormiste, eu a dou a ti e à tua descendência. Tua descendência se tornará numerosa como a poeira do solo; estender-te-ás para o ocidente e o oriente, para o norte e o sul, e todos os clãs da terra serão abençoados por ti e por tua descendência. Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar aonde fores, e te reconduzirei a esta terra, porque não te abandonarei enquanto não tiver realizado o que prometi.” Jacó acordou de seu sonho e disse: “Na verdade Iahweh está neste lugar e eu não o sabia!” Teve medo e disse: “Este lugar é terrível! Não é nada menos que uma casa de Deus e a porta do céu!” Levantando-se de madrugada, tomou a pedra que lhe servia de travesseiro, ergueu-a como uma estela e derramou óleo sobre o seu topo.

Para Agostinho de Hipona (354-430), o despojamento das “vestes da descida” para obtenção dessa faculdade espiritual plotiniana foi uma conquista lenta e gradual. Quando se desvencilhou dos vícios da juventude e se elevou pelo cristianismo, Agostinho, atento às pegadas dos filósofos que o antecederam, compreendeu o quanto urgia se desamarrar do carnal para enxergar a essência do belo transcendente. Tais concepções perpassaram toda a obra desse Doutor da Igreja. Essas foram as etapas decisivas na transformação de Agostinho e recuperação de sua natureza há muito decaída.

Ignorando tudo isso, eu amava as belezas terrenas e caminhava para o abismo, dizendo a meus amigos: “Amamos por acaso algo que não seja o belo? E o que é belo, o que é a beleza? O que é que nos atrai e nos liga aos objetos que amamos? Se não tivessem harmonia e encanto, não seriam atraídos.” Eu via e observava, então, que, num corpo, uma coisa é a beleza no seu todo, e a outra é sua sintonização com os outros corpos, e isso é a harmonia, tal como a parte em relação ao todo, o calçado em relação ao pé, e coisas semelhantes.

Desde a adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em coisas baixas, ousando entregar-me como animal a vários e tenebrosos amores! Desgastou-se a beleza da minha alma e apodreci aos teus olhos, enquanto eu agradava a mim mesmo e procurava ser agradável aos olhos dos homens.<sup>53</sup>

O imo das concepções antigas de beleza essencial acima da compreensão humana permanecia em Agostinho. Para ele, a beleza harmoniosa das formas concretas convidava os sentidos ao deleite. Porém, o verdadeiramente belo degradava-se quando os humanos

<sup>52</sup> Gn 28, 10-18.

<sup>53</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro, IV, cap. 13, 20, p. 105 e Livro II, cap. 1, 1, p. 49.

baixavam os olhos e voltavam corações e mentes para as imperfeições dos encantos passageiros dos saberes terrenos de seus iguais. Aos ignorantes, de espírito pouco elevado, como Agostinho um dia foi, essa beleza aprazia, mas enganava. Por não ser completa, não era plena, portanto, não conduzia à sabedoria.<sup>54</sup>

Essa inquietação agostiniana diante dos males que a existência mundana produzia no espírito dos seres humanos foi assunto recorrente entre outros autores medievais. Não é nosso propósito analisar todos eles nos limites desta pesquisa. No entanto, destacamos mais um: o filósofo e poeta romano Anício Mânlio Torquato Severino Boécio, ou simplesmente Boécio (480-524).

Em *A consolação da filosofia*, uma das obras mais lidas e comentadas na Idade Média,<sup>55</sup> Boécio, nos intervalos entre as torturas às quais foi submetido no período em que esteve encarcerado, sintetizou em diálogo imaginário com a Filosofia o quanto o brilho espiritual era conspurcado quando os homens não percebiam em si a nobreza da alma. Agiam assim por simplesmente não fazerem o movimento de busca interior pelo conhecimento de si.

Se procurarmos seriamente a verdade  
E não desejamos ser enganados,  
Devemos deixar brilhar em nós nossa luz interior,  
Concentrar os amplos movimentos do pensamento  
E aprender da alma aquilo que ela colheu do exterior.  
Ela já possui a verdade, guardada secretamente nela.  
Aquilo que antes recobria a negra nuvem do erro  
Brilhará mais claramente que o próprio Febo.  
Pois a alma não pode resplandecer com todo o seu brilho  
Porque o corpo, com sua matéria, deixou-a cair no esquecimento.<sup>56</sup>

Ao longo dos séculos que abarcam o fim da Antiguidade (séculos IV-VI) e toda a Idade Média Central (séculos XI-XIII), a percepção de sabedoria como entidade enaltecida do belo em sua dimensão espiritual, assim como outros conceitos filosóficos, reverberou no pensamento cristão e ganhou contornos ascéticos entre os monges dos séculos XI e XII. Como Boécio, eles entendiam que para se viver sábia e corretamente era preciso pautar-se em

---

<sup>54</sup> “*Ignavus* (indolente), ignorante do caminho (*ignarus viae*), quer dizer, da razão e da vida. Ignarus, que não conhece (*non gnarus*) quer dizer, ignorante, ou seja, sem olfato (*sine naribus*), pois os antigos ao ‘farejar’ lhe davam o significado de ‘saber’. *Ignarus*, não obstante, significa duas coisas: o que ignora e o que é ignorado. *Ignarus*: o que ignora” – ISIDORO DESEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 142, p. 817.

<sup>55</sup> FRANCESCHINI, Ezio. Biografia. In: BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. xliii.

<sup>56</sup> BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, III. 22, p. 86-87.



Cristo (*Logos* encarnado), homem pobre e austero, que se dedicou às boas obras e, obediente, entregou-se a seu destino. N'Ele residia a sabedoria necessária aos desejosos de salvação.<sup>57</sup>

Entre os monges beneditinos do medievo, a palavra “obediência” tinha poder de orientação espiritual cotidiana.<sup>58</sup> Através dela, imitava-se o exemplo de Cristo e se evitava a presunção no convívio comunitário com os irmãos. No epistolário de Bernardo de Claraval (1090-1153), especificamente na carta sete endereçada a um monge chamado Adão, personagem que quebrou o voto monástico de estabilidade, deslindamos uma incursão por esse conceito.

[...] é uma grande maldade se mostrar obediente, quando conscientemente desobedece o superior por causa do inferior, quer dizer, rompe-se com o divino em favor do humano. [...] [Adão] não somente antepôs as razões humanas às divinas, mas também os interesses particulares ao bem comum.<sup>59</sup>

De acordo com a ótica bernardina, obedecer era produzir o bem, uma maneira de dominar vontades próprias em benefício de conquistas duradouras fora desta vida passageira. Mas esse ato nunca poderia ser cego, irracional, pois, em excesso e sem bom senso, a obediência daria vez e voz a equívocos como quebrar a harmonia de um ambiente, seguir algum superior que sabidamente cometeu falta grave, ou simplesmente sucumbir aos chamados humanos.

Nas primeiras décadas do século XII, o humanista e teólogo Hugo de São Vítor (1096-1141), em *Didascalicon* – espécie de manual de iniciação discente aos estudos das *Sete Artes Liberais*<sup>60</sup> e à teologia<sup>61</sup> –, afirmava que o ser humano se assemelhava a Deus quando se mostrava sábio e justo:

<sup>57</sup> COLOMBÁS, García M. *La tradición benedictina: ensayo histórico* (el siglo XII). Zamora: Monte Casino, tomo IV, v. 1, 1993, p. 23-25.

<sup>58</sup> Cf. *A Regra de São Bento*, cap. 5, 1-19, p. 63-69.

<sup>59</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola* 7, 3, p. 97.

<sup>60</sup> “As artes liberais constam de sete disciplinas. A primeira é a gramática, quer dizer, a habilidade em falar. A segunda, a retórica, que, pela elegância e recursos próprios da eloquência, é considerada sumamente imprescindível nos assuntos civis. Terceira, a dialética, também denominada lógica, que, com os mais sutis argumentos, separa o verdadeiro do falso. Quarta, a aritmética, cujo conteúdo é formado pelos fundamentos e divisões dos números. A quinta é a música, que trata dos esquemas métricos e dos cantos. A sexta, a geometria, que compreende as medidas e dimensões terrenas. E a sétima, a astronomia, que aborda as leis dos astros” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro I, 2, p. 268.

<sup>61</sup> “Hugo escreveu o *Didascalicon*, a fim de oferecer a seus alunos e a outros interessados um guia que os orientasse na escolha das leituras, na ordem e na maneira como deveriam ser lidos. Daí o título da obra: *Didascalicon* sive *De studio legendi*. Como diz Hugo no prefácio, o homem progride no caminho do conhecimento por meio da leitura e da meditação, sendo que a leitura ocupa o primeiro lugar na instrução e é dela que trata o *Didascalicon*” – NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1974, p. 196.

Duas são as coisas que recuperam no homem a semelhança divina: 1) a especulação da verdade e 2) o exercício da virtude. Pois o homem é semelhante a Deus quando é sábio e justo, ainda que o homem seja sábio e justo de maneira mutável, Deus de maneira imutável.<sup>62</sup>

Para Hugo, o homem trazia em si a beleza da divindade que o criou, e cada ato que restaurasse o que foi desvirtuado pelos vícios deste mundo eram ações divinas. Portanto, Hugo acreditava que os humanos portavam a perfeição celestial. Restaurá-la era possível, desde que se agisse com sapiência e justiça, desprovido de segundas intenções, sem se prender ao que fosse deste mundo.<sup>63</sup>

Contemporâneo de Hugo, Bernardo de Claraval era defensor dos estudos das *Sete Artes Liberais* para a formação dos membros da Igreja. Entretanto, afirmava que elas não eram únicas ou os mais importantes dentre os conhecimentos à disposição dos homens.

[...] muitos são os que se salvaram e agradaram a Deus pela sua conduta e com seus atos sem as artes liberais (e, certamente, são úteis e moralmente bons esses estudos). Quantos não enumera a Epístola aos Hebreus (cap. 11), que se tornaram agradáveis a Deus não com erudição, “mas com consciência pura e fé sincera” (I Tm 1,5). E agradam a Deus com os méritos de sua vida e não com os de seu saber. Cristo não foi buscar Pedro, André, os filhos de Zebedeu e todos os outros discípulos, entre filósofos; nem em escola de retórica e, no entanto, valeu-se deles para realizar a salvação na terra.<sup>64</sup>

Bernardo asseverou que o vasto saber pouco valia nas mãos de alguém sem virtudes. Era como pérolas jogadas aos porcos.<sup>65</sup> Para ele, o saber presente nas bibliotecas e nas aulas com sábios mestres perdia-se ao ser mal utilizado, ou seja, quando não se orientava pelo *logos* divino.<sup>66</sup> Bernardo também entendia que mais valor tinha o inculto modesto, que o douto orgulhoso. A união da ética com o saber presente nas palavras deste homem foi um dos emblemas da pedagogia disseminada nas escolas monásticas medievais.<sup>67</sup>

Ao se referir ao uso do termo “biblioteca” em *A regra de São Bento*, Marjorie Chibnall<sup>68</sup> chamou atenção para cuidados conceituais a serem tomados na leitura de fontes primárias medievais. Em determinadas situações, como nas páginas beneditinas, a *bibliotheca*

<sup>62</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro I, cap. 8, p. 67.

<sup>63</sup> ATHAYDE, Wesley Rodrigues. *A Sapiência e as Sete Artes Liberais segundo Hugo de São Vítor. Humanidades em Diálogo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 180, 2007.

<sup>64</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermão sobre o conhecimento e a ignorância*, I, p. 262.

<sup>65</sup> “Não deis aos cães o que é sagrado, nem atireis a vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos estraçalhem” (Mt 7, 6).

<sup>66</sup> “Feliz o homem a quem corriges, Iahweh, e a quem ensinas por meio de tua lei, dando-lhe descanso nos dias maus, até que abram uma cova para o ímpio” (Sl 93, 12).

<sup>67</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1979, p. 109-117.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 91, nota 19.

pode ser simples referência à *Bíblia Sagrada*, constituída por um conjunto ordenado de livros: “Nesses dias de Quaresma, recebam todos respectivamente livros da biblioteca e leiam-nos pela ordem e por inteiro [...]” (*A regra de São Bento*, cap. 48, 15, p. 237). Ainda segundo Chibnall, apenas no decorrer do século XII esse termo perdeu essa acepção específica.

Marjorie Chibnall igualmente chamou atenção para os devidos cuidados que a palavra “escola” requer quando analisada em contexto monástico medieval. Chibnall assegurou que a *scola* monástica ou catedralícia não era um espaço físico delimitado como as que atualmente existem, mas a totalidade da comunidade que instruía os iniciantes nas atividades de louvor. Ainda pelas assertivas dessa pesquisadora, devemos entender essas escolas sem a existência de uma linha de demarcação rígida que separasse estudos e orações.<sup>69</sup> De sua parte, Jean Leclercq dividiu as escolas monásticas em “internas”, destinadas exclusivamente à preparação das crianças entregues à vida monástica, e “externas”, que admitiam crianças apenas para os estudos básicos.<sup>70</sup>

\*

Escritor de pena fecunda, Bernardo de Claraval abordou a temática concernente à beleza em *Apologia ad Guillelmum abbatem* (Apologia dirigida ao abade Guilherme) (1124), texto no qual fez ásperas críticas à molície e aos detalhes excessivos na arte presentes em mosteiros da Ordem de Cluny:

De resto, nos claustros, diante dos irmãos a fazer leituras, que faz aquela ridícula monstruosidade, aquela disforme beleza e bela disformidade? Para que estão lá aqueles imundos macacos? Para que os leões ferozes? Para que os centauros monstruosos? Para que os semi-homens? Para que os tigres às manchas? Para que os soldados a combater? Para que os caçadores a trocar as trombetas? Vês uma cabeça com muitos corpos e um corpo com muitas cabeças. Daqui vê-se um quadrúpede. Ali uma besta tem frente de cavalo e de cabra a parte de trás; acolá um animal cornudo tem traseiro de cavalo. Tão grande e admirável aparece por toda a parte a variedade das formas que mais apetece ler nos mármores dos códices, gastar todo o dia a admirar estas coisas que a meditar na lei de Deus. Meu Deus! Se a gente não se envergonha destas frivolidades, porque não tem pejo das despesas?<sup>71</sup>

Se Bernardo de Claraval não foi um construtor de grandes catedrais como fora um de seus contemporâneos, o abade Suger de Saint-Denis (1081-1151), tornou-se um artesão no

<sup>69</sup> CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 86.

<sup>70</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 194.

<sup>71</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Apologia dirigida ao abade Guilherme*, XII.29, p. 293.

trato com as letras.<sup>72</sup> Dispondo de uma pena como ferramenta, Bernardo edificou uma maneira específica de compreender e conceber o que era a obra de Deus e a relação dos homens com ela. Assim, também para ele, a pureza do belo era captada pelos simples de coração e fé sincera.

Ainda de acordo com o pensamento bernardino, os detalhes excessivos e as figuras fantásticas da mitologia presentes na beleza material da arte cultivada em Cluny desviavam a atenção em um encanto fascinante, porém, ilusório. Como resultado, não permitiam o silêncio e a concentração imprescindíveis à contemplação da beleza superior e aos reais propósitos do monaquismo: leitura, oração e meditação.

Neste ponto, é interessante salientar a preocupação de Bernardo com a leitura e a meditação, passos iniciais daqueles que caminhavam na estrada da sabedoria cristã. Em consonância com a regra beneditina, ele dizia que, para perseverar nessa viagem, era necessário apartar-se do ócio que entorpece: “A ociosidade é inimiga da alma; por isso em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual.”<sup>73</sup> Deste modo, nada melhor do que ocupar o tempo não com deslumbramento e devaneios, mas com boas obras.

Depois dessas reminiscências imprescindíveis ao embasamento histórico-filosófico de nossas interpretações, chegamos ao cerne do que propomos neste capítulo: analisar como o abade Guiberto de Nogent construiu o conceito de “beleza” no que narrou. Em um segundo momento, nosso escopo será compreender quais referências Guiberto absorveu de sua mãe e como ele se apropriou da imagem dessa mulher. Dito de outra maneira: vislumbramos que o que ele afirmou, o fez ancorado na sapiência ética cristã difundida entre os monásticos e permeada pelo saber dos antigos, mas também pelo cristianismo vivido que sua mãe representava.

### **I. 3. As duas faces da *Sábria Beleza* de uma dama**

Para os padrões dos séculos XX e XXI, a beleza é basicamente estética. Em sentido puramente material, é parte daquilo vemos, sentimos e tocamos. Mas para Guiberto de Nogent, homem separado de nosso tempo por quase novecentos anos, ela possuía significado filosófico transcendental, não se limitava ao superficial e visível.<sup>74</sup> Ademais, ele, assim como

<sup>72</sup> DUBY, Georges. *São Bernardo e a arte cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 6.

<sup>73</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 48, 1, p. 233.

<sup>74</sup> ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2010, p. 17-21.

Bernardo de Claraval e Hugo de São Vítor, confiava na existência de uma sabedoria que residia no espírito. Silenciosa, ela se imiscuía na beleza e se expressava nas boas atitudes e anseio de servir a Deus.<sup>75</sup>

Monge desde a juventude, Guiberto de Nogent teve na própria mãe seu primeiro e principal modelo de sabedoria cristã. Uma sabedoria que ia muito além dos livros e se compunha pelo temor a Deus, amor ao próximo e castidade. Ela foi uma espécie de mestra na arte de existir retamente, que ensinava e admoestava o filho pela prática diária. Como veremos ao longo desta tese, aos exemplos sábios de sua mãe, Guiberto acrescentou o saber das letras. Sutilmente, os ditames beneditinos sobre a necessidade indispensável de o abade, como bom pai (*abbas*), ensinar pelo uso da palavra e exemplo imiscuíam-se nas entrelinhas da narrativa guibertina.<sup>76</sup>

Assim como Agostinho fez com sua progenitora, Mônica,<sup>77</sup> Guiberto descreveu aquela que lhe trouxe ao mundo como uma mulher de vida casta e religiosa. Sob verniz monástico, predicados oriundos das tradições matriarcais judaico-cristãs que o abade entendia como dádivas dadas a ela por Deus.

[...] Deus onipotente, quanto medo seu nome inspirou no espírito dela, desde a idade mais jovem, e como ela se rebelou adversa à toda forma de encanto. Casualmente, raramente ou nunca, alguém encontraria uma continência como a sua em mulheres de alta condição [...].<sup>78</sup>

<sup>75</sup> MULDER-BAKKER, Annake, *op. cit.*, 2005, p. 36.

<sup>76</sup> “Portanto, quando alguém recebe o nome de Abade, deve presidir a seus discípulos usando de uma dupla doutrina; isto é, apresente as coisas boas e santas, mais pelas ações que pelas palavras, de modo que aos discípulos capazes de entendê-las proponha os mandamentos do Senhor por meio das palavras, e aos duros de coração e aos mais simples mostre os preceitos divinos pelas próprias ações. Assim, tudo quanto ensinar aos discípulos como sendo nocivo, indique pela sua maneira de agir que não se deve praticar, a fim de que, pregando aos outros, não se torne ele próprio réprobo (1 Cor 9, 27) e Deus não lhe diga um dia como a um pecador: Por que narras as minhas leis e anuncias o meu testamento pela tua boca? Tu que odiaste a disciplina e atiraste para trás de ti as minhas palavras (Sl 49, 16-17) e ainda: Vias o argueiro no olho de teu irmão e não viste a trave no teu próprio O (Mt 7, 3)” – *A Regra de São Bento*, cap. 2, 11-15, p. 31 e 33. No capítulo referente à pessoa do abade, a *Regra de Santo Isidoro* (século VII), já trazia manifesta o cerne da regra beneditina: “[...] o abade deverá mostrar-se como exemplo digno de imitação em toda a sua conduta, pois não poderá mandar coisa alguma que não tenha praticado. Estimulará a cada um e a todos a que se animem uns aos outros, falando a todos e impulsionando neles o desenvolvimento do que vêem em sua conduta que pode ser aproveitada segundo o progresso de cada um; mas guardando a equidade para com todos, sem se deixar arrastar pela antipatia ou ódio, abraçando a todos com seu afeto, sem depreciar nenhum dos conversos; disposto assim mesmo a comparecer com piedade da debilidade de alguns, a exemplo do Apóstolo, que disse: *Fizemo-nos de pequenos no meio de vós como a mãe que abriga seus filhos*” – *Regra de Santo Isidoro*, cap. II, p. 92.

<sup>77</sup> COSTA, Ricardo da. Santa Mônica: a criação do ideal de mãe cristã. In: III Congresso Nacional de Estudos Clássicos / IX Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1995, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS), 1995, p. 21-35.

<sup>78</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 15.

Embora fosse jovem, de linhagem nobre e dona de atraente beleza corporal, Guiberto afirmou que sua mãe se esquivou dos pecados por temor a Deus, sentimento revelado pela vontade de negar aspirações e atributos pessoais para assumir um comportamento modesto. Aos poucos, a história dele diluía-se na dela.<sup>79</sup> Ao elogiar a própria mãe, Guiberto claramente exaltava a castidade, tema aclamado pela literatura monástica.<sup>80</sup>

Deus pio e santo, eu disse que estou o tempo todo grato por seus benefícios. Primeiramente, rendo-lhe graças por ter me dado uma mãe que foi bela, casta e modesta, penetrada pelo medo do Senhor. Mencionar sua beleza sozinha seria o mesmo que profaná-la e maldizê-la, se eu não colocasse (para demonstrar a futilidade do termo “beleza”) que a severidade de seu aspecto era um testemunho de sua castidade. Para homens paupérrimos, que não têm alimentos suficientes, jejum é realmente um suplício menos recomendável. Ao considerarmos a frugalidade dos ricos, seu mérito é derivado de sua abundância. Então, é com beleza, que é tudo de mais louvável, que ela resiste à bajulação, mesmo sabendo que é desejável.<sup>81</sup>

No decorrer dos capítulos que escreveu, Guiberto deu amplo destaque aos atributos físicos de sua mãe. Por ser nobre, ela desfrutou de fartura e conforto. Contudo, essas benesses não a arrebataram. Pelo filtro do olhar de seu filho, apenas por força das circunstâncias ela convivia com esses atrativos. Na intimidade, ela sabia tratar-se de bens temporários, incomparáveis aos que lhe aguardavam no Paraíso. Com os olhos da alma atentos, Guiberto enxergava nela uma beleza sublime, verdadeira e única.<sup>82</sup>

Inseridas no contexto histórico ao qual pertenciam, as sentenças de cunho espiritual proferidas por Guiberto testemunharam as vicissitudes materiais pelas quais algumas regiões do ocidente medieval passavam entre os séculos XI e XII e como os significados dados aos alimentos ultrapassavam o sentido meramente nutricional.<sup>83</sup> Em tempos de segurança alimentar, esquivar-se dos apelos de uma mesa farta era meio eficaz para se opor às volúpias corporais. Para melhor experienciarem a existência religiosa, algumas mulheres laicas –

<sup>79</sup> PARTNER, Nancy, *op. cit.*, 1996, p. 360.

<sup>80</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *A sabedoria de um monge medieval: as relações políticas e sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent*. Juiz de Fora: Editar, 2007, p. 28-29.

<sup>81</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 11.

<sup>82</sup> “Tais belezas só podem ser vistas por aqueles que vêem com os olhos da Alma. E quando as vêem, experimentam um deleite, uma alegria e um assombro bem maiores do que os experimentados diante das belezas precedentes, pois nesse caso contemplam o reino da verdadeira Beleza. Eis o que experimentamos quando entramos em contato com a beleza: o maravilhamento, um súbito deleite, o desejo, o amor e uma alegre excitação. É possível sentir isso diante das belezas invisíveis. E as Almas realmente o sentem: praticamente todas as Almas, mas especialmente as Almas que as amam. O mesmo ocorre no que diz respeito à beleza dos corpos: todos a vêem, mas nem todos sentem o mesmo impacto; os que mais o sentem são os que chamamos de ‘amorosos’” – PLOTINO, *Tratado das Enéadas (Sobre o belo, 4)*, p. 25-26.

<sup>83</sup> LEYERLE, Blake. Monastic formation and Christian practice: food in the desert. In: VAN ENGEN, John (ed.). *Educating people of faith: exploring the history of jewish and christian communities*. Cambridge / Michigan: Willian B. Eerdmans, 2004, p. 100.

muitas pertencentes à nobreza – descobriram na privação de alimentos uma forma de imitar a pobreza e o sofrimento de Cristo.<sup>84</sup>

Aos opositores mais argutos do monaquismo representado pela ordem de Cluny, como Bernardo de Claraval, as refeições numerosas e suculentas servidas nas várias abadias a ela ligadas eram motivo para ásperas acusações.<sup>85</sup> Porém, sem perder de vista o contexto sócio-econômico de então, para os monges desta ordem, muitos de ascendência nobre, não fazia sentido se esquivar das melhorias materiais vividas pelos séculos XI-XIII.<sup>86</sup>

Como a mãe de Guiberto, diversas mulheres que optaram pela reclusão viam méritos insuperáveis nos contínuos jejuns e macerações.<sup>87</sup> Durante a vida terrena, mulheres que se tornaram santas demonstraram repugnância diante dos pratos a elas servidos, ou logo vomitavam o que ingeriam: tais hábitos de abstinência eram elementos essenciais em suas experiências místicas.<sup>88</sup>

Segundo Guiberto, essa foi a principal virtude de sua mãe: aceitar o desafio de manter-se acima das futilidades, mesmo que fosse difícil superá-las. Ainda que a formosura e situação econômica a empurrarem para outra direção, ela não se rebaixou. Buscou a severidade para se proteger e demonstrar que nada no plano secular lhe despertava paixões. Sutilmente, os ensinamentos de Agostinho parecem conduzir a pena de Guiberto:

A resistência da vontade a um poder superior produz a dor na alma, e resistência dos sentidos a um corpo mais poderoso provoca a dor no corpo. Mas há males que são piores sem produzir dor, porque pior é alegrar-se com a iniquidade do que padecer com a corrupção. Não obstante, tal regozijo não pode resultar senão na aquisição de bens inferiores, ao passo que a iniquidade é a renúncia dos bens inferiores.<sup>89</sup>

O desejo por *despojamento* exibido pela inominada mãe de Guiberto tornou-se comum na espiritualidade medieval dos séculos XII e XIII. Nessa época, não foram raros aqueles que confiavam que despojar-se era rebaixar o corpo, humilhá-lo para estabelecer o contato com

<sup>84</sup> LAWERS, Michel. Santas e anorexicas: o misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 220. Cf. também BELL, Rudolph M. *Holy anorexia*. Chicago / London: University of Chicago, 1995 [Especialmente o Capítulo 4 (*Wives and Mothers*)].

<sup>85</sup> “E por nos abstermos de alimentos condimentados nos enchemos de legumes os estômagos e de soberba os espíritos. Quando seria preferível comer manjares guisados que fartar-se, até arrebentar, de flatulentos legumes” – BERNARDO DE CLARAVAL, *Apologia dirigida ao abade Guilherme*, VI. 12, p. 269.

<sup>86</sup> RIERA-MELIS, Antoni. Sociedade feudal e alimentação (séculos XII-XIII). In: FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 397-407.

<sup>87</sup> L’HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A vida cotidiana das reclusas. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 213.

<sup>88</sup> LAWERS, Michel, *op. cit.*, 1994, p. 219-223.

<sup>89</sup> SANTO AGOSTINHO, *A natureza do bem*, cap. 20, p. 27.

Deus.<sup>90</sup> Ações que ganharam notoriedade e respeito com as práticas ascéticas dos cistercienses no século XII, e de Francisco de Assis (c.1181-1226) e seus seguidores no decorrer do XIII.<sup>91</sup>

Ao interpretar as palavras de Guiberto de Nogent no contexto no qual surgiram, percebemos indícios que testemunham os valores que os monges difundiram entre os cristãos: castidade, humildade e obediência. Ele não estava imune a essas relações de força: absorveu-as e colocou-as em tudo que narrou. Com os olhos e o coração voltados para o *Além*, para a vida depois da morte,<sup>92</sup> Guiberto aprendeu, escreveu e, como bom abade que pretendia ser (ou demonstrar ser), ensinou. Se ouvido ou não, essa é outra história que pretendemos contar nos capítulos finais.

\*

Analisar histórica e culturalmente as pretensões do abade Guiberto de Nogent é um convite à alteridade, ao *estranhamento* indispensável à compreensão do homem no tempo, mesmo que os séculos o tenham encoberto com espessas camadas de *pré-compreensões*.<sup>93</sup> Possivelmente com Mônica em mente, e tocado pelo impulsionado culto mariano do século XII,<sup>94</sup> Guiberto elevou sua mãe à santidade, uma vez que ela também refutou a carne em prol do espírito e zelou pelo bem-estar do filho.<sup>95</sup> Consciente de portar uma beleza que despertava a cobiça masculina, ela foi combativa. Ao longo dos capítulos de *Monodiae*, as atitudes mais incisivas dessa mulher ocorreram quando sua castidade foi ameaçada. Até mesmo depois de

<sup>90</sup> SILVA, Elói Gomes da. *O despojamento em São Bernardo de Claraval e São Francisco de Assis (séculos XII e XIII)*. Assis, 2005, 224 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2005, p. 29.

<sup>91</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1993, p. 84-103; GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica: Edad Media (800-1303) – La cristandad em el mundo europeo y feudal*. 6. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 662-697; VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 1995.

<sup>92</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 374.

<sup>93</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 55; GADAMER, Hans-Georg, *op. cit.*, 1998; GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 41.

<sup>94</sup> Entre os muitos testemunhos desse culto medieval que chegaram aos tempos atuais, podemos citar *Milagres da Santa Virgem*, de Gautier de Coincy (1177-1236), *Os milagres de Nossa Senhora*, de Gonzalo de Berceo (c.1197-c.1264), e as *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X (1221-1284). Compostas por histórias de natureza exemplar, essas obras punham a Virgem Maria na condição de piedosa intercessora, sempre pronta ajudar quem a invocasse.

<sup>95</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 1995, p. 21-29; DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1993, p. 39-40; FERNÁNDEZ, Emilio Mitre (coord.). *Historia del cristianismo: el mundo medieval*. Madrid: Trotta, v. 2, 2004, p. 312-313.



se tornar viúva, ela se manteve irredutível. Ela jamais inclinou-se a galanteios e aceitou contrair novas núpcias.

Por entender que aquela jovem encontrou em si a beleza da natureza divina,<sup>96</sup> Guiberto se aproximou dos preceitos filosóficos de Hugo de São Vítor. E ele se rejubilava com a sabedoria materna, algo que ele compreendia como símbolo vivo das altas formas de conhecimento cristão.<sup>97</sup> Uma riqueza que muitos homens daquele tempo perderam diante das paixões mundanas, malefícios que os aproximaram da perdição.<sup>98</sup>

Sabedor das agruras de seu tempo, Guiberto mostrava o que aprendeu aos que desejavam um caminho para a verdadeira sabedoria: o caminho percorrido por aquela que lhe trouxe ao mundo. Em jornada por ambientes inóspitos aos cristãos, ela abriu os olhos da alma para enxergar os sinais divinos. Assim como Maria, entregou-se em obediência, sem questionar.<sup>99</sup> Segundo Guiberto, essa vontade de alcançar a sabedoria tornava tudo naturalmente bom, inclusive a beleza corporal.

A instabilidade do sangue torna a beleza momentânea. Mas, considerando o traço da perfeita imagem do Criador, admiti-se que ela seja boa também. Com efeito, se é bom tudo que é instituído na ordem eterna, então instituída por Deus, toda instância particular de beleza no século é, alguém poderia dizer, um espelho daquela eterna beleza.<sup>100</sup>

Cuidadoso com as palavras e pródigo ao refletir sobre as instâncias divinas, Guiberto reafirmava que a beleza exterior era dádiva concedida aos humanos, criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus.<sup>101</sup> Portanto, a beleza era uma fortuna quando preenchida pela ética cristã. Entrementes, caso não cuidada, essa dádiva tornar-se-ia uma ameaça capaz de

<sup>96</sup> MARCHIONI, Antonio. Apresentação. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11.

<sup>97</sup> MULDER-BAKKER, Annake, *op. cit.*, 2005, p. 36.

<sup>98</sup> Na acepção de Agostinho, o pecado existia pela ação voluntária do homem livre. Embora este fosse essencialmente bom por ser obra divina, perdia-se por se deixar iludir por aquilo que lhe corrompia a alma: “Toda criatura corporal é bem, por pouco que a alma – amante de Deus – a domine. É bem inferior, mas belo em seu gênero, por levar impressa uma forma ou espécie. Quando a criatura corporal é possuída por uma alma negligente de Deus, nem mesmo assim, ela se muda em mal. Sendo, porém, o pecado um mal, esse amora a um bem inferior será ocasião de pena para o seu amante. Poderá levá-lo à miséria, e iludi-lo com seus falsos deleites, visto que esses bens não satisfazem, mas atormentam. Com efeito, a sucessão do tempo que segue a sua ordem, a beleza cobiçada escapa a seu amante, tortura seus sentidos e o entrega às agitações do erro” – SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, Terceira Parte: *Bondade da criação e origem do mal*, cap. 20, 40, p. 63.

<sup>99</sup> “Disse, então, Maria: ‘Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra!’ E o Anjo a deixou” (Lc 1, 38).

<sup>100</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 13.

<sup>101</sup> “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 26-27).

transformar homens e mulheres em seres decaídos, servos da luxúria e de tudo que conduzisse à carne.

Neste fragmento de *Monodiae*, Guiberto de Nogent ainda demonstrou que sobre a beleza humana (temporal e perecível) pairava a beleza de Deus (eterna e incorruptível). Em nível inferior, a primeira era um simulacro da segunda. Iguais na aparência, distantes na essência. A beleza física dos corpos permanecia imaculada apenas quando em comunhão com aquela que a inspirava.<sup>102</sup>

O que posso fazer pelas coisas, cujo próprio nome ou aparência as converte em desculpa para lascívia ou arrogância? Elas são tão inconstantes que a estrutura da mente de alguém pode mudá-las para propósitos demoníacos. Por mais fugazes que sejam, mais sua natureza transitória lhes rende suspeitas. Se alguém não pode encontrar outro argumento para desprezá-las, é suficiente mostrar que a linhagem de alguém, ou o aspecto físico, não são da escolha de ninguém. Nesses domínios particulares, nós somente temos o que nos foi dado.<sup>103</sup>

Na passagem supracitada, Guiberto de Nogent deixou claro: as pessoas eram admiradas pela beleza física que possuíam. Entretanto, expunham-se mais facilmente aos pecados. Assim, igualmente responderiam pelo uso imoderado desta dádiva concedida por Deus, por não resistirem e se entregarem aos vícios despertados pela beleza corporal, o que mancharia a perfeição da criação divina. Na concepção de Guiberto, embasada nos ensinamentos agostinianos, a beleza do corpo era importante, mas era menor se comparada àquela adquirida pela virtude.<sup>104</sup>

O que fazer para superar os obstáculos? Como deter a marcha da degradação? Em sua didática edificante, Guiberto deixava nas entrelinhas os conhecimentos a serem adquiridos: ser obediente, casto e humilde. Enfim, ser como sua mãe, e resgatar o traço fundador da divindade criadora existente em cada pessoa. No fundo, ele afirmava que a retidão da vida monástica era a que permitia o homem merecer salvação.<sup>105</sup> Salvação que se encontrava no íntimo de cada um e na capacidade da humana de olhar para si.

[...] o primeiro conhecimento deve ser o do que somos; [...] tal conhecimento não incha, mas humilha e serve de fundação para a edificação. Pois um edifício cultural

<sup>102</sup> Mais uma vez, Guiberto nos remete a Plotino: “Assim, a beleza das coisas materiais provém de sua comunhão com um pensamento [razão, *logos*] que provém dos deuses” – PLOTINO, *Tratado das Enéadas*, Sobre o belo, 2, p. 22-23.

<sup>103</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 9.

<sup>104</sup> “Portanto, como estamos destinados a gozar sem fim dessa Verdade que vive imutavelmente e pela qual o Deus Trindade, autor e criador do mundo, cuida de sua criação, devemos purificar nosso espírito para que possa contemplar essa luz e a ela aderir quando contemplada” – SANTO AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, Livro I, cap. 10, p. 50.

<sup>105</sup> BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*: o século XII. Lisboa: 70, s/d, p. 24-27.

que não tem seu fundamento na humildade não se agüenta em pé. E para aprender a humildade a alma não encontra nada mais convincente do que descobrir a si mesma na verdade. Deve-se, portanto, evitar a dissimulação, o auto-engano doloso, deve o homem encarar-se de frente, evitando fugir de si mesmo.<sup>106</sup>

Mais explícito que Guiberto de Nogent, Bernardo de Claraval acreditava que uma pessoa se tornava sábia e digna de salvação no momento em que buscasse no íntimo da alma o autoconhecimento. Fiel à regra beneditina, Bernardo definiu que a meta seguinte era promover o bem. Tarefas difíceis, pois davam a seu portador a consciência de quem era e do quanto precisava melhorar. De igual forma, revelações imprescindíveis, pois preludiavam a correção dos vícios do corpo.<sup>107</sup>

Em mais uma passagem de suas memórias, com nítida inspiração agostiniana, Guiberto deixou transparecer a confiança na existência de uma natureza divina em todas as pessoas, e estas, por sua vez, seriam resgatadas da degradação, à medida que se arrependessem e se convertessem em cristãos de almas elevadas pela sabedoria desejada.

Está dito que os corpos, uma vez entre os eleitos, também serão configurados com clareza do corpo de Cristo, e que qualquer feiúra contraída por acidente ou corrupção de nossa natureza, será corrigida em conformidade com o modelo do filho de Deus transfigurado no monte. Se as agitações internas são belas e boas, conforme a imagem do modelo, então são suficientes, na condição de que não rompam a ordem do modelo, ser belo na condição de ser bom.<sup>108</sup>

Beleza e bondade, duas faces da mesma moeda, expressões da perfeição cristã. Uma não existia sem a outra, porém, a segunda era a que possuía valor, pois tinha como finalidade servir os outros e imitar Cristo e a sapiência que representava. No entender de Guiberto, no Além as deformidades de origem terrena eram corrigidas a partir do modelo corporal cristológico. Assim, cada ser humano criado pelas mãos divinas recuperava as formas originais isentas do pecado, desde que mantivesse em vida a sincronia entre o externo e o interno, entre corpo e alma. Portanto, para Guiberto, a salvação e o saber passavam por esses dois elementos.

Essa proposta de unicidade entre beleza e bondade, ambas em sentido espiritual transcendente, aduzida por Guiberto de Nogent nas páginas de *Monodiae* nos remeteu a conceitos filosóficos clássicos, sobretudo aos de Platão, Cícero e Plotino. Por fim, percebemos que Guiberto acreditava na beleza interior que tornava o homem superior aos

<sup>106</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermão sobre o conhecimento e a ignorância*, V, p. 268-269.

<sup>107</sup> SANTOS, Luis Alberto Ruas. *Um monge que se impôs a seu tempo*: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. Rio de Janeiro / São Paulo: Lumen Christi / Musa, 2001, p. 57-60.

<sup>108</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 13 e 15.

demais seres deste mundo. Rompido esse pacto que ligava os humanos às instâncias divinas, a alma humana se degradava.

Em diálogo com clássicos da Antiguidade, nosso trabalho baseia-se em Ricardo da Costa,<sup>109</sup> para quem essas obras precisam ser resgatadas do esquecimento, sobretudo no trabalho do medievalista, uma vez que elas contribuíram para a formação dos ideais éticos e estéticos da civilização cristã ocidental. De modo geral, os autores clássicos afirmavam que a beleza verdadeira não se manifestava de maneira uniforme, e apenas atingia a plenitude se atrelada ao bem, à justiça e à sabedoria.<sup>110</sup>

### Imagem 1



Avignon - BM - ms. 0121, f. 057v (c.1330-1340)

Esta cena da Crucificação traz a oposição entre beleza (bem) e feiúra (mal). Do lado esquerdo de quem observa o quadro, o ladrão arrependido e que seria recebido no Paraíso foi representado com traços suaves: com as amarras rompidas, sua face é tranquila, seus cabelos estão alinhados e as mãos postas em oração. À direita, o outro ladrão tem cabelos atrapalhados e barba por fazer. O soldado que entregou a esponja com vinagre a Jesus é um homem barbado de pele escura.

<sup>109</sup> COSTA, Ricardo da. Los clásicos que hacen clásicos: la importancia de los clásicos y de la tradición clásica em la configuración del canon cultural medieval. Conferência proferida no *Simposi Internacional "De Ramon Llull a Curial e Güelfa I Tirant lo Blanch. Clàssics, Història, Traducció I Cultura a la Corona d'Aragó"*, evento ocorrido na Universitat d'Alacant (UA) nos dias 21 e 22 de novembro de 2011, p. 4 e 8.

<sup>110</sup> BLACKBURN, Simon, *op. cit.*, 1997, p. 39.

Na esteira dos escritos clássicos, o cristianismo medieval definiu que a bondade era bela, a maldade feia *per se*: destituída de moral, ética e verdade, a beleza material perdia sentido, não tinha valor.<sup>111</sup> Ao relacionar bondade e beleza, Guiberto também nos permitiu entrever sinais das concepções cristãs de “corpo” (ou carne) (material, criado e mortal) e “alma” (imaterial, criada e imortal). Superior ao corpo, a alma era privilégio concedido por Deus aos humanos.

Com efeito, na visão teológica dos doutos medievais, o homem deveria domar e assumir com punhos firmes as rédeas do próprio corpo. Caso necessário, fazia jejuns e vigílias. A via que conduzia ao requinte espiritual passava pela perseguição do corpo.<sup>112</sup> Por sua vez, a superfície corporal era expressão material da alma. Um santo, por exemplo, era descrito como uma pessoa bela pelas qualidades demonstradas. Personagens entendidos com maldosos, como judeus, heréticos e infiéis, eram descritos com aparências grotescas.<sup>113</sup>

Todas essas reminiscências filosóficas de nosso personagem e sua aproximação com autores não-cristãos nos permitem vislumbrar o quanto a educação difundida nas escolas monásticas primava pela boa formação discente.<sup>114</sup> Normalmente, os mestres de então buscavam nas letras dos Pais da Igreja e pensadores do mundo antigo os meios para que franqueassem o desenvolvimento intelectual.<sup>115</sup> Assim, o clero, longe de manter a sete chaves os saberes advindos de outros tempos, buscou preservá-los, sorvê-los e disseminá-los. Bem antes dos renascentistas, os medievais já conheciam o mundo clássico: sobre esse legado, escreveram textos de singular riqueza filosófica, literária e científica.<sup>116</sup>

Nas palavras de Guiberto de Nogent a sabedoria antiga se revelava. Eloquente e ornado, seu texto bebeu no que de mais belo a Antiguidade produziu. Se muitos mestres medievais consideravam com ressalvas esse tipo de leitura, as sentenças de Guiberto testemunham o quanto ela foi benéfica na formação de numerosos doutos.<sup>117</sup> Como Bernardo

<sup>111</sup> COSTA, Ricardo da. Ramon Llull (1232-1316) a *Beleza, boa forma natural* da ordenação divina. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009c, p. 304.

<sup>112</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 145-146.

<sup>113</sup> SCHMITT, Jean-Claude, *op. cit.*, 2002, p. 255 e 260. Cf. **Imagem 1**.

<sup>114</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 112-115; NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1979, p. 109-117.

<sup>115</sup> COLOMBÁS, García M. *La tradición benedictina: ensayo histórico* (los siglos VII-XI). Zamora: Monte Casino, tomo III, 1991, p. 499.

<sup>116</sup> COSTA, Ricardo da. ZIERER, Adriana (org.). *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. São Luís: UEMA, 2010a, p. 263-264.

<sup>117</sup> Outros aspectos da relação do abade Guiberto de Nogent com autores da Antiguidade pagã serão analisados no **Capítulo II**.

de Chartres (†c.1124) ensinava a seus discípulos, Guiberto se empoleirava nos ombros largos e robustos dos gigantes do passado.<sup>118</sup>

Além dos Padres da Igreja, os tradutores mais recentes de *Monodiae* indicam autores como Marco Túlio Cícero, Ovídio (43a.C-17d.C), Marco Fábio Quintiliano (35d.C-95d.C), Caio Salústio Crispo (86a.C-35a.C) e Terêncio (82a.C-c.35a.C) como os mais citados por Guiberto de Nogent. Pelo menos por extratos, Guiberto acessou os escritos desses homens. Entretanto, Monique Cécile Garand levantou uma importante questão: de onde veio todo esse material?<sup>119</sup>

Sabe-se que nas dependências dos mosteiros de Saint-Germer de Fly e Bec existiam ricas bibliotecas, porém, praticamente nada delas sobreviveu com o passar dos séculos. Isso dificulta uma aferição profunda e exata acerca dos livros que Guiberto consultou para desenvolver seus escritos. Sem cravar respostas definitivas, Cécile Garand supôs que ele frequentou a biblioteca da Catedral de Beauvais que ficava na região do mosteiro no qual foi abade. Naquele lugar, ele possivelmente encontrou as obras dos diversos autores que citou.

Tocado pela sabedoria milenar que o precedeu, Guiberto de Nogent deu um passo adiante. Com todo esse conhecimento à disposição, ele elevou à condição de suprema sabedoria alguém de poucos conhecimentos letrados, mas de grande sapiência espiritual: sua mãe.<sup>120</sup> Assim, através do que lançou no papel, ele harmonizava o longo saber teológico e filosófico no qual bebeu com a simplicidade daqueles que viviam na pele os propósitos do cristianismo.

\*

Com a humildade em mente – valor central beneditino (em *A regra de São Bento*, o capítulo VII foi inteiramente dedicado à humildade) –, Guiberto se prostrou diante da

---

<sup>118</sup> “Bernardo de Chartres costumava nos comparar a insignificantes anões empoleirados nos ombros de gigantes. Ele nos mostrou que víamos melhor e mais além do que nossos predecessores, não porque tínhamos visão aguda ou altura elevada, mas porque éramos erguidos por essas gigantescas estaturas” – JOÃO DE SALISBURY, *Policraticus*, Livro III, cap. 4, p. 167.

<sup>119</sup> GARAND, Monique-Cécile. *Guibert de Nogent et ses secrétaires*. Turnholt: Brepols, 1995, p. 15-17.

<sup>120</sup> “[O] conhecimento era o escrito, consistindo no trabalho dos ‘antigos’, os *Litterae*, assim como a Palavra de Deus, a *Sacra Pagina*. Esse era o conhecimento livresco no pleno sentido da palavra, gravado em latim e transmitido nas escolas. Homens considerados proficientes no conhecimento eram considerados *litterati*, homens das letras; todos os outros eram *illiteratae* ou *indoctae*, não importava quão alto fosse o nível da educação que possuíssem” – MULDER-BAKKER, Annake, *op. cit.*, 2005, p. 38. Como veremos ao longo deste capítulo, a mãe de Guiberto de Nogent possuía outro tipo de conhecimento: a *sapientia*. Confrontada ao saber dos livros, a *sapientia* era sempre superior.

potência divina.<sup>121</sup> Agradeceu por ter diante de si modelo de pessoa tão sábia e virtuosa. Para os monges medievais, o exemplo diante do irmão comungava com a palavra (*verbo et exemplo*, ou *vita et doctrina*): antes de tudo era necessário seguir o que se falava, viver o que se pensava.<sup>122</sup> Ademais, as fontes do século XII denotam a superioridade da Ética no tocante à Filosofia.<sup>123</sup> Esta deveria ser a rota para se chegar à primeira, entendida como viver bem pelo cultivo da virtude (*cultus virtutis*).<sup>124</sup>

Aqui não nos interessa saber se as palavras deixadas por Guiberto correspondem exatamente ou não à realidade dos fatos. O que nos importa é compreender os valores que ele defendia, e a verdade na qual acreditava, aquela que aprendeu e, como abade, almejava ensinar.<sup>125</sup>

Rendo-lhe graças, meu Deus, por instilar virtude na beleza de minha mãe. A seriedade da sua postura foi suficiente para revelar seu desprezo por toda vaidade. É certo que uma aparência sóbria, palavras medidas, moderação nas expressões faciais, dificilmente permitiriam um mínimo encorajamento ao olhar fixo de supostos admiradores. Deus todo poderoso, sabes o medo que teu nome inspirou nela, desde os primeiros anos de sua juventude, e como ela se resistiu a todos os encantos.

Para ela, era impossível viver frugalmente, como jejuar, devido ao seu corpo frágil, nem vir a viver [...]. Mas de outras maneiras, ela se comportava naturalmente. Eu vi com os próprios olhos e toquei com as mãos um cilício que ela vestia diretamente sobre a pele, enquanto externamente se vestia com uma elegância muito estudada. Mais do que somente vesti-lo durante o dia, ela dormia com ele à noite, o que era um tratamento muito duro a se dar a um corpo tão delicado.<sup>126</sup>

Com os princípios éticos dos monges do século XII sob a pena, Guiberto concebia que o importante não era simplesmente *ser belo*, mas *saber ser belo*. As palavras por ele deixadas eram claras: a beleza exterior era louvável, mas não sobrepujava a interior. Assim, ele definia a beleza de sua mãe a partir de um conjunto centrado na moral cristã. Do alto de seu saber intuitivo, a mãe de Guiberto buscava se conter. Se as obrigações cotidianas a distanciavam da frugalidade, na intimidade, ela fechava o cerco e brandia armas contra as iniquidades do corpo, punindo-o com um cilício escondido sob a roupa.<sup>127</sup>

<sup>121</sup> O tema acerca da humildade em Guiberto de Nogent será detalhado no **Capítulo III**.

<sup>122</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 36-43.

<sup>123</sup> “Qualquer pretexto de filosofia que não frutifique no cultivo da virtude e na orientação da conduta é fútil e falso” – JOHN DE SALISBURY, *Metalogicon*, Prólogo, p. 6.

<sup>124</sup> JAEGER, Stephen C. *The envy of the angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe – 950-1220*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, p. 127.

<sup>125</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 21.

<sup>126</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 2, p. 15 e cap. 13 p. 97.

<sup>127</sup> De acordo com a interpretação de Blake Leyerle, quando os primeiros monges cristãos preferiam se alimentar com pequenas porções de pães velhos, duros e ásperos e evitar a ingestão de alimentos cozidos e condimentados com óleos e outros temperos, eles imitavam a dureza da vida no deserto enfrentada pelos primeiros monges. Tal proposta nos permite entender que o silício também teria

Entre as mulheres casadas, a realidade do pudor, e mesmo a aparência, desapareceu. Nos hábitos, não exibem nada, exceto jocosidade, piscadelas de olho e balançar de língua. Suas palavras não significam mais que piadas. Caminham de jeito provocante e só mostram tolices no comportamento. O modo de vestir delas não poderia estar mais distante do antigo modelo de frugalidade: suas mangas longas e túnicas coladas na pele e os dedos curvados de seus calçados de cordovão. Em todos os detalhes, elas universalmente proclamam abandonar todo pudor. Algumas estimam que atingiriam extrema miséria se não tivessem um amante. Nobreza e glória mundana estão diretamente relacionadas ao número de pretendentes que acompanham seus passos.<sup>128</sup>

Sexualidade exacerbada, descontrolada tagarelice e vaidade. Com toque monástico, eram esses os adjetivos que Guiberto de Nogent atribuiu às mulheres nobres casadas de seu tempo. A sutileza de finos tecidos e o colorido dos cosméticos não disfarçavam os vícios.<sup>129</sup> Entre as tantas concepções didáticas produzidas por Isidoro de Sevilha, recortamos uma que se apresentou esclarecedora para o entendimento das palavras de Guiberto: “*Pellax*: embusteiro, falaz. Deriva de *pellis* (pele), quer dizer, de ‘rosto’, pois, externamente, para enganar, mostra-se sorridente, embora no interior leva a maldade.”<sup>130</sup> Para atrair e enganar os interlocutores, os falastrões lançavam mão de sorrisos contínuos e dissimulados. Se a delicadeza da moldura facial (exterior) encantava e seduzia através de uma falsa felicidade, no íntimo (interior), eram seres decrepitos e vazios.<sup>131</sup>

Certamente, ao se referir ao despudor de mulheres nobres, Guiberto pensava em algo semelhante à definição isidoriana. Mas também acreditamos que há um pequeno exagero nas assertivas deste abade, pois é provável que nem todas as mulheres daquele tempo eram assim. Todavia, a presença estratégica em *Monodiae* de tais palavras fortemente adjetivadas tinha razão definida: reafirmar os valores cristãos e a sapiência que sua mãe representava. Ademais, Guiberto também utilizava a imagem dessa jovem nobre, viúva e casta, para entrelaçar os fios de suas concepções monásticas: para a mente se conservar distante dos pecados, o melhor era ocupar-se com tarefas cristãs.

---

significado semelhante para a mãe de Guiberto. Além de ser uma maneira de martirizar o corpo e purificá-lo dos pecados, era um meio de se fazer sentir no “deserto” – LEYERLE, Blake, *op. cit.*, 2004, p. 89-90.

<sup>128</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. XII, p. 79 e 81.

<sup>129</sup> “E tu, devastada, que farás? Por mais que te vistas de púrpura, por mais que te enfeites com adornos de ouro, por mais que alargues os seus olhos por, em vão te embelezarás!” (Jr 4, 30).

<sup>130</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 224, p. 833.

<sup>131</sup> Na interpretação de Dominique Bartélemy (*A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Unicampi, 2010, p. 309), ao se reportar aos pecados dos nobres cavaleiros de seu tempo, Guiberto de Nogent mostrou-se mais preocupado com adornos e fatuidade do que com a brutalidade guerreira.



Senhor, quanta fidelidade, quanto amor ela reservou para seu cônjuge, mesmo defunto, como ela persistentemente lutou com missas, orações e lágrimas, quase cotidianos, e consideráveis esmolas para salvar a alma de um marido que sabia estar presa pelos pecados cometidos.<sup>132</sup>

Orações e lágrimas para se purificar. Lágrimas que simbolizavam na face o reconhecimento divino pela obediência e penitência. Entre os monges do século XII,<sup>133</sup> as gotas que rolavam dos olhos dos bons cristãos ganharam sentido específico: por elas, imitava-se o sofrimento de Jesus Cristo, que chorou mediante angústia e desolamento.<sup>134</sup> De acordo com a leitura de Jean Leclercq, estudioso da obra bernardina e da *Lectio Divina*, as lágrimas mencionadas nos escritos monásticos também significavam arrependimento e anseio por voltar ao conforto da presença de Deus.<sup>135</sup>

Lágrimas, orações e ajuda ao próximo. Nessa tríade, eis os remédios contra a frivolidade para quem não teve oportunidade de se entregar ao monaquismo. Ao que tudo indica, neste ponto do que narrou, uma vez mais, nosso autor fazia valer sua condição de monge: por ter se afastado do mundo tão cedo, ele se via em situação privilegiada, próximo do Paraíso. Assim, asseverava que os supostamente fracos e expostos, como sua mãe – não esqueçamos o fato de que ela ainda não havia abraçado a vida religiosa –, deveriam exercer alguma atividade para se afastar das tentações.

Outro ponto deste extrato de *Monodiae* que merece considerações se refere à condição de viúva da mãe de Guiberto. Depois de atender os “afazeres da carne” e gerar descendentes, ela abraçou a viuvez. Sabedora dos pecados de seu falecido marido, ela travava com orações uma verdadeira batalha pela salvação de sua alma. Aqui, a força da pena monástica de Guiberto novamente se fez evidente: os ideais de mãe e esposa cristãs que lutavam pela conversão de familiares se uniam na figura dessa mulher.<sup>136</sup>

<sup>132</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 18, p. 147.

<sup>133</sup> LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 69-75.

<sup>134</sup> “Chegando ao lugar onde Jesus estava, Maria, vendo-o, prostrou-se a seus pés e lhe disse: ‘Senhor, se estivesse aqui, meu irmão não teria morrido’. Quando Jesus a viu chorar e também os judeus que a acompanhavam, comoveu-se interiormente e ficou conturbado. E perguntou: ‘Onde o colocastes?’ Responderam-lhe: ‘Senhor, vem e vê!’ **Jesus chorou**” (Jo 11, 35). “É ele que [Cristo], nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e **lágrimas**, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido por causa da sua submissão” (Hb 5, 7). “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita” Apareceu-lhe um anjo do céu, que o confortava. E, **cheio de angústia**, orava com mais insistência ainda, e o suor se lhe tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra” (Lc 22, 42-44) (Grifos nossos).

<sup>135</sup> LACLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 30.

<sup>136</sup> VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Lisboa: Afrontamento, s/d, p. 156.

Em público, a mãe de Guiberto de Nogent era uma dama discreta; sozinha, na intimidade de seu lar, agia como uma devota compenetrada. Em todos os momentos, o nome de Deus ressoava em seus ouvidos e lhe penetrava na alma. Porém, a obra dela somente se tornou completa no momento em que abandonou tudo e a todos para viver no ascetismo junto a um mosteiro.<sup>137</sup>

Ainda que fosse bela e não manifestasse nenhum sinal de envelhecimento, ela fez de tudo para parecer como se tivesse alcançado a idade da decrepitude e as rugas de uma velha mulher. Seus cabelos ondulados, elementos habitualmente essenciais do charme feminino, sucumbiram sob os múltiplos golpes de tesouras. Uma veste negra, com dobras largas e manchada por remendos e reparos, servia como prova, ao lado de um pequeno e desbotado manto e sapatos com solas desgastadas e sem reparos, de que ela se esforçava para conseguir ficar com uma aparência bem modesta.<sup>138</sup>

O extrato acima apresenta o episódio mais marcante na trajetória de vida da mãe de Guiberto: a ocasião na qual ela morreu para este mundo e renasceu para o outro. Para esse renascimento, ela tomou duas atitudes definitivas: cortou os cabelos e passou a viver como anciã. Decisões que demonstraram que, voltada para o espírito, ela não mais existia para o corpo.<sup>139</sup> Cortar os cabelos, um dos símbolos da condição da mulher na Idade Média,<sup>140</sup> vestir roupas esfarrapadas que lhe escondiam a silhueta, abrir mão da própria beleza para se assemelhar a uma velha enrugada e assexuada, ações que ela se impôs para melhor servir a Deus.<sup>141</sup> Atitudes que evidenciavam sua sabedoria aos olhos de seu filho mais novo.

Ao se desfazer daquilo que simbolizava riqueza secular, a mãe de Guiberto praticou o despojamento, ou seja, afastou-se da matéria na tentativa de imitar a vida que Cristo levou com os apóstolos.<sup>142</sup> Esse abandono tornava-se mais honrado quando feito por pessoas abastadas, pois, para os ricos em termos materiais, era um desafio considerável abrir mão de

<sup>137</sup> “Não era incomum para mulheres piás se instalarem em uma cela do lado de fora de uma abadia, recebendo o véu do abade e tomando parte da maior parte das cerimônias na igreja [...]. Em tempos de guerra e pilhagem, o véu proveria proteção temporária, mas sem fazerem qualquer voto” – CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 81.

<sup>138</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. XIV, p. 105.

<sup>139</sup> “Enganosa é a graça, fugaz a formosura! A mulher que teme a Iahweh merece louvor” (Pr 31, 30).

<sup>140</sup> “Nas sociedades tradicionais, como as da Idade Média, havia certa conexão entre o tamanho, o formato e a disposição dos cabelos e regras e tabus de natureza sexual. O modo como as mulheres os dispunham podia revelar sua situação na família e na sociedade. Com frequência, às jovens solteiras era permitido trazê-los expostos e ligados por uma trança, indicação visível de sua disponibilidade para o casamento. As casadas deveriam mantê-los escondidos, discretos, ou então amarrados em duas tranças e cobertos por um toucado, véu ou chapéu, evidenciando desse modo seu compromisso conjugal” – MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 21.

<sup>141</sup> VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 1995, p. 51-54.

<sup>142</sup> SILVA, Elói Gomes da, *op. cit.*, 2005, p. 53.

tudo para seguir Cristo.<sup>143</sup> Assim, para Guiberto, sua mãe não se tornou uma pessoa feia, pois sua real beleza habitava outra dimensão, uma dimensão que o olhar carnal humano não alcançava. Ademais, a beleza que o abade nela enxergava jamais seria percebida através de belas vestes e adornos.<sup>144</sup>

\*

Na abordagem comparativa de C. Stephen Jaeger, verificou-se que entre Hugo de São Vítor e Bernardo de Claraval havia divergências pontuais em matéria de ensino e concepções religiosas.<sup>145</sup> Controvérsias à parte, o que mais nos interessa é o que ambos disseram a respeito da disciplina. Enquanto Hugo sustentava que ela era uma virtude obtida por treinamentos permanentes, Bernardo pautava-se na certeza de que a existência virtuosa e disciplinada começava no interior da consciência, em seguida, ela se espalhava em outras direções.

Jaeger baseou essa teoria em diversas fontes, uma delas foi a *Epístola 113* que Bernardo enviou a uma jovem de nome Sofia.<sup>146</sup> Nela, o cisterciense elogiou aquela jovem que optou por manter-se virgem e levar uma vida módica, ainda que fosse de linhagem nobre e estivesse exposta a uma miríade de tentações advindas do meio no qual vivia. De acordo com Stephen Jaeger, Bernardo exaltou os dons dessa mulher, qualidades que ela não aprendeu

<sup>143</sup> VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 1995, p. 46-51. Sobre o vestuário, Bernardo de Claraval era taxativo: de nada adiantava vestir-se modicamente se a alma não compartilhava o mesmo sentimento: “Quanta desfaçatez! Preocupam-se o máximo em cobrir o corpo segundo a Regra, e, em contrapartida, importam-se muito pouco que a alma ande despida, contra o espírito da Regra” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Apologia dirigida ao abade Guilherme*, VI.12, p. 269.

<sup>144</sup> Em sua mãe, Guiberto amava o que de mais sublime nela habitava. Possível inspiração agostiniana: “[...] quem quer que ame em seu próximo outra coisa do que ele é em si mesmo, não o ama como deve. O que é preciso amar é a natureza humana, perfeita ou em vias de se aperfeiçoar, independentemente de suas condições carnis” – SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (A tríplice operação operada pela reflexão, cap. 46, 89), p. 115.

<sup>145</sup> JAEGER, C. Stephen, *op. cit.*, 1994, p. 269-270.

<sup>146</sup> “Enganosa é a graça, fugaz a beleza; a mulher que teme o Senhor merece louvor. Congratulo-me contigo, filha, pela glória de tua virtude, com a qual dizem ter desprezado a glória falaz do mundo. Certo que o mais digno é abandoná-la; mas como muitos sentem de outra maneira e perdem o juízo ao estimá-la, a ti rendo elogios com razão, porque não se deixou enganar. É como a flor do campo, humo que desaparece em seguida. Em qualquer estado da vida, não é verdade que causa mais ansiedade que gozo? Por que te obriga a exigir, defender, invejar, recear, ambicionar, sempre o que não tens, e quando consegues algo, não te deixa sossegar na ânsia de querer mais; essa é a paz da tua glória? E se aporta alguma satisfação, sua alegria passa veloz para não voltar e a ansiedade permanece para sempre. Ademais, poderás comprovar que muitos não a conseguem e muito poucos a depreciam. Como assim? Claríssimo: porque a indigência é de muitos e a virtude de poucos. De poucos, repito; de poucos, especialmente entre os nobres. Mas Deus não escolheu a nobreza, mas o povo do mundo. Por isso, tu és bendita entre os nobres, e, enquanto os demais rivalizam pela glória, tu és enaltecida e elevada gloriosamente ao mais alto por depreciar a glória. Tu és mais distinta e ilustre por haver se unido a esses poucos que pela condição de teu nascimento. Tu recebeste este de teus; o primeiro por puro dom de Deus” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 113*, 1, p. 425.

com professores, mas que espontaneamente preservava em si com fé e intuição. Em diálogo com o que Stephen Jaeger dissertou, confiamos que Guiberto, ao escrever a respeito da própria mãe, foi ao encontro (ou mesmo antecipou-se) a um dos pilares do monaquismo cisterciense: o rigor ascético.

A homens da Igreja como Guiberto de Nogent, o corpo purificado das pessoas que se mostravam e agiam de forma cristã deveria ser lido com minúcia. Cada gesto, cada atitude, um simples olhar, tudo exibia alguma acepção pedagógica. Como um documento vivo, o corpo dos considerados bem-aventurados e virtuosos tinha em si algo de bom a ser transmitido, bem mais que nos livros.<sup>147</sup> Aos dispostos, caberia decifrar os códigos dessas “palavras não escritas”.

Como acreditamos encontrar em Guiberto um herdeiro e cultivador do pensamento antigo, vemos em sua descrição sobre o desejo explícito de sua mãe em negar a juventude e se cambiar em uma velha como uma espécie de reminiscência de um dos muitos diálogos filosóficos presentes em *A República* de Platão. A saber.

Por Zeus que te direi, ó Sócrates, qual é o meu ponto de vista. Na verdade, muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas de idades aproximadas, respeitando o velho ditado. Ora, nessas reuniões, a maior parte de nós lamenta-se com saudades do prazer da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver. Alguns lamentam-se ainda pelos insultos que um ancião sofre de seus parentes, e em cima disto entoavam uma litania de quantos males a velhice lhes causa. A mim afigura-se-me, ó Sócrates, que eles não acusam a verdadeira culpada. Porque, se fosse ela a culpada, também eu havia de experimentar os mesmos sofrimentos devido à velhice, bem todos quantos chegaram a esta fase da existência. Ora eu já encontrei outros anciãos que não sentem dessa maneira, entre outros o poeta Sófocles, com quem deparei quando alguém lhe perguntava: “Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de te unires a uma mulher?” “Não digas nada, meu amigo!” – replicou –. “Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado, como quem fugiu a um amo delirante e selvagem.” Pareceu-me que ele disse bem nessa altura, e hoje não me parece menos. Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.”<sup>148</sup>

Como destacamos ainda na **Introdução**, não é possível afirmar que Guiberto de Nogent tenha lido esse clássico da cultura grega ao escrever *Monodiae*. Porém, é factível imaginar que resquícios do pensamento platônico, que se espalharam pela filosofia medieval,

<sup>147</sup> JAEGER, C. Stephen, *op. cit.*, 1994, p. 10-11.

<sup>148</sup> PLATÃO, *A República*, Livro I, 329a b e d, p. 4-6.

manifestaram-se nas páginas da narrativa guibertina. Isso se torna proeminente ao considerarmos que Guiberto, assim como Platão, sutilmente asseverava que a velhice (ou o desejar ser ou parecer idoso) era um bem, pois indicava que o desapego em relação aos encantos da carne (paixões) foi obtido. Mas a similitude mais expressiva está no fato de que Guiberto e Platão acreditavam que esse sentimento se expunha através de um caráter equilibrado e previdente. Do contrário, qualquer época da vida humana era penosa e facilitadora do pecado.

Nas explanações no curso dos três livros de *Monodiae*, Guiberto de Nogent afirmava suas certezas em sutis antíteses que opunham personagens do bem (castos e obedientes) aos do mal (lascivos e impetuosos). No terceiro e último livro, ao se referir ao comportamento torpe e lascivo do nobre Jean de Soissons, Guiberto destacou a feiúra de seu corpo e da mulher com a qual ele manteve encontros sexuais. Feiúra externa que simbolizava as deformidades internas de uma alma pecadora.

Esse foi um homem que tinha uma esposa jovem e amável, mas ele a refutou para cabriolar com uma feiticeira velha e muito rugosa. Frequentemente, o conde tinha um leito reservado para ele e sua amante na casa de um judeu. Mas Jean não continha sua luxúria a uma mera choupana. Tamanho era o seu furor libidinoso, que ele se atirava sobre essa torpe criatura em qualquer esquina sórdida e velha ou no interior de algum cubículo.<sup>149</sup>

Em seus atos, Jean de Soissons expunha sua condição: sem pensar duas vezes, entregava-se aos desejos da carne. Assim, em sintonia provável com Platão ou com mestres medievais que o sorveram, Guiberto reconhecia o valor moral da velhice e sua aparente decrepitude apenas quando seu detentor se pautasse em retidão moral, o que certamente não era o caso da amante sórdida mencionada no extrato anterior. Na pele de Jean, descrito como um dos personagens mais malévolos de *Monodiae*, o mal se manifestava em forma de luxúria,<sup>150</sup> doença e putrefação.<sup>151</sup> Uma vez mais, a sutil tessitura filosófica de Guiberto

<sup>149</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 16, p. 427.

<sup>150</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 186.

<sup>151</sup> As associações entre enfermidades do corpo e as impurezas de uma alma corrompida pelo pecado, tão recorrentes no pensamento monástico medieval, possuíam sólidos pilares veterotestamentários. Tais associações se fizeram presentes em passagens do Levítico, como esta: “A terra se tornou impura, eu puni a sua falta e ela vomitou os seus habitantes. Vós, porém, guardareis meus estatutos e minhas normas e não cometeis nenhuma dessas abominações, nem o cidadão e nem o estrangeiro que habita entre vós. Porque todas essas abominações foram cometidas pelos homens que habitam esta terra antes de vós, e a terra se tornou impura. Se vós a tornais impura, não vos vomitará ela como vomitou a nação que vos precedeu? Porque todo aquele que cometer uma dessas abominações, qualquer que seja, sim, todos aqueles que as cometerem serão extirpados do seu povo. Guardai as minhas observâncias sem praticardes essas leis abomináveis que se praticaram antes de vós; assim elas não vos tornarão impuros. Eu sou Iahweh, vosso Deus” (Lv 18, 25-30). Para Caroline Walker Bynum, doenças como a lepra eram vistas com terror pelos medievais, pois representavam a fragmentação e corrupção do corpo. No caso da

opunha o interior ao exterior, o espírito (paz e sabedoria) ao corpo (desordem e estultice animalesca). Por fim, alma boa, corpo belo e harmonioso; alma feia, corpo disforme.<sup>152</sup>

## Imagem 2



Esculpida na fachada da Catedral de Worms (Alemanha) por volta de 1300, a figura conhecida como Frau Welt reproduz na rocha trabalhada a ligação entre corrupção do espírito e beleza corporal concebida pelos medievais. Vista frontalmente, a dama se exhibe bela e bem vestida. Em devoção, um cavaleiro ajoelha-se aos seus pés. Por trás, ela é devorada por vermes e sapos. A maldade emerge de um corpo em gradativa putrefação e corrompido pela decadência moral

(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço <[http://de.wikipedia.org/wiki/Frau\\_Welt](http://de.wikipedia.org/wiki/Frau_Welt)>).

\*

---

lepra, à medida que a doença avançava, as partes do corpo simplesmente caíam. Símbolo de transgressão sexual, essa doença não era vista como mera enfermidade, mas virulentas manifestações do pecado e ira divina – BYNUM, Caroline Walker. *Christian materiality: an essay on religion in late Medieval Europe*. New York: Zone Books, 2011, p. 186.

<sup>152</sup> RUBENSTEIN, Jay. *Guibert of Nogent: portrait of a medieval mind*. New York: Routledge, 2002, p. 205-206; SILVA FILHO, João Gomes da. Réconcilier la Pierre, les Corps et les Âmes: un sermon de Guibert de Nogent. Comunicação apresentada na sessão “Interpreting medieval exegesis: methods, contexts, and contents of biblical commentary II – Church, Politics, and the Individual”, durante o *International Medieval Congress*, realizado na cidade de Leeds (Inglaterra), entre os dias 9 e 12 de julho de 2007.

Em uma leitura sobre o que a conduta daquela jovem dama significava para seu filho, Anneke B. Mulder-Bakker nos chamou atenção para o fato de que exemplos de religiosas como estas começavam a se tornar corriqueiros a partir do século XII.<sup>153</sup> Se nem todas tinham condições para escrever tratados e sermões teológicos e por eles se manifestar e construir concepções religiosas, era pelo que viviam e sentiam na própria carne que elas se expressavam. Sem códices, penas e secretários, mas com ações efetivas, ofereciam-se como testemunho de vida ao abraçar uma existência espiritualizada. Os exemplos que ofereceram deixaram marcas profundas a memória de quem os conheceu. Guiberto foi apenas um destes.

Segundo as palavras de Guiberto, sua mãe se enquadrava nesse contexto. Todavia, ela enfrentou problemas para se desvencilhar do passado.

Ela deve ter sentido como se os membros de seu corpo fossem arrancados. Ela se professava e ouviu outros a chamarem de mulher cruel e impiedosa: como poderia tirar tais crianças de sua alma, disseram, e deixá-las totalmente sem assistência? Eu era objeto de grande simpatia por parte de meus parentes, assim como os amigos de nossa família. Mas, piedoso Senhor, tua doçura e caridade maravilhosamente fortaleceram o coração dela, que era, para ser sincero, o mais compassivo do século, que sua compaixão não podia trabalhar em seu detrimento, pois a suavidade dele certamente teria sido a sua ruína, se tivesse nos posto à frente da própria salvação. Ao negligenciar Deus por nossa causa, ela teria desviado sua atenção para coisas mundanas.<sup>154</sup>

Abandonar a família e tudo que fazia parte de sua existência material anterior. De acordo com Guiberto, uma atitude reprovada por muita gente, mas louvada por aqueles que viviam no claustro. Em várias epístolas, como a destinada a um jovem chamado Gautier de Chaumont, Bernardo de Claraval, assim como fizera Guiberto, enfatizou a importância de se romper em definitivo com as amarras que prendiam uma pessoa à sua existência anterior. Longe do amor dos pais e da acolhida de sua antiga residência – aqui entendidos como símbolos do amor mundano –, o cristão encontraria na existência espiritualizada dentro dos mosteiros os melhores motivos para viver.

[...] nada pode servir a dois senhores. Tua mãe se opõe a tua salvação e a dela. Portanto, decida o que queres; satisfazer uma dessas vontades ou a salvação de ambas. Se a amas muito, abandone-a porque a ama, a não ser que, se rechaças Cristo para ficar com ela, pereça por tua culpa. De outra maneira, presta um mau serviço a ela, que lhe engendrou, se se perde por causa dela. Como ela não estaria condenada se por ela seu filho perece? Falo a ti para condescender de alguma maneira com tua condição carnal e ter em conta o teu afeto. Ademais, muito verdadeiro é esse dito e

<sup>153</sup> MULDER-BAKKER, Annake, *op. cit.*, 2005, p. 24-50.

<sup>154</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. XIV, p. 103.

digno de que todos o tomem como próprio: **se é uma impiedade desprezar a mãe, desprezá-la por Cristo é uma verdadeira bondade.**<sup>155</sup>

Para monges afeitos à austeridade, como Bernardo de Claraval, condenável era não ser capaz de perseverar, demonstrar fraqueza e sucumbir diante das tentadoras lembranças do mundo – na passagem acima, essas lembranças do mundo eram representadas pelo carinho materno. Ao elogiar a decisão da própria mãe, Guiberto se aproximava – ou mesmo se antecipava – do cerne das orientações bernardinas. Pela história de sua progenitora, ele assegurava que escolher afastar-se do século era decisão difícil, mas nobre, uma exibição de força anterior que, no fim, era benéfica a quem a tomava.

Longe dos afazeres domésticos e dedicada à religião, a mãe de Guiberto voltou-se para a meditação e autoconhecimento:

Ela confessava seus antigos pecados cotidianamente, pois soube que é disto que deriva toda bondade. Sua mente estava sempre aplicada na análise de seus atos passados, examinando no trono da razão o que ela tinha feito, pensado ou dito, quer fosse uma jovem menina virgem, uma mulher casada, ou mesmo uma viúva com possibilidades maiores de ação. Ela trazia os frutos de seu exame a um sacerdote, ou melhor, a Deus através de seu intermédio. Assim, muitos viam essa mulher estridentemente rezando, consumida por imensa ansiedade de espírito, que, mesmo enquanto trabalhava, jamais parava de pronunciar palavras de súplica acompanhadas com terríveis soluços.<sup>156</sup>

Olhar para dentro de si, reconhecer os próprios pecados. Sem palavras, aquela mulher afirmava a boa natureza humana, perdida diante dos pecados advindos da convivência no século.<sup>157</sup> Arrependia-se de tudo e permanecia em estado ininterrupto de oração. Em júbilo, seu filho a descrevia:

<sup>155</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 104*, 3, p. 387 (Grifos nossos).

<sup>156</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. XIV, p. 105.

<sup>157</sup> Criação divina, o homem hesitou ao ser desafiado pelo pecado. Cego pela efemeridade de seus desejos e capacidade, ele curvou-se às tentações. As explicações para a queda dos humanos estão expressas em diversas passagens bíblicas, que, de um modo geral, enfatizam a rele ilusão humana de querer se igualar à grandeza de Deus: “Pois, tendo o conhecimento de Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória de Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rom 1, 21-23). Explicações igualmente referendadas por Agostinho: “[...] aqueles que desejam a igualdade com os anjos, movidos por própria vanglória, não querem por aí elevar-se a uma medida igual à dos anjos, mas sim rebaixarem os anjos à sua própria condição. É porque, perseverando em tal pretensão, serão igualados ao castigo dos anjos prevaricadores, que amam o seu próprio poder mais do que o de Deus todo-poderoso. Realmente, tais homens encontrar-se-ão do lado esquerdo, no juízo final, porque não terão procurado a Deus pela porta da humildade, a qual o Senhor Jesus Cristo mostrou-nos em si mesmo. Viveram eles cheios de orgulho, sem nenhuma misericórdia” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro III, cap. 9, 28, p. 182-183.



Se conventículos com pessoas do exterior vinham turbar a solidude que ela abraçou – de fato todos que tinham a conhecido antes, especialmente homens e mulheres de nascimento nobre, apreciavam imensamente sua conversa e a achavam brincalhona e temperante ao mesmo tempo –, se depois da partida dessas visitas percebesse que algo falso, fútil ou trivial escapou na conversa, ninguém imaginava quantos angústias sentia em sua alma, até que mais uma vez viesse às águas do arrependimento ou penitência.<sup>158</sup>

É interessante perceber que a nova etapa na existência da mãe Guiberto não se dava em absoluto isolamento: às vezes, ela recebia visitas. Estas despertavam lembranças que, mesmo por alguns instantes, tomavam seu espírito e a demoviam das orações. Retomada a solidão, o arrependimento aflorava. Nesse fragmento de *Monodiae*, Guiberto delineou o caráter de sua mãe: mesmo depois de adotar uma vida orientada pela castidade e religião, ela cometia deslizes. Magoada pelas falhas cometidas, buscava o perdão na penitência. Mais uma vez, por atos concretos, ela demonstrava ao filho o quanto era indispensável persistir, ainda que os equívocos aflorassem.

Nessa mulher de nome esquecido, sapiência e virtudes andavam juntos, porém, de acordo com a aceção de Guiberto, entre um e outro, melhor ser virtuoso, pois o saber das letras (e a beleza física) de nada valia nas mãos de um indigno pecador. Assim, com a mãe, Guiberto de Nogent aprendeu (e ensinou) que a sabedoria cristã não se limitava aos livros ou ensinamentos oferecidos por mestres prodigiosos. Mais do que isso, também era algo a ser vivido no dia-a-dia, sentido na carne em uma entrega permanente aos desígnios divinos.

#### **I. 4. Mãe boa, filho bom... ou algo mais?**

Viver ao lado de uma pessoa tão devotada à religião e a uma existência espiritualizada foi uma experiência marcante para Guiberto de Nogent. Ao confrontar extratos de *Monodiae* com outras obras deste autor, desvelamos situações em que os contatos entre mãe e filho foram descritos. Ao cotejar essas histórias com o que ele escreveu sobre a própria mãe, deslindamos a seguinte indagação: o caráter e a religião da genitora eram essenciais para a orientação cristã de sua prole, fosse ela biológica ou não?

Em primeira instância, se considerarmos o que Guiberto escreveu sobre sua genitora, o crescente culto mariano de então e traços da tradição judaica da qual o cristianismo era herdeiro, sem dúvida, a resposta seria positiva. Contudo, confiamos que existe algo a mais, pois o pensamento de Guiberto não era tão direto quanto parece. Antes de qualquer análise

<sup>158</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. XIV, p. 107.

interpretativa conclusiva, vejamos o que ele narrou e alguns dos aspectos da longa tradição na qual mergulhou.

Em *Dei gesta per francos* (Obras de Deus através dos francos) (c.1109),<sup>159</sup> Guiberto de Nogent dissertou a respeito do Duque Godofredo (1058-1100), um dos filhos do conde da Bolonha, e sobre seus irmãos:

Eles tinham um pai poderoso, competente em questões seculares, e a mãe deles, se não estiver enganado, era uma conhecida aristocrata oriunda da Lotaríngia, mas que muito se destacou por sua inata serenidade e magna devoção prestada a Deus. As dádivas que ela recebeu por filhos tão exemplares eram obras, assim acreditamos, de sua profunda crença religiosa.<sup>160</sup>

Destinada a relatar os eventos e descrever personagens da Primeira Cruzada (1095-1099), esta crônica foi elaborada por Guiberto de Nogent quase uma década depois das conquistas militares na Terra Santa. Guiberto não foi testemunha ocular desses episódios, porém, foi tocado pelo forte elã popular que provocaram.<sup>161</sup> A ênfase da narrativa guibertina recaía sobre questões espirituais relacionadas às expedições e conquistas dos soldados cristãos.<sup>162</sup>

Em *Dei gesta per francos*, o Duque Godofredo foi descrito como um nobre destemido. Para justificar tais elogios, Guiberto valeu-se da genealogia deste personagem. Filho de um pai poderoso e de uma mãe cristã exemplar, ele não poderia ser diferente. Até aqui, a simples lembrança do modelo mariano justifica a teoria que imaginamos suscitada nas palavras do abade de Nogent: mãe boa, filho bom.

A certeza de que mães boas gravavam e nutriam filhos probos e fortes não eram criações medievais:<sup>163</sup> algumas de suas características centrais nos remetem às primeiras páginas do *Antigo Testamento*. No livro do *Gênesis*, Sara, a esposa idosa do patriarca Abraão,

<sup>159</sup> De acordo com Robert Levine (Introduction. GUIBERT OF NOGENT. *The deeds of God through the franks*. S/l: The Echo Library, 2008, p. 3), embora seja uma importante fonte sobre os anos iniciais das Cruzadas, esse livro pouco circulou no medievo. Além disso, outros autores da Idade Média não o citaram, assim como o próprio Guiberto pouco o mencionou.

<sup>160</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Gesta Dei per francos*, Livro II, 12, 615, p. 129.

<sup>161</sup> GARANT, Monique-Cécile, *op. cit.*, 1998, p. 6.

<sup>162</sup> LAPINA, Elizabeth. Anti-Jewish rhetoric in Guibert of Nogent's *Dei gesta per francos*. *Journal of Medieval History*, Kingston, n. 35, p. 242, 2009.

<sup>163</sup> De acordo com María del Carmen García Herrero (*op. cit.*, 2003/2004, p. 167, nota 29) e Ricardo da Costa (*Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull*. São Paulo / Porto: Mandruvá, 2005, p. 38), o vocábulo “nutrir” requer cuidados para um entendimento histórico profundo. Entre os medievais, ele era concebido em duplo sentido: alimento físico para o corpo e alimento moral para o espírito. Nos textos de origens teológicas e filosóficas, o segundo sentido era de emprego mais habitual. Para Jean Leclercq (*op. cit.*, 1961, p. 73), ao se referir à leitura das *Escrituras Sagradas* (*lectio divina*), os monges utilizaram termos relacionados com a mastigação e digestão. Assim, leitura e meditação foram expressas nos textos monásticos através da palavra *ruminatio*.

foi aduzida com as feições de uma mãe cristã exemplar. Dócil, ela foi instrumento da ação divina. Do ventre matriarcal até então infértil de Sara, nasceu Isaac, que, segundo as reminiscências bíblicas, ajudou erguer a nação hebraica. Isaac casou-se com Rebeca, que, assim como Sara, deu à luz homens que formaram outras nações.<sup>164</sup>

No *Novo Testamento*, o evangelista Lucas narrou episódios da história de Isabel, prima de Maria e esposa do sacerdote Zacarias. Como Sara, Isabel concebeu por determinação divina, após anos de infertilidade.<sup>165</sup> Mais uma vez, a obediência aos desígnios celestiais e castidade foram aspectos aventados no caráter dessa mulher. Isabel deu à luz a João Batista,

<sup>164</sup> “Eles perguntaram: ‘Onde está Sara, tua mulher?’ Ele respondeu: ‘Está na tenda.’ O hóspede disse: ‘Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho’. Sara escutava, na entrada da tenda, atrás dele. Ora Abraão e Sara eram velhos, de idade avançada, e Sara deixara de ter o que têm as mulheres. Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo: ‘Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda prazer?’ Mas Iahweh disse a Abraão: ‘Por que se ri Sara, dizendo: ‘Será verdade que vou dar à luz, agora que sou velha?’ Acaso existe algo de tão maravilhoso para Iahweh? Na mesma estação, no próximo ano, voltarei a ti, e Sara terá um filho.’ Sara desmentiu: ‘Eu não ri’, disse ela, porque tinha medo; mas ele replicou: ‘Sim, tu riste.’ Tendo-se levantado, os homens partiram de lá e chegaram a Sodoma. Abraão caminhava com eles, para os encaminhar”; “Eis a história de Isaac, filho de Abraão. Abraão gerou Isaac. Isaac tinha quarenta anos quando se casou com Rebeca, filha de Batuel, o arameu de Padã-Aram, e irmão de Labão, o arameu. Isaac implorou a Iahweh por sua mulher, porque ela era estéril: Iahweh o ouviu e sua mulher Rebeca ficou grávida. Ora, as crianças lutavam dentro dela e ela disse: ‘Se é assim, para que viver?’ Foi então consultar a Iahweh, e Iahweh lhe disse: ‘Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti se separarão, um povo dominará um povo, o mais velho servirá ao mais novo’.”; “Iahweh visitou Sara, como dissera, e fez por ela como prometera. Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado. Ao filho que lhe nasceu, gerado por Sara, Abraão deu o nome de Isaac. Abraão circuncidou seu filho Isaac, quando ele completou oito dias, como Deus lhe ordenara. Abraão tinha cem anos quando lhe nasceu seu filho Isaac. E disse Sara: ‘Deus me deu motivo de riso, todos que o souberem rirão comigo.’ Ela disse também: ‘Quem teria dito a Abraão que Sara amamentaria filhos! Pois lhe dei um filho na sua velhice’.” (Gn 18, 9-16; 25, 19-23; 21, 1-7).

<sup>165</sup> “Apareceu-lhe, então, o Anjo do Senhor, de pé, à direita do altar do incenso. Ao vê-lo, Zacarias perturbou-se e o temor apoderou-se dele. Disse-lhe, porém, o anjo: ‘Não temas, Zacarias, porque tua súplica foi ouvida, e Isabel, tua mulher, te dará um filho, ao qual porás o nome de João. Terás alegria e regozijo, e muitos se alegrarão com seu nascimento. Pois ele será grande diante do Senhor; não beberá vinho, nem bebida embriagante; ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe e converterá muitos dos filhos de Isabel ao Senhor, seu Deus. Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de Elias, *a fim de converter os corações dos pais aos filhos* e os rebeldes à prudência dos justos, para preparar ao Senhor um povo bem disposto’. Zacarias perguntou ao Anjo: ‘*De que modo saberei disso?* Pois eu sou velho e minha esposa é de idade avançada’. Respondeu-lhe o Anjo: ‘Eu sou Gabriel; assisto diante de Deus e fui enviado para anunciar-te essa boa nova. Eis que ficarás mudo e sem poder falar até o dia em que isso acontecer, porquanto não creste em minhas palavras, que se cumprirão no tempo oportuno’. O povo esperava por Zacarias, admirado com sua demora no Santuário. Quando saiu, não lhes podia falar; compreenderam que tivera alguma visão no Santuário. Falava-lhes com sinais e permanecia mudo. Completados os dias do seu ministério, voltou para casa. Algum tempo depois, Isabel, sua esposa, concebeu e se manteve oculta por cinco meses, dizendo: ‘Isto fez por mim o Senhor, quando se dignou retirar o meu opróbrio perante os homens!’” (Lc 1, 11-25). Assim como no evangelista Lucas, encontramos em outro evangelista, Mateus, outros versículos com metáforas sobre a presença de uma boa mãe na geração de uma prole igualmente virtuosa: “**Não há árvore que boa que dê fruto mau, nem árvore má que dê fruto bom**; com efeito, uma árvore é conhecida por seu próprio fruto; não se colhem figos de pinheiros, nem se vindimam uvas de sarças” (Lc 6, 43-44); “Uma árvore boa não pode dar frutos ruins, nem uma árvore má dar frutos bons. Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo. **É pelos seus frutos, portanto, que os reconheceréis**” (Mt 7, 18-20) (Grifos nossos).

homem que batizou Jesus nas águas do rio Jordão depois de passar anos em pregações aos judeus sobre a vinda próxima do messias.

Contudo, foi na *Primeira Epístola a Timóteo* que se evidenciou o componente final que embasou a argumentação cristã sobre o papel feminino na salvação dos humanos. Pecadora sim, mas arrependida, a mulher era igualmente responsável pelo desfecho positivo da vida neste mundo.

Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.<sup>166</sup>

Como sabemos, na patrística cristã, a imagem da boa mãe cristã foi arquitetada por Agostinho em *Confissões*. Às gerações subsequentes, Agostinho legou a história de sua genitora, Mônica, como ideal santificado de mulher e mãe cristã que roga e ora pela conversão e salvação de sua descendência.<sup>167</sup> Pelo engenho mediador de Mônica e incontáveis “mães cristãs”, o edifício cristão foi erguido no Ocidente medieval. Antes dos grandes mestres, eram elas que se sacrificavam para ajudar os filhos a dar os primeiros passos no cristianismo.

Ao considerarmos as especificidades retóricas dos escritos monásticos dos séculos XI e XII, um abade, consciente da importância de seu cargo, tomaria a condição de “mãe” para a comunidade que se encontrava sob sua responsabilidade. Sem qualquer conotação sexual, esse amor de um homem para com os semelhantes manifestava-se no desejo de bem cuidar e estar atento às inconstâncias dos irmãos mais novos que tomavam o hábito monástico.<sup>168</sup>

Em função da imaturidade espiritual, alguns noviços não suportavam os rigores do claustro e o abandonavam após algum tempo de conversão. Situações assim requeriam a sensibilidade fraternal e materna do abade. Em sua primeira epístola, Bernardo de Claraval dirigiu-se a Roberto, monge que abandonou Cister para viver em Cluny. As palavras preocupadas e saudosas de Bernardo traziam elementos que denotavam esse “amor materno” comum nas casas monásticas de sua época.

Sofro muito porque não te tenho ao meu lado, não te vejo, pois vivo sem ti e, para mim, morrer por ti é viver, e viver sem ti é morrer. Não pergunto por que fostes; o que me dói é que não voltes. Não denuncio as causas de tua partida, mas a dilação

<sup>166</sup> 1 Ti 2, 12-15.

<sup>167</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 1995, p. 21-29.

<sup>168</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 110-169.

de teu regresso. Vem e façamos as pazes; volta e satisfaça meus desejos. Vem, insisto, volta que eu cantarei com gozo: “Fora morto e reviveu; fora perdido e encontrado.” [...] eu te engendrei para a religião com a minha palavra e com o meu exemplo. **Alimentei-te depois com leite, eras ainda uma criança e não podias tomar outra coisa. E se houvesse esperado para crescer, eu também teria te dado pão. Ah, quão prematura e intempestivamente desmamaste!**<sup>169</sup>

A partir de perspectivas históricas e culturais específicas, o amor descrito pela pena bernardiana deve ser entendido como sentimento afetoso, não sexual, mas fraternal. Uma vontade de educar contra forças malignas.<sup>170</sup> Ao nos apropriar do conceito filosófico de “amizade” construído por Lúcio Aneu Sêneca<sup>171</sup> como elemento comparativo, a chave para a compreensão das palavras de Bernardo chega às nossas mãos. Como um dia Sêneca escreveu, o abade de Claraval deu conta de que um amor presente entre aqueles que alimentam amizades sinceras é um sentimento perene, mais verdadeiro quando confrontado ao que surge entre homem e mulher.

Ainda no que tange o sentido de amizade, Richard W. Southern conjecturou as prováveis reminiscências filosóficas desse conceito em Anselmo de Bec (1033-1109),<sup>172</sup> um dos mestres de Guiberto. Para Southern, Anselmo, possivelmente inspirado em Cícero e, sobretudo, João Cassiano (360-431), entendia que existiam variadas formas de união e amizade, mas aquela que se mostrava superior era a que se consubstanciava e se expressava na união entre desejo e intelecto através de uma conduta virtuosa. E essa união pela amizade independia do tempo e circunstâncias locais.<sup>173</sup>

Na sequência dessas histórias de “amor maternal” arraigado em ambiente monástico do século XII, reencontramos Guiberto de Nogent. No terceiro e último livro de *Monodiae*, como destacado na seção anterior, ele discorreu sobre a escalada de luxúria e violência incitada pelo conde Jean de Soissons, um homem rude, impiedoso e simpático a heresias e ao

<sup>169</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola I*, 1 e 10, p. 43 e 53 (Grifos nossos).

<sup>170</sup> MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. The model of scholastic mastery in northern Europe c.970-1200. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 327-328.

<sup>171</sup> “Ao incitar-te insistentemente ao estudo da filosofia estou trabalhando em meu proveito: é que eu pretendo ter um amigo, e não poderei consegui-lo se tu não continuares a cultivar-te como tens feito. Neste momento tens estima por mim, mas ainda não és meu amigo. ‘Que dizes? Então uma coisa não implica a outra?’ Não, são mesmo coisas muito diferentes, porque, se a amizade é sempre proveitosa, o amor pode por vezes ser nocivo” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IV, carta 35, 1, p. 126.

<sup>172</sup> Anselmo de Bec também ficou conhecido como Anselmo de *Canterbury* (local onde exerceu o cargo de arcebispo a partir de 1093) e Anselmo de *Aosta* (sua terra natal) – LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 294. Utilizaremos preferencialmente Anselmo de *Bec*, pois quando ele conheceu e ministrou aulas para Guiberto, ainda se encontrava na abadia de Bec, onde estudou e ocupou a cadeira abacial entre os anos de 1078 e 1093.

<sup>173</sup> SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm and his biographer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 70-72.

convívio com judeus.<sup>174</sup> Implicitamente, a história familiar de Jean prova o que consideramos um princípio imiscuído nas convicções monásticas de Guiberto: mãe boas geravam filhos bons; mãe ruins geravam filhos ruins.

Assim como o Duque Godofredo, Guiberto era filho de um guerreiro e conviveu com gente desse tipo, mas foram as virtudes de uma mãe religiosa que deixaram marcas indeléveis na gênese de seu caráter cristão. Em uma antítese que alicerçou suas convicções, Guiberto asseverou que Jean de Soissons era homem torpe por ser filho de uma mulher não menos inescrupulosa.

[...] sua mãe, entre outros testemunhos extraordinários de seu poder, ordenou que a língua de um diácono fosse arrancada de sua garganta e seus olhos retirados. Sem dúvida, a audácia de um parricida a impeliu cometer atos extraordinários. Uma vez, com os artifícios de um judeu, ela envenenou o próprio irmão só porque cobiçava seu condado. Por causa disso, o judeu foi queimado em uma estaca. Algumas horas após cair adormecida naquela noite – depois de comer em excesso nos primórdios da Quaresma –, ela sofreu uma paralisia, incorrendo em perda da fala e total invalidez do corpo. O pior foi que, depois disso, nunca mais sentiu o menor sabor de nada pertencente a Deus e viveu como um porco.<sup>175</sup>

Ardilosa, violenta e traiçoeira, com esses adjetivos Guiberto de Nogent descreveu a mãe do conde Jean de Soissons. Pela gula excessiva, um dos pecados da carne, ela satisfazia o corpo, sem perceber que lentamente se aproximava da morte. Por sua vez, Jean não foi diferente daquela que lhe trouxe a este mundo: cruel e impiedoso, ele não ostentava qualquer tipo de afeição por assuntos cristãos. De um ventre pecador (e glutão), o pecado nascia, crescia e se multiplicava.

Já no segundo livro de *Monodiae*, Guiberto contou a história de um monge que conheceu nos tempos vividos no mosteiro de Saint-Germer de Fly. Esse recluso era de origem judaica e somente escapou da fúria dos primeiros cruzados pelas mãos de um nobre chamado Guilherme. Ainda criança, o pequeno judeu foi entregue aos cuidados da mãe desse homem, a futura condessa de Eu. Sem demora, o jovem foi batizado e educado dentro dos princípios da religião cristã de seus preceptores. Mesmo com o passar do tempo, Guilherme se preocupava com o futuro daquele que protegia.

Guilherme temia que a família da criança pudesse forçá-lo a adotar novamente seus modos anteriores – sem sucesso, muitas vezes tentaram forçá-lo. Então, ele o levou ao mosteiro de Fly. Uma vez na vida monástica, a criança manifestou grande amor pela vida cristã. Mostrou entusiasmo em absorver tudo que se relacionava com a ciência de Deus e suportou toda a disciplina a ela requerida. Fez isso com tanta

<sup>174</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 104.

<sup>175</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 16, p. 423.

calma que recebeu grande respeito do povo por vencer sua natureza ruim e resistir a todas as tentativas para desviá-la de seu novo modo de vida.

Clandestinamente, o preceptor delegado para custodiá-lo como um jovem filho tornou-se seu mestre de Gramática. Profundamente religioso, considerava que um conhecimento profundo de nossa lei era necessário para a evolução da mente de uma criança. Ele se esmerou para instruir a criança e seus esforços floresceram. A inteligência naturalmente clara do garoto ficava evidente a cada dia que, em um lugar conhecido pelo grande número de letrados, ninguém tinha reputação mais luminosa ou engenhosa que ele. Ele era um jovem plenamente perspicaz, jamais se mostrava ciumento ou mal-humorado. Sempre amável, tinha predileção especial pela observância da pudicícia.<sup>176</sup>

Na dúvida, melhor deixar a ovelha segura e distante da voracidade dos “lobos” que espreitavam. Assim, o nobre Guilherme confiou o outrora judeu aos monges do mosteiro de Saint-Germer de Fly. Com o auxílio providencial de outros cristãos e também por desejo próprio, o rapaz consagrou-se de boa vontade ao monaquismo. Nada em seus modos pessoais fazia lembrar a antiga condição religiosa na qual nasceu.

Portanto, com a história do judeu convertido ao cristianismo, Guiberto ofereceu o elemento final de suas convicções: aos olhos deste abade, um dos pilares do livre-arbítrio era a boa herança materna cristã. Desta maneira, por vontade pessoal, mas atenta aos exemplos que lhe foram oferecidos, uma pessoa superava os males que vinham lhe bater à porta. Uma boa mãe cristã preparava os filhos, e estes, quando chamados, respondiam de acordo com os ensinamentos recebidos.

Essa linha de força no pensamento de Guiberto tinha uma etapa derradeira, um ato final que punha à prova todo um histórico de vida voltado para o cristianismo. Guiberto confiava na liberdade de escolha de cada um. No tempo devido, essa liberdade confirmaria se eram sólidos os alicerces de uma obra educacional cristã. Para ele, a confirmação dessa benesse era uma espécie de rito de passagem para selar o bom resultado da orientação cristã destinada a alguém.

No entender de Guiberto, ser cristão e viver como tal não dependia exclusivamente do sangue (da natureza) de quem criou, caso contrário, o judeu salvo da morte jamais se converteria ao cristianismo tão intensa e sinceramente. Também é possível supor que Guiberto defendesse a ideia de que a sabedoria divina se revelava a quem a aceitasse com sinceridade, sem importar de onde veio ou com quem conviveu no passado. Portanto, a figura de uma boa mãe era condição importante, mas não a única para formação do cristão. Desejar se entregar e seguir com retidão a fé cristã eram pontos essenciais nessa empreitada.

---

<sup>176</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro II, cap. 5, p. 251 e 253.

Ainda com base na história narrada por Guiberto, entendemos que ele, como abade, acreditava e divulgava o potencial da pregação para converter seguidores ao cristianismo. Assim, a história do judeu convertido à fé cristã traria em si a orientação bíblica de evangelizar quem quer que fosse, onde quer que fosse.<sup>177</sup> Uma tradição herdada dos primeiros cristãos do fim da Antiguidade e que propunha que o novo povo de Deus deveria se unir independente de categorias tradicionais étnicas, legais ou sexuais.<sup>178</sup>

Entre os autores do mundo antigo com os quais dialogamos, sem fazer menção direta às mães, Sêneca dissertou acerca da proveniência do bem e definiu que este não teria outra raiz senão o próprio bem: “[...] de um mal não pode nascer um bem, tal como numa oliveira não pode nascer figos! O fruto corresponde à semente, e um bem não degenera”.<sup>179</sup> Com o olhar cristão que dialogou com as certezas estoicas de Sêneca e seus herdeiros filosóficos, Guiberto partiu para uma direção ligeiramente diferente. Ele confiava na regeneração das pessoas, desde que estas a quisessem com afinco. Portanto, se com a sapiência oferecida pelos doutos do passado Guiberto de Nogent aprendeu, como homem sábio que se tornou, ele também não deixou de somar ao que lhe foi destinado.

\*

Por volta dos seis anos de idade,<sup>180</sup> o pequenino Guiberto foi entregue por sua mãe aos cuidados de um tutor particular. Até o começo da juventude, ele esteve na companhia deste mestre. Depois da mãe casta e devota, Guiberto tinha diante de si outro provedor educacional, desta vez, um homem. Este recebeu a incumbência de iniciar seu discípulo no mundo das letras. Do alto de sua eloquência monástica, o abade Guiberto de Nogent o descreveu e julgou. Assim como fez com sua mãe, ao escrever sobre este homem, ele muito nos informou... de si.

---

<sup>177</sup> “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (Gl 3, 28); “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mt 28, 19-20).

<sup>178</sup> GEARY, Patrick J. *O mito das noções: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad, 2005, p. 71.

<sup>179</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XI, carta 87, 25, p. 410.

<sup>180</sup> Os escritos de Guiberto de Nogent são dúbios no que diz respeito a datas e nomes de lugares. De acordo com a inquirição de John Benton (*op. cit.*, 1984, p. 229-239) – disposta como *Apêndice I* de sua tradução de *Monodiae (Self and society in medieval France)* –, qualquer afirmação definitiva nesta área é causa de dúvidas e controvérsias. Como não entraremos nesta seara investigativa, optamos por adotar integralmente as datas sugeridas por John Benton.



## CAPÍTULO II

### *A MÃO QUE AÇOITA É A DO MESTRE QUE AMA E ENSINA OU QUANDO O PRIMEIRO A APRENDER É O CORPO: A FORMAÇÃO INICIAL DO ABADE GUIBERTO DE NOGENT<sup>181</sup>*

Se é a filosofia que governa a nossa vida, deve também ela governar os acessórios de nossa vida; o seu fim supremo, porém, é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim. A sua tarefa é distinguir os males aparentes, é libertar os espíritos de vãs ilusões, é instilar neles uma grandeza efetiva e reprimir as exageradas aparências derivadas de juízos fúteis, é evitar toda e qualquer confusão entre grandeza real e presunção; é, em suma, facultar-nos o conhecimento da natureza da própria filosofia (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XIV, carta 90, 27-28, p. 448)

Costumavam os antigos (e o uso conservou-se até ao meu tempo) escrever logo a seguir à epígrafe das cartas estas palavras: “Se estas de boa saúde, tanto melhor; eu estou de boa saúde.” Quanto a nós teremos antes razões para dizer: “se te aplicas à filosofia, tanto melhor!” (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 15, 1, p. 50)

[...] ninguém deve considerar como propriedade sua bem algum, a não ser talvez a mentira. Posto que tudo o que é verdade procede daquele que disse: “Eu sou a verdade” (Jo 14, 6), que é que possuímos que não tenhamos recebido? E se o recebemos, por que haveríamos de nos ensoberbecer como se não o tivéssemos recebido (SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Prólogo, 8, p. 37)

“Relho para o cavalo, freio para o jumento, e a vara para as costas dos insensatos” (Pr 26, 3)

Aprender com esforço e dedicação. Para os que almejavam a sapiência pelas vias da Filosofia, a tarefa não era simples. A trilha que ligava a ignorância ao saber era longa e tortuosa. Nas costas, o viajante dessa estrada trazia mais que livros, mas histórias de

---

<sup>181</sup> Algumas das considerações apresentadas neste capítulo foram desenvolvidas no dia 15 de julho de 2009, em comunicação realizada por ocasião do XXV *Simpósio Nacional de História – História e ética* (UFC – Fortaleza).

sacrifícios. Ao fim, os que sobreviviam a esse desafio tinham o privilégio de beber nas águas da sabedoria. O abade Guiberto de Nogent também pôs seus pés nessa estrada. Nessa peregrinação de vida, as pegadas daqueles que antes passaram por ali o orientavam.

Neste capítulo, dissertaremos sobre a relação do jovem Guiberto com seu primeiro professor. Pela batuta dele, o inexperiente Guiberto recebeu os primeiros conhecimentos na arte gramatical (escrita, leitura e interpretação de textos).<sup>182</sup> Porém, a lição mais importante que este homem ofereceu a seu discípulo foi a disciplina moral: em momento algum, Guiberto podia vacilar.<sup>183</sup> Desde cedo, em uma relação de aprendizagem que se deu às margens das escolas das catedrais urbanas,<sup>184</sup> o futuro abade foi posto em uma vida de rigor e privação. Na memória, nosso autor guardou as lembranças dos anos passados na companhia desse professor.

## II. 1. Por onde tantos passaram antes

Abu Nasr Muhammad ibn al-Farakh al-Farabi (c.870-950), filósofo nascido na Ásia Central, é reverenciado como um dos grandes do pensamento islâmico.<sup>185</sup> Em *O caminho da felicidade*, Al-Farabi – simplificação nominal pela qual ficou conhecido em terras ocidentais – assegurava a seus leitores que uma vivência boa e feliz derivava de bons hábitos. Entre os diversos ensinamentos e reflexões filosóficas que deixou, havia aqueles que se destinavam ao domínio da escrita com mestria.

<sup>182</sup> “Gramática é a ciência que ensina a falar corretamente, e é a origem e o fundamento das letras liberais. Entre as disciplinas, aparece colocada depois das letras comuns, na ideia de que quem já conhece aquelas, podem, graças a esta, aprender as normas do bem falar” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, Livro I, 5, p. 275 e 277.

<sup>183</sup> Na acepção de Henri-Irénée Marrou (*Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*. Paris: Du Seuil, 1950, p. 202), entre os gregos da época helenística, o pedagogo era um escravo responsável pela educação moral da criança, não um mero acompanhante. O pedagogo protegia seu pupilo dos perigos da rua, ensinava-lhe boas maneiras e formava-lhe o caráter.

<sup>184</sup> JAEGER, Stephen C. *Ennobling love: in search of a lost sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 64.

<sup>185</sup> COSTA, Ricardo da. A educação na Idade Média. A busca da sabedoria como caminho para a felicidade: Al-Farabi e Ramon Llull (séculos X-XIII). *Dimensões: revista de História da UFES*, Vitória, n. 15, p. 102, 2003. Na filosofia islâmica, as viagens (ou peregrinações) e a exposição a novas experiências eram fundamentais à formação religiosa e educacional de um erudito, pois este encontrava novos mestres e debatia suas ideias – BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2012, p. 145 e 154. Na busca por conhecimento, Al-Farabi muito viajou, porém, infelizmente, durante uma dessas viagens pelo saber, ele foi morto por saqueadores – LYONS, Jonathan. *A casa da sabedoria: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 90-91.

A destreza na escritura só se consegue quando o homem pratica de maneira usual a ação de quem é um escriba qualificado. [...] e a destreza em escrever só se adquire quando antes se acostuma o homem a uma excelente ação de escrever. A excelência da ação de escrever só se adquire quando antes se acostuma o homem a uma excelente ação de escrever. A excelente ação de escrever se torna possível ao homem antes de obter a destreza em escrever, pela faculdade que possui por natureza; depois adquirirá a destreza nela pela arte.<sup>186</sup>

Prática constante que produz habilidade permanente. Na acepção deste pensador, não existia uma segunda alternativa, um atalho providencial que encurtasse a jornada. Em meados do século XII, João de Salisbury (c.1115-1180), bispo da Catedral de Chartres e um dos mais elegantes latinistas de seu tempo, pensou algo semelhante.<sup>187</sup> Em *Metalogicon*, escrito em defesa do estudo das artes liberais, João ergueu seu cajado contra aquilo que tratava como uma nódoa impregnada em alguns dos educandos de então: a duvidosa sabedoria almejada por *Cornificius* – nome fantasia dado a um estudante que, sob pretextos diversos, instava a simplificação dos programas de estudos então disponíveis, mostrando-se avesso ao rigor de muitas horas de leitura e reflexão.<sup>188</sup>

Desdenhoso do método pedagógicos vigentes, ancorados em constância e disciplina, o afoito e pretensioso *Cornificius*, assim como seus admiradores, não tinha paciência para haurir os conhecimentos oferecidos.<sup>189</sup> Na rapidez enganosa e rasteira, os estudantes que orbitavam a esmo em torno do vazio núcleo cornificiano exibiam-se como portadores das mais altas patentes de sabedoria: “Esses doutores ‘**recém-cozidos**’ gastam mais horas **dormindo** que acordados em estudos de filosofia, e foram educados com **menos esforço** que aqueles que, de acordo com a mitologia, depois de dormirem no monte Parnaso, imediatamente se tornaram profetas.”<sup>190</sup> Em definitivo: as palavras destacadas revelam que a rapidez objetiva tão propalada na atualidade não fazia parte da pedagogia disposta no *Metalogicon*!

<sup>186</sup> AL-FĀRĀBĪ, *El camino de la felicidad*, 193, p. 52.

<sup>187</sup> LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 222.

<sup>188</sup> FERNÁNDEZ, Emilio Mitre, *op. cit.*, 2004, p. 351; GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 319; MCGARRY, Daniel D. Introduction. In: JOHN OF SALISBURY. *The Metalogicon of John of Salisbury: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium*. Berkeley: University of California, 1971, p. xxi.

<sup>189</sup> “Mais vale o fim de uma coisa do que seu começo; mais vale a paciência do que a pretensão” (Ecl 7, 8).

<sup>190</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 3, p. 15 (Grifos nossos). Ao lado de *Policraticus* (ou *Livro do político*), *Metalogicon* (ou *Defesa do Trivium*) é considerada a obra mais relevante de João de Salisbury. A primeira é tratada como um clássico do pensamento político medieval, enquanto a segunda ocupa a mesma condição no que tange a história da teoria educacional – MCGARRY, Daniel D., *op. cit.*, 1971, p. xviii.

Separados por cerca de duzentos anos e matrizes culturais e religiosas afastadas, Al-Farabi, precursor de Avicena (c.980-1037),<sup>191</sup> e João de Salisbury concordavam em um ponto: a arte da boa educação baseava-se no esforço de uma faina diuturna, não era uma conquista automática, obtida da noite para o dia. Desta feita, para ambos, somente pela disciplina moral e intelectual nos estudos chegava-se ao domínio da perfeição.<sup>192</sup>

Os discípulos de Cornificius também não escaparam da censura de Gilberto de La Porrée (1076-1154), estudante da escola teológica da Catedral de Chartres<sup>193</sup> – centro intelectual mais ativo de toda a primeira metade do século XII.<sup>194</sup> As palavras do crivo de Gilberto foram reproduzidas pela pena memorialista de João de Salisbury, aprendiz procedente do manancial porretano.

<sup>191</sup> Avicena foi o nome pelo qual o médico Abū ‘Alī Al-Hussein Ibn ‘Abd Allah Ibn Al-Hassan Ibn ‘Alī Ibn Sīnā ficou conhecido no Ocidente. Ibn Sīnā deixou uma obra extensa de cerca de 276 livros, destaque para os que destinou à medicina, como o *Cânon de medicina* e a enciclopédia *Al-Šifa’* (A cura).

<sup>192</sup> A certeza de que a prática conduz à perfeição estampou as páginas de Lúcio Aneu Sêneca e Isidoro de Sevilha: “É **imprescindível persistir**, é preciso robustecer num esforço permanente as nossas idéias, se queremos que se transforme em sabedoria o que apenas era boa vontade” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 16, 1, p. 54); “[...] a perícia oratória está radicada em três coisas: na natureza, na doutrina e na **prática**. A natureza se baseia nas qualidades inatas; a doutrina consiste na ciência; **a prática escreva no exercício** constante” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro II, 3, p. 355. Hugo de São Vítor ensinou algo semelhante: “Três coisas são necessárias aos estudantes: 1) as **qualidades naturais**, 2) o **exercício** e 3) a **disciplina**. As qualidades naturais, para que entenda facilmente aquilo que ouve e memorize firmemente aquilo que entendeu. O exercício, para que eduque as qualidades naturais mediante o **trabalho** e a **persistência**. A disciplina, para que, vivendo em modo louvável, harmonize e conduta com o saber” – HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 6, p. 147. No século XIII, em carta destinada a um certo dominicano chamado irmão João, São Tomás de Aquino (1225-1274) também destacou a necessidade de se dedicar sempre aos estudos, e definiu quais eram os atributos necessários a um bom estudante: “1. Exorto-te a ser tardo para falar e lento para ir ao locutório. 2. Abraça a pureza de consciência. Não deixes de aplicar-te à oração. 3. **Ama frequentar tua cela, se queres ser conduzido à adega do vinho da sabedoria**. 5. Mostra-te amável com todos, ou, pelo menos, esforça-te nesse sentido; mas, com ninguém permitas excesso de familiaridades, pois a excessiva familiaridade produz o desprezo e suscita ocasiões de atraso no estudo. 6. Não te metas em questões e ditos mundanos. 7. Evita, sobretudo, a dispersão intelectual. 8. Não descuides do seguimento do exemplo dos homens santos e honrados. 9. **Não atentes a quem disse, mas ao que é dito com razão e isto, confia-o à memória**. 10. Faz por entender o que lês e por certificar-te do que for duvidoso. 11. **Esforça-te por abastecer o depósito de tua mente, como quem anseia por encher o máximo possível um cântaro**. 12. Não busques o que está acima de teu alcance. 13. Segues as pegadas daquele santo Domingos que, enquanto teve vida, produziu folhas, flores e frutos na vinha do Senhor dos exércitos. Se seguires estes conselhos, poderás atingir o que queres” – TOMÁS DE AQUINO, *De modo studentí*, fonte reproduzida em LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e educação na Idade Média*: textos do século V ao XIII. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 303-304. Autor lido e sorvido por João de Salisbury, Lúcio Aneu Sêneca confiava que a continuidade de uma obra assentava a experiência e o acesso à evolução e retidão: “A mera sensibilidade não é capaz de ajuizar sobre o bem e o mal; é incapaz de destrinçar o que é útil do que é inútil. Não consegue formular uma opinião senão quando é posta perante uma situação concreta; não sabe prever o futuro, tal como é incapaz de lembrar o passado; não tem a noção de continuidade. Ora é **precisamente a continuidade que permite a evolução constante e a unidade de uma vida que segue o caminho da retidão**” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro VII, carta 66, 35, p. 246 (Grifos nossos).

<sup>193</sup> LOYN, Henry R., *op. cit.*, 1997, p. 166.

<sup>194</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, p. 315 e 319

Mestre Gilberto, que foi chanceler em Chartres, e em seguida tornou-se bispo reverenciado em Poitiers, costumava zombar ou deplorar – não estou certo disso – da insanidade de seu tempo. Quando ele via os ditos indivíduos se desviarem dos mencionados estudos, costumava dizer que deveriam se tornar padeiros – uma ocupação que, de acordo com ele, costumava receber todos que estavam desempregados e carentes de alguma habilidade particular. Pois padeiro era uma ocupação fácil, subordinada a outras, e especialmente acomodada aos que se interessavam mais por pão que por coisas feitas habilmente.<sup>195</sup>

Se o intelecto recusava o trabalho e se esquivava das habilidades exigentes, melhor deixá-lo sob a responsabilidade do corpo, tão somente ávido pelo pão material. Com humor sutil, o mestre Gilberto de La Porrée se alinhava com aqueles que entendiam que o conhecimento não era adquirido com simplicidade. Pelo contrário, vários anos de dedicação eram a forja e têmpera dos sábios. A quem pensava diferente, Gilberto sugeria os ofícios servis e repetitivos das artes mecânicas (como o trabalho do padeiro), dignas, porém, incapazes de alçar os homens às grandezas que transcendem a simplicidade cotidiana e material do século.<sup>196</sup>

Logo na abertura do tratado que escreveu acerca da importância da capacidade de se pregar com eloquência e orientação, *Quo ordine sermo fieri debeat* (c.1084) (*Sobre como se deve ordenar um sermão*) –, o próprio Guiberto de Nogent enfatizou o quão era fundamental a permanência nos estudos.<sup>197</sup> Sem eles, esboroavam-se não somente a loquacidade e a técnica, mas o discernimento entre bem e mal e a capacidade de ajudar os semelhantes: “É extremamente perigoso para um homem que tem o ofício de pregar cessar de estudar. Assim como é condenável ostentar o vício, também está próximo da danação recusar sanar os pecadores através da pregação.”<sup>198</sup>

Como a gênese intelectual demandava tempo e disposição, também a obediência e a capacidade de oferecer bons exemplos se faziam indispensáveis. Entretanto, na interpretação de Guiberto, assim como João de Salisbury, ela não brotava voluntariamente nos estudantes. Era preciso moldá-la, sorvê-la em pequenas porções, com a calma e a delicadeza das mãos de

<sup>195</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 5, p. 21. É factível crer que João de Salisbury, leitor de Cícero, estava familiarizado com uma passagem acerca das lembranças a respeito das considerações de um antigo mestre estampada no manual para formação de oradores desde pensador romano: “[...] Apolônio de Alabanda, apesar de exercer a docência por dinheiro, não admitia perder tempo com aqueles que não se tornariam oradores; ele os despedia, ao tempo que costumava empurrar e animar cada um para as atividades em que os considerava aptos”; “Pois quem não é capaz, quem sempre o faz mal, quem, enfim, não está à altura, opino que a esse – tal como queria Apolônio – será dado o que é capaz de fazer” – CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 28, p. 136-137.

<sup>196</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2005, p. 36; JOSEPH, Irmã Miriam. *O trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica – entendendo a natureza e função da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2008, p. 23.

<sup>197</sup> No **Capítulo V**, a referida fonte será analisada em detalhes.

<sup>198</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 21B, p. 47.

um afável ourives. Apartados da ética, os preguiçosos eram aqueles que não agiam segundo essas determinações.

Sem atropelos ou correrias, mas com esmero, os estudantes eram conduzidos da ignorância ao saber, da reles percepção mundana aos sentidos da superioridade intelectual e espiritual.<sup>199</sup> Todavia, em função das dificuldades impostas pela imaturidade de alguns discentes, tratamentos um pouco mais rigorosos eram empregados.

\*

A elevação espiritual e intelectual pelo distanciamento dos valores mundanos era prescrição basilar que se insinuava por trás da educação definida pelos monges medievais. Em boa parte inspirada na sabedoria que herdaram da cultura greco-romana, essa elevação acontecia à medida que os humanos se desprendiam do secular, do mundano, e mais se familiarizavam com o que pertencia ao *logos* divino.<sup>200</sup>

Homens norteados pela busca dos conhecimentos espirituais, os monges foram por longa data os mestres docentes do Ocidente medieval antes do surgimento das primeiras universidades no século XIII.<sup>201</sup> Juntamente com as orações e cânticos diários, parte do tempo que dispunham destinava-se às escolas que mantinham e que recebiam gente de diversas partes da Europa.

Os monges da Idade Média igualmente preservaram o conhecimento. Em quase toda casa monástica existia uma biblioteca. Grandes ou pequenas, o conteúdo delas era basicamente composto por autores cristãos (*libri divini*), como Agostinho de Hipona, Cassiodoro (c.485-580) e Isidoro de Sevilha, além de outros de origem pagã (*libri liberales, saeculares* ou *scholastici*), como Marco Túlio Cícero e Ovídio. O *scriptorium* era o local destinado à cópia e montagem de livros e esse processo envolvia a participação intensa de vários monges na condição de copistas, revisores, rubricadores, iluminadores e encadernadores.<sup>202</sup>

Assim, pelo trabalho diuturno e braçal dos monges no interior dos *scriptoria*,<sup>203</sup> diversas obras dos primeiros séculos medievais e da Antiguidade foram conservadas.<sup>204</sup> Para

---

<sup>199</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2005, p. 38.

<sup>200</sup> PAUL, Jacques. *La Iglesia y la cultura en Occident – siglos IX-XII: el despertar evangelico y las mentalidades religiosas*. Barcelona: Nueva Clio, volume II, 1988, p. 581.

<sup>201</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2007, p. 227.

<sup>202</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 122

<sup>203</sup> “Escribas e iluminadores de manuscritos talentosos trabalhavam nos *scriptoria* monásticos europeus entre os séculos VII e XV. Os escribas tinham de ser capazes de copiar obras em latim, grego ou

eles, a conservação dos livros estava acima das próprias vidas: quanto mais se copiava uma obra, maiores as possibilidades de preservá-la.<sup>205</sup> Assentados na fé, os monásticos não excluíaam a erudição.<sup>206</sup> Não obstante, acreditavam que, sem leitura, a vida beneditina não existiria.<sup>207</sup>

Amor ao próximo, sobriedade e humildade eram virtudes enraizadas nos claustros. Bens que tornavam o homem menos violento e mais propenso ao perdão, ao amor e à serenidade.<sup>208</sup> Essa busca pelo bem comum reverberou nos ensinamentos oferecidos pelos mestres monásticos. Paradoxalmente, a procura pelo amor fraterno através da educação passava pela punição corporal dos estudantes, mormente os jovens, levianos e refratários à disciplina.

Castigos com ásperas varas,<sup>209</sup> açoites e jejuns eram ações legítimas para incutir sobriedade e disciplina nos discentes.<sup>210</sup> Sem dúvida, tratamentos rígidos, mas que, de acordo com a pedagogia monástica, conduziam os discentes até a sabedoria. Até mesmo nas *Escrituras Sagradas (Sacra Pagina)*, a utilização de castigos foi prescrita em diferentes livros, do Antigo ao Novo Testamento: “O que retém a vara aborrece a seu filho, mas o que

hebraico, que as compreendessem, quer não, e tinham de estar familiarizados com a tecnologia de escrita para garantir que as linhas fossem retas e as letras tivessem tamanho igual. Esperava-se que fossem competentes em uma série de estilos de escrita” – LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva*. São Paulo: Senac, 2011, p. 41.

204

NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1979, p. 74.

205

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 188. Acerca da valorização dos livros entre os monges do medievo, um testemunho de época atesta os cuidados e dificuldades para produzi-los: “Quem não sabe escrever pensa que isto não custa nada, mas saiba (eu lhe asseguro) que é um trabalho enorme. Afasta a luz dos olhos, encurva o dorso, tritura o ventre e as costelas, dá dor nos rins e produz fadiga em todo o corpo. Por isso, leitor, passe as folhas com cuidado, tenha os dedos longe das letras, porque assim como o granizo arrasa os campos, o leitor inútil destroi a escrita e o livro. Sabe como é doce para o navegante chegar ao porto? Pois assim é para o copista traçar a última linha” – FLORÊNCIO, monge de Berlangas, citado em COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 437. Se para Florêncio produzir livros era trabalho árduo, mas necessário, a sobrevivência dos mesmos era incerta: “A simples sobrevivência de um texto medieval não é pouca façanha, pois cada um deles tinha de ser laboriosamente copiado à mão sobre folhas duras de um pergaminho, atividade que no Ocidente geralmente levava muitos meses e era feita por escribas profissionais em mosteiros espalhados pelo mundo de língua latina. Para cada texto que chegou a nós, deve ter havido muitos outros que se perderam, foram danificados por fogo, pragas ou outras ameaças, ou simplesmente caíram em desfavor e não tiveram mais prioridade nos *scriptoria* medievais” – LYONS, Jonathan, *op. cit.*, 2011, p. 157-158.

206

CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 92.

207

LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 17.

208

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média ocidental. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Cia. das Letras, v. I, 1991, p. 446-447.

209

No Antigo Testamento, o bastão (cajado ou vara) tem o significado de apoio [“Ainda que eu caminhe por vale tenebroso nenhum mal temerei, pois estás junto a mim; teu bastão e teu cajado me deixaram tranqüilo” (Salmo 22, 4)], mas também denotava a força e a honra daquele que o segurava [“Condoeivos dele, vós todos que estais ao seu redor, e todos os que conheceis o seu nome dizei: ‘Como está quebrada a vara poderosa, o cetro magnífico!’” (Jr 48, 17)].

210

COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2002, p. 17-18.

ama, cedo o disciplina”,<sup>211</sup> “Não retires da criança a disciplina, pois, se a fustigares com a vara não morrerás. Tu a fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno”,<sup>212</sup> ou “Quanto a mim, *repreendo e corrijo todos os que amo*. Recobra, pois, o fervor e converte-te”.<sup>213</sup> Portanto, a disciplina inicial do corpo era o apresto primeiro para o ensino.<sup>214</sup>

Em junho de 2012, a revista *Super Interessante* trouxe como matéria de capa histórias bíblicas relacionadas, entre outros temas, aos castigos dados às crianças. O título, *A bíblia como você nunca leu*, produz no leitor-consumidor a sensação de que terá em mãos uma série de informações pouco divulgadas e que o surpreenderiam por se tratar de um livro permeado por ensinamentos de paz e tolerância. Nas entrelinhas da matéria, diversos laivos de anti-clericalismo que indicam o quando a atualidade desconhece o passado cristão e suas especificidades.

Ademais, o texto leve e superficial, comum à linha editorial da revista, que possui grande circulação no território nacional e forte apelo diante do público leigo e em idade escolar, não considerou o quanto os valores das sociedades apresentadas na Bíblia eram diferentes dos nossos, além de trazer escondido em suas páginas um juízo de valor que implicitamente elevou a pedagogia moderna a um patamar civilizado em detrimento daquela que existiu em outras épocas e lugares.<sup>215</sup>

---

<sup>211</sup> Pr 13, 24.

<sup>212</sup> Pr 23, 13-14.

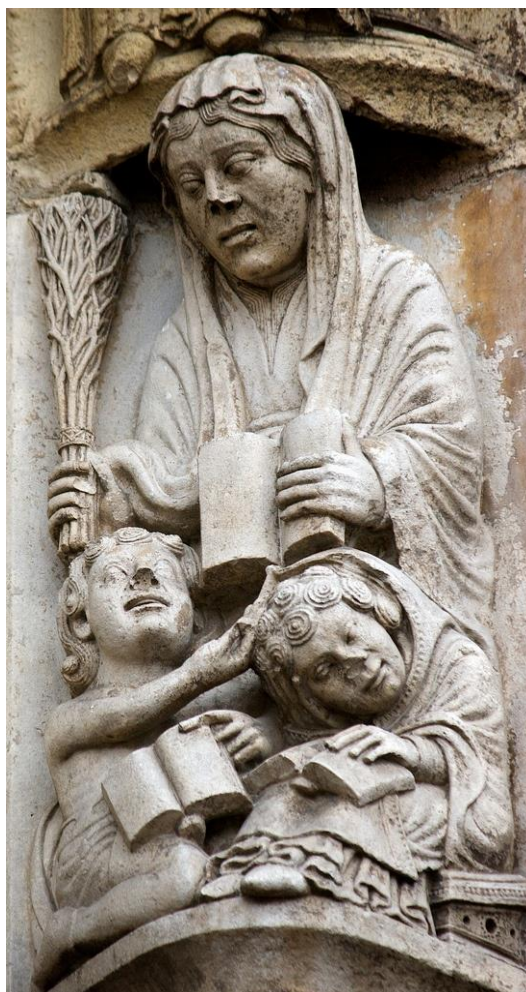
<sup>213</sup> Ap 3, 19.

<sup>214</sup> JAEGER, Stephen C., *op. cit.*, 1994, p. 13.

<sup>215</sup> CORDEIRO, Tiago & VERSIGNASSI, Alexandre. A Bíblia como você nunca leu. *Super Interessante*, 305, junho 2012, p. 44-53.



### Imagem 3



A Gramática esculpida em um dos portais da Catedral de Chartres  
(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço  
<<http://www.flickr.com/photos/pelegrino/5167449071/sizes/l/in/photostream/>>)

Os testemunhos iconográficos nos ajudam a superar o senso comum e corroboram as determinações dos *Provérbios* presentes nas páginas do Antigo Testamento. No lado sul do portal ocidental da catedral de Notre-Dame de Chartres – ícone imponente da arquitetura gótica construída em meados do século XII<sup>216</sup> – em meio a figuras mitológicas, mestres da Filosofia e elementos bíblicos (os temas centrais dispostos neste tímpano são a *Encarnação* e a *Maternidade da Virgem Maria*),<sup>217</sup> à direita, uma imagem feminina se ergue em postura vigilante sobre dois juvenzinhos de cabelos encaracolados e corpos encolhidos sobre os livros que trazem nas mãos (**Imagem 3**).

<sup>216</sup> WILLIAMSON, Paul. *Escultura gótica: 1140-1300*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998, p. 14.

<sup>217</sup> COSTA, Ricardo da. “A verdade é a medida eterna das coisas”: a divindade no Tratado da Obra dos Seis Dias, de Teodorico de Chartres (†c.1155). In: ZIERER, Adriana (org.). *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. São Luís: UEMA, 2010a, p. 267.

Com um fino véu ondulado sobre os cabelos parcialmente à mostra, ela era a figuração em pedra da Gramática, primeira das *Sete Artes Liberais*. Na mão esquerda, essa mulher traz um livro aberto; na direita, empunha um grosso feixe de varas.<sup>218</sup> Dois elementos simbólicos de naturezas distintas: o primeiro denotava saber, o outro aspereza e autoridade. Implicitamente, era afirmado o imperativo de se ter disciplina desde cedo nos estudos, ainda que fosse preciso a aplicação de castigos.

#### Imagem 4



No arco que emoldura a cena do *Hortus deliciarum*, está o seguinte dizer: *Per me quis discit vox littera syllaba quid sit* (Por mim aprende-se o que é um som, uma letra, uma sílaba).

(Imagem e tradução disponíveis na INTERNET no endereço <[http://www.esec-josefa-obidos.rcts.pt/herrad/hortus\\_deliciarum.htm](http://www.esec-josefa-obidos.rcts.pt/herrad/hortus_deliciarum.htm)>)

Em um fragmento do *Hortus deliciarum* (Jardim das delícias) (**Imagem 4**) – manuscrito composto no final do século XII no convento de Monte Santa-Odile (região da Alsácia – nordeste da França atual)<sup>219</sup> –, a essência da cena anterior repetia-se. Em um punho,

<sup>218</sup> João de Salisbury descreveu a Gramática como uma entidade superior dotada de capacidade de correção e capaz de ensinar na medida exata: “Gramática também guia nossa mão para escrever corretamente, e aguça tanto a nossa visão, que não nos confundimos com as delicadas convoluções das letras ou com pergaminho que se vangloriam de uma escrita intrincada e elaborada. Ela abre nossos ouvidos, e neles acomoda todos os sons das palavras, inclusive aquelas que são afiadas e profundas” – JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 21, p. 61.

<sup>219</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2005, p. 28, nota 122.

a Gramática, materializada por uma bela dama, de silhueta esguia e coberta por um traje de tom avermelhado, ostentava um livro de capa dourada (*Grammatica*); no outro, uma vergasta intimidadora (*scope*). No papel delicadamente ornamentado ou na pedra cinzelada, a mensagem transmitida era cristalina: aos que aspiravam conhecimentos, a leitura era a solução recomendada; mas, caso preciso, a correção da indisciplina não tardaria.<sup>220</sup>

Repreensões corporais, disciplina rígida, “novidades” do que alguns desinformados entendiam como “obscuros tempos medievais”? Nada disso! Desde a Antiguidade romana a severidade para com os estudantes indomáveis assentou-se. Senão, vejamos o que Marco Túlio Cícero escreveu para o próprio filho: “[...] com a ajuda alheia, podemos evitar algum incômodo que nos ameaça e vingar-nos, infligindo castigos dentro dos limites permitidos pelo senso humanitário e o espírito da justiça.”<sup>221</sup>

Antes de prosseguir, consideramos a seguinte premissa: para compreender os medievais, devemos nos apartar de nossas concepções materiais modernas. Enfim, pensar *na* Idade Média. Na alteridade, é preciso vencer ilusões e pressupostos não comprovados e sentir os tempos medievais a partir de referências pertinentes.<sup>222</sup> Para isso, colocamo-nos na mesma perspectiva de quem neles viveu,<sup>223</sup> direcionando nosso olhar para o *Além*. Era para essa dimensão que os medievais se voltavam quando refletiam, escreviam e falavam.

Entre muitos pensadores da Idade Média, prevalecia a ideia de que a natureza humana era boa, pois era criação divina.<sup>224</sup> Agostinho foi um dos maiores divulgadores dessa concepção. Para este membro da patrística latina, a degradação da humanidade acontecia no contato com o mundo, residência do pecado, o que apartava o homem da boa ordem natural que trazia em si.

[...] antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais.

A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má.<sup>225</sup>

<sup>220</sup> Sobre as representações da Gramática e suas simbologias na arte ao longo dos séculos XI e XII, cf. CLEAVER, Laura. Grammar and her children: learning to read in the art of the twelfth century. *Marginalia: The Journal of the Medieval Reading Group at Cambridge*, Cambridge, vol. 9, 2009.

<sup>221</sup> CÍCERO, *Os deveres*, tomo II, cap. 5, 2, p. 42.

<sup>222</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Bragança Paulista / Petrópolis: São Francisco / Vozes, 2004, p. 58.

<sup>223</sup> SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 13-49.

<sup>224</sup> SANTOS, Luis Alberto Ruas, *op. cit.*, 2001, p. 33-37.

<sup>225</sup> SANTO AGOSTINHO, *A natureza do bem*, cap. 4, p. 7.

Agostinho asseverou que os homens se corromperam e se distanciaram da matriz que os criou por não usarem com sabedoria a liberdade (livre-arbítrio) que Deus lhes confiou. Ao optarem por aquilo que pouco durava, mancharam a perfeita criação divina. Esta, porém, sempre traria os traços fundamentais do bem vital que lhe foi insuflado. Os elementos capitais do pensamento agostiniano perduraram e chegaram ao século XII, ecoando no *Didascálicon* do mestre Hugo de São Vítor:

O espírito, de fato, quando é adormecido sob o efeito das paixões corporais é arrastado para fora de si por obra das formas sensíveis, esquece o que ele foi, e, não lembrando de ter sido outra coisa, se acha como sendo apenas aquilo que ele parece ser.

Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. A procura da *Sapiência* é, com efeito, “um grande conforto na vida” Quem a encontra é feliz, e quem a possui é beato.<sup>226</sup>

Hugo de São Vítor descreveu as paixões corporais como causadoras da perdição humana apontada por Agostinho. Ao não buscar a sabedoria (“sapiência”) para seu viver, o homem sem estudo estava propenso a ser arrastado por qualquer coisa tola capaz de arrebatá-lo. Por fim, ao se esquecer do que realmente era e denegrir a própria essência, inclinava-se à frivolidade – da plenitude humana, retornava ao carnal animalesco. Mestre de sua época, Hugo confiava que o homem que não amava o saber era um ser perverso, ainda que desfrutasse de todas as riquezas materiais ao seu alcance.

Artesanalmente, Hugo de São Vítor incrustou prescrições éticas nos princípios que definiu. Para pedagogos medievais como ele,<sup>227</sup> apologistas da valorização de todo conhecimento,<sup>228</sup> não existia separação entre a educação letrada de uma pessoa e a formação ética desta, pois ambos constituíam um corpo coeso.<sup>229</sup> Assim, educar era, antes de tudo, converter estudantes em pessoas sábias e pautadas na retidão dos valores cristãos.<sup>230</sup> Com

<sup>226</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro I, cap. 1, p. 51.

<sup>227</sup> “*Paedagogus* (pedagogo), aquele que tem meninos sob sua responsabilidade. Trata-se de um nome grego e composto a partir das funções que com eles desempenha, a saber, orientá-los e refrear as más inclinações próprias de semelhante idade” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 206, p. 829.

<sup>228</sup> JAEGER, Stephen C., *op. cit.*, 1994, p. 248.

<sup>229</sup> DOYLE, Matthew. *Bernard of Clairvaux and the schools: the formation of an intellectual milieu in the first half of the twelfth century*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005; LAUAND, Luiz Jean, *op. cit.*, 1998, p. 301-302.

<sup>230</sup> Para compreensão da relação entre “saber” e “ética” radicada na pedagogia medieval definida por Jean Lauand, apropriamo-nos do que Marilena Chauí (*Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2010, p. 11) escreveu sobre essa mesma relação, porém, na cultura educacional grega e sua transformação no mundo

efeito, para ser verdadeiramente douto, o sábio precisava ser bom, o que o tornaria digno de sua ciência.<sup>231</sup>

Às palavras dos mestres João de Salisbury e Hugo de São Vítor sobre a importância do que se aprendia e ensinava, acrescentamos a sapiência de Sêneca e o lirismo do apóstolo Paulo na primeira epístola aos Coríntios:

Que notável técnica: sabes medir círculos, reduzir à forma de um quadrado qualquer polígono que te apresentem, sabes determinar as distâncias entre os astros, não há nada a que não se apliquem os teus instrumentos de medida: pois se és tão bom técnico, mede o espírito humano, diz até que ponto ele é grande, ou pequeno. **Sabes o que é uma linha reta: de que te serve isso se não souberes andar na vida com retidão?**<sup>232</sup>

Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas se não tivesse a caridade, nada seria.<sup>233</sup>

No bojo dessa maneira de ensinar, residia o diálogo. Nas atividades docentes medievais, o diálogo estava nas práticas que conduziam o discente à reflexão e domínio das regras da arte aprendida. Em escritos como os de Platão, Cícero e Boécio, praticava-se o diálogo para a construção do conhecimento. Nas *Escrituras Sagradas*, Jesus Cristo também dialogava para induzir ao raciocínio aqueles com os quais falava.<sup>234</sup> Pelo esforço do diálogo, o conhecimento oferecido crescia e se desenvolvia.

Nos três livros das *Monodiae* de Guiberto de Nogent, não existem passagens explícitas dessa natureza, um diálogo aberto entre ele, na condição de mestre, e algum de seus discípulos. Contudo, acreditamos que Guiberto foi mais sutil e, pelo que escreveu,

contemporâneo: “A palavra *sophía* possuía dois sentidos que, para os gregos, eram inseparáveis: *saber* (conhecimento) e *sabedoria* (conduta moral). Ora, o pensamento moderno separou esses dois sentidos porque distinguiu entre ‘conhecimento racional’ e ‘vida moral, entre ‘conhecer’ e ‘agir’. *Sabedoria* passou a significar ‘conhecimento científico e técnico’. A distinção entre *conhecer* e *agir* levou também a diferenciar dois sentidos que estavam unidos numa outra palavra grega, a palavra *sóphos*, isto é, ‘sábio’. Enquanto, para os gregos o sábio era, ao mesmo tempo, aquele que possuía conhecimentos verdadeiros sobre a realidade e aquele que agia de acordo com os valores morais, no pensamento moderno, sábio é aquele que possui conhecimentos científicos, técnicos, históricos, artísticos: é o cientista.”

<sup>231</sup> “[...] estou convencido de que todas as coisas lidas ou escritas são dispensáveis, exceto na medida em que produzam boa influência no modo de viver de alguém” – JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Prólogo, p. 6.

<sup>232</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livros XI a XIII, carta 88, 13, p. 419 (Grifos nossos).

<sup>233</sup> 1 Cor 13, 1-2.

<sup>234</sup> Como em Lc 10, 25-28: “E eis que um legista se levantou e disse para experimentá-lo: ‘Mestre, que farei para herdar a vida eterna?’ Ele disse: ‘Que está escrito na Lei? Como lês? Ele, então, respondeu: ‘Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo’. Jesus disse: ‘Respondeste corretamente; faze isso e viverás.’”

“dialogava” à sua maneira no intuito de ensinar. Como veremos nos capítulos finais, as fronteiras entre livro e autor eram abertas, um fazia parte do outro. Quando um estava ausente, o outro assumia seu lugar. Obviamente, os prováveis interlocutores de Guiberto eram os monges do mosteiro de Nogent. Pessoas de origens variadas, mas que provavelmente viveram situações parecidas com aquelas que ele viveu.

\*

Habitualmente, nos locais que os mestres medievais anteriores às universidades reservaram à disseminação do conhecimento, os ensinamentos eram transmitidos de maneira provocativa, através de mecanismos lúdicos e heurísticos que instigavam a reflexão e memorização dos temas propostos.<sup>235</sup> Não obstante, o bom mestre instruía os pupilos para que digerissem com calma as informações transmitidas, sem procurar atalhos ou se considerarem portadores únicos do saber.<sup>236</sup>

Nas *Etimologias*, Isidoro de Sevilha ensinou que o vocábulo “saber” era derivado de “sabor” (*sapor*), o que exigia do homem a capacidade de reconhecer pela sensibilidade o que era bom para si, assim como alguém que, pelo paladar apurado, percebe as sutilezas dos sabores em alimentos distintos.<sup>237</sup> É possível notar que essa associação entre saberes e sabores definida por Isidoro também foi utilizada por Bernardo de Claraval. Em um de seus sermões, Bernardo reconheceu que os conhecimentos, assim como os alimentos, precisavam ser preparados e ingeridos com calma e tranquilidade. Do contrário, produziriam males para o corpo e a mente, por ele definida como o “estômago da alma”.<sup>238</sup>

Nas entrelinhas de *Monodiae*, Guiberto tocou na mesma temática. Para ele, assim como Isidoro e Bernardo, os saberes se formavam e se solidificavam com o tempo, com a paciência que se requer para o cozimento de um prato apetitoso ou fermentação de um vinho

<sup>235</sup> CARRUTHERS, Mary, *op. cit.*, 1990, p. 82.

<sup>236</sup> LAUND, Luiz Lean, *op. cit.*, 1998, p. 302.

<sup>237</sup> “*Sapiens*: palavra derivada de *sapor* (sabor) porque assim como o gosto é apropriado para discernir o sabor dos alimentos, assim o sábio se encontra capacitado para apreciar as coisas e suas causas: porque conhece cada uma delas e as julga com critério de verdade. Contrário a isto é *insipiens* (nescio), porque carece de sabor, e não tem critério nem inteligência alguma” – ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologias*, Livro X, 240, p. 837.

<sup>238</sup> “É como se, numa comparação, disséssemos: tomar alimento e não digeri-lo faz mal. Um alimento indigesto, mal cozinhado, produz maus humores e, em vez de nutrir o corpo, corrompe-o. Assim também pode dar-se o caso de o estômago da alma, que é a memória, ingerir muitos alimentos que não foram cozinhados pelo fogo do amor e nem passaram para ser elaborados pelo aparelho digestivo da alma (no caso, os atos e costumes), a fim de que a alma se torne boa pelo bom conhecimento, o que pode ser atestado pela vida e pelos costumes” – BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermão sobre o conhecimento e a ignorância*, fonte reproduzida em LAUND, Luiz Jean, *op. cit.*, 1998, p. 267.

suave e aromático. Um mestre que não cumpriu essas etapas de gestação não estava credenciado a ensinar. Nas palavras do próprio Guiberto, deslindamos algumas das concepções pedagógicas por ele afirmadas, assim como a forma pela qual ele enxergava a postura de um tutor preparado.

Enquanto meu mestre com dureza me batia por ignorar o que ele mesmo ignorava, ele podia ter sido bem aconselhado a considerar o mal que tinha feito, ao espremer em minha frágil cabecinha o que ele nunca tinha posto lá em primeiro lugar. Palavras de dementes, de todo jeito, são parcial ou totalmente incompreensíveis para os sensatos. Similarmente, as palavras das pessoas que são ignorantes, mas pretendem saber alguma coisa, e que passam adiante o “conhecimento” que têm a outros, tornam-se mais tenebrosas quando explanam sobre o que dizem. Nada é mais difícil do que tentar mostrar alguma coisa que você mesmo ignora. É obscuro para o orador e ainda mais para a audiência [...].<sup>239</sup>

Preparação, eis a disposição de fundo embrenhada neste excerto das reflexões de Guiberto de Nogent. Aos tolos togados, professorar se convertia em um fardo de transporte difícil. Aos discentes a eles entregues, restavam as varas lancinantes. Sem rodeios, nosso autor era transparente: um ignorante nas artes do saber não reunia condições para ensinar com método e profundidade. Mais ainda: as consequências seriam terríveis. Citado nos primeiros parágrafos deste capítulo, João de Salisbury, nas passagens iniciais do livro de abertura de *Metalogicon*, foi árduo crítico dos estudantes que se recusaram a passar pelo calor das forjas da dedicação e disciplina.

Se preparação esmerada era um objetivo, desde o princípio a leitura era prioridade nas atividades discentes. Em muitas de suas páginas, *A Regra de São Bento* reservou períodos e cuidados para manutenção dessa prática.<sup>240</sup> Entretanto, a preocupação com livros de autores

<sup>239</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 5, p. 37.

<sup>240</sup> “Às mesas dos irmãos não deve faltar a leitura; não deve ler aí quem quer que, por acaso, se apodere do livro, mas sim o que vai ler durante toda semana, a começar do domingo”; “Se, entretanto, for dia de jejum, recitadas as Vésperas, depois de pequeno intervalo, dirijam-se logo para a leitura das Colações, conforme dissemos”; “A ociosidade é inimiga da alma; por isso em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual. Pela seguinte disposição, cremos poder ordenar os tempos dessas duas ocupações: isto é, que na Páscoa até o dia 14 de setembro, saindo os irmãos pela manhã, trabalhem da primeira hora até cerca da quarta, naquilo que for necessário. Da hora quarta até mais ou menos o princípio da hora sexta, entreguem-se à leitura. Depois da sexta, levantando-se da mesa, repousem em seus leitos com todo o silêncio; se caso alguém quiser ler, leia para si, de modo que não incomode a outro”; “De 14 de setembro até o início da Quaresma, entreguem-se à leitura até o fim da hora segunda, no fim da qual se celebre a terça; e até a hora nona trabalhem todos nos afazeres que lhes forem designados. Dado o primeiro sinal da nona hora, deixem todos os seus respectivos trabalhos e preparem-se para quando tocar o sinal. Depois da refeição, entreguem-se à suas leituras ou demais salmos. Nos dias da Quaresma, recebam todos respectivamente livros da biblioteca e leiam-nos pela ordem e por inteiro; esses livros são distribuídos no início da Quaresma. Antes de tudo, porém, designem-se um ou dois dos mais velhos, os quais circulem no mosteiro nas horas em que os irmãos se entregam à leitura e verão se não há, por acaso, algum irmão tomado de acedia, que se entrega ao ócio ou às conversas, e não está aplicado à leitura e não somente é inútil a si próprio como distrai os outros”; “Também no domingo, entreguem-se todos à leitura, menos

pagãos era manifesta.<sup>241</sup> Tal desconfiança tinha razão de ser, pois o erotismo presente em muitas destas obras aguçaria a libido de jovens ainda inexperos e claudicantes.<sup>242</sup> Com efeito, a leitura das *Escrituras Sagradas (Lectio divina)* era de importância ímpar,<sup>243</sup> especialmente para os novatos, pois promovia a retidão.<sup>244</sup> Nelas, deslindamos mais uma passagem que se refere ao tratamento que um pai digno deveria impor aos filhos.

Vós esquecestes a exortação que vos foi dirigida como a filhos: Meu filho, não desprezes a correção do Senhor, não desanimes quando ele te repreende; pois o Senhor educa a quem ama, e castiga a quem acolhe como filho. É para a vossa correção que sofreis. Deus vos trata como filhos. Qual é, com efeito, o filho cujo pai não corrige? Se estais privados da correção da qual todos participam, então sois bastardos e não filhos. Toda correção, com efeito, no momento não parece motivo de alegria, mas de tristeza. Depois, no entanto, produz naqueles que assim foram exercitados um fruto de paz e justiça.<sup>245</sup>

Retirado do *Antigo Testamento*, o extrato acima é um fragmento da sabedoria judaico-cristã, e dirigia-se aos que estavam em pleno processo de aprendizagem. A eles, era fundamental compreender e perseverar. No futuro, perceberiam que o pai (ou mestre), bom e amoroso, corrigia os filhos (ou discípulos), e ceifava pela raiz sentimentos ou comportamentos reprováveis. Se atos impudicos fossem permitidos pela piedade paterna, crianças fracas e corrompidas tornar-se-iam criaturas perversas, perigosas mensageiras do mal entre os semelhantes.

Existe uma farta bibliografia que enxerga possíveis efeitos colaterais nocivos nessa pedagogia, que transformou os monges cristãos em pessoas frustradas em função de um

aqueles que foram designados para os diversos ofícios”; “E isso será feito dignamente, se nos preservamos de todos os vícios e nos entregamos à oração com lágrimas, à leitura, à compunção do coração e à abstinência – *A Regra de São Bento*, extratos dos capítulos 38, 1, p. 197; 42, 5, p. 213; 48, 1-5, p. 233 e 235; 48, 10-18, p. 235 e 37; 48, 22, p. 239 e 49, 4, p. 241.

<sup>241</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 499.

<sup>242</sup> No próximo capítulo, aprofundaremos essa questão na intenção de demonstrar que, embora a leitura de autores pagãos fosse vista com ressalvas, ela não foi negligenciada. Muitos desses clássicos foram lidos, copiados e preservados ao longo da Idade Média, pois eram referências na arte de escrever e discursar com correção e elegância.

<sup>243</sup> COSTA, Ricardo da. O deambulatório dos anjos: o claustro do mosteiro de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) e a vida cotidiana monástica expressa em seus capitéis (séc. XII-XIII). *Revista Mirandum*, Porto, ano, n. 17, p. 50-51, 2006.

<sup>244</sup> “Que os meninos aprendam as Sagradas Escrituras, para que ao chegarem à idade adulta possam ensinar a outros. Quem não aprendeu desde menino, não ensina quando é velho. Recordem o mais nobre mestre de nosso tempo, o presbítero Beda: quando foi de seu interesse aprender em sua juventude, quanta honra gozam agora entre os homens e a gloriosa recompensa que Deus lhe concedeu é muito maior. Que seu exemplo desperte os espíritos adormecidos. Atenda aos mestres, abra os livros, estude as letras, entenda seu sentido, para que se alimentem e proporcionem aos demais o alimento da vida espiritual” – ALCUÍNO, *Epístola 19* (aos monges de Wearmouth-Jarrow). *Monumenta Germaniae historica* (Hannover-Berlín), Ep. 4, 55, citado em COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 215.

<sup>245</sup> Hb 12, 5-8 e 11.



sadismo irracional que lhes foi imposto.<sup>246</sup> Crítico dessa visão anacrônica, Ricardo da Costa apontou que essas interpretações foram construídas pela historiografia tendo como contraponto o mundo moderno, portanto, não partiram das circunstâncias específicas do contexto histórico abordado.<sup>247</sup> Ainda segundo este pesquisador, quando analisadas, as fontes primárias dizem exatamente o contrário: os egressos eram pessoas felizes e saudosas dos tempos de estudante. Assim, a longo prazo, quando utilizados com intenção de corrigir e orientar, os castigos produziam efeitos positivos.

Deste modo, a *Vida de São Romualdo*, datada no início do século XI e escrita por Pedro Damiano (1007-1072), traz um testemunho que aclara como seu protagonista era tratado por seu mestre em tenra idade. Sem manifestar queixas ou lamentos, Romualdo (956-1027) entregava-se à dureza dos castigos, e, respeitosa e humildemente, oferecia a outra face às varadas.

[Marino] com seu discípulo saía para passear pelo largo deserto a salmodiar. Ora cantavam vinte salmos debaixo dessa árvore, ora trinta ou quarenta debaixo daquela. Romualdo, que havia abandonado o mundo ainda ignorante, apenas podia desentranhar as notas de seus versos sílaba por sílaba... Marino, que levava uma vara na mão direita, golpeava com muita frequência a parte esquerda da cabeça de Romualdo, sentado de frente para ele. Depois de receber muitos golpes, Romualdo, obrigado por gravíssima necessidade, disse-lhe humildemente: “Mestre, por favor, pegue-me do lado direito, porque estou perdendo toda a audição da orelha esquerda.”<sup>248</sup>

Ícone do movimento reformista do monaquismo encetado no século X, Romualdo foi descrito como um estudante de conhecimentos limitados.<sup>249</sup> Contudo, isso não foi obstáculo para que o tempo o tornasse uma pessoa respeitada. A *vita* de Romualdo oferece indícios acerca do quanto a obediência e a humildade ascéticas imiscuíam-se nas práticas educacionais dos mosteiros medievais.

De acordo com Pedro Damiano, cuja intenção ao escrever era edificar, o amadurecimento obtido com os anos fez Romualdo compreender que a dureza de um mestre servia ao bem futuro do discípulo. Para ele, era evidente que castigar afirmava respeito e, mormente, amor. Amor de um pai que sabe ser duro com o filho na hora e medida certas. Desta forma, as pancadas, às vezes doloridas, disciplinavam e evitavam a repetição desnecessária das mesmas falhas.

<sup>246</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da Antigüidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1989, p. 119.

<sup>247</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2002, p. 17-18.

<sup>248</sup> PEDRO DAMIÃO, *Vita S. Romualdi*, apud COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 453.

<sup>249</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 451-460.

Pelo fragmento transcrito logo acima, também aclaramos um traço significativo da literatura produzida nos mosteiros medievais: escrever apoiado nos exemplos bíblicos e passado cristão.<sup>250</sup> Assim, nas prédicas e textos hagiográficos, era normal associar a figura de um santo a histórias e personagens da Bíblia Sagrada, ou pessoas cuja existência exemplar as elevou à santidade.<sup>251</sup> Através desse trecho da *Vida de São Romualdo*, Pedro Damiano se valeu de um conhecido texto bíblico para encontrar a autoridade que julgava indispensável ao que escreveu.<sup>252</sup> Autoridade que também se fundamentava nas páginas das regras que ajudaram a nortear o monaquismo em seus momentos iniciais de formação no ocidente medieval.

Escrita em meados do século VI, *A Regra de São Bento* foi um dos escritos mais influentes entre os monges medievais nos séculos posteriores à sua criação, pois ajudou a pavimentar o caminho daqueles que decidiram permanecer em oração. Dividida em um prólogo mais setenta e três capítulos, a regra beneditina trazia diretrizes imperativas à organização prática e espiritual de uma comunidade de monges.<sup>253</sup> Dos ensinamentos que ela oferecia, destacamos a preocupação com o progresso dos que optaram por se entregar à rigidez do ascetismo monástico.

**Cada idade e cada inteligência deve ser tratada segundo medidas próprias.** Por isso, os meninos e adolescentes ou os que não podem compreender que espécie de pena é, na verdade, a excomunhão, quando cometem alguma falta, sejam afligidos com muitos jejuns ou castigados com ásperas varas para que se curem.<sup>254</sup>

Segundo a definição da regra beneditina, os monges estavam sujeitos a sanções. Entretanto, as penas seriam aplicadas com objetividade, conforme a idade de cada um, pois o castigo tornava-se ineficaz quando incompreendido. Aos mais novos, repreensões com varas e privações alimentares; aos mais velhos, cuja compreensão era maior, castigos no fundo da alma para provocar amargura na consciência. Ambos os níveis de punição tinham intento próprio, porém, era a dor interior que atormentava o infrator e fazia com que restabelecesse a harmonia com a sapiência.<sup>255</sup>

<sup>250</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005, p. 326.

<sup>251</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 102.

<sup>252</sup> “Ouviste que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado” (Mt 5, 38-42).

<sup>253</sup> COLOMBÁS, Garcia M., *op. cit.*, 1990, p. 23-114.

<sup>254</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 30, 1-3, p. 169 (Grifos nossos).

<sup>255</sup> Quase seis séculos depois da regra beneditina, Bernardo de Claraval, ao defender o rigor presente nos mosteiros de Cister, seguia a mesma linha de raciocínio acerca dos males purificadores: os humanos sofriam neste mundo, mas receberiam a cura quando decidissem se unir a Cristo: “Que a austeridade da

Contemporânea à regra beneditina, porém, um pouco mais sucinta, a *Regra de Santo Isidoro* (escrita entre 615 e 619) trazia em si as mesmas orientações administrativas e espirituais da anterior. Sobre as faltas, ela era severa, mas igualmente ponderada: “[...] faltas serão expiadas e corrigidas com açoites e sanções, ao juízo do abade; com excomunhão duradoura, de modo que os que pecam gravemente sejam castigados com grave severidade, atentando-se, contudo, às pessoas, se são humildes ou soberbas.”<sup>256</sup>

Das regras monásticas, retornamos à patrística. Um dos pilares filosóficos do pensamento medieval e autor tão presente na construção de nossas análises sobre a constituição ética e intelectual de Guiberto de Nogent em *Monodiae*, Agostinho, no opúsculo *A natureza do bem*, justificava a dor no corpo quando esta intentava purificar a alma. De acordo com este autor, pior que a dor carnal, era a podridão indolor que fazia morada nos recônditos da alma.

[...] tratando-se do corpo, é melhor a ferida com dor que a putrefação sem dor, que propriamente se chama corrupção, e que não viu, ou seja, não padeceu o corpo morto do Senhor, como se previra numa profecia: “Não deixarás que teu santo experimente a corrupção.” Sim, porque ter sido ferido pelos cravos e transpassado pela lança, quem o negará? Mas também a mesma putrefação, que propriamente é chamada corrupção, se ainda lhe resta algo por consumir no interior, aumenta à medida que diminui o bem.<sup>257</sup>

A explicação para uma diferenciação no trato entre jovens e adultos, implicitamente inserida nas palavras de Agostinho, pode ser melhor entendida se a cotejarmos com um fragmento da *Epístola 11* que Bernardo de Claraval dirigiu aos cartuxos e a Guigo I (1083-1136), prior dos mesmos.

[...] como somos carnis e nascemos da concupiscência da carne, é necessário que nossos desejos ou o nosso amor comece pela carne. Bem dirigida, avança de grau em grau sob a orientação da graça, até ser absorvida pelo espírito, porque não é primeiro o espiritual, senão o animal, depois o espiritual. Devemos levar primeiro a imagem do homem terrestre e depois a do celeste. O homem começa por amar a si mesmo: é carne, e não compreende outra coisa fora de si mesmo. Quando vê que não pode subsistir por si mesmo, começa a buscar a Deus pela fé e O amar porque necessita d’Ele. No segundo grau, ama a Deus, mas por si

---

Ordem não atemorize sua tenra idade. Pense que um cardo cheio de espinhos torna a lã mais suave, e que a prática religiosa alivia a consciência. Conte com a doçura de Cristo, e a farinha do Profeta fará saborosa a mais amarga sopa. Se sente o aguilhão da tentação, olhe para a serpente de bronze pendurada na madeira e sorva, não nas feridas, mas nos peitos do Crucificado. Ele será tua mãe e tu serás o filho. E esses cravos já não causarão dor alguma ao Crucificado, porque uniram suas mãos e pés com os teus” – BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 322*, 1, p. 963.

<sup>256</sup>

*Regra de Santo Isidoro*, cap. XVII, p. 116.

<sup>257</sup>

SANTO AGOSTINHO, *A natureza do bem*, cap. 20, p. 27.

mesmo, não por Ele. Suas misérias e necessidades o impulsionam a recorrer a Ele com frequência na meditação, na leitura, na oração e na obediência.<sup>258</sup>

Desprovido de instrução, no prêmio de sua existência, o ser humano é apenas carne, ou seja, simples matéria, e se inclina para aquilo que a ela se relaciona (prazeres corporais). Portanto, na ótica de Bernardo, o homem, no estágio inicial da existência, seria incapaz de entender o significado do amor de Deus.<sup>259</sup> À medida que a elevação interior ganhava forma, ele procurava esse amor pelas vias do autoconhecimento. Abria os ouvidos interiores e se tornava sensível às questões superiores que lhe tocavam: os prazeres que buscava tornavam-se aqueles que o conduziam à sabedoria divina. Por fim, na acepção monástica bernardina, o homem desatava os nós que o prendiam ao carnal e se direcionava ao espiritualmente bom e sempiterno.<sup>260</sup>

Pela comparação de fontes primárias heterogêneas provenientes de épocas e mãos distintas, encontramos as primeiras pistas que delineiam uma explicação para os castigos físicos a serem dados aos estudantes. Se no começo de sua formação o homem era meramente carnal e não compreendia a elevação espiritual, seria utilizada a linguagem que ele era capaz de absorver. Assim, era no próprio corpo que ele primeiro sofreria para entender as reais dimensões dos desacertos cometidos.

Das várias fontes primárias até aqui dispostas, analisamos um ponto comum a todas: o uso disseminado de castigos físicos para punir estudantes, mormente os jovens indômitos.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 11*, 8, p. 141 (Grifos nossos). Em Sêneca, descobrimos palavras semelhantes às da *Epístola 11* de São Bernardo de Claraval: “[...] o bem não se encontra em todo e qualquer corpo nem em toda e qualquer idade, e está tão longe da infância como o ponto de chegada está do ponto de partida, ou a obra acabada do esboço original; não existe, portanto, num corpinho frágil, ainda em fase de crescimento.” E ainda: “Tal como nos restantes seres da natureza o seu bem específico só aparece na plena maturidade, também o bem específico do homem só surge nele quando ele acede à perfeita razão. Que bem específico é o do homem? Já to digo: é uma alma livre, elevada, que tudo submete a si mesma sem a nada se submeter. E tanto este bem se não verifica na infância que a puberdade nem suspeita da sua existência, e até na adolescência seria utópico esperá-lo; e bem irá a velhice se após um longo e constante estudo se conseguir aproximar dele. Ora se o bem é isto, obviamente será inteligível” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XX, carta 124, 10 e 12, p. 700-701. Se para Bernardo o homem é apenas carne no começo de sua formação é porque ainda não alcançou o bem específico (perfeita razão ou sabedoria) que lhe próprio, conforme pensou Sêneca.

<sup>259</sup> ENDERS, Markus. Bernardo de Clairvaux – um mestre do amor. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 98-99.

<sup>260</sup> Séculos antes de Bernardo, Agostinho concluiu e ofereceu aos pósteros algo semelhante: “Denomino formas carnis aquelas que se podem perceber por meio do corpo, isto é: olhos, ouvidos e outros sentidos corporais. Essas formas carnis ou corporais que retêm o nosso amor são necessárias na infância; na adolescência não muito; e em seguida, com o progresso da idade, não serão mais necessários” – SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (A salvação pela fé na autoridade), cap. 24, 45, p. 70.

<sup>261</sup> A atenção dada ao ensino iniciado em idade correta já estava presente em Sêneca: “O tratamento adequado aos nossos dois amigos tem de usar métodos completamente diferentes. De fato, enquanto os vícios de um deles carece de correção, os do outro exigem ser travados à força. Dir-te-ei com toda a franqueza: só serei na realidade seu amigo se for violento com ele! ‘Ora essa!’ – dirás tu. – ‘Pensas que

Perguntamo-nos: por que essas práticas foram tão enfatizadas entre os mestres monásticos medievais? Por que a necessidade de se fazer chorar e sofrer aqueles que iniciavam a caminhada discente?

Antes de prosseguir, devemos entender o conceito de educação comum aos mestres da Idade Média anteriores ao surgimento das primeiras universidades. Para eles, conforme afirmamos páginas atrás, não se separava os conteúdos ensinados da concepção ética de quem os recebia. Ademais, os mestres monásticos confiavam que educar significava fazer sair algo que já se encontrava no interior da pessoa.<sup>262</sup> A esses homens cabia encontrar as passagens para esse saber aflorar, o que nos faz acreditar que não excluía a aplicação de algumas pancadas.

Também é importante lembrar que no medievo o corpo era concebido como fonte de perdição, pois por meio dele os humanos sucumbiam ao pecado.<sup>263</sup> Para se desviar dos vícios mundanos, o verdadeiro cristão deveria controlar os instintos corporais e se envolver com os assuntos referentes ao espírito. Aquele que não se disciplinava por essas orientações chafurdava no lodo e se distanciava da salvação. Quem não era senhor de sua carne e sucumbia diante das paixões não utilizava com retidão as faculdades racionais humanas. Era uma reles besta perdida e incapaz de compreender a transcendência das palavras de Deus.<sup>264</sup>

---

podes manter sob o teu controle um discípulo de quarenta anos? Repara que já atingiu uma idade dura e intratável, insuscetível de correção. Só é possível moldar almas ainda jovens” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 25, 1, p. 95.

<sup>262</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2005, p. 37-38.

<sup>263</sup> SCHMITT, Jean-Claude, *op. cit.*, 2002, p. 255-256.

<sup>264</sup> O homem que não compreende nem utiliza a razão para derrotar a ignorância que o domina é um pecador que se iguala aos animais, assertiva presente no *Antigo Testamento* [“Mas o homem com seu luxo não entende, é semelhante ao animal mudo... E assim caminham, seguros de si mesmos, e terminam contentes com sua sorte. São como o rebanho destinado ao Xeol, a Morte os leva a pastar, os homens retos os dominarão” (Sl 48, 13-15)] e em autores do cristianismo primitivo ligados ao estoicismo [“Assim, quando o primeiro homem pecou e desobedeceu a Deus, fez-se semelhante (...) às bestas. O homem que pecou contra o Logos (razão) foi considerado justamente como irracional e comparado com as bestas” – CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *O pedagogo*, Livro I, 101.2, p. 273]. De acordo com Sêneca, a razão é exclusividade do homem e, quando trabalhada e direcionada a seu fim natural, diferencia-o dos demais seres vivos: “Ora qual é a qualidade suprema do homem? A razão: graças a ela o homem supera os outros animais e aproxima-se dos deuses. Por conseguinte, o bem específico do homem é a razão perfeita, todas as suas restantes qualidades são-lhe comuns com os animais e plantas. O homem tem força: também os leões. É belo: também os pavões. É veloz: também os cavalos. Não digo que em relação a todas essas qualidades ele seja superado, nem me interessa qual a qualidade que o homem tem mais desenvolvida, mas sim qual é a sua qualidade única, específica. O homem tem corpo: também as árvores. Tem capacidade de se mover instintiva e voluntariamente: os animais e os vermes também. Tem voz: mas muito mais sonora é a voz do cão, mais estridente a da águia, mais grave a do touro, mais doce e ágil a do rouxinol! Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte, uma vez que cada coisa quando leva à perfeição a sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IX, carta 76, 9-11, p. 313-314.

Implicitamente, os ensinamentos filosóficos greco-romanos e do *Antigo Testamento* se faziam presentes nessas percepções de mundo de cunho monástico.<sup>265</sup>

Aos olhos dos mestres do medievo que se inspiraram na filosofia do mundo antigo, o futuro reservava um reencontro com Deus. Portanto, todas as pessoas tinham que estar em contínua prontidão: corrigir e aprender desde cedo; preparar para a vida e obras divinas. Porém, antes desse derradeiro momento de decisão, quem optou por abraçar uma existência integralmente voltada para orações e estudos tinha a obrigação de saber as funções que o aguardavam, a saber, ser exemplo e zelar pelo rebanho de Deus.

Assim, aos docentes do medievo, estava claro: *quem ama educa*, mas também *corrige e pune*. Punição para *formar, preparar e salvar*. Eis a quinta-essência da concepção pedagógica que os monges cultivaram. Com efeito, melhor era padecer e se purificar ainda neste mundo para, aos poucos, entender a magnitude da eternidade. Amparada por frágeis pés de barro, a falsa sensação de segurança proporcionada por riqueza material e módicos conhecimentos letrados logo se converteriam em dor, aflição e ranger de dentes.<sup>266</sup> Após essas digressões analíticas, apontamos nosso leme na direção da figura-chave desta trama: o abade Guiberto de Nogent. Ouçamos o que ele nos disse sobre tudo isso.

---

<sup>265</sup> No *Eclesiastes*, toda a vaidade humana é condenada, pois é passageira, assim como o próprio ser humano. Igual ao animal, o homem também morre, por isso ele deve obrar: “Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra? Observo que não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção; pois quem lhe mostrará o que vai depois dele?” (Ecl, 3, 20-22). No primeiro quartel do século VI, Boécio, assim como fizeram Platão, Cícero e Agostinho, dissertou sobre o mérito do homem não se ater à matéria: “[...] pois assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação quando usa de suas faculdades mentais, mas da mais baixa condição quando cessa de ser o que realmente é. Nos animais, essa ignorância de si mesmos é inerente à sua natureza; no homem, é uma degradação. Como é grande o vosso erro, quando pensais em vos exaltar com coisas externas! É algo inconcebível! E ademais, quando alguém se distingue pelos ornamentos que ostenta, são os ornamentos que são admirados, e não quem os traz” – BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, Livro II, cap. 9, p. 40-41. A respeito dos “ornamentos” mencionados por Boécio, Sêneca escreveu linhas semelhantes: “Quando quiseres apreciar o verdadeiro valor de alguém, avaliar as suas qualidades, debes vê-lo sem adornos. Fora com os bens da família, fora com as honras e todos os demais embustes da fortuna, fora até com o próprio corpo: observa sim a sua alma, as suas qualidades, a sua grandeza, vê se essa grandeza é intrínseca ou extrínseca” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IX, carta 76, 33, p. 321.

<sup>266</sup> “Uma vez que o dono da casa houver se levantado e tiver fechado a porta e vós, de fora, começardes a bater à porta, dizendo: ‘Senhor, abre-nos’, ele vos responderá: ‘Não sei de onde sois’. Então começais a dizer: ‘Nós comíamos e bebíamos em tua presença, e tu ensinastes em nossas praças’. Ele, porém, vos responderá: ‘Não sei de onde sois; afastai-vos de mim, vós todos, que cometeis injustiça. Lá haverá choro e ranges de dentes, quando virdes Abraão, Isaac, Jacó e todos os profetas do Reino de Deus, e vós, lançados fora” (Lc 13, 25-28).

## II. 2. As muralhas espessas de um mosteiro invisível

Antes de receber o hábito monástico, Guiberto de Nogent passou por experiências que o ajudaram alicerçar a maneira pela qual via e compreendia o mundo e as pessoas que o cercavam. Uma dessas experiências consubstanciou-se ao lado de seu primeiro professor. Homem de rigor, mas de vivência limitada no universo das letras. Assim como fez com sua mãe, Guiberto ocultou o nome dessa figura de proa nos capítulos iniciais do primeiro livro de *Monodiae*.

O descuido com nomes, lugares e datas por parte de Guiberto foi enfatizado por John Benton,<sup>267</sup> um dos últimos tradutores de *Monodiae* no século passado. Ao pesquisar outras fontes, mas sem ser taxativo, Jay Rubenstein<sup>268</sup> sugeriu que “Salomão” era o nome do primeiro professor de Guiberto, ou pelo menos um termo que ele usou de maneira respeitosa. Uma explicação minimamente plausível para esse lapso de atenção estaria no gosto usual deste abade por escrever sem recorrer a rascunhos ou auxílio de secretários.<sup>269</sup>

De toda a bibliografia consultada, encontramos pouquíssimos estudos sobre o contato de Guiberto com o professor que sua mãe lhe arranhou. Uma autora que analisou aspectos do convívio do jovem Guiberto com este homem foi Nancy Partner.<sup>270</sup> Segundo a inquirição desenvolvida por Partner, por inconscientemente nutrir uma espécie de “Complexo de Édipo”, Guiberto odiava seu professor e não se relacionava bem com ele, pois ele ocupou o lugar de seu falecido pai. Tal interpretação também foi validada pelo supracitado John Benton.<sup>271</sup> Conforme manifestado nas páginas do capítulo anterior, duas abordagens psicanalíticas com as quais não concordamos.<sup>272</sup>

Em um estudo panorâmico sobre a educação monástica entre os séculos XI e XIII, Mia Münster-Swendsen atentou para o fato incomum do primeiro professor de Guiberto interferir nas relações familiares de seu aluno.<sup>273</sup> Para Münster-Swendsen, o normal era o distanciamento, pois os pais enviavam as crianças para outros locais onde seriam educadas.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 229-239.

<sup>268</sup> *Op. cit.*, 2002, p. 18.

<sup>269</sup> GARAND, Monique-Cécile, *op. cit.*, 1995, p. 27 e 71.

<sup>270</sup> PARTNER, Nancy, *op. cit.*, 1996, p. 369.

<sup>271</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 23.

<sup>272</sup> Além do que foi escrito no capítulo anterior, gostaríamos de remeter ao nosso estudo crítico sobre a bibliografia de viés psicanalítico produzida sobre as *Monodiae* do abade Guiberto de Nogent disposto em LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Freud e os medievais: as fronteiras entre História e Psicanálise nas memórias do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125). *Dimensões: revista de História da UFES*, Vitória, n. 21, p. 187-204, 2008, p. 187-204.

<sup>273</sup> MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. The model of scholastic mastery in northern Europe c.970-1200. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 316.

Com frequência, a distância forçada tornava os mestres íntimos de seus pupilos, mais até que os próprios familiares.

Um dos maiores estudiosos da obra de Guiberto, Jay Rubenstein<sup>274</sup> analisou aspectos do convívio deste abade com seu tutor. Contudo, Rubenstein não se prendeu à figura do professor, pois seu mote de pesquisa foi entender como os ensinamentos de Anselmo de Bec influenciaram Guiberto e como este se valeu de determinadas histórias sobre o mundo anglo-normando para oferecer exemplos edificantes a seus leitores.<sup>275</sup> Ao adentrar no cerne da visão filosófica de Guiberto de Nogent, Rubenstein ainda colocou-se na esteira de Jaroslav Pelikan, que definiu este abade como um dos membros da primeira geração de intelectuais da lavra anselmiana. Porém, Pelikan, assim como fez Rubenstein, não lançou olhares detidos acerca da história de Guiberto no convívio com seu docente anônimo.<sup>276</sup>

Um estudo mais detalhado sobre a relação de Guiberto com seu primeiro professor foi disposto por Stephen Jaeger.<sup>277</sup> Em trabalho voltado para as escolas das catedrais e ideias sociais difundidas entre os anos de 950 e 1200, Jaeger tateou sobre as possíveis origens escolares deste obscuro homem: onde e com quem ele estudou e a partir de quais premissas construiu suas concepções pedagógicas. Stephen Jaeger classificou este professor como um dos últimos portadores da “velha aprendizagem” (no original: *old learning*), um saber cujos pilares eram as boas maneiras e a autoridade moral de quem falava e ensinava, mas que estava em declínio no decurso do século XII.

Assim, de acordo com as afirmações de Stephen Jaeger, o professor inominado de Guiberto tinha uma única preocupação: ensinar bons modos cristãos ao discípulo que lhe foi confiado, notadamente moderação e vigilância perante os vícios seculares. O conhecimento livresco foi relegado a plano secundário, quando não totalmente negligenciado. Na interpretação de Jaeger, Guiberto não gostava dos métodos de seu mestre. Entretanto, ele não deixou de amá-lo. No fundo, o futuro abade aceitou aquela situação simplesmente por querer aprender.

Ao fim de suas assertivas, Stephen Jaeger ainda sugeriu que, no convívio de Guiberto com seu primeiro mestre, um importante divisor histórico de águas começava e se insinuar: a referida “aprendizagem dos antigos”, embalada pela força moral e individual de quem detinha

<sup>274</sup> *Op. cit.*, 2002, p. 17-21 e 39-44.

<sup>275</sup> RUBENSTEIN, Jay. Guibert of Nogent's lessons from the anglo-norman world. In: \_\_\_\_\_ & VAUGHN, Sally N (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 149-169.

<sup>276</sup> PELIKAN, Jaroslav. A first-generation anselmian, Guibert of Nogent. In: CHURCH, F. F. & GEORGE, T. (eds.). *Continuity and discontinuity in church history*. Leiden: Brill, 1979, p. 71-82.

<sup>277</sup> *Op. cit.*, 1994, p. 226-229.



a palavra, perdia espaço para a “nova aprendizagem” (no original: *new learning*), alicerçada em conhecimentos oriundos de debates e enfrentamentos intelectuais. Desta maneira, na ótica de Jaeger, Guiberto e seu mestre estavam no limiar dessa transformação que teve Pedro Abelardo como principal precursor.

De acordo com as análises das fontes primárias e crítica historiográfica que até aqui foram apresentadas, Stephen Jaeger cometeu um exagero interpretativo, pois os mestres medievais, mesmo antes de Abelardo, normalmente recorriam a textos e referências do passado na defesa de suas ideias e não tomavam a autoridade exclusivamente para si. Ademais, dialogavam com seus discípulos, pois acreditavam na capacidade humana de entender, aprofundar e questionar uma ideia. Além disso, a própria noção de autoridade criticada por Jaeger desvaloriza a função dos mestres e traz em si a afirmação da superioridade do saber livresco, algo que não existiu na Idade Média muito marcada pela oralidade e força da memória.<sup>278</sup>

O fato de Stephen Jaeger utilizar a trajetória acadêmica de Pedro Abelardo como justificativa para suas argumentações é expressivo, pois existe uma forte vertente interpretativa que se mostrou tendenciosa ao esquadrihar os embates entre o famoso amante de Eloísa e Bernardo de Claraval. Antes de “romper” com os mestres monásticos, a Idade Média sorveu os ensinamentos que deixaram. Com respeito, deu-lhes a devida reverência. Nos próximos capítulos, os bastidores dessa história serão tratados com maiores detalhes. Até lá, algumas considerações introdutórias.

Em linhas gerais, a referida historiografia definiu anacronicamente Pedro Abelardo como um intelectual com “ares modernos”, um ousado libertário que caminhava bem à frente de sua época. Do outro lado do *front*, estava Bernardo de Claraval, baluarte do conservadorismo monástico, um precoce e ferrenho inquisidor. De acordo com Ricardo da Costa,<sup>279</sup> quase todos os autores (historiadores, teólogos e filósofos, nacionais e internacionais) que assim pensaram distorceram o que as fontes primárias disseram sobre o assunto. Alguns chegaram a estabelecer teorias sem nenhum embasamento documental, como

<sup>278</sup> A cultura islâmica nos oferece um interessante paralelo, pois nela a relação entre livros e mestres na transmissão do saber tinha feições bem definidas. Embora difundidos e em permanente circulação, os livros não falavam por si, portanto, não substituíam os mestres. Aqueles só “falavam” pelo intermédio destes – BISSIO, Beatriz, *op. cit.*, 2012, p. 155.

<sup>279</sup> COSTA, Ricardo da. “Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?”: a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo. In: X Seminário Internacional: Filosofia e Educação – Antropologia e Educação: Idéias, Ideais e História, 2010, São Paulo. *Anais Eletrônicos...* São Paulo: Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da USP / Núcleo de Estudos de Antropologia UNIFAI, 2010, p. 67-78.

Jacques Le Goff em um de seus livros mais cultuados.<sup>280</sup> Isso para momentaneamente ficarmos em uma única referência.<sup>281</sup>

Na interpretação de Ricardo da Costa, a apaixonante história das divergências que colocaram em lados diametralmente opostos o mestre Pedro Abelardo e o abade Bernardo de Claraval ainda carece de estudos mais apurados, norteados por diretrizes teológicas devidamente contextualizadas a partir da leitura rigorosa das fontes primárias, do contrário, qualquer análise assumiria um desnecessário caráter ideológico.<sup>282</sup>

Um exemplo capital do que esse tipo de inquirição de tez teleológica engendrou é notado no tratamento dado ao que a historiografia denominou de “Renascimento do Século XII”. Se Jacques Le Goff entendeu esse renascimento como fruto cultivado por intelectuais oriundos de meios urbanos ligados às nascentes universidades, Christopher Brooke, em livro dedicado ao assunto, praticamente negligenciou a contribuição monástica proveniente das centúrias precedentes, e definiu como marco inaugural desse processo o romance de Heloísa e Pedro Abelardo.<sup>283</sup> Algo semelhante foi realizado por R. N. Swanson,<sup>284</sup> que, ao analisar a historiografia referente ao tema – e praticamente a ela se agarrar em todas as etapas e construções analíticas de seu livro –, entendeu o século XII como uma visível etapa de “ruptura” incentivada pela pujança econômica observada em distintas regiões daquele período.

<sup>280</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 39-48.

<sup>281</sup> Eis as assertivas da prosa envolvente de Jacques Le Goff que influenciou gerações (*Op. cit.*, 1995, p. 45-46): “É inevitável o choque [de São Bernardo] com Abelardo. É o seguidor de São Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, quem desencadeia o ataque. Em uma carta a São Bernardo, ele denuncia o novo teólogo e incita seu ilustre amigo a persegui-lo. São Bernardo vai a Paris, tenta desviar os estudantes, aliás com pouco sucesso, e fica persuadido da gravidade do mal difundido por Abelardo. Uma entrevista entre os dois homens resulta em nada. Um discípulo de Abelardo sugere uma reunião de confronto em Sens, diante de uma assembléia de teólogos e de bispos. O mestre se esforça para arrebatá-lo mais uma vez o auditório. São Bernardo, sub-repticiamente, muda todo o caráter da assembléia. Transforma o auditório em concílio, e seu adversário em acusado. Na noite precedente à abertura dos debates, se reúne com os bispos e lhes fornece um dossiê completo que retrata Abelardo como um perigoso herético. No dia seguinte, Abelardo pode apenas contestar a competência da assembléia e apelar ao papa. Os bispos transmitem a Roma uma condenação muito mitigada. São Bernardo, alarmado, vence-os todos em velocidade. Seu secretário leva aos cardeais que lhe são inteiramente devotados as cartas que exigem do papa uma condenação de Abelardo, cujos livros são queimados em São Pedro. Abelardo é informado de notícia no caminho e refugia-se em Cluny. Dessa vez ele foi atingido. Pedro, o Venerável, que o acolhe com uma infinita caridade, o reconcilia com São Bernardo, obtém de Roma a anulação de sua excomunhão e o envia ao convento de Saint-Marcel, em Châlon-sur-Saône, onde Abelardo morre em 21 de abril de 1142. O grande abade de Cluny lhe havia enviado uma absolvição escrita e, em um último gesto de bela delicadeza, a remete a Heloísa, abadessa de Paraclete.” Jacques Le Goff dispôs uma série de informações, porém, nenhuma fonte primária foi citada no corpo do texto ou no sopé das páginas. As gerações que sucederam o célebre e afortunado medievalista francês receberam suas palavras como versão irretocável dos fatos.

<sup>282</sup> Retomaremos esse debate no **Capítulo IV**.

<sup>283</sup> BROOKE, Christopher. *O renascimento no século XII*. Lisboa: Verbo, 1972.

<sup>284</sup> *The twelfth-century renaissance*. Manchester / New York: Manchester University Press, 1999.

Por seu turno, Richard W. Southern, em trabalho de cariz biográfico sobre Anselmo de Bec contemporâneo ao de Christopher Brooke, mencionou, mas pouco se aprofundou no que tange ao ensino conduzido pelos monges no século XI e primeira metade do XII.<sup>285</sup> Na verdade, Southern, além de escrever sobre a trajetória de Anselmo e sua teologia, concentrou uma parcela significativa de seus esforços na compreensão das escolas das catedrais ao tempo do personagem principal de sua pesquisa.

A menor atenção conferida às escolas pertencentes a mosteiros e à pedagogia nelas existente fomentou asserções longevas e arraigadas na historiografia. Um dos poucos trabalhos que contrariou essa lógica fundamentada na autoridade de medievalistas ligados aos *Annales* foi o de Marjorie Chibnall,<sup>286</sup> que dedicou a segunda parte do livro que escreveu sobre Orderico Vital (1075-1142) aos aspectos didáticos e pedagógicos recorrentes em ambientes monásticos dos séculos XI e XII. O outro digno de nota é o estudo organizado por Jay Rubenstein e Sally N. Vaughn, que, ao reunir diferentes pesquisadores e variadas vertentes temáticas, propôs uma análise mais profunda em relação ao que era ensinado nas escolas monásticas, quem eram os mestres que nelas atuavam e o impacto causado pelo que ensinaram.<sup>287</sup>

\*

Há quase uma década, Rafael Ramon Guerrero, assim como Ricardo da Costa, rebateu as críticas quase canônicas que Jacques Le Goff lançou sobre a postura de Bernardo de Claraval diante das ideias defendidas por Abelardo.<sup>288</sup> Na visão apresentada por Guerrero, o abade de Claraval possuía ressalvas em relação à filosofia, mas não era avesso às especulações racionais. Bernardo apenas não concordava quando estas eram impulsionadas pela vã curiosidade, desejo que no entendimento bernardino afastava a ética do saber e antecedia a manifestação da soberba.<sup>289</sup>

---

<sup>285</sup> SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1963.

<sup>286</sup> *Op. cit.*, 1996, p. 43-114.

<sup>287</sup> RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006.

<sup>288</sup> GUERRERO, Rafael Ramon. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal, 2002, p. 166.

<sup>289</sup> “A soberba é o pecado da era feudal e hierárquica, em que propriedade e riqueza eram pouco móveis. O poder não está incondicionalmente ligado à riqueza; o poder é mais pessoal e, para ser reconhecido, deve se manifestar em grandes demonstrações, em séquitos numerosos, em aparato. A sensação de superioridade é alimentada continuamente no pensamento feudal e hierárquico por formas vívidas: vênias e homenagens, juras de fidelidade e pompa imposta, que, juntas, dão a ver a preeminência como alguma coisa de real e de justificada.

Assim, guiados pela linha investigativa estendida por Ricardo da Costa, Marjorie Chibnall e Rafael Ramon Guerrero, preferimos entender as palavras deixadas por Guiberto não a partir de um olhar em perspectiva, mas de acordo com o universo intelectual e cultural ao qual ele pertencia, com base nas presumíveis condições de vida das fontes que dele herdamos.<sup>290</sup> Dessa maneira, também dialogamos com as afirmações de Anna Sapir Abulafia,<sup>291</sup> Jay Rubenstein<sup>292</sup> e João Gomes Silva Filho,<sup>293</sup> pesquisadores para os quais Guiberto se valeu de bases filosóficas do cristianismo medieval para falar de si, do mundo e das pessoas que o envolviam.<sup>294</sup>

De acordo com Abulafia e Rubenstein, Guiberto entendia o mundo a partir de conceitos filosóficos próprios aninhados em seu texto: afeto, desejo, razão e intelecto – conceitos que, como sabemos, foram-lhe transmitidos por Anselmo de Bec. Claramente, sua mãe era a imagem da razão e do intelecto – e também do que definimos como sabedoria, algo que não se limitava ao saber letrado. Personagens de atitudes malévolas, como os nobres da região das cidades de Laon e Soissons e monges desvirtuados que Guiberto conheceu ao longo da vida seriam apenas apetite e desejo, sentimentos menores, situados muito aquém da razão e sabedoria.

O terceiro autor que trabalhou com essa possibilidade interpretativa foi João Gomes da Silva Filho.<sup>295</sup> Para este pesquisador, Guiberto utilizou essas referências não apenas para descrever pessoas, mas também episódios marcantes de sua existência, como no sermão que proferiu durante a cerimônia de recuperação do aspecto sacro da Catedral de Laon – maculada pelo sangrento assassinato de um homem em suas dependências (*Monodiae*, Livro III, cap. 5).<sup>296</sup> Na leitura de Silva Filho, Guiberto, como herdeiro anselmiano, entendia que o interior do homem, assim como o de um templo cristão, exigia purificação quando conspurcado por ocorrências pecaminosas.

A soberba é um pecado simbólico e teológico que está na raiz das concepções de vida e de mundo. A soberba era a origem de todo o mal; a soberba de Lúcifer fora o começo e a causa de sua perdição” – HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosacnaify, 2010, p. 38.

<sup>290</sup> SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante, *op. cit.*, 2000, p. 13-49.

<sup>291</sup> ABULAFIA, Anna Sapir. Theology and the commercial revolution: Guibert of Nogent, St. Anselm and the Jews in the Northern France. In: ABULAFIA, David; FRANKLIN, Michel & RUBIN, Miri (eds.). *Church and city (1000-1500): essays in honour of Christopher Brook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 28-29.

<sup>292</sup> *Op. cit.*, 2002, p. 11 e p. 39-44.

<sup>293</sup> SILVA FILHO, João Gomes da. Guibert de Nogent (c.1055-c.1125): entre História e exegese no século XII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 579, jul./dez. 2008

<sup>294</sup> No **Capítulo IV**, retornaremos à “disputa” na qual Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo se envolveram.

<sup>295</sup> *Op. cit.*, 2007.

<sup>296</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 81-82.

Ao considerar de forma adjacente as interpretações de Anna Sapir Abulafia, Jay Rubenstein e João Gomes da Silva Filho sobre os conhecimentos adquiridos por Guiberto, entendemos que ele descreveu sua infância e juventude como momentos de impetuosidade, voltados para o puro desejo carnal manifesto em frivolidades seculares. Desta maneira, diante da imaturidade de seu aluno, o antigo professor de Guiberto utilizou a única linguagem que ele entendia naquele momento de sua via: a do corpo.

Associadas aos elementos explicativos até aqui distribuídos sobre nossa mesa de trabalho, as análises de verniz filosófico defendidas pelos pesquisadores dispostos nos parágrafos anteriores dão o contorno final à nossa argumentação e situam as palavras de Guiberto de Nogent em seu devido contexto. Se ele compreendia e não nutria lembranças ruins em relação a seu primeiro mestre, era porque avistou no horizonte de sua existência a senda que o conduziu à sapiência. Sentimentos de raiva e vingança não mais combinavam com aquela nova etapa de sua vida.

\*

A educação estritamente baseada em retidão e modos cristãos analisada no supracitado livro de C. Stephen Jaeger foi descrita em minúcias por Guiberto de Nogent nos capítulos iniciais de *Monodiae*. Nas palavras do abade:

Eu não podia ir a parte alguma sem sua permissão, nem comer fora de casa ou aceitar presentes sem seu consentimento. Não podia fazer qualquer coisa destemperada, quer fosse em pensamentos, palavras ou atos. Ele exigia que me comportasse mais como um monge do que como um clérigo.<sup>297</sup>

Cega disciplina do corpo para controlar a mente e intolerância contra o que pudesse repelir o discípulo do que foi previamente determinado. Deste modo agia o primeiro mestre de Guiberto. Exercícios diários com leituras e recitações das *Escrituras Sagradas* ou outros textos, mesmo simples diálogos pedagógicos, nada disso foi mencionado na fonte. Ao dar mais um passo adiante nas análises assentadas, observamos questões mais profundas no extrato transcrito acima. “Coisa destemperada” possivelmente significava tudo que declinasse da ética cristã, e “comer fora de casa” ou “aceitar presentes” era rendição aos atrativos seculares. Em um segundo plano interpretativo, porém, complementar, a preocupação em evitar contato com outras pessoas provavelmente denota uma orientação beneditina: “Não

<sup>297</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 5, p. 31.

presuma comer fora o irmão que é mandado a um afazer qualquer e que é esperado no mosteiro no mesmo dia, ainda que seja instantaneamente por qualquer pessoa; a não ser que, porventura, o Abade lhe tenha dado ordem para isso.”<sup>298</sup>

Aos poucos, muralhas espessas de um mosteiro invisível eram erguidas ao redor do menino Guiberto, pedra sobre pedra, dia após dia. Com o acúmulo dos anos, faltavam-lhe apenas o hábito e a tonsura. Como consideramos que Guiberto também se punha como exemplo de vida para a comunidade de seu mosteiro, é plausível supor que, ao fazer referência a seu passado, ele buscava uma maneira lúdica de expor os fundamentos da regra beneditina.

Em uma leitura comparativa, também consideramos que em *Monodiae* Guiberto deu autoridade ao texto que escreveu através de uma possível reminiscência agostiniana, a saber:

Ó Deus, meu Deus, que sofrimentos e desilusões padeci, quando ao menino que eu era propunham que o ideal da vida era obedecer aos mestres para prosperar neste mundo, para granjear, com a arte da palavra, o prestígio dos homens e as falsas riquezas! **Fui enviado à escola para aprender as primeiras letras. Para minha infelicidade, não entendi a utilidade desse trabalho; mas, se me mostrava preguiçoso, era castigado a vara.**<sup>299</sup>

Algumas similitudes entre a trajetória pessoal de Guiberto e a de Agostinho são visíveis.<sup>300</sup> Na juventude, Guiberto tinha um professor particular, enquanto Agostinho foi enviado por seus pais a uma escola para ser educado. Mas o que salta aos olhos é o fato de que ambos, quando crianças, terem sido severamente castigados e adotado a obediência como palavra de ordem dada por seus primeiros mestres.

Acima dessas semelhanças, imaginamos que uma mera intertextualidade é pouco para compreender a intenção de nosso escriba. Uma vez mais, supomos que a chave para uma interpretação profunda está na posição ocupada por Guiberto no momento em que decidiu deitar suas lembranças no papel: ele era um abade. Como tal, certamente observava entre as paredes do mosteiro de Nogent situações análogas às de sua infância. Ponderado, como pedia o cargo que ocupava,<sup>301</sup> ele ensinava a seu rebanho que a paciência era o remédio para combater as intempéries da vida.

<sup>298</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 51, 1-2, p. 247.

<sup>299</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro I, 9, 14, 30-31 (Grifos nossos).

<sup>300</sup> MOORE, R. I. Guibert of Nogent and his world. In: MAYR-HARTING, H. & MOORE, R. I. (eds.). *Studies in medieval history presented to R. H. C. Davis*. London: Hambledon, 1985, p. 112-113.

<sup>301</sup> “[...] lembre-se sempre o Abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus. E saiba o Abade que é atribuída à culpa do pastor tudo aquilo que o pai de família puder encontrar de menos no progresso das ovelhas” – *A Regra de São Bento*, cap. 2, 6-7, p. 29.

Outro elemento que nos auxilia a dar base às interpretações que vertemos está na possível influência do cristianismo vivido pelos laicos no início do século XII sobre Guiberto. Um cristianismo assinalado pelo desejo de imitar o sofrimento de Cristo por meio de atos concretos.<sup>302</sup> Como afirmamos no capítulo anterior, é possível imaginar que essas concepções chegaram a Guiberto por via materna, pois sua mãe manteve práticas ascéticas (jejuns, castidade e maceração do próprio corpo) que se tornaram comuns em uma modalidade de ser cristão que se assentou no decorrer dos séculos XII e XIII: os anacoretas.<sup>303</sup> Assim, sob uma tez carrancuda e saber ordinário, o mestre anônimo de Guiberto arrebatava de si o que tinha de melhor.

**Por mais severo que fosse, meu preceptor demonstrou para mim que de todas as maneiras me amava não menos do que amava a si mesmo.** Ele cuidava de mim com grande diligência. Cuidava de minha saúde com grande solicitude e temia as más intenções que algumas pessoas me direcionavam.<sup>304</sup>

Para entender o amor que Guiberto passou a cultivar pelo rude professor que o custodiou da infância ao alvorecer da juventude, basta uma vez mais lembrar o tipo de saber que ele via e admirava em sua mãe: um saber revelado pela modéstia e bons modos cristãos, não um saber proporcionado pelos livros. Com o tempo, Guiberto começou a demonstrar amor e respeito porque entendeu que seu velho professor o conduziu pelos interstícios da moral. Se ele não era douto, era um sábio na arte de viver os desígnios cristãos. À sua maneira, aquele homem de nome esquecido pôs diante de Guiberto o melhor dos livros: o livro da vida.

Guiberto de Nogent tinha consciência das limitações intelectuais de seu tutor, e chegou a recriminá-lo por isso. Todavia, durante a narrativa, esse lapso se converteu em assunto secundário na história desses personagens. No fim, o que prevaleceu sob a pluma do abade foi a preocupação daquele mestre com o comportamento cristão de seu pupilo, um comportamento que se transfigurou em matéria imperecível, materializada em atitudes recatadas e modestas.

Novamente avistamos possíveis reminiscências de escribas da cultura greco-romana na condução da mão de Guiberto. Pouco a pouco, ele privilegiava o que de bom ficou da convivência com o antigo mestre. De modo tácito, Guiberto, como em tantas outras

<sup>302</sup> VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 1995, p. 116-122.

<sup>303</sup> MULDER-BAKKER, Anneke, *op. cit.*, 2005.

<sup>304</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 6, p. 37 e 39.

oportunidades, remeteu-nos à sabedoria de Lúcio Aneu Sêneca: “Há alguém mais miserável do que o homem que se esquece dos benefícios para só se lembrar das ofensas?”<sup>305</sup>

De antemão, é fundamental ter em mente que a amizade descrita pela ótica monástica medieval se expressava através de um vocabulário historicamente definido, portanto, ele deve ser entendido à luz do contexto filosófico cristão e feudal, apartado de qualquer conotação sexual moderna. De feições absolutamente filosóficas desprovidas do sentido carnal moderno, essa amizade elevada existia entre amigos sinceros e verdadeiros, independente do lugar onde se vivia e do passar dos anos.<sup>306</sup> Em carta dirigida a um monge de nome Gondulfe, Anselmo de Bec, um dos mestres de Guiberto de Nogent, demonstrou esse sentimento afetuoso ao escrever.

No momento de escrever-te, alma querida por minha alma, no momento de escrever-te, não tenho certeza sobre a melhor maneira de começar o que tenho a dizer. Tudo que sinto a respeito de ti é doce e agradável ao meu coração; seja o que for, desejo para ti o que de melhor minha mente pode conceber. [...] onde quer que for, meu amor irá ti seguir; onde quer que estiver, meu desejo irá ti abraçar.<sup>307</sup>

Ao considerar a amizade filosófica descrita no fragmento da carta de Anselmo, acreditamos obter uma melhor compreensão acerca das memórias de Guiberto sobre seu preceptor: uma amizade que se fez com o tempo e que superou lembranças ruins. Se quando menino Guiberto teve relações dificultosas com aquele homem, o tempo e os ensinamentos de Anselmo abrandaram seus sentimentos. Uma vez mais, a tese que afirmou a influência secundária de Anselmo sobre Guiberto vai ao chão.

É neste ponto de *Monodiae* que Guiberto revelou os rudimentos de sua evolução. Concomitantemente, ele mencionou a pedagogia necessária ao enriquecimento espiritual de um estudante. Se Guiberto explicitou o amor pelo antigo professor, essa consideração não o cegou. Ele cultivava um sentimento maior: a prudência. Obra da experiência, ela fazia os humanos observarem o que os cercava. Na oportunidade apropriada, a prudência os permitia decidir com precisão.<sup>308</sup>

<sup>305</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro X, carta 81, 23-24, p. 357.

<sup>306</sup> SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1966, p. 70-72.

<sup>307</sup> ANSELMO DE BEC, *Epístola 4*, [104], p. 39 e 41. Embora a tradução consultada apresente o nome Anselmo de Canterbury (Anselme de Cantorbéry, no original), utilizaremos sempre o nome Anselmo de Bec, pois quando conheceu Guiberto, Anselmo ainda vivia na abadia de Bec. Cf. nota 172.

<sup>308</sup> No século seguinte aos escritos do abade Guiberto de Nogent, Tomás de Aquino reverenciou o dom da prudência, manifestada na capacidade humana de observar e agir com a certeza de tomar a decisão correta, sem titubear e se esquivar das responsabilidades: “Segundo o filósofo, a prudência é a ‘reta razão aplicada ao agir’, ou seja, é algo próprio da razão prática. E diz também que ‘é próprio do homem prudente o bom conselho’. Ora, o conselho diz respeito a como devemos agir para obter algum fim, o que, evidentemente, é da razão prática” – TOMÁS DE AQUINO, *A prudência*, questão 47, art. 2 – A



O homem prudente não se esconde e julga com convicção. Todavia, essa faculdade não se constituía a partir do nada, ela precisava guiar-se por exemplos probos. Distantes no passado ou não, eles formavam o alicerce sobre o qual os prudentes edificavam moradas. Neste anseio por modelos e referências de conduta, vislumbramos a primeira das muitas reminiscências das *Instituições oratórias* de Marco Fábio Quintiliano em *Monodiae*.

Entre as provas, que pertencem a esta classe, a mais principal é a que propriamente chamamos Exemplo. Este é a “lembrança que fazemos de um fato, ou acontecido, ou que podia acontecer, útil para persuadir o que intentamos.” Devemos, pois, ver se o exemplo é semelhante em tudo, ou só em parte, para tomarmos dele, ou todas as circunstâncias, ou tão somente aquelas que nos forem úteis.<sup>309</sup>

Sorvido por Guiberto de Nogent, Quintiliano ensinava o mérito de se interpretar e utilizar exemplos e com eles aprender. As *Escrituras Sagradas*, a hagiografia, os Padres da Igreja, os pensadores da Antiguidade Clássica, essas estavam entre as referências que suscitavam orientações morais e filosóficas para os medievais. Desta maneira, entre mestres e discípulos, fixavam-se vínculos baseados em bons exemplos, e estes recebiam o verniz final da paz e amizade.<sup>310</sup>

Auguste Mollard percebeu similitudes entre as *Instituições oratórias* de Marco Fábio Quintiliano e as *Monodiae* de Guiberto, sobretudo no que ambos escreveram sobre as características marcantes de um bom mestre.<sup>311</sup> De acordo com John Benton,<sup>312</sup> a teoria proposta por Mollard é infundada, pois Quintiliano foi pouco lido no século XII. Para este autor, apenas grandes eruditos como Lupus de Ferrière (c.805-c.862) e João de Salisbury conheceram em detalhes o texto quintiliano. Ademais, ainda segundo Benton, Guiberto nem mesmo citou Quintiliano em *Monodiae*.

Não concordamos com a afirmação sustentada por John Benton por duas razões complementares: 1. como costumava escrever sem o intermédio de secretários e rascunhos, Guiberto de Nogent pode ter deixado de fora os nomes dos autores que o inspiraram; 2. é possível que Guiberto tenha recebido indiretamente as influências de Quintiliano pelo contato com Anselmo de Bec ou mesmo lendo Agostinho, autores que conheciam ao menos em parte as *Instituições oratórias*.

---

*prudência é uma virtude da razão prática e não da razão especulativa*, p. 5. Para Tomás, a prudência relacionava-se ao agir com decisão, não à hesitação. Porém, ela tinha em si a orientação de se fazer uso do bem, o que tornaria ações súbitas e infundadas condenáveis e distantes da razão humana.

<sup>309</sup> QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro II – Da invenção e disposição, cap. IX, art. I, § I, p. 257.

<sup>310</sup> JAEGER, Stephen C., *op. cit.*, 1994, p. 24.

<sup>311</sup> MOLLARD, Auguste. L’Imitation de Quintilien dans Guibert de Nogent. *Le Moyen Age*, s/l, n. 44, p. 81-87, 1934.

<sup>312</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 47, nota 2.

Possivelmente com as *Instituições oratórias* quintilianas à mão (ou na mente), Guiberto aprendeu a separar o que era bom para si e o que era útil ao que predicava. Sobre as memórias ruins, ele meditou, mas foram as melhores que priorizou, pois elas o tornaram uma pessoa capaz de se mostrar como referência para outras. Em *Quo ordine sermo fieri debeat*, Guiberto também escreveu sobre os exemplos oferecidos por aqueles que experienciaram algo na teoria e na prática:

Qualquer homem, mesmo sem experiência, alguém que nunca tomou parte de uma batalha, pode falar muito copiosamente sobre a guerra, pois ele viu guerreiros ou ouviu histórias sobre a guerra; mas quanta diferença existe entre esse e o homem que pode lembrar da guerra porque lutou ou foi sitiado, que foi para a guerra e sofreu.<sup>313</sup>

Como fez com outros autores que provavelmente leu (ou sobre os quais ouviu alguém falar ou ensinar algo), Guiberto de Nogent não se contentou em ser um simples imitador ou receptor da herança quintilianiana. Alçado aos ombros de mais este gigante do mundo antigo, ele deixou uma marca. Embora o conhecimento obtido pelo exemplo fosse bom porque instruíra, este era sobremaneira melhor e durável quando vivido. Neste extrato das considerações de Guiberto acerca da ordenação cristã de um sermão, há um nítido favorecimento ao que se aprendia pela vivência.

Se os livros e reflexões filosóficas eram instrumentos de edificação, era no exercício contínuo e cotidiano de todos esses conhecimentos que se alcançava a salvação. Assim, para Guiberto, um sábio cristão solidificava as palavras de conselho quando experimentava no dia-a-dia aquilo que descobriu ao meditar na companhia de mestres e códices. Ao considerar o que o próprio Guiberto asseverou sobre a vida cristã de sua genitora no primeiro livro de *Monodiae*, definimos que o saber cristão logrado pelo exercício moral e ascético era mais importante para ele.

Creio que qualquer espírito concentrado em um objeto determinado deveria trabalhar variando a atenção. Alternadamente, pensando sobre uma coisa e depois outra, deveríamos ser capazes de nos voltar para a única coisa sobre a qual nossa mente mais se interessa, como se renovada pela recreação que nos permitimos. A natureza também tende a ficar cansada e deveria encontrar remédio na variedade de labores. Recordamos que Deus não instituiu o universo uniformemente, mas nos permitiu desfrutar as mutações do tempo – dias e noites, primavera e verão, outono e inverno. Pessoas que recebem o nome de mestres deveriam encontrar maneiras de variar a disciplina das crianças e dos jovens. Em minha opinião, mesmo estudantes, que têm a sanidade de pessoas mais velhas, não deveriam ser tratados de forma diferente.<sup>314</sup>

<sup>313</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 28D, p. 57.

<sup>314</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 5, p. 35.

A passagem acima formaliza a asserção pedagógica mais explícita que Guiberto cunhou. Estudar, descansar, variar os tópicos de ensino para aliviar e não enfadar os estudantes: até Deus descansou depois de criar o mundo!<sup>315</sup> Guiberto igualmente detinha a preocupação de se entender as discrepâncias que existiam entre as pessoas (“Deus não instituiu o universo uniformemente”), para tornar os métodos de ensino eficazes. Concepções alinhavadas, testadas e absorvidas na prática. Por não ser tratado conforme sua idade e natureza, Guiberto padeceu para ser instruído.

À procura de compreensão, outra vez recorreremos às páginas das *Instituições Oratórias* de Quintiliano.

Que farias tu em dar a um General, para formar um exército em ordem de batalha estas regras: que é preciso arranjar a vanguarda, avançar as duas alas, e postar na frente delas a cavalaria? Esta será talvez a melhor forma quando tiver lugar. Porém, será preciso mudá-la segundo a natureza do lugar, se, por exemplo, se encontrar um monte, se se nos opuser um rio, e se colinas, bosques e aspereza do sítio nos não deixarem seguir aquela ordem. Será preciso mudá-la também segundo o gênero dos inimigos que tivermos para combater, e segundo a qualidade da peleja. Umas vezes deveremos batalhar em forma regular, outras por pelotões triangulares, aqui com o corpo de reserva, lá com a legião, algumas vezes mesmo será bom virar as costas, e fingir uma fugida.

[...] assim convém melhor ensiná-las (as ciências) aos principiantes com mais brevidade, e simplicidade. Porque fazendo-se o contrário, os espíritos, ou se costumam aterrar com a dificuldade de regras tão miúdas, e complicadas; ou se sopeiam à vista de um estudo escabroso naquela idade, em que mais se deve fomentar o gênio, e nutri-lo com algum gênero de indulgência; ou tendo aprendido as regras só, se crêem assaz providos de tudo o preciso para Eloquência; ou enfim presos a elas, como a leis certas e impreteríveis, temem todo o vôo livre do gênio: razão porque muitos assentam, que os Retóricos, que com mais miudeza escreveram da Arte, foram justamente os que estiveram mais longe de ser eloqüentes.<sup>316</sup>

Planejar sim e mudar diante dos imprevistos. Com bom senso, promover adaptações. Começar pelo que é mais elementar e depois aprofundar. Aos poucos, chega-se a conhecimentos elaborados e o estudante passa a andar sozinho. Para Quintiliano, ao laborar de modo distinto destas propostas, o mestre favorece distorções e o discípulo se transmuda em um medroso incapaz de alçar voos próprios, ou em um presunçoso que se julga pronto antes do tempo (uma vez mais, os “doutores recém-cozidos” criticados por João de Salisbury em *Metalogicon* vêm à mente). Divididos pela distância dos séculos, Guiberto e Quintiliano se aproximavam pela maneira como tratavam o conhecimento. A seu modo, cada um acreditava

<sup>315</sup> “Assim foram concluídos o céu e a terra, com todo o seu exército. Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda sua obra de criação” (Gn 2, 1-3).

<sup>316</sup> QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro I – Da eloquência geral, cap. III, Do abuso e uso da arte, § II, p. 52 e Livro III – Da elocução, art. I, § II, p. 5-6.

que sapiência e prudência eram faces da mesma moeda. Virtudes que se formavam aos poucos. De acordo com o que escreveram, ao mestre era imprescindível compreender o tempo de formação de seus discípulos e não oprimi-los que o enfado.

Nas dependências da Catedral Chartres, alguns anos depois, João de Salisbury pareceu beber nas mesmas fontes de Guiberto e Quintiliano, e se preocupou com o ócio regular necessário para o bom trabalho da mente:

Um certo homem muito sábio [...] disse: “Enquanto a habilidade é inata, procedente da natureza, ela é nutrida pelo uso e afiada pelo exercício moderado, mas é enfraquecida pelo trabalho excessivo.” Se a habilidade natural é propriamente treinada e exercitada, ela será não apenas capaz de adquirir as artes, mas também encontrará atalhos diretos e ligeiros para a realização do que seria naturalmente impossível, rapidamente nos habilitando para aprender e ensinar tudo que é necessário ou útil.<sup>317</sup>

Mais de mil anos antes das assertivas de João de Salisbury, Lúcio Aneu Sêneca – autor diversas vezes citado em *Metalogicon* – defendeu cuidado semelhante em uma carta dentre as centenas que escreveu: “Não te digo que estejas sempre debruçado sobre um livro ou um bloco de apontamentos; é preciso dar à alma algum descanso, de modo tal, porém, que não perca a firmeza, apenas repouse um pouco.”<sup>318</sup>

Alheios ao escorrer incessante das areias do tempo que os distanciava, os pensamentos de teor pedagógico de João de Salisbury e Lúcio Aneu Sêneca aqui mostraram-se harmonizados. Para ambos, assim como o abade Guiberto de Nogent, o descanso da mente e a variação das atividades eram peças-chave do processo educacional: o tédio e a repetição excessiva não se prestavam à forja dos sábios.

Nos recônditos da alma, o homem trazia a chama do saber. Quintiliano, Sêneca, Guiberto e João de Salisbury sabiam disso, mas esse saber carecia de mãos diligentes como as de um ourives. Por conseguinte, eram partidários da intercalação dos exercícios com momentos de recreação. Como doutos experientes, confiavam na destreza da lâmina do tempo, senhor do destino e da verdade. Voraz com a insignificância humana, o tempo eternizava os sábios devotados ao labor subjacente ao domínio das letras e desentocava os estultos preguiçosos, condenando-os ao esquecimento.

<sup>317</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 11, p. 36.

<sup>318</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 15, 6, p. 52.

### II. 3. O conselho do tempo e o toque do báculo da prudência

Nos capítulos 5 e 6 do primeiro livro de *Monodiae*, Guiberto de Nogent narrou uma história semelhante à de São Romualdo, comentada nas páginas deste capítulo. Como este santo, Guiberto, ainda criança, era castigado pelo mestre (*grammaticus*) ao qual sua mãe lhe confiou – desde tempos antigos, ao gramático era entregue não somente a responsabilidade de cultivar no aluno o apreço pela leitura, mas também poli-lo moralmente.<sup>319</sup> Este homem introduziu Guiberto no conhecimento das primeiras letras. Entre uma lição e outra, o professor punia seu discípulo com golpes que o feriam. Tal situação trouxe dúvidas para a mãe de Guiberto.

Como normalmente fazia, ela começou a me perguntar se eu tinha sido espancado naquele dia. Então, para não parecer que queria denunciar meu mestre, não fiz afirmações diretas. Sem pedir permissão, minha mãe tirou minha vestimenta de baixo [...]. Ela viu que meus bracinhos estavam negros e azuis, e que a pele em minhas costas estava inchada, devido às pancadas que recebi. Minha mãe suspirou profundamente quando viu como cruelmente eu fui tratado em tenra idade. Ela estava perturbada e totalmente agitada, seus olhos caíram em lágrimas de tristeza quando disse: “Se esse é o caminho que toma, nunca se tornará um clérigo: não terá castigos para aprender latim!” [...] recordo que ela já tinha me prometido que, quando eu tivesse idade, iria me prover com armas e equipamentos, caso quisesse me tornar um cavaleiro.<sup>320</sup>

Mesmo considerado normal naquele tempo, o excesso punitivo daquele mestre assustou a mãe de Guiberto.<sup>321</sup> Preocupada com o bem-estar do filho, ela lhe ofereceu a possibilidade de torná-lo cavaleiro, caso tratamento tão duro lhe fosse imposto. Entretanto, o rapazinho recusou a oferta e preferiu permanecer sob os cuidados daquele homem. Perguntamos: por que Guiberto tomou aquela decisão? Uma resposta para essa intrincada trama torna-se mais difícil de entender quando tomamos outro depoimento de Guiberto sobre o braço pesado daquele mestre:

Claramente, não merecia as saraivadas que ele me deu, pois se tivesse sido um docente perito, como tinha se gabado, eu seria perfeitamente capaz, apesar de ser uma criança, de entender o que ele dizia, caso tivesse dito corretamente. Mas, dificilmente, ele expressava uma frase completa, pois tentava mostrar algo que não estava claro em sua mente.<sup>322</sup>

<sup>319</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2007, p. 316.

<sup>320</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 6, p. 39-41.

<sup>321</sup> GUIBERT OF NOGENT. *A monk's confession: the memoirs of Guibert of Nogent*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996, p. 41, nota 41 do tradutor Paul Archambault.

<sup>322</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 5, p. 35.

Duas passagens díspares, uma contradição inicial aparente. O que explicaria mudanças de opinião tão bruscas em escritos relacionados aos mesmos episódios, uma vez que Guiberto foi da crítica ao elogio sem escalas? Em uma abordagem investigativa preliminar, consideramos o fato de Guiberto em idade adulta escrever sobre acontecimentos de sua infância. Presumivelmente, estava expressa em um único texto a interposição entre passado e presente. Se a dor juvenil não foi esquecida, a moderação da maturidade prevaleceu.

Aos poucos, os sentimentos de Guiberto pelo antigo mestre receberam tons definitivos. Mais velho, o abade passou a vê-lo de maneira diferente e entendeu a realidade por trás das histórias que viveu.

Por mais severo que fosse, meu preceptor evidenciou para mim que de todos os modos me amava não menos do que amava a si mesmo. Ele me vigiava com grande solicitude. Cuidava de minha saúde com muita atenção, e temia as maldosas intenções de algumas pessoas que me observavam. Ele me avivou urgentemente a me guardar contra a corrupção de algumas pessoas que tinham os seus olhos em mim. Com sua autoridade docente, advertiu minha mãe por me vestir tão elegantemente. Em uma palavra: ele parecia mais um pai que um pedagogo, não o tutor de meu corpo, mas o servidor de minha alma.<sup>323</sup>

Para o amadurecido Guiberto, a severidade de seu mestre tinha motivo: era expressão de amor e preocupação. Sem traumas, a experiência parece ter lhe permitido tal visão – não é demais relembrar: Guiberto escreveu *Monodiae* já idoso. Como abade e responsável pela formação de jovens como um dia foi, Guiberto compreendia que rigor e austeridade eram dolorosos, mas mostravam-se como vias seguras para uma educação correta. Afinal, o bom pai preventivamente castigava os filhos com ásperas varas. Certamente, ao narrar o que passou na juventude, Guiberto pensava em situações similares que poderiam ocorrer na comunidade que conduzia.

Em *Quo ordine sermo fieri debeat*, Guiberto de Nogent mostrou-se defensor dos castigos na educação dos mais jovens. Contradição que persiste? Acreditamos que não. Na verdade, a partir de outro testemunho documental, reafirmamos que Guiberto promoveu uma visão madura do passado. Anos mais velho e sábio, ele entendeu o comportamento de seu antigo professor, apenas reprovou os excessos cometidos. Assim, para um Guiberto experimentado, quando usados adequadamente, os castigos eram a linguagem inicialmente entendida pelos inexperientes e pouco inclinados aos rigores do claustro.

Ao defender a manutenção das punições, Guiberto não exibiu maiores insatisfações pelo que ocorreu nos primeiros anos de sua existência. Implicitamente, ele entendeu que as

---

<sup>323</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 6, p. 37 e 39.

punições tinham razão de ser, desde que utilizadas na medida conveniente: “Através dessa repreensão, adquirimos mais ciência e discricção, tanto que sabemos que glória eterna é subsequente ao sofrimento temporal e que flagelo momentâneo é simplesmente a preparação para a felicidade permanente.”<sup>324</sup>

Essa imagem gradativamente ponderada do próprio passado também nos faz questionar a ausência na narrativa de atos de rebeldia por parte do jovem Guiberto diante de seu professor. Para R. I. Moore,<sup>325</sup> essa é uma das divergências que separam Guiberto de Agostinho. Enquanto a rebeldia juvenil do último era flagrante e bem descrita, a do primeiro permaneceu latente. Nenhuma passagem de *Monodiae* nos faz vislumbrar ações intempestivas da parte do futuro abade de Nogent contra seu tutor. Nem mesmo é factível afirmar que aquele homem tomou conhecimento do que seu pequeno aluno confabulava na intimidade.

Leitor de livros ou extratos de ícones do pensamento clássico,<sup>326</sup> uma vez mais, Guiberto sugeriu com as próprias palavras aproximação com os ensinamentos de Quintiliano. Em *Instituições oratórias*, este escritor e retórico do latim pôs-se à mesa e escreveu a respeito da Eloquência – a arte de bem falar. Para ele, quem se dedicava à oratória tinha obrigação de trazer em si o bom caráter e uma conduta íntegra. Mas era pela experiência do tempo que estas passagens se abriam.

“Escolha, pois, o Mestre inteligente de tudo isso o melhor, e ensine por ora só o que escolher, sem se demorar em refutar doutrinas contrárias.” Porque os principiantes vão por onde os levam. Com os estudos irá também crescendo a erudição. Ao princípio, porém, não conheçam outro caminho fora daquele, em que os meteram. **A experiência depois lhe ensinará**, que ele é também o melhor.<sup>327</sup>

De acordo com o supracitado Auguste Mollard,<sup>328</sup> as *Instituições oratórias* de Quintiliano eram leitura constante ao alcance das mãos de Guiberto. Com este sábio das palavras e do discurso em mente, Guiberto entendeu que com o tempo e a experiência, o saber era nutrido e a florava. Além disso, os nervos se acalmavam e a alma descobria a direção correta da sapiência. Por fim, guiado por Quintiliano, Guiberto sorveu o quão era forçoso assimilar as orientações de um mestre que não deixava o discípulo perder-se ao sabor dos ventos mundanos que sopravam nos ouvidos humanos.

<sup>324</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 24A, p. 50.

<sup>325</sup> *Op. cit.*, 1985, p. 112-113.

<sup>326</sup> GARAND, Monique-Cécile, *op. cit.*, 1995, p. 15.

<sup>327</sup> QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro III – *Da elocução*, art. I, § I, p. 6 (Grifos nossos).

<sup>328</sup> *Op. cit.*, 1934, p. 81-87.

\*

Depois dessas primeiras constatações de teor filosófico, também entendemos as palavras de Guiberto de Nogent como uma implícita afirmação acerca da importância da existência de um pacto entre mestre e discípulo. Um pacto tácito cujo objetivo era educar o homem como um todo, tanto em conhecimento, quanto em conduta.<sup>329</sup> Sabemos que, ao narrar essas histórias de juventude, Guiberto já era um abade em idade avançada (cinquenta ou sessenta anos), e, como tal, lidava com as obrigações de ensinar e zelar pelos membros de sua comunidade. Por sua vez, estes deveriam parar, ouvir e confiar no pastor que os conduzia. Assim, ao escrever um pouco de si, Guiberto pedia-lhes perseverança na procura pelo conhecimento. Como bom pai (*abbas*), ele deixava claro que o trajeto a ser vencido era longo e extenuante, mas aprazível quando visto com alma confiante.

A essa linha interpretativa de verniz filosófico, somamos outra observação que, uma vez mais, pondera a presença de duas escritas imbricadas no texto de Guiberto: a do jovem estudante e a do velho abade. Gradualmente, a segunda arrogou o primeiro plano e se assenhoreou do restante da história. Dos fólhos artesanais do abade, novamente manava a prescrição monástica basilar dos beneditinos e sinal distintivo da santidade da Idade Média Central:<sup>330</sup> a humildade.<sup>331</sup> Ainda que diversos guias filosóficos conduzissem a pluma de Guiberto, o anseio por se mostrar humilde não lhe escapou. Com a intenção de ser modesto, Guiberto remitiu os equívocos de seu mestre e não alimentou maiores rancores por ele.

Ao ser aceito no mosteiro de Saint-Germer de Fly (c.1067), Guiberto de Nogent passou a ter aulas regulares com Anselmo de Bec. Anselmo era admirado pelo tratamento afável e maternal que oferecia aos discípulos.<sup>332</sup> Ao dialogar com um abade de um certo mosteiro, Anselmo asseverou que punições abusivas e sem motivo surtiam efeito contrário, e tornavam os alunos arredios e temerosos.

---

<sup>329</sup> MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, *op. cit.*, 2006, p. 317.

<sup>330</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A escravidão desejada: santidade e escatologia na *Legenda Áurea*. In: \_\_\_\_\_. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 160.

<sup>331</sup> “Irmãos, a Escritura divina nos clama dizendo: Todo aquele que se exalta será humilhado e todo aquele que se humilha será exaltado (Lc 14, 11; 18, 14). Indica-nos isso que toda elevação é um gênero de soberba, da qual o profeta mostra precaver-se quando diz: Senhor, o meu coração não se exaltou, nem foram altivos meus olhos; não andei nas grandezas, nem em maravilhas acima de mim (Sl 130, 1)” – *A Regra de São Bento*, cap. 7, 1-3, p. 73.

<sup>332</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 568-569; VAUGHN, Sally N. Anselm of Bec: the pattern of his teaching. In: RUBENSTEIN, Jay & \_\_\_\_\_. (eds.). *Teaching and learning in Northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, p. 100-104.



Ao lhes consagrar a Deus, se foram plantados no jardim da Igreja para que cresçam e frutifiquem, e vocês, pelo temor, pelas ameaças, pelos golpes, deixam-nos tão oprimidos, que não podem ter nenhuma liberdade. Tratados dessa maneira, acumulam, acariciam e alimentam em seu seio maus pensamentos, que se entrelaçam como espinhos, o que podia servir não serve mais que para descartar com torpeza o que poderia servir para sua correção. [...] se querem que seus filhos adquiram bons costumes, devem amenizar as correções corporais com uma bondade paternal, com uma assistência plena de suavidade. [...] assim como o corpo exige uma alimentação distinta, segundo se está débil ou vigoroso, de igual modo a alma, se é débil ou forte, pede um alimento distinto.

Já viu um artesão que se contenta em bater uma lâmina de ouro ou prata para fazer uma bela imagem? Não creio. O que faz depois? Para dar forma conveniente ao metal, o oprime e golpeia docemente com algum instrumento, depois lhe pega com as mais delicadas pinças e lhe modela com ainda mais suavidade. Se desejam que seus filhos adquiram bons costumes, temperem as correções corporais com bondade paternal, com assistência cheia de suavidade.<sup>333</sup>

Como um mestre conhecedor da função que lhe cabia, Anselmo instigava por metáforas. Com eloquência, ele convidava ouvintes e leitores ao raciocínio e à reflexão. Sem entregar questões prontas, ansiava que todos discernissem com sapiência. Eternizados por Eadmero de Canterbury (c.1064-c.1124),<sup>334</sup> os ensinamentos deste santo comprovam que os mestres medievais, longe de pregar a violência como recurso inquestionável, perguntavam-se se esse era o melhor ou único caminho a ser tomado quando o assunto era educar.<sup>335</sup>

De acordo com Mia Münster-Swendsen,<sup>336</sup> a palavra-chave para se entender a posição de Anselmo de Bec é “discrição” (*discretio*). Ele não renunciou aos castigos, mas pediu sensatez para punir corretamente, sem humilhar ou causar efeitos colaterais no infrator. Lúdico e sutilmente lírico, Anselmo, pela pena do discípulo Eadmero, empregou metáforas para ser compreendido. Com a habilidade de um ourives, ou do músico vigilante às modulações das cordas instrumento, o “mestre-artesão” formava os estudantes que lhe foram confiados.

<sup>333</sup> EADMERO DE CANTERBURY, *Vida de Santo Anselmo*, cap. IV, 30-31, p. 22-23.

<sup>334</sup> SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1966 (Parte II).

<sup>335</sup> Na segunda metade do século VI, o papa Gregório Magno (c.540-604), ícone da patrística latina, pregava o equilíbrio entre amor (ternura) e temor (severidade), alegoricamente representados pelo maná e o bastão de Aarão, ao se definir o tratamento e as punições dadas a um discípulo: “[...] **é necessário misturar a ternura e a severidade, usar de uma e de outra uma dose certa, a fim de que os fiéis não sejam exasperados por uma exagerada severidade, nem enfraquecidos por uma excessiva bondade**. Tudo isso, como recorda Paulo, é bem simbolizado pela arca da Tenda, na qual, com as tábuas da Lei, são conservados o bastão de Aarão e o maná. Por isso, disse Davi: O teu bastão e o teu cajado, eles são o meu conforto. O bastão golpeia, o cajado serve de apoio. Se, portanto, há o bastão da severidade que golpeia, que haja também o conforto do cajado que serve de apoio. E assim, que haja o amor, mas sem enfraquecer, que haja o vigor, mas sem exasperar; o zelo, sem excessiva severidade, a bondade, sem indulgência desmedida. De modo que, mesclando-se justiça e clemência na arte de governar, o pastor poderá, às vezes, reconfortar o coração de seus fiéis, fazendo-se temer, mas seja terno para com eles, e com esta ternura, neles suscite o respeito que o temor inspira” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Segunda Parte, cap. 6, 17, p. 82-83 (Grifos nossos).

<sup>336</sup> *Op. cit.*, 2006, p. 314.

Ao escrever sobre a vida de Anselmo, Eadmero de Canterbury também trouxe à tona a postura pedagógica de um homem que se destacou em seu tempo por sua preocupação com a busca pelo saber e boa gênese discente.<sup>337</sup> Na acepção de Eadmero, Anselmo acreditava que punições eram necessárias, mas o excesso o incomodava, pois deixaria os jovens avessos aos estudos. Com efeito, para Anselmo, o estudante precisava se sentir amado.

Na visão de Sally Vaughn,<sup>338</sup> Anselmo imprimiu em seus ensinamentos palavras inspiradas nas *Instituições oratórias* de Marco Fábio Quintiliano. Se os indícios apontados por Vaughn estiverem corretos, fica reforçado um de nossos argumentos interpretativos expostos ainda na **Introdução** e nas páginas anteriores deste capítulo: a possibilidade de Guiberto de Nogent ter acessado Quintiliano indiretamente, através das conversas com Anselmo de Bec.

Pelo texto de Eadmero e a própria preocupação demonstrada por Guiberto, percebe-se novamente a postura “maternal” comum em ambiente monástico. Dado o suposto “tom erótico” empregado por alguns mestres em seus textos, psico-historiadores interpretaram essa atitude amorosa entre homens como *affaire* sexual. Porém, como destacamos, a essência das narrativas era outra: tratava-se de uma forma sublime de se expressar uma amizade superior, ou o meio de se externar sentimentos de dor e insatisfação quando uma relação de origem fraternal era rompida. Ademais, cultivar a amizade era uma estratégia para a resolução de conflitos e manutenção da paz.<sup>339</sup>

Ao cotejar as informações anteriores com algumas cartas da lavra de Bernardo de Claraval, descobrimos que esse amor materno dos abades pelas ovelhas desgarradas ou não de seus rebanhos era um tópos nas prédicas monásticas dos séculos XI e XII.<sup>340</sup> Na *Epístola 1* que escreveu a seu sobrinho Roberto – jovem que deixou uma das casas de Cister para se enclausurar em Cluny –, Bernardo fez uma espécie de mea-culpa sobre a dureza que impôs a alguém de pouca idade.

<sup>337</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 539-599.

<sup>338</sup> VAUGHN, Sally N., *op. cit.*, 2006, p. 101-103.

<sup>339</sup> MÜNSTER-SWENDESEN, Mia, *op. cit.*, 2006, p. 326-328.

<sup>340</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 113-125. Em carta destinada ao Papa Eugênio III (1145-1153), Bernardo de Claraval descreveu em tons maternos sua angústia ao ver a condição de certo Rualeno, nomeado abade de São Atanásio: “Estou convencido de que nosso Rualeno não está tranquilo no posto no qual foi colocado, e creio que nunca estará. Por isso, é preciso tomar um remédio judicioso para ele e para mim. Confesso que fico abrasado ao ver tudo que está sofrendo. Não nos afastemos dele: somos de uma só alma, ainda que **eu seja a mãe e ele o filho**; o nome e autoridade de pai eu cedi a vós. Somente fiquei com o amor que é intransferível, e isso é o que me atormenta. A mãe não pode se esquecer do filho em suas entranhas. E quem disse que isso já se passou? Ainda o sinto. **Meu peito angustiado e a dor incessante que sinto por ele declaram que sou sua mãe**” – BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 258*, p. 835 (Grifos nossos).

É certo que a culpa de sua partida foi minha. Fui muito austero com um delicado adolescente, tratei com dureza desumana a um jovem. De fato, essa era a causa de teus murmúrios contra mim, que eu recorro, quando ainda vivia conosco. E por essa razão, segundo soube, não cessas de desprestigiar-me. Não te culpo. Eu poderia desculpar-me e explicar-te que era necessário coagir as paixões de tua adolescência lasciva, e conduzir a difícil idade desde seu começo com uma disciplina dura e áspera, como diz a Escritura: “Dá a vara a teu filho que o livrará da morte”, e em outro lugar, “O Senhor castiga aos que ama e açoita os filhos que reconhece como seus”, e este outro, “São preferíveis os golpes do amigo que os beijos do inimigo.”<sup>341</sup>

Como abade, Bernardo de Claraval tratou com ternura seu parente, e, com calculada argumentação, quis ser justo. Roberto falhou por quebrar seus antigos votos, mas esse equívoco, em parte, era fruto do tratamento rigoroso a ele imposto e da instabilidade de uma alma jovem e claudicante. Em consonância com a pedagogia medieval, que afirmava ser necessário considerar a idade dos discentes, Bernardo compreendeu sua falha, por isso sofria. Porém, ele destacou as boas intenções que trazia em mente, e ansiava mostrar ao antigo pupilo que uma educação disciplinada e aplicada desde cedo era o meio para se chegar à formação moral e intelectual de uma pessoa.

Castigar os mais novos com prudência e compreensão, nada de exageros destemperados. Eis as orientações dadas aos monges por Bernardo de Claraval e Anselmo pela pena de Eadmero de Canterbury. Por ainda não entenderem a severidade espiritual da excomunhão, os neófitos precisavam sentir na carne o peso das irresponsabilidades e desacertos. Porém, os que usavam pancadas sem critério também eram repreendidos, era o que *A Regra de São Bento* recomendava.

Seja vedada no mosteiro toda ocasião de presunção, e determinamos que a ninguém seja lícito excomungar ou bater em qualquer dos seus irmãos, a não ser aquele a quem foi dado o poder pelo Abade. Que os transgressores sejam repreendidos diante de todos para que os demais tenham medo (1 Tm 5, 20). A diligência da disciplina e guarda das crianças até quinze anos de idade caiba a todos, mas, também isso, com toda medida e inteligência. Quem de qualquer modo o presume, sem ordem do Abade, contra os que já são mais velhos, ou bater sem discrição mesmo nas crianças, seja submetido à disciplina regular, porque está escrito: Não façás a outrem o que não queres que te façam (Tb 4, 16).<sup>342</sup>

A regra beneditina definia que os estudantes eram protegidos da violência desmedida. Contudo, uma leitura a contrapelo acerca do que o texto diz nos faz entrever que, por mais que as oscilações fossem combatidas, havia aqueles que extrapolavam. Às vezes, dominados pela raiva ou outro sentimento descontrolado, exageravam.<sup>343</sup> Essa visão histórica equilibrada

<sup>341</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 1*, 2, p. 43.

<sup>342</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 70, 1-7, p. 333 e 335.

<sup>343</sup> Exageros igualmente passíveis de condenação e correção, segundo Gregório Magno em escrito contemporâneo ao texto beneditino: “Quando o fogo da correção ultrapassa a medida, o coração dos

obtida pela comparação entre diferentes fontes primárias nos aproxima de uma Idade Média passível de acertos, mas também de equívocos. Nem sombria, nem dourada, uma Idade Média simplesmente humana.

\*

Gradativamente, a voz do menino Guiberto deu lugar ao rapaz que adentrava na vida adulta. Da carne tantas vezes vacilante e pecadora, corrigida com uma miríade de pancadas e açoites violentos, nosso escriba, ainda que claudicante, passou a escrever sobre a alma. Os castigos físicos de antes foram substituídos pelos tormentos que tocavam a consciência, para ele, estes se mostraram muito mais dolorosos e profundos. Neste momento, deixamos para trás o juvenzinho que nos conduziu. À frente, nós o reencontramos, um pouco mais velho e residindo em outra morada: a abadia de Saint-Germer de Fly, casa onde ficou por cerca de trinta anos. Nessa nova etapa, os sofrimentos de Guiberto de Nogent foram outros, menos corporais, mais espirituais...

---

pecadores se deprime no desespero. É, portanto, necessário que o pastor que tenha sido rude demais, tomando consciência de haver ferido o coração de seus fiéis mais do que o devido, recorra sempre, dentro de si, ao arrependimento, a fim de que, por seus gemidos, obtenha o perdão na presença da Verdade, mesmo que a sua culpa provenha precisamente do seu zelo excessivo por ela” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Segunda Parte, cap. 10, 21, p. 100-101.

## CAPÍTULO III

### *SE O HOMEM ENSOBERBECE, A ALMA PADECE: GUIBERTO DE NOGENT E A PELEJA PESSOAL CONTRA A VAIDADE JUVENIL<sup>344</sup>*

A sabedoria eleva os seus filhos e cuida dos que a procuram. Os que a amam, amam a vida, os que procuram desde a manhã ficarão cheios de alegria. Aquele que se apega a ela herdará a glória; por onde for, o Senhor o abençoa. Aqueles que a servem prestam um culto ao Santo, e o Senhor ama os que a amam. Aquele que a ouve julgará as nações, o que a ela se aplica habitará em segurança. Se alguém nela confia, a possuirá em herança e no gozo estará em sua ascendência. Pois, primeiro, caminhará com ele em sentido inteiramente contrário e inculcará temor e tremor, e o provará com sua disciplina até que confie nela e ela o teme com suas exigências, depois, voltará a ele em linha reta, o alegrará e lhe desvendará seus segredos. Se ele se desviar, ela o abandonará e o entregará às mãos da própria ruína (Eclo 4, 11-19)

[...] a filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer supere a si mesma; importa que todas as nossas ações sejam do mesmo teor. O maior dever – e também o melhor sintoma – da sabedoria é a concordância entre as palavras e os atos, o sábio será em todas as circunstâncias plenamente igual a si próprio (LÚCIO ANEUS SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 20, 2, p. 70).

[...] *Deus resiste aos soberbos e concede graça aos humildes*. A alma inflada de presunçoso orgulho apropria-se, porém, desse atributo soberano e deleita-se neste elogio: *Perdoar os vencidos e reprimir os soberbos* (SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Prólogo, p. 27).

De acordo com os mestres monásticos da Idade Média, ao sábio cristão não bastavam a glória e o respeito advindos dos pares, pois, como a beleza física, estes eram ganhos

---

<sup>344</sup> Algumas das considerações apresentadas neste capítulo foram desenvolvidas no dia 16 de outubro de 2009, em comunicação realizada por ocasião do *III Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão – Simbologias, influências e continuidades: cultura e poder* (UEMA – São Luís).

efêmeros. A ele, era imprescindível ouvir e seguir a voz da sabedoria divina que adentrava seus ouvidos, tomava e acalmava a alma. Distante do temor de Deus, tudo se convertia em vanglória, ruína que a terra engoliria sem cerimônia.

Ensinaamentos antigos retomados por numerosos homens através dos tempos. Retomados porque os desacertos continuavam: a retidão dos valores não era uma estrada monótona, de pedras alinhadas e margeada por paisagens bucólicas e confortáveis hospedarias. Pelo contrário: as brumas opacas do pecado turvavam a visão.<sup>345</sup> Na incerteza dos passos dados, os tropeços se multiplicavam.

Pois se uma pessoa atribui a si singular excelência e não para as Igrejas, [...] muito seguramente os dons de nossa fé serão minados, tal honra deve ser considerada inteiramente detestável se provoca um desvio nas esperanças de todos. Certamente, se alguém carrega sua mão direita com ouro, que por causa de sua ornamentação debilita o vigor do corpo, um adorno desse tipo será de fato inútil [...].<sup>346</sup>

Sem Deus, a honra particular (o ouro carregado pela mão direita) não passa de um fardo pesado que dificulta o andar do peregrino cristão. Escritos por volta de 1125, estes foram os últimos ensinamentos lançados ao pergaminho por um abade idoso, calejado pela vida.<sup>347</sup> Preceitos de alguém que se mostrava consciente de que aqueles que procuravam pelo saber não deveriam declinar e se deixar macular pelo pecado. Palavras do velho Guiberto de Nogent. Como veremos, palavras que demoraram a segurar seus braços e orientar o rumo de seus pés.

O anseio de Guiberto ao rememorar momentos passados de sua trajetória nos conduziu a outro tópico complementar às assertivas precedentes: o imperativo guibertino de pôr em prática os conhecimentos adquiridos, como o sangue, senti-los correr pelas veias movimentando o corpo. Foi justamente o viver cristão aprendido com sua mãe que Guiberto não conseguiu colocar em prática na juventude. Em suma: para nosso autor, não havia sabedoria cristã dissociada de um viver cristão.

---

<sup>345</sup> Para Agostinho, a Sabedoria era eterna, onipresente e nada a escondia ou diminuía diante de quem a procurava sincera e persistentemente: “[...] aquela beleza da Verdade e da Sabedoria, enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a visão de ouvintes amontoados em sua volta excluí os recém-chegados. Tão pouco o tempo lhe impõe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. Está perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo. Para todos, ela está sempre próxima e para todos dura eternamente. Não está em lugar nenhum e apesar disso nunca está ausente de parte alguma” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro II, cap. 14, 38, p. 123-124.

<sup>346</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *De sanctis et eorum pignibus*, Livro I, 611D e 612C, p. 85.

<sup>347</sup> BENTON, John, *op. cit.*, 1984, p. 239.

### III. 1. Praia sem areia, mar que não é azul

Nas investigações que até aqui conduzimos, a trajetória de Guiberto de Nogent e suas demandas particulares se inserem no contexto de reorientação espiritual, cultural, política e administrativa pela qual Igreja e sociedade cristãs passavam desde a segunda metade do século XI. Ao se espalhar por várias instâncias do clero e pela vida dos membros da comunidade laica, esse movimento, inicialmente, reservou aos monges posição de destaque, pois, de um modo geral, foram eles os primeiros a detectar as carências então existentes e fornecer referências pontuais para o que a História veio a conhecer como *Reforma Gregoriana*.<sup>348</sup>

Distante de se ater a um pontificado específico e a questões de cunho estritamente político e administrativo, a Reforma Gregoriana teve a hipotética incumbência de ordenar o ocidente medieval segundo preceitos cristãos.<sup>349</sup> Contudo, de acordo com John Howe, não é prudente encravar um centro único e longo (papado ou monaquismo) do qual o ideário reformador irradiava uniforme e pacificamente: na verdade, esse conjunto de ideias – que a historiografia tradicional denominou como “reforma” – esteve exposto a distintos usos e interpretações.<sup>350</sup>

Em complemento às asserções levantadas por John Howe, Gerd Tellenbach questionou o olhar monolítico e institucional lançado sobre um suposto “programa reformador” no século XI.<sup>351</sup> Na análise que conduziu, Tellenbach propôs ser pertinente pensar em temáticas comuns ao recorte temporal tratado, porém, elas estariam internamente perpassadas por concepções humanamente flexíveis, frágeis, difusas e, em determinadas situações, antagônicas. Toda elas constituídas a partir de realidades de feições anônimas, móveis e multifacetadas, que se espalharam pelo imenso (polifônico e polissêmico) edifício social da Idade Média.

De acordo com Dominique Barthélemy,<sup>352</sup> em seu estudo histórico-antropológico sobre a cavalaria medieval, de suas prováveis origens romano-germânicas ao século XII dos francos, a Reforma Gregoriana, caso houvesse sustentado seu rigor inicial e demais propostas,

<sup>348</sup> MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Porto: Presença, 1989, 1989, p. 42-48.

<sup>349</sup> BASCHET, Jérôme, *op. cit.*, 2006, p. 190.

<sup>350</sup> HOWE, John. *Church reform and social change in eleventh-century Italy: Dominic of Sora and his patrons*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1997.

<sup>351</sup> TELLENBACH, Gerd. *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>352</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: UNICAMPI, 2010, p. 295-296.

possivelmente teria levado à derrocada a pequena e média nobreza feudais. Assim, os compromissos e negociações que a Igreja cristã posteriormente aceitou (ou foi obrigada a aceitar em um nítido sinal de suas fragilidades) manter com esses segmentos testemunham as adaptações que os reformistas produziram ao longo dos anos, ou até mesmo alguns de seus fracassos.

Não objetivamos penetrar nesta extensa e intrincada seara historiográfica sobre a reforma nos séculos XI e XII, pois os debates que suscitou (e ainda suscita) de longe superam os limites temáticos do que esta pesquisa intenta. Destarte, nossas considerações permanecerão restritas ao ambiente monástico, local não menos passivo de controvérsias que viu brotar em seu seio representantes combativos que lutavam pela volta ao passado cristão primitivo e uma retomada dos preceitos beneditinos como instrumentos para retificação de práticas e espiritualidade.

Porém, como veremos nas páginas a seguir, diante das possibilidades impostas pelas incertezas da existência cotidiana e costumes, nem todos cumpriram à risca (ou assim desejaram) o ideário que se propunha – as censuras impostas pelo clero a quem discordasse das decisões conciliares é um indício que nos permite crer que houve quem resistisse em defesa de tradições há tempos enraizadas.<sup>353</sup>

Antes de mais um passo, destacamos um importante artigo que Jay Rubenstein escreveu há pouco mais de uma década.<sup>354</sup> Nele, Rubenstein debateu o fato de que há um número ínfimo de trabalhos que versam sobre as opiniões de Guiberto de Nogent em relação à Reforma Gregoriana – cronologicamente, Guiberto viveu durante a época que a historiografia comumente define como o auge desta reforma.

Ao criticar as posições de John Benton,<sup>355</sup> para quem Guiberto era um “reformador de coração”, e de R. I. Moore,<sup>356</sup> que reputava as histórias guibertinas como genuínos exemplares da condenação à simonia (venda de indulgências e cargos eclesiásticos), nicolaísmo (concubinato de padres e demais membros do clero) e a tudo mais que viesse a corromper o corpo da Igreja, Jay Rubenstein apontou para determinadas incoerências equacionadas nos capítulos de *Monodiae* a respeito desse assunto. Embora Guiberto se mostrasse sensível a alguns dos objetivos dispostos pelo ideário gregoriano, ele não os aplicou integralmente ao

<sup>353</sup> SILVESTRE, Hubert. O idílio de Abelardo e Heloísa: a parte do romance. In: ABELARDO e HELOÍSA. *Historia calamitatum*: cartas. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008, p. 72-73.

<sup>354</sup> RUBENSTEIN, Jay. Principled passion or ironic detachment? The Gregorian Reform as experienced by Guibert of Nogent. *The Haskins Society Journal: studies in Medieval History*, n. 10, p. 127-141, 2001

<sup>355</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 24.

<sup>356</sup> *Op. cit.*, 1983.



que disse ter praticado no decurso de sua vida monástica. Ainda segundo Rubenstein, em momentos específicos, Guiberto chegou a confrontar diretrizes da reforma.

Essas supostas incoerências sob a pena guibertina levaram Jay Rubenstein a propor que o abade manteve atitudes ambivalentes ao lidar com questões de caráter reformista. Ao adensar o debate com as indicações dos já citados John Howe e Gerd Tellenbach, fruímos que os apontamentos iniciais de Rubenstein evidenciam que a suposta ambiguidade exibida por Guiberto não foi um caso incomum, um desvio de curso face à “ideologia dominante”, e que os “ideais reformistas”, quando entendidos como tal, sofreram constantes torções e reorientações à medida que se entrelaçaram nos fios das preocupações pessoais e cotidianas dos medievais.

Desde tempos anteriores à reforma, palavras de ordem como obediência, humildade e castidade já ressoavam nos corredores de mosteiros e abadias – um desafio de ajustamento das comunidades ao projeto de vida disposto na regra beneditina e que os primeiros monges cistercienses abraçaram.<sup>357</sup> Ao viver e ser intelectualmente moldado nessa época, Guiberto não passou incólume por esse processo. Como tantos outros fizeram, sorveu as ideias que o alcançavam; como tantos outros fizeram, tomou pena e tinta e um pouco de si imprimiu nessas ideias.

Na sequência analítica de Jay Rubenstein e de todos aqueles historiadores que pensaram e escreveram as centúrias denominadas gregorianas como um processo fluido e humano, nossa intenção no presente capítulo será compreender de que modo Guiberto imaginou e devolveu ao mundo um tópico habitual ao tempo e contexto ao qual pertenceu: a humildade.

\*

Por volta dos vinte anos de idade, Guiberto se viu pela primeira vez sozinho. Sua devotada mãe largou de uma única vez casa, conforto e família para viver na condição de anacoreta nas cercanias da abadia de Saint-Germer de Fly.<sup>358</sup> O tutor que custodiava seu último filho seguiu o exemplo dado por ela, e também se encaminhou para o mesmo lugar.

---

<sup>357</sup> COLOMBÁS, García M. *La tradición benedictina: ensayo histórico – el siglo XII*. Zamora: Monte Casino, tomo IV, v. 2, 1994, p. 509.

<sup>358</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile. “Ser belo na condição de ser bom”: *Beleza e Ética* na sabedoria monástica do Abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125). *Outros Tempos*, São Luís, n. 5, p. 113-125, 2008; MULDER-BAKKER, Anneke, *op. cit.*, 2005, p. 11.

Após um breve período de incertezas advindas da ignorância, abandono dos estudos e estultices juvenis,<sup>359</sup> Guiberto partiu para se unir a eles.<sup>360</sup>

Localizada a uma distância de aproximadamente setenta quilômetros da cidade de Clermond,<sup>361</sup> a abadia de Saint-Germer foi o lar que acolheu Guiberto por cerca de três décadas. Uma vez mais, ele foi posto próximo da companhia de sua mãe e aos cuidados educacionais de seu antigo tutor. Embora de volta à presença daqueles que o acompanharam até ali em sua vida – em pouco tempo, ele foi aceito como monge de Saint-Germer de Fly –, Guiberto de Nogent descobriu por trás dos muros de sua nova morada outras demandas existenciais.

### Imagem 5



Vista panorâmica de Saint-Germer de Fly em postal da segunda metade do século XIX  
(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço <[http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:St\\_Germer\\_de\\_Fly\\_-\\_Vue\\_panoramique.jpg](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:St_Germer_de_Fly_-_Vue_panoramique.jpg)>)

<sup>359</sup> De acordo com Jean Leclercq (*op. cit.*, 1961, p. 12), desde São Bento, abandonar a vida religiosa e se entregar ao século foi tema recorrente nas histórias de vários homens ligados ao monaquismo. Tempos depois, retomavam a antiga condição. Na maioria dos casos, segundo Leclercq, pouco se sabe a respeito do que fizeram longe dos claustros. Em algumas situações, este autor acredita que tomaram tal atitude não por mera negligência, mas porque a aprendizagem secular lhes permitiria acrescentar um grau de polidez à simplicidade monástica. Entretanto, este não parece ser o caso de Guiberto de Nogent que, por algum tempo, deixou os estudos de lado antes de se tornar monge.

<sup>360</sup> Esse momento da história de Guiberto de Nogent nos sugere algumas reminiscências bíblicas: “Sou agradecido para com aquele que me deu força, Cristo Jesus, nosso Senhor, que me julgou fiel, tomando-me para o seu serviço, a mim que outrora era blasfemo, perseguidor e insolente. Mas obtive misericórdia, porque agi por ignorância, na incredulidade” (1 Tm 1, 12-13); “Não recordes os pecados de minha juventude, e minhas revoltas, lembra-te de mim, conforte o teu amor por causa da tua bondade, Iahweh” (Sl 24, 7).

<sup>361</sup> BENTON, John, *op. cit.*, 1984, p. 74, nota 3.

### III. 2. Antes, os doutos, depois, o catecúmeno

Da aspiração por bem formar seus membros, a Igreja cristã medieval engendrou orientações que atestavam os meios convenientes a uma educação de qualidade. Traço dos saberes oferecidos aos jovens eclesiásticos, a ênfase na humildade saltava aos olhos. Especialmente em contexto monástico, ela deveria predominar para que ninguém acreditasse ser melhor que os companheiros. Assim, os esteios do processo educacional oferecido pelos monges da Idade Média primavam por ética e justiça, ambos consubstanciados na humildade.

Nesta seção, tentamos compreender as dimensões filosóficas desse conceito a partir do que os próprios pensadores antigos e medievais ensinaram no que escreveram. Posteriormente, para cotejar nossas considerações, analisaremos os depoimentos deixados por Guiberto de Nogent no Livro I de *Monodiae*. Na juventude, Guiberto experienciou a difícil busca pela humildade, tarefa árdua que nos faz entender que nem sempre o que se pregava era o que efetivamente se concretiza no dia-a-dia de um mosteiro ou abadia. Mais ainda: nas entranhas do que se pregava, imiscuía-se outra realidade, mais humana e flexível, menos objetiva e intencional.<sup>362</sup>

\*

O capítulo mais extenso de *A regra de São Bento* é o de número sete. São setenta versículos exortativos que tratam de um único tema: a humildade. Com quarenta e quatro citações bíblicas, este capítulo aduz a humildade como o cerne dos ensinamentos beneditinos. Humildade capaz de tornar o homem temente a Deus, caridoso com o próximo e sabedor dos próprios limites. Atributos que objetivam ceifar a arrogância e obrigar os humanos (monges ou não) a reconhecer e confessar os pecados perpetrados: “Irmãos, a Escritura divina nos clama dizendo: todo aquele que se exalta será humilhado e todo aquele que se humilha será exaltado.”<sup>363</sup>

Implicitamente, as páginas beneditinas faziam coro com um ponto radicado nos livros de *A cidade de Deus* de Agostinho que, por sua vez, igualmente valeu-se de extratos bíblicos para definir que o reino de Deus não era deste mundo, e que por este ninguém deveria se perder: “Jesus respondeu: ‘Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo,

---

<sup>362</sup> “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7, 18-19).

<sup>363</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 7, 1, p. 73.

meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui”;<sup>364</sup> “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós”;<sup>365</sup> “Porquanto o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo.”<sup>366</sup>

Com base nos ensinamentos do evangelista Lucas,<sup>367</sup> o curto parágrafo beneditino ainda enaltecia os modestos e condenava atos soberbos, diretriz que se manteve na *Regra de Santo Isidoro*: “Em nada deve julgar-se melhor que os demais, mas inferior a todos, [o monge] brilha por tão grande humildade, quanto mais resplandeça entre os demais pela perfeição de suas virtudes.”<sup>368</sup> O princípio estampado nessa regra monástica foi mantido pelo próprio Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*: “*Superbus* (soberbo): assim se diz porque deseja ser considerado mais do que é; e os que desejam parecer mais do que são recebem o nome de ‘soberbos’.”<sup>369</sup>

Se duas influentes regras monásticas e um dos livros capitais para a constituição do pensamento cristão ocidental reservaram espaço relevante para a humildade (e seu extremo oposto, a “soberba”), que tipo de interpretação essa constância aventaria? Uma leitura inicial nos propõe um cuidado apurado com a gênese moral dos jovens educandos. Todavia, ao comparar essas fontes com outras de diferentes épocas e autores, notamos uma persistência temática. Uma vez mais, essa verificação nos sinaliza que, quando aplicadas ao mundo real dos que habitavam os mosteiros e abadias, as direções apontadas não foram absolutamente acatadas. Assim, entre o ideal e o real, havia uma distância. Nela, habitavam as incertezas humanas, os desvios e a vaidade dos monges. Feita essa pequena volta, retornemos aos mestres.

Em *O pedagogo*, Clemente de Alexandria (c.150-215d.C), personagem ativo da primeira geração de pensadores cristãos, concebeu uma espécie de manual de orientações cotidianas à disposição dos recém-convertidos ao cristianismo.<sup>370</sup> Para Clemente, em diálogo

<sup>364</sup> Jo 18, 36.

<sup>365</sup> Lc 17, 20-21.

<sup>366</sup> Rm 14, 17.

<sup>367</sup> “Pois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado” (Lc 14, 11); “Eu vos digo que este último desceu para casa justificado, o outro não. Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado” (Lc 18, 14).

<sup>368</sup> *Regra de Santo Isidoro*, cap. III, p. 93.

<sup>369</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 248, p. 837. Com palavras diferentes e em tom de alerta, Isidoro de Sevilha preservou o cerne de seu ideário em outra obra: “Os que abandonam o mundo e, não obstante, praticam sem humildade de coração as virtudes prescritas, estes, como de uma altura, caem mais lastimosamente, já que ao se separarem das virtudes são abatidos com grande desgraça, pior que a que sofreram por causa dos vícios” – SANTO ISIDORO DE SEVILHA, *Sentenças*, 19, 2.

<sup>370</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na antiguidade cristã*. São Paulo: Edusp, 1978, p. 64.

com livros bíblicos, na luta intestina contra as paixões pecadoras, o homem que se consagrava a Deus (*Logos*) precisava se libertar da vanglória oferecida pelos módicos conhecimentos humanos, obstáculo para expressão da *gnosis* (conhecimento). Nas palavras do próprio Clemente: “Mas se também pode se pensar que a *gnosis* da qual se orgulham é uma sabedoria humana, então, escuta a advertência da Escritura: *Que o sábio não se glorifique de sua sabedoria, que o forte não se jacte de sua força;*<sup>371</sup> *o que se glorifica, deve se glorificar no Senhor.*”<sup>372</sup>

Nas páginas do *Eclesiastes*, um dos pilares sobre os quais Clemente de Alexandria edificou o que escreveu, a condenação à soberba foi um tópico amiúde citado: “Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se fadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece.”<sup>373</sup> Já nas páginas do *Eclesiástico*, o ensinamento anterior foi complementado: “Numerosas são as pessoas altivas e famosas, mas é aos humildes que ele revela seus segredos.”<sup>374</sup> A essência desses ensinamentos: de que vale esta vida, qual o valor do homem que será vorazmente engolido pela terra, se nada do que vemos ou tocamos neste mundo ficará para a eternidade? A sabedoria dos antigos e a que Guiberto buscava não estava apenas nos livros.

À época de Guiberto, por uma carta dirigida a Gautier de Chaumont (†c.1150), Bernardo de Claraval, assim como Clemente e os textos bíblicos acima citados, foi enfático ao dissertar acerca dos que reverenciavam a fama pessoal e as benesses dela advindas: “[...] imagine que agora tudo é atribuído à sua pessoa e que é elevado à glória, que todos lhe chamam de mestre e que a fama de seu nome dilata-se pela terra; o que ficará depois da morte além de uma recordação na terra e nada mais?”<sup>375</sup>

Pequenas lembranças que as areias do tempo logo se encarregariam de esconder, eis o que aguardava os que cobiçavam a glória por ela mesma. Preocupação de verniz estoico que Sêneca desnudou bem antes de Bernardo de Claraval e do próprio Clemente de Alexandria:

Todos aqueles que a fortuna pôs em evidência, que se distinguiram como agentes e partícipes de um poder alheio, somente gozaram de reputação e viram as suas casas

<sup>371</sup> “Assim disse Iahweh: Que o sábio não se glorie de sua sabedoria, que o valente não se glorie de sua valentia, que o rico não se glorie de sua riqueza” (Jr 9, 22).

<sup>372</sup> “Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção, a fim de que, como diz a Escritura, aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” (1 Co 1, 30-31); “Quem se gloria, glorie-se no Senhor. Pois não aquele que recomenda a si mesmo é aprovado, mas aquele que Deus recomenda” (2 Co 10, 17-18) – CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *O pedagogo*, Livro I, 38.2, p. 153 e 155.

<sup>373</sup> Ec 1, 3.

<sup>374</sup> Eclo 3, 19.

<sup>375</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 104*, 2, p. 385.

cheias de visitantes enquanto em posição de destaque: assim que desapareceram, rapidamente foram esquecidos. Em contrapartida, o apreço que se dá aos homens de gênio cresce sempre; e não são apenas eles que recebem homenagens, mas tudo quanto está ligado à sua memória.<sup>376</sup>

Aos que se dedicam ao saber, homenagens perenes; aos soberbos, o esquecimento gradativo. Como a argila trabalhada pelo ceramista, o conhecimento produzido pela tradição filosófica dos antigos era plasmado pelos doutos da Idade Média. Plasmado, mas não alterado em sua essência. Embora os contornos externos fossem diferentes, em pontos específicos, a matéria continuava ali. Os séculos que distanciavam Lúcio Aneu Sêneca e Clemente de Alexandria de Isidoro de Sevilha ou Bernardo de Claraval não tomaram das mãos dos mestres a atenção oferecida aos que se nutriam com sabedoria.

Em *Metalogicon*, João de Salisbury adicionou novos tons à obra do *artista* estoico que o inspirou.<sup>377</sup> De acordo com João: “Os principais apoios para a inquirição filosófica e prática da virtude são leitura, aprendizagem, meditação e assídua aplicação.”<sup>378</sup> Para a memória dos virtuosos ser reverenciada, havia uma condição: associar ainda neste mundo a filosofia e uma conduta voltada para o bem. Porém, na acepção do mestre chartrense, ninguém assumia este estado sem esforços.

Em *Sobre a potencialidade da alma*, Agostinho, autor também do apresso de João de Salisbury, asseverou que o homem era criatura gerada por Deus e, por isso, trazia em si a perfeição da natureza divina: “Mas, sendo Ele imortal, cria algo imortal e semelhante a Ele. E nós, criados por Deus com espírito imortal, deveríamos poder fazer algo semelhante a nós, isto é, imortal”.<sup>379</sup> Porém, por ser criação, o homem seria sempre inferior a Ele. Aos soberbos que postulavam desafiar essa máxima, a infinitude do saber divino os devolvia à rele condição humana. De acordo com Agostinho, inferior e limitada, esta jamais teria condições de se igualar a quem a criou.

Já em *A verdadeira religião*, o mesmo Agostinho trouxe à tona o imperativo de que nos doutos consubstanciam-se os talentos, porém, eles deveriam ser custodiados: “Os insensatos possuem este talento enrolado num pedaço de lenço ou enterrado na terra. Dito em outros termos, o seu talento encontra-se encoberto ou abafado pelo luxo e o supérfluo, ou entre as concupiscências terrenas.”<sup>380</sup> Se a beleza de nada valia alheia à sabedoria (“ser belo

<sup>376</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro II, carta 21, 6, p. 75-76.

<sup>377</sup> MCGARRY, Daniel D., *op. cit.*, 1971, p. xxiii.

<sup>378</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 23, p. 64.

<sup>379</sup> SANTO AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, cap. 2, p. 25.

<sup>380</sup> SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (A tríplice restauração operada pela reflexão, cap. 54, 105), p. 130.

na condição de ser bom”, como Guiberto de Nogent nos ensinou em outra oportunidade), predicaos ínfimos detinham os conhecimentos ou benesses materiais desprovidos de humildade.

Ainda nos fólhos de *A verdadeira religião*, Agostinho dissertou a respeito de uma proposição repisada em quase tudo o que escreveu ao longo da vida e que se tornou uma certeza entre os medievais: a unidade divina perfeita e imperecível. Por pretender retirar-se dessa unidade criadora e andar por rumos próprios, Agostinho acreditava que os humanos soberbos se renderam ao pecado. Quanto mais se distanciavam deste centro gerador do bem e saber, mais se tornavam vaidosos e decaídos: “As diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnis, arrancam o homem decaído da unidade de Deus introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros.”<sup>381</sup>

Pela visão antropológica agostiniana, o homem era entendido como uma criatura caminhante cuja vontade bem conduzida o fazia mover-se de volta na direção da matriz que o gerou. Em função desse labor existencial, seus conhecimentos deveriam apoiá-lo. Enfim, nas palavras agostinianas, através da potência desse movimento que se constitui no íntimo de cada um, o homem não deveria se apegar aos instrumentos seculares que lhe eram entregues, mas apenas utilizá-los para alcançar seu objetivo maior: a sabedoria que o levaria até Deus.<sup>382</sup> Pelas orientações agostinianas, a ética se imiscuía nos conhecimentos.

\*

Entre os séculos XI e XII, período no qual o movimento monástico cristão conheceu seu momento áureo,<sup>383</sup> a procura pela humildade estendeu-se como uma linha de força nos textos de autores diversos, como dos citados Hugo de São Vítor, Bernardo de Claraval e João de Salisbury. A seu modo, cada um expôs suas ideias, mas sem perder de vista a busca pela modéstia, elemento que, concomitante à obediência e disciplina, constituía a tríade imprescindível à existência verdadeiramente apostólica imaginada pelos monges (*vita vere apostolica*).<sup>384</sup>

Nos livros que compõem *Didascálicon*, Hugo de São Vítor enfatizou o que considerava ser a boa conduta de um estudante consagrado ao estudo das *Sete Artes Liberais*. Segundo

---

<sup>381</sup> SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (Bondade da criação e origem do mal), cap. 21, 41, p. 64.

<sup>382</sup> JORDÃO, Eduardo Antônio. *Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 53.

<sup>383</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1993, p. 11.

<sup>384</sup> BOLTON, Brenda, *op. cit.*, 1983, p. 25.

Hugo, ela se alicerçava em valores cristãos, como perseverança e boa vontade. Do contrário, eram sementes lançadas em terra infértil. Influente mestre do século XII, Hugo destacou o mérito da relação harmoniosa entre *ética* e *sabedoria*, e a ela acrescentou serenidade e, nomeadamente, humildade:

Igualmente, lhe convém que, quando começar a conhecer alguma coisa, não despreze os outros. Este vício da vaidade ocorre a alguns, porque olham com demasiada diligência o seu próprio conhecimento e, parecendo-lhes de ter-se tornado alguma coisa, pensam que os outros não são como eles nem poderiam nunca sê-lo, sem conhecê-los.

O bom estudioso deve ser humilde e manso, afastado totalmente das preocupações vãs e dos ilícitos das volúpias, diligente e constante, para que aprenda com prazer de todos, nunca presuma de sua ciência, fuja dos autores de doutrinas perversas como do veneno, aprenda a refletir longamente sobre alguma coisa antes de julgá-la, não queira aparecer douto, mas sê-lo, ame os ensinamentos aprendidos dos sábios e procure tê-los sempre diante dos olhos como espelho do seu próprio rosto.<sup>385</sup>

Aos que estavam em fase de formação acadêmica e caráter, exercitar o bem e desviar-se do mal eram referências essenciais. Mas, acima de tudo, o mestre de São Vítor incutia nos leitores do *Didascálicon* o anseio por querer saber pela virtude que isso representava em si, não pela possibilidade de glória particular. Tais premissas se alicerçavam nas práticas pedagógicas de então, que, como sabemos, não separavam a educação letrada da concepção ética de alguém.

Ícone do movimento que ambicionava uma profunda reforma no monaquismo nos primeiros decênios do século XII a partir das premissas beneditinas e modelos apostólicos, o abade Bernardo de Claraval elevou ao extremo essa relação entre a procura por sabedoria e uma vida baseada em retidão moral.<sup>386</sup> No *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba* (c.1125), Bernardo escreveu sobre a humildade e seu oposto, a soberba. Esta, um pecado que destruíra a alma do cristão, que se tornava presunçoso e dono de uma curiosidade vã e infecunda.

#### Os doze graus de humildade

XII. Mostrar sempre humildade no coração e no corpo, com os olhos cravados na terra. XI. Expressar com parcimônia e juízo sem levantar a voz. X. Não ser de riso fácil. IX. Esperar ser perguntado para falar. VIII. Não sair da regra comum do mosteiro. VII. Reconhecer-se como o mais depreciável de todos. VI. Julgar-se indigno e inútil para todos. V. Confessar seus pecados. IV. Abraçar por obediência e pacientemente as coisas ásperas e duras. III. Submeter-se aos superiores com toda a

<sup>385</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13, p. 159.

<sup>386</sup> DOYLE, Matthew, *op. cit.*, 2005.



obediência. II. Não amar a própria vontade. I. Abster-se por temor a Deus e em todo momento de qualquer pecado.

Os graus da soberba em ordem descendente

I. A curiosidade, que lança os olhos e demais sentidos a coisas que não interessam. II. A ligeireza de espírito, que se manifesta na indiscrição das palavras, ora tristes, ora alegres. III. A alegria tonta, que estala em riso ligeiro. IV. A jactância, que se faz patente no muito falar. V. A singularidade, que em tudo que é seu busca sua própria glória. VI. A arrogância, pela qual alguém se crê mais santo que os demais. VII. A presunção que se intromete em tudo. VIII. A escusa dos pecados. IX. A confissão fingida, que se descobre quando a alguém coisas ásperas e duras são determinadas. X. A rebelião contra os mestres e os irmãos. XI. A liberdade de pecar. XII. O costume de pecar.<sup>387</sup>

Convicto, Bernardo de Claraval dispôs “em movimento” uma a uma as sentenças de da narrativa que criou: ao subir e descer, elas alcançavam as profundezas da memória de quem as lia. Como outros daquele tempo fizeram, Bernardo bebeu nas fontes dos antigos e, sobretudo, dos Padres da Igreja. Através delas, nutriu-se intelectualmente. A primeira sentença do tratado bernardino acima transcrita exemplifica essa absorção. Ao dissertar sobre a “humildade”, Bernardo possivelmente tinha em mente um fragmento das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha: “*Humilis* (humilde), como se disséssemos inclinado para a terra (*humus*).”<sup>388</sup>

Figura de proa entre os principais idealizadores da retomada da existência beneditina,<sup>389</sup> Bernardo, em um dos primeiros escritos de sua lavra, entregou-se ao diálogo com *A Regra de São Bento* (que também dividia em doze os graus da humildade) e tinha o dinamismo simbólico da escala de Jacó como inspiração. À objetividade de Bento de Núrsia, o cisterciense adicionou considerações que se referiam à austeridade, pobreza e simplicidade, trilogia que se consolidava sob o verniz da humildade.<sup>390</sup>

<sup>387</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba*, p. 169 e 171.

<sup>388</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 115, p. 813.

<sup>389</sup> DAVY, Marie-Madeleine. *Bernardo de Claraval: monge de Cister e mentor dos Cavaleiros Templários*. Lisboa: Ésquilo, 2005, p. 19-23.

<sup>390</sup> TORRE, Juan María de La. Introducción. In: *Obras completas de San Bernardo: introducción general y tratados*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, 1993, p. 164-165.

Imagem 6





(Douai - BM - ms. 0372, t. I, f. 100 – século XII)

Iluminura disposta em um manuscrito do *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba* de São Bernardo de Claraval guardado na Biblioteca Municipal de Douai e que Juan Maria de La Torre assim descreveu: “O diabo levanta um machado; agarra pelo cabelo o último anjo que desce à direita. No alto da escada, Cristo está sentado em atitude de bênção e de dar sua mão ao anjo que está chegando ao alto à esquerda. O Senhor Jesus se encontra acompanhado de um monge com cogula negra, com um livro e uma pluma nas mãos, São Bento provavelmente. À sua direita, está um abade, o próprio Bernardo, com cogula branca, com um livro a sua direita e um báculo à esquerda. O simbolismo e a escada tradicional na vida monástica mantêm seu selo peculiar na escola beneditina-cisterciense.”<sup>391</sup>

Artesão da eloquência monástica, Bernardo escreveu detidamente sobre a humildade em numerosos sermões e cartas que produziu em mais de três décadas dedicadas ao monaquismo. E ele também se voltou para a soberba na intenção de melhor expressar como definia a primeira. Nesse minucioso e intrincado jogo de espelhos, Bernardo retoricamente se valia da *desordem* (“soberba”) para explicar com mais textura o quanto a preservação da *ordem* (“humildade”) era desejável.<sup>392</sup>

Para entender esta pequena passagem produzida por Bernardo de Claraval, foram tomadas a contrapelo o sentido das sentenças que produziu.<sup>393</sup> Assim, compreendemos o que ele definia como a condição ideal de um cristão à procura do verdadeiro saber, expressa em uma vida de respeito, obediência e, acima de tudo, humildade. Ademais, as críticas incisivas de moralistas como Bernardo muito nos informam sobre como os membros da civilização

<sup>391</sup> TORRE, Juan María de La, *op. cit.*, 1993, p. 165.

<sup>392</sup> BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: UnB, 1982.

<sup>393</sup> GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 43.

medieval agiam cotidianamente: pecadores recorrentes, deixavam se levar por frivolidades, ainda que alertados pela Igreja.<sup>394</sup>

Já na segunda metade do século XII, João de Salisbury, ao se referir ao mérito do profundo conhecimento de Gramática em *Metalogicon* e maneiras pelas quais obtê-lo, voltou a ter a humildade sobre sua mesa de trabalho:

Para promover a aquisição da eloquência e a obtenção de conhecimento, nada é melhor que tais conferências,<sup>395</sup> que também têm uma salutar influência na conduta prática, desde que a caridade modere o entusiasmo, e **que a humildade não se perca durante o processo de aprendizagem. Um homem não pode ser servo do saber e dos vícios carnis.**<sup>396</sup>

Passava-se o tempo, novos personagens e obras emergiam, porém, o âmago de orientações de uma longa tradição se conservava imaculado. Assim como fizeram Hugo de São Vítor e Bernardo de Claraval, o chartrense João de Salisbury se mostrava convicto de que os valores cristãos se incrustavam na gênese dos doutos. Caso contrário, não detinha importância alguma o que a eles era transmitido. Mais pérolas, outros porcos...

Como sustentáculo intelectual para os pensadores citados até aqui, voltamos a utilizar Agostinho. Pelas lembranças deste personagem, novamente nos deparamos com a tênue diferença entre a vaidade (soberba) e a humildade para aqueles que procuravam o conhecimento:

[...] na idade da inexperiência, eu estudava retórica, esforçando-me por ser o primeiro, com a intenção deplorável e vã de satisfazer à vaidade humana.

Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e, que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente.<sup>397</sup>

Conhecido pela força e longevidade de sua obra, Agostinho corrompeu-se na juventude. Ele queria conhecer para se destacar diante de seus pares. Ao se tornar vencedor de suas contendas filosóficas, pavoneava-se aos olhos de quem o cercava. Sorrateira, a dama vaidade o enlaçou. Por longo tempo, seu desejo por saber manteve-se em níveis pessoal e

<sup>394</sup> COSTA, Ricardo da & ZIERER, Adriana. Os torneios medievais. In: COSTA, Ricardo da. *Ensaio de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009, p. 103.

<sup>395</sup> Segundo João de Salisbury, no *Metalogicon*, essas “conferências” (*collationibus*) eram parte do método de ensino conduzido por Bernardo de Chartres (†c.1124). Bernardo exigia que seus discípulos escrevessem diariamente prosas e versos e expusessem o resultado do trabalho nessas conferências, uma maneira de fixar os conhecimentos e refletir acerca do que fora ensinado.

<sup>396</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 24, p. 70 (Grifos nossos).

<sup>397</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro III, iv, 7, p. 69-70 e v, 9, p. 71.

mundano. E, segundo as palavras do próprio Agostinho, sua soberba juvenil somente foi vencida quando foi chamado à razão e descobriu aquilo que reconheceu ser a correta e única *Sabedoria*: a palavra de Deus que se consubstanciava em uma vida pautada pela ética e busca por conhecimentos.

A eficácia da admoestação agostiniana atravessou os séculos medievais. Nessa travessia, tocou corações e mentes. Eis a razão provável da eficácia dos ensinamentos deste homem: como poucos, Agostinho conhecia na prática os dramas vividos pelos menos experientes. Afinal de contas, embora tão desejada, a elevação espiritual não era facilmente obtida. Na verdade, era uma senda estreita e sinuosa a ser percorrida pelos bons, fortes e maduros. Bondade, fortaleza e maturidade que não se sustentavam sobre terreno movediço e mal aplainado.

### III. 3. De joelhos dobrados sobre lembranças passadas: a hora e a vez do catecúmeno

Na mitologia greco-romana, Narciso foi personagem que ganhou fama pela beleza que possuía. Por não conseguir enxergar além dos próprios atributos físicos, Narciso declinou do amor da ninfa Eco. Não correspondida, Eco enlanguesceu. Como punição por sua soberba e negligência, os deuses o condenaram a se apaixonar pela própria imagem refletida nas águas de um lago.<sup>398</sup> Entre as muitas versões que ganhou, essa história mítica esteve presente nas páginas das *Metamorfoses* de Ovídio, autor apreciado por Guiberto de Nogent em seus poemas perdidos da juventude,<sup>399</sup> e cujas reminiscências o acompanharam em escritos posteriores.<sup>400</sup>

Como o belo Narciso, Guiberto deleitava-se ao olhar para si e os conhecimentos que detinha (ou que deseja demonstrar que detinha). Inebriado pelos elogios que lhe eram direcionados, nada mais lhe despertava a atenção. De longe, a sabedoria de Deus (a Eco guibertina) observava. Mas, diferente da história mitológica, ela não murchou sem esperança de tocá-lo. Em momento oportuno, ela quebrou a inércia e agiu. Guiberto foi chamado à clareza de consciência. Tomado por arrependimento e inconformado por tamanho erro cometido, ele promoveu uma confissão de culpa:

<sup>398</sup> BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 123-127.

<sup>399</sup> BENTON, John, *op. cit.*, 1984, p. 17-18.

<sup>400</sup> LABANDE, Edmond-René. *Économies et sociétés: mélanges offerts à Edouard Perroy*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1973, p. 613.

Eu confesso a Tua majestade, ó Deus, as inumeráveis vezes nas quais eu me desgarei de tuas rotas, e as inumeráveis vezes em que me inspiraste retornar a ti. Eu confesso que a iniquidade de minha infância e juventude ainda fervem dentro de mim como adulto. Confesso que minha profunda inclinação à depravação não cessa, apesar de minha declinante resistência. Senhor, o tempo todo eu me recordo de minha grande persistência em me auto-corromper e me lembro como Tu tens sempre me dado os meios para regresso, somente posso me maravilhar por tua infinita paciência.<sup>401</sup>

As frases acima transcritas abrem as *Monodiae* de Guiberto de Nogent. Uma confissão angustiada por pecados perpetrados, mas igualmente um desejo de retornar ao conforto de Deus. Tantas vezes Guiberto errou, afastou-se da senda a percorrer: abriu mão de seguir o Criador para acompanhar as criaturas.<sup>402</sup> Tantas vezes, humano que era, apumou seu cajado e admitiu os equívocos cometidos.

Como Agostinho, o porto seguro de Guiberto foi o Deus presente nas *Escrituras Sagradas*. A elas, não sem esforço, ele retornou e descobriu as respostas pelas quais ansiava. Nas *Escrituras*, na visão de Guiberto, o sábio cristão se solidificava, pois tomava como fim de sua existência cumprir a vontade de Deus. Para elas, ainda que vacilasse, ele sempre retornava em busca de abrigo espiritual e elevação.

O verbo “confessar” escrito na primeira pessoa do singular logo na frase que inicia o primeiro livro de *Monodiae* há tempos suscita um acalorado debate historiográfico. De modo geral, os historiadores que o promoveram inquiriram o seguinte: o que motivou um monge no limiar do século XII a escrever um texto autobiográfico mais de setecentos anos depois das *Confissões* de Agostinho? Qual o significado real do aparecimento daquele livro naquele momento histórico particular?

Em artigo escrito no começo dos anos oitenta do século passado e comentado ainda no **Capítulo I**, Chris D. Ferguson estudou comparativamente as *Monodiae* e *Historia calamitatum* (Histórias de minhas calamidades) (1121) de Pedro Abelardo.<sup>403</sup> Com ênfase nas características supostamente autobiográficas dessas duas fontes, Ferguson percebeu a construção do que denominou de “consciência de si”, ainda nas décadas iniciais do século XII.

Dois anos após a publicação de Ferguson, R. I. Moore apresentou um artigo no qual comparou as *Monodiae* de Guiberto com as *Confissões* de Agostinho. Seu argumento: entre

<sup>401</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 1, p. 3.

<sup>402</sup> “Por isso Deus os entregou, segundo o desejo de seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos. Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém” (Rm 1, 24-25).

<sup>403</sup> FERGUSON, Chris D., *op. cit.*, 1983, p. 187-212.

os dois livros, existem vários pontos em comum (como as maneiras afetuosas pelas quais tratavam suas mães), assim como diferenças (como o fato de Guiberto, ao contrário de Agostinho, não ter sido um personagem de grande prestígio em vida, e nem mesmo nas décadas seguintes à sua morte).

Entre as afirmativas de R. I. Moore, a que mais nos chamou atenção foi a que expôs Guiberto como um homem arrebatado por medos íntimos em relação à própria sexualidade e às mulheres. De acordo com o que foi exposto em oportunidade anterior, tal análise aproxima Moore dos autores da corrente psicanalítica que vigorou nos estudos sobre Guiberto de Nogent nos anos setenta e oitenta do século XX.

Embora minuciosos nas considerações e argumentos oferecidos, mormente na proeminência dada à originalidade histórica de *Monodiae* e no uso da autobiografia como uma maneira de Guiberto lidar com problemas pessoais e reordenar o sentido de sua vida, Chris D. Ferguson e R. I. Moore nos pareceram influenciados pela referida historiografia de cunho psicanalítico sobre nosso autor apresentada no capítulo de abertura desta tese. Isso ficou explícito nos trechos em que afirmaram que o abade de Nogent foi um homem atormentado por “temores sexuais”.

Em uma perspectiva comparativa, distinguimos uma cisão entre as pesquisas produzidas a respeito de Guiberto de Nogent: de um lado, há aqueles (incluídos os psicohistoriadores setentistas mencionados no **Capítulo I**) que salvaguardaram o surgimento de uma consciência de si (*self*) no medievo; do outro, há estudos recentes que afirmam que os homens medievais expressaram sentimentos particulares a partir de modelos e padrões específicos.

Crítica dos medievalistas que afirmaram que o século XII descobriu o indivíduo a partir de categorias analíticas ancoradas na “renascença” – destacadamente Colin Morris –,<sup>404</sup> Caroline Walker Bynum propôs a revisão dos pilares dessa teoria com base no imperativo de se entender a pretensa “individualidade medieval” a partir do sentimento de pertencimento a um grupo e respeito às regras de comportamento que este estipulava. Nas palavras de Walker Bynum: “Se a escrita religiosa, e as ordens religiosas do século XII são caracterizadas por um novo conceito para ‘homem interior’ (*inner man*, no original), é *por causa* de um novo ideal para grupo, tipos e exemplos referentes ao ‘homem exterior’ (*outer man*, no original).”<sup>405</sup>

<sup>404</sup> MORRIS, Colin. Individualism in twelfth-century religion: some further reflections. *Journal of Ecclesiastical History*, n. 31, p. 195-206, 1980 e MORRIS, Colin. *The Discovery of the Individual (1050-1200)*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

<sup>405</sup> BYNUM, Caroline Walker, *op. cit.*, 1982, p. 82-85.

Neste sentido, as teorias de Aaron Gourevitch sobre “indivíduo” e “individualidade” vão ao encontro do que Walker Bynum sustentou.<sup>406</sup> Para Gourevitch, seria um equívoco reduzir o estudo da pessoa (elemento intermediário de ligação entre sociedade e cultura) ao da individualidade (quando uma pessoa se volta para a auto-reflexão e se pensa como ser único). Ainda de acordo com este autor, tal procedimento analítico desembocaria em anacronismo, pois tomaria como referência critérios e conceitos edificados na Europa do fim da Idade Média.

Na sequência dos estudos conduzidos por Aaron Gourevitch, as pessoas – destaque para as que viveram em sociedades pré-industriais – procuravam maneiras variadas de expressão, mas os caminhos a elas dispostos eram cerceados por aquilo que a cultura lhes disponibilizava. Assim, ao escreverem acerca do próprio “eu” (o *self*), os autores do mundo medieval utilizavam modelos e exemplos sacados de escritos antigos, da Bíblia e textos patrísticos.

Jay Rubenstein,<sup>407</sup> assim como Caroline Walker Bynum, discordou da abordagem sustentada por Colin Morris ao propor que “biografia” e “autobiografia” são categorias essencialmente modernas, e que, para se entender as narrativas medievais, não se deve buscar nelas a coerência da escrita hodierna. Além disso, ao deitar os olhos nas *Monodiae*, Rubenstein afirmou que autores do século XII, entre eles Guiberto de Nogent, não descobriram a individualidade ou o *self*, mas mecanismos com os quais seria possível escrever sobre o indivíduo.

Em posição oposta ao que os autores até aqui citados sustentaram, Ricardo da Costa, a partir da análise do epistolário bernardino, propôs a existência de uma nítida noção de um “eu” nos textos medievais.<sup>408</sup> No que argumentou, Costa destacou a importância de se estudar a história do “eu” pelo ponto de vista filosófico – o que os autores precedentes não fizeram. Seu fundamento: para os medievais, a identidade pessoal estava essencialmente ligada à vida interior e desfrutava de longa trajetória no pensamento humano, uma vez que o “eu” foi concebido na tradição ocidental como “alma” e esta estava no cerne de todas as preocupações filosóficas desde os filósofos gregos do século V a.C. Portanto, ainda na acepção de Ricardo da Costa, herdeiros dessa tradição e observados de acordo com um referencial teórico

<sup>406</sup> GOUREVITCH, Aron. Indivíduo. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 621-631.

<sup>407</sup> *Op. cit.*, 2005, p. 22, 24-25 e 30.

<sup>408</sup> COSTA, Ricardo da. Os epistolários medievais como *espaço narrativo fundante*: o universo do *eu amoroso* nas cartas de Bernardo de Claraval. Artigo disponível na *INTERNET* no endereço <<http://www.ricardocosta.com/pub/narrativo%20fundante.pdf>>. Acesso em 19 de março de 2012.



adequado, os pensadores cristãos da Idade Média igualmente construíram reflexões próprias acerca do “eu”.

Embora todo esse debate historiográfico ainda suscite discussões, preferimos tomar um rumo analítico diferente. Longe de desejar assegurar que Guiberto de Nogent praticamente decalcou os primeiros capítulos das *Confissões* de Agostinho em *Monodiae*, como definiu Edmond-René Labande,<sup>409</sup> nossa intenção é compreender o que o ato da confissão de um homem da Idade Média central significou para ele e o contexto no qual viveu. Desta forma, dialogamos com a tese de Leandro Duarte Rust, cujo objetivo, entre outros, foi compreender o sentido (ou sentidos) do tempo aos olhos dos concílios medievais do período “gregoriano” (séculos XI-XIII).<sup>410</sup>

Na linha interpretativa traçada por Rust, vislumbramos o ato da confissão como expressão do anseio humano por se libertar do pecado. Esse anseio também pode ser entendido como uma maneira cristã medieval de reordenar uma vida conspurcada pelo mal, cujo tempo acabou preso em um eterno presente, alheio ao cronológico. Imune ao porvir, para essa vida existiria apenas um perpétuo “presente pecador” aguardando por contrição e reordenação.

Outros dois autores com o quais dialogamos são João Gomes Silva Filho<sup>411</sup> e o supracitado Jay Rubenstein.<sup>412</sup> De acordo com Silva Filho e Rubenstein, o abade Guiberto de Nogent olhava para si e o mundo que o cercava na intenção de compreender as estruturas e o funcionamento da mente humana. Segundo o que ambos afirmaram, instruído pelas lições de Anselmo de Bec, Guiberto dividia a mente em afeto, desejo, razão e intelecto. Deste modo, em *Monodiae*, ele relatou ter se deparado com diversos pecadores ou situações de pecado: se o mundo e seus personagens estavam desordenados, era porque a razão (e o intelecto) não mais tinha sob domínio o apetite (e o desejo). Ainda pela ótica de Silva Filho e Rubenstein, sobre essa estrutura, Guiberto sedimentou seus escritos da maturidade, com destaque para *Monodiae*.

Em análise específica, João Gomes da Silva Filho tomou um dos sermões que Guiberto proferiu em *Monodiae* (Livro III, cap. 6). Ao longo das considerações que escreveu, Silva Filho explicitou os argumentos de sua teoria: para Guiberto, o que não pertencia à razão (ou intelecto) servia ao mundo, compreendido como manancial dos pecados; o interior,

<sup>409</sup> *Op. cit.*, 1973, p. 611-612.

<sup>410</sup> RUST, Leandro Duarte. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. Niterói, 2010, 530 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 80-82.

<sup>411</sup> *Op. cit.*, 2007.

<sup>412</sup> *Op. cit.*, 2002.

inclinado à razão, era descrito como a essência natural e superior que aproximava o homem de Deus. Entre um e outro, estava o corpo que se comportaria como uma muralha que impedia a penetração do mal. Com efeito, os mestres do monaquismo medieval confiavam que as fissuras dessa edificação eram consertadas pela confissão e retomada das vias que conduziam à sabedoria.

\*

Jovem, Guiberto de Nogent foi arrebatado pela vida monástica e possibilidades de crescimento que esta oferecia. Com afinco, estudou. Diuturnamente, debruçou-se sobre os livros que tinha nas mãos. Das *Escrituras Sagradas* a poetas da língua latina, seu leque de opções era variado.<sup>413</sup> Em Saint-Germer de Fly, escreveu seus primeiros poemas e opúsculos.<sup>414</sup> Deslumbrado diante do que aprendia, Guiberto se perdeu: ambicionava se igualar aos autores que lia. Por algum tempo, afirmou ter si esquecido de Deus. Quando finalmente entendeu que pecava, demonstrou temor ao Criador, um dos princípios norteadores do saber cristão.<sup>415</sup>

Arrependido, Guiberto confessou-se, um ato de humildade para extrair das entranhas as nódoas da presunção que lhe maculou. Ser humilde e derrotar a soberba, temas sobremaneira comuns em escribas cristãos e regras monásticas – e também na cultura filosófica greco-romana, fonte na qual o cristianismo medieval tanto bebeu. Pecado cometido amiúde que nos faz entender o quanto foi árduo para aqueles homens de hábito e tonsura abraçar uma vida de rigores e privações. Como tantos humanos, Guiberto errou; como tantos humanos, confessou seus delitos. Aos poucos, acrescentou ética em seu saber.

Para nossa percepção, acostumada à fluidez objetiva comum aos livros atuais, a narrativa de Guiberto de Nogent em *Monodiae* parece repleta de idas e vindas. Uma

---

<sup>413</sup> LABANDE, Edmond-René. Introduction. In: GUIBERT DE NOGENT: *Autobiographie*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. xix-xx.

<sup>414</sup> *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (c.1084), *Moralia in Genesin* (c.1084) e alguns versos eróticos que não sobreviveram ao tempo ou simplesmente foram destruídos para apagar manchas de um passado pecador – BENTON, John, *op. cit.*, 1984, Apêndice I, p. 236.

<sup>415</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1978, p. 19. “O homem que teme ao Senhor assim o faz, o que se torna mestre da lei conseguirá a sabedoria. Sairá ao seu encontro como mãe, como esposa virgem ela o acolherá. Nutri-lo-á com o pão da prudência e o saciará com a água da sabedoria. Apoiar-se-á nela e não cambaleará, confiará nela e não se envergonhará. Ela o elevará acima de seus companheiros e na assembléia lhe abrirá a boca. Encontrará alegria e coroa de júbilo e herdará renome eterno. Os insensatos não a conseguirão, os homens pecadores jamais a verão. Ela está longe do orgulhoso e os mentirosos nem se lembram dela. **O louvor não é belo na boca do pecador, pois não lhe foi concedido pelo Senhor. Porque é na sabedoria que se exprime o louvor e é o Senhor quem o guia**” (Eclo 15, 1-10) (Grifos nossos).

divagação por um dédalo constituído por ideias cruzadas e sobrepostas.<sup>416</sup> Possível efeito de uma escrita direta que dispensava escribas auxiliares, os pensamentos de Guiberto dão verdadeiras voltas no papel, serpenteiam por lugares diversos até chegar ao tema central. No começo, confundem o historiador. Descuido? Para nós não, pois se trata de um estilo historicamente diverso, assinalado por elementos que suscitam traços de oralidade e que aguçam a investigação. Nessas pequenas sinuosidades desprezíveis, deparamo-nos com valiosas informações.

Nas ocasiões em que a pena de Guiberto de Nogent se moveu para dissertar a respeito dos tempos vividos na solidão provocada pelas ausências de sua mãe e de seu antigo mestre anônimo, ele foi conciso, consumiu pouquíssima tinta. Na análise interpretativa lançada por R. I. Moore,<sup>417</sup> neste aspecto, as narrativas de Guiberto em *Monodiae* se diferenciaram das tecidas por Agostinho em *Confissões*. Se o antigo bispo de Hipona escreveu a respeito dos detalhes das estripulias que cometeu quando jovem, nosso autor foi econômico ao se referir às suas.

Se para Moore, Guiberto foi comedido, defendemos uma interpretação diversa. Como tantas outras vezes em *Monodiae*, Guiberto foi indireto, usou pequenas histórias para expressar o que pensava. Não obstante, acreditamos que a intenção principal que ele tinha era dissertar acerca de sua preocupação com os mais jovens – uma vez mais, salientamos a importância de se lembrar que Guiberto escrevia em idade avançada e na condição de abade, como tal, responsável por uma comunidade inteira de irmãos. Sem a devida atenção e correção, estes se perdiam. Como um dia se entregou às frivolidades por estar à mercê de maldosos, Guiberto confiava que os imberbes inexperientes careciam de ajuda e vigilância redobrados.

Portanto, peguei minha perversa liberdade e comecei, sem temperança, a abusar de meu poder, zombar da igreja e odiar as escolas. Tentei ganhar a companhia de meus jovens primos leigos, que eram devotados aos exercícios equestres. Pelo curso dos sinais externos de meu estado clerical, dizia o tempo todo para mim que haveria remissão para meus crimes. Comecei a dormir sem parcimônia (anteriormente, não me foi permitido dormir muito), a tal ponto, que o excesso dele me fez decair. Entretanto, a fama de minhas atitudes alcançou os ouvidos de minha mãe. Depois do que ouviu, ela previu minha eminente ruína e a proximidade da morte. As finas vestimentas que ela fez para mim para procissões da igreja e para me encorajar a entrar no estado clerical, usei para propósitos lascivos, totalmente desapropriados para minha idade. Eu imitava os garotos mais velhos nas suas impertinências. Em resumo, perdi toda moderação e discrição em minha conduta.<sup>418</sup>

<sup>416</sup> LEMMERS, Trudy. *Guibert van Nogent Monodiae: een twaalfde-eeuwse visie op kerkelijk leiderschap*. Hilversum: Verlorem, 1998, p. 175-176; PARTNER, Nancy, *op. cit.*, 1996, p. 363-366.

<sup>417</sup> MOORE, R. I., *op. cit.*, 1983, p. 112-113.

<sup>418</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 15, p. 107 e 109.

A passagem acima foi a única vez em *Monodiae* que o abade de Nogent expôs suas aventuras juvenis pelo mundo. Indisciplina, escárnio, jogos, más companhias, enfim, uma liberdade que ele próprio condenou. Ao nos deter sobre as linhas superficiais do texto, diríamos que Guiberto foi no mínimo lacônico: nenhuma frase acerca de acontecimentos específicos. Contudo, quando nos atentamos ao conjunto da narrativa e às historietas adjacentes que a pontuam, delimitamos o cerne do pensamento guibertino: a atenção com aqueles que ainda não haviam compreendido o significado do claustro e a essência de uma conduta sustentada por preceitos monásticos.

Antes de escrever sobre ocasiões de entrega aos encantos da vaidade dentro da abadia de Saint-Germer de Fly, Guiberto, com um possível toque provocativo, escreveu a história de um monge chamado Yves.<sup>419</sup> Na história desse jovem recluso, aparentemente perdida em um dos livros de *Monodiae*, nosso autor entranhou a importância de que toda a comunidade reunida em um mosteiro se atentasse aos atos dos mais novos ou menos afeitos às demandas do claustro. Para Guiberto, o demônio se irritava com o saber (representado sob a face da soberba), ainda mais quando este despontava em tenra idade.

Sabedor das dificuldades impostas pela dedicação aos estudos e por uma vida de privações impostas pela dedicação à oração, Guiberto utilizou pedagogicamente a história de Yves para afirmar o quanto era importante manter-se firme, não esmorecer diante das dificuldades que emergiam. Ouçamos Guiberto:

Yves era famoso pelo que escrevia, era brilhante na eloquência. Ele era um monge de Cluny [...]. Outros homens permaneciam dormindo naquele mesmo quarto perto do bispo, distinguidos exatamente pela nobreza de suas origens, tanto quanto pela santidade de suas vidas. Um homem, uma pessoa sábia e cortês, que veio de um castelo vizinho, permanecia acordado, no silêncio noturno, enquanto os outros dormiam. [...] de repente, apareceu-lhe a figura de um demônio chefe com uma pequena cabeça e ombros largos. Parecia ao homem que ele avançava através do quarto na ponta dos pés, olhando nas camas uma depois da outra. Quando ele veio na cama do jovem homem que acabei de mencionar [...], o grande enganador parou, olhou para ele que dormia, e disse: “Esse me irrita mais que todos os outros que dormem aqui.” Ao dizer isso, dirigiu-se para as cloacas e nelas se precipitou. Enquanto isso acontecia, o homem que testemunhou a cena com viva atenção sentiu um peso sobre ele, ficando totalmente impossibilitado de falar ou se mover. Quando o Adversário partiu, suas faculdades retornaram. Pela manhã, ele relatou essa visão para homens altamente racionais. Ao perguntar a eles sobre a identidade e estado espiritual do jovem homem, descobriu que era uma alma excepcionalmente inclinada para a obtenção de grande santidade.

Se haverá maior júbilo no céu por um só pecador convertido, do que os noventa e nove justos que não necessitam de penitência, é também indubitavelmente possível

<sup>419</sup> Yves de Saint-Quentin (†1110) foi um dos priores de Cluny.

que as hostes inimigas do gênero humano, que ferozmente detestam aqueles que se mudam para a melhor, são abatidos quando escapam de suas garras. E, mesmo depois de um bom começo, tendo continuado a caminhar como alguém perseguido, o jovem, a quem o Demônio pagou tributo, lentamente desanimou, esfriou e, finalmente, retornou às buscas do século.<sup>420</sup>

Agora, ouçamos as afirmativas de Guiberto de Nogent a respeito do que ele próprio viveu. No fundo, ou mesmo intencionalmente, as trajetórias dele e do monge Yves se entrelaçavam.

Ah! Senhor Deus, minha conduta era muito diferente do que faço no presente. Vivia com um grande respeito pela Tua lei e com ódio infinito por qualquer tipo de pecado. Avidamente, bebi de tudo que podia ser dito, ouvido ou pensado sobre ti. Eu sei, Pai celestial, que tal entusiasmo da parte de um jovem filho deve ter causado uma furiosa irritação ao demônio, mas, mais tarde, eu o acalmaria pelo abandono de todo o elã religioso.<sup>421</sup>

Ao investigar a história de Yves associada à de Guiberto de Nogent, percebemos as voltas tão comuns na estruturação textual de *Monodiae*. Ademais, vislumbramos que as duas histórias se combinam e constroem um discurso *ad clericos*.<sup>422</sup> Em síntese, o escrito de nosso autor trazia a proscênio o zelo a ser destinado aos jovens. Nas entrelinhas, estava estampado que estes, em função da menor vivência possuída, mostravam-se suscetíveis às intempéries do cotidiano do claustro.

Ainda pela história de Yves, objetamos o quanto Guiberto ensinava pelo uso de exemplos exortativos que faziam com que os ouvintes-leitores procurassem correção caso caíssem em erro semelhante. Nesse sentido, a teoria desenvolvida por Jay Rubenstein se confirma: ao utilizar a história de outra pessoa, Guiberto de Nogent criou “momentos autobiográficos” e formas específicas de pensar o indivíduo. Feitas essas considerações, continuemos nossas análises.<sup>423</sup>

Ao apresentar a história do monge Yves, Guiberto tocou em um ponto relevante da existência monástica: a solidão. Não simplesmente a solidão feita pela ausência de companhia, mas aquela que permitia a reflexão. Assim, para ele, o que importava não era exatamente com quem se vivia, mas o que se trazia no íntimo da consciência. Do contrário, a simples presença dos irmãos reclusos sempre evitaria um mal maior – e Yves não teria desanimado. Ao aprofundar a questão, também recordamos que o próprio Guiberto de Nogent

<sup>420</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 15, p. 119 e 121.

<sup>421</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 15, p. 117.

<sup>422</sup> BEAULIEU, Marie-Anne Pólo de. Pregação. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 367.

<sup>423</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2005, p. 27, 30 e 34-35.

escreveu sobre a presença de amigos maldosos que o incentivavam na prática de atos soberbos.

Neste ambiente de solidão que vislumbramos na narrativa guibertina, o homem se entregava à sabedoria de Deus com coração e alma. Não obstante, a presença dos irmãos e a vida comunitária se orientavam por bons exemplos, mas estes nunca seriam determinantes na gênese de homens cristãos – afinal, o homem, sob a ótica agostiniana com a qual trabalhamos, tinha liberdade para tomar o rumo que bem entendesse.

Por fim, típica ao estilo ora irônico ora cômico da mão de Guiberto,<sup>424</sup> a passagem sobre o monge Yves pode ser entendida como esboço de um recurso que se tornou corriqueiro entre os pregadores do século XIII: o *exemplum*. Pílulas de teor admoestativo e pedagógico, os *exempla* eram narrativas sucintas, inseridas em um sermão para convencer os ouvintes pelo uso estratégico de lições salutares.<sup>425</sup> Como manifesto em diferentes oportunidades ao longo desta tese, acreditamos que, ao escrever sobre si, Guiberto pedagogicamente se dirigia a outras pessoas, provavelmente, os monges da comunidade de Nogent e outros que um dia lessem o que escreveu.

No caso específico de *Monodiae*, interpretamos a manipulação de tais recursos a partir de duas maneiras complementares: a) como artifícios retóricos para prender a atenção do leitor, ou, o que nos parece factível ao levar em consideração a visão pedagógica guibertina, b) um expediente lúdico introdutório a um determinado tema para não tornar o texto enfadonho ou repetitivo, descansando a mente e os olhos de quem o lia.<sup>426</sup>

\*

Monge desde o princípio da adolescência, Guiberto de Nogent não desfrutou em seu tempo do mesmo prestígio de personagens como Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor ou João de Salisbury. Por centenas de anos, as obras que deixou foram relegadas ao ostracismo.<sup>427</sup> Embora plausível, essa premissa historiográfica deve ser questionada ou, no mínimo, matizada. Pelo que informamos ainda na **Introdução**, os limites entre escrito e oral

<sup>424</sup> BURSTEIN, Eitan. Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Université de Poitiers – Centre D'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, n. 3, p. 247, julho/setembro 1978.

<sup>425</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 1999, p. 324.

<sup>426</sup> Os sermões exemplares de Guiberto de Nogent e sua atenção com a formação do pregador estarão entre os temas trabalhados no **Capítulo V**.

<sup>427</sup> OTT, John S. Writing Godfrey of Amiens: Guibert of Nogent and Nicholas of Saint-Crépin between sanctity, ideology and society. *Medieval Studies*, n. 67, p. 317-318, 2005; RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 01.

no medievo não eram os mesmos que atualmente predominam. Assim, se *Monodiae* não foi tão lida no sentido literal, não significa que sua circulação limitou-se a um ou outro monge, uma vez que o próprio Guiberto era a outra face de seu livro. Essa interpretação nos permite entender um pouco mais por que em vida ele buscou se mostrar como exemplo e deixar expostos aqueles que lhe formaram. Ainda que esse abade não nos diga algo sobre assuntos inerentes ao contexto no qual viveu, com ele encontramos a vida monástica desafiada pela soberba, serpente astuciosa que sussurrava aos ouvidos dos imaturos. Assim, mais do que idealizar, Guiberto nos apresentou um mundo humanamente fluido, repleto de incertezas, equívocos e correções.

De um jeito ou de outro, a maneira agostiniana de interpretar o mundo esteve presente em obras como as *Monodiae* do abade Guiberto de Nogent. No que se refere à soberba nos anos iniciais dedicados aos livros, as similitudes entre Guiberto e Agostinho são consideráveis: jovens claudicantes e inexperientes, ambos se deixaram enganar pela vaidade produzida pela aquisição dos primeiros conhecimentos.<sup>428</sup> Portanto, não foi por elevação espiritual, mas por glória, louvores e prosperidade, que eles se entregaram ao labor dos estudos.

No primeiro dos três livros que compõem *Monodiae*, Guiberto narrou os detalhes das etapas iniciais de sua formação nas dependências da abadia de Saint-Germer de Fly. Com afinco, ele estudava e produzia seus primeiros textos. Porém, aos poucos, o desejo por conhecimento o corrompeu. Guiberto ansiava aprender, mas para se exhibir diante dos pares. Concomitantemente, as orientações beneditinas sobre humildade passavam ao largo de suas atividades discentes.

Durante os primeiros anos dedicados ao monaquismo, Guiberto manteve contato estreito com a Gramática. Para os mestres medievais essa disciplina primava não só pelo conhecimento da fala e escrita corretas, mas também pela leitura e compreensão de obras literárias.<sup>429</sup> Nesta empreitada, trabalhava-se com textos bíblicos e autores cristãos como Isidoro de Sevilha e o próprio Agostinho. Todavia, outros de origem pré-cristã, como Cícero e Ovídio, eram lidos para que os discentes se esmerassem na pureza do latim clássico e consequente compreensão da palavra de Deus.<sup>430</sup> Mas não era apenas isso.

---

<sup>428</sup> MOORE, R. I., *op. cit.*, 1985, p. 112.

<sup>429</sup> BECHARA, Evanildo. *Pensar a Gramática na Idade Média*. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Trivium & Quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999, p. 38; LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 17-18.

<sup>430</sup> CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 86.

Jean Leclercq garantiu que para os monges medievais esses escritos de tempos tão distantes não eram evidências de um passado morto.<sup>431</sup> Na verdade, eram tratados como bússolas de orientação que tinham a beleza e a moral como a agulha que apontava para o norte. Ademais, Leclercq considerou que não existia preocupação com o que essas obras diziam sobre o tempo ou lugar nos quais surgiram, e sim com o que de cristão ofereciam a quem as lia.

Se desde o início Guiberto demonstrou gosto pelos estudos, no afã de escrever bem, de se expressar com elegância, ele se perdeu seduzido pela vaidade. Envolvido pela ânsia de expor o quanto aprendia, o jovem monge deixou de priorizar as *Sagradas Escrituras* e o que a ela se relacionava.

[...] afundei minha alma totalmente no estudo da versificação. Consequentemente, deixei de lado toda a seriedade da divina página para essas ridículas vaidades. Sustentado por minha leviandade, cheguei ao ponto no qual rivalizava com os poetas ovidianos e bucólicos, e lutei ardentemente para alcançar as graças amorosas em minha maneira de combinar imagens e chegar a letras bem distribuídas.<sup>432</sup>

A necessidade do estudo de autores pagãos não era unanimidade entre os mestres docentes medievais. A *Regra de Santo Isidoro* já expressava essa preocupação e recomendava uma prudente distância: “O monge não deve ler livros de autores pagãos ou hereges, pois é preferível ignorar suas doutrinas perniciosas que cair no laço de seus erros por experiência própria.”<sup>433</sup> Essa questão se inseria em outra maior: como equilibrar espiritualidade e estudos? Embora o primeiro tópico fosse o princípio e a razão de ser do monaquismo, não se poderia desprezar o segundo.<sup>434</sup>

Desde o *Renascimento Carolíngio* (século VIII),<sup>435</sup> os homens-fortes (clérigos e professores) da academia palatina do imperador Carlos Magno (747-814) conheciam, liam, copiavam e corrigiam as obras clássicas disponíveis sob intenções políticas e culturais.<sup>436</sup> Contudo, para muitos docentes medievais, existia o receio de que a leitura de determinados

<sup>431</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 119.

<sup>432</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 17, p. 135.

<sup>433</sup> *Regra de Santo Isidoro*, cap. VIII, p. 103.

<sup>434</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 22.

<sup>435</sup> “A reunião e a cópia de manuscritos de textos antigos, que constituíram uma parte significativa desse movimento, tiveram uma importância excepcional para a cultura ocidental. As versões mais antigas de textos do período romano podiam ser encontrada nos manuscritos carolíngios. Em outras palavras, se os carolíngios não tivessem compilado esse material diversas vezes, o conhecimento de obras famosas de Cícero, Virgílio, Ovídio, e Júlio César, Tácito, Sêneca e inúmeros outros autores teriam se perdido para sempre. **Por esse motivo, alguns historiadores dizem que o ‘verdadeiro renascimento foi o renascimento carolíngio’** [...]” – BLOCKMANS, Win & Peter, HOPPENBROUWERS, *op. cit.*, 2012, p. 393 (Grifos nossos).

<sup>436</sup> FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 393-465.



livros, em função do erotismo latente que às vezes traziam, corrompesse rapazes ainda inexperientes.<sup>437</sup> As histórias de Guiberto são exemplos dos temores e desconfianças que alguns atribuíam a este tipo de leitura. Mas esses receios não podem nos enganar: os medievais leram todos os clássicos que tiveram em mãos. Leram, copiaram, comentaram e neles se inspiraram.

Essa desconfiança que recaía sobre a leitura de autores tidos como profanos remonta aos primeiros séculos cristãos.<sup>438</sup> Para Basílio de Cesareia (329-379), por exemplo, era indiscutível o valor da educação obtida a partir do trato com autores clássicos. Contudo, estes ofereciam apenas enredos auxiliares, e a absorção de tudo que produziam jamais poderia ser o ápice da existência de um cristão: “[...] pediremos às ciências exteriores uma iniciação prévia, para só então passarmos a ouvir os santos ensinamentos dos mistérios; todavia, por nos termos habituado a ver o sol refletido na água, não fixaremos o nosso olhar sobre a verdadeira luz.”<sup>439</sup>

Nas *Escrituras Sagradas*, nos conselhos de Paulo aos tessalonicenses, alguns dos pilares sobre os quais se assentaram a prudência dos mestres medievais foram delineados: “Discerni tudo e ficai com o que é bom. Guardai-vos de toda espécie de mal.”<sup>440</sup> A sentença estabelecia: ler sim, de tudo, porém, sem perder de vista o propósito primeiro da existência cristã de uma pessoa. Para Isidoro de Sevilha (e mais tarde ampliado por Tomás de Aquino), a prudência era a habilidade de observar e decidir com atenção, e esse dom se relacionava com a perspicácia e paciência: “*Prudens* (prudente), vem a ser como aquele que vê cuidadosamente (*porro videns*). *Praespicax* é aquele que prevê os acontecimentos pouco seguros. *Patiens* (paciente) deriva de *pavere*, ‘ferir’: é golpeado e suporta.”<sup>441</sup>

Em *A doutrina cristã*, Agostinho, ao direcionar suas considerações para a virtude da ciência, ponderou:

Porque é nesse grau que se há de exercitar todo o estudioso das divinas Escrituras, com a intenção de não encontrar nelas outra coisa mais do que o dever de amar a Deus por Deus, e ao próximo por amor de Deus. A este com todo o coração, com toda a alma e com toda a mente; ao próximo como a si próprio (Mt 22, 37-39).<sup>442</sup>

<sup>437</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 499; LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 113.

<sup>438</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1978, p. 144-145.

<sup>439</sup> BASÍLIO DE CESAREIA, citado em NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1978, p. 145.

<sup>440</sup> 1 Ts 5, 21-22.

<sup>441</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 201, p. 829. Sobre o conceito de “prudência” na Idade Média, cf. nota 308.

<sup>442</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro II, cap. 7, 10, p. 92-93.

Para Agostinho, mesmo que existissem outros saberes, a palavra de Deus excedia a todos. Portanto, se o sentido intrínseco às Artes Liberais era alavancar e libertar o homem do trabalho braçal e servil, Guiberto de Nogent – jovem imprudente, impaciente e ainda desprovido da agudeza de espírito isidoriana – construiu novas e arriscadas formas de se rebaixar e escravizar. Com a alma presa pelos grilhões invisíveis da vaidade, alheio à verdade das palavras divinas que, segundo o que ensinavam os mestres medievais, deveriam libertar e trazer segurança,<sup>443</sup> Guiberto tencionava se assemelhar não a Deus, mas aos poetas pagãos cujos escritos apreciava.<sup>444</sup>

Ao esquecer o rigor da condição monástico e rejeitar seu pudor, minha mente foi tão arrebatada pelas seduções dessa indulgência venenosa, que eu respeitava somente uma coisa: aquilo que exprimia em termos cortesês e que pudesse ser atribuído a algum poeta. Falhei em não perceber quanto mal minha diligente busca fez a meu propósito de tomar as ordens sacras.<sup>445</sup>

Para Hugo de São Vítor, aquele que se debruçava sobre as páginas das *Escrituras Sagradas* o fazia no intuito de servir; detestável e ignóbil era quem muito conhecia, sem nada fazer pelo próximo.<sup>446</sup> Ademais, o desejo ascético de se libertar do que pertencesse ao mundo fazia com que o homem fosse guiado por aquilo que era elevado e resgataria a essência da natureza divina corrompida pelos pecados advindos da existência secular.<sup>447</sup> Detido pela

---

<sup>443</sup> Para Agostinho, a liberdade sapiencial se baseava na segurança proporcionada pelo conhecimento da Sabedoria divina: “Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição do pecado” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro II, cap. 14, 37, p. 121.

<sup>444</sup> No sentido teológico medieval, o verdadeiro escravo, ainda que juridicamente livre, era o homem tomado pelo pecado – FRANCO JÚNIOR, Hilário. A escravidão desejada: santidade e escatologia na *Legenda Áurea*. In: \_\_\_\_\_. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 159. Passagens bíblicas sustentam essa teoria: “Jesus lhes respondeu: ‘Em verdade, em verdade, vos digo: **quem comete o pecado, é escravo**’” (Jo 8, 34); “Esses homens são como fontes sem água e nuvens levadas pelo vento tempestuoso; a eles está reservada a escuridão das trevas. Falando jactanciosamente de coisas fúteis, procuram seduzir com as concupiscências da carne e dissoluções aquelas que apenas conseguiram fugir da companhia dos que vivem desgarrados, prometendo-lhes a liberdade, quando eles mesmos são escravos da corrupção, pois **cada um é escravo daquele que o domina**. Com efeito, se, **depois de fugir às imundícies do mundo pelo conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo, e de novo são seduzidos se deixam vencer por elas, o último estado se torna pior que o primeiro**” (2 Pe 2, 17-20) (Grifos nossos).

<sup>445</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 17, p. 135.

<sup>446</sup> Hugo de São Vítor não se limitou à assertiva transcrita no corpo do texto: “Outros, porém, lêem a Sagrada Escritura com o propósito de, segundo o preceito do apóstolo, estar prontos ‘a dar conta, a quem o pedir, daquela fé na qual foram postos’, quer dizer, para destruir com força os inimigos da verdade, ensinar aos menos instruídos, eles mesmos conhecerem mais perfeitamente a via da verdade, e amar tanto mais energicamente quanto mais altamente conhecerem os mistérios de Deus. A devoção deles, sem dúvida, é louvável e digna de imitação” – HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro V, cap. 10, p. 233.

<sup>447</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2006, p. 524.

vaidade, Guiberto maculava a expressão derradeira das Artes Liberais e ensinamentos bíblicos.

Ao longo de *A verdadeira religião*, Agostinho definiu que os pecados se espriavam entre os homens à medida que estes se deixavam conduzir pelos próprios sentidos. À mercê do engano, mentira e impiedade, deleitavam-se com o que os olhos carnis limitados viam: “Os pecados iludem as almas quando elas, ao procurarem o verdadeiro, negligenciam a Verdade, por amarem mais as obras do que o Artífice e sua Arte. São punidos os homens por esse erro que consiste em tomar as obras pelo Artífice e a Arte.”<sup>448</sup> Quando se curvou aos efeitos inebriantes das poesias que lia, Guiberto enxergava o labor das mãos humanas, não a inspiração advinda da potência divina que as guiou.

Em outra de suas obras, Agostinho decantou a virtude da eloquência na gênese de bons pregadores:<sup>449</sup> “Existem também certas normas para um discurso mais desenvolvido, chamadas eloquência. Apesar das normas serem verdadeiras, elas podem persuadir coisas falsas.”<sup>450</sup> Para Agostinho, se as demais artes proporcionavam a compreensão da palavra de Deus, era pela via da eloquência que esse saber se expunha. Ainda na acepção agostiniana, essa dádiva tinha uma finalidade: conduzir o homem ao bem, ou seja, a Deus. Para ele, tomada por mãos erradas, a eloquência se converteria em razão para pecar.

Igualmente cuidadoso com as virtudes oriundas da eloquência, João de Salisbury – como sabemos, leitor confesso de Agostinho –, declarou que a capacidade humana de se expressar com clareza e perfeição era um dos pilares do bom convívio comunitário e a maneira pela qual os conceitos se formavam no interior do espírito: “**Privados do dom da fala, os homens se degeneram à condição animalesca** e as cidades mais se parecem com currais para gado, mais do que comunidades compostas por seres humanos unidos por um elo comum [...]”<sup>451</sup>

Destarte, na acepção de mestres como João de Salisbury e muitos dos que o precederam, a utilização dos conhecimentos temporais disponíveis para edificar liames das criaturas ao Criador foi uma inquietação de longa duração. No caso exemplar do abade Guiberto de Nogent, à luz dos ensinamentos agostinianos, a eloquência foi perscrutada, absorvida e inculcada, porém, mal manuseada. Assim, deduzimos: se os ensinamentos de

<sup>448</sup> SANTO AGOSTINHO, *A verdadeira religião* (A salvação pela razão, cap. 36, 67), p. 92-93.

<sup>449</sup> JORDÃO, Eduardo Antônio, *op. cit.*, 2009, p. 100.

<sup>450</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã* (A utilidade do conhecimento das ciências, cap. 37, 54), p. 139.

<sup>451</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 1, p. 11 (Grifos nossos).

Agostinho eram a fôrma que planeava os contornos da peça, o jovem Guiberto era a massa ainda bruta a ser modelada.

Por sua vez, Bernardo de Claraval asseverava que eram indignos vaidosos os estudiosos que procuravam o saber apenas para se exibirem.

Há quem busque o saber por si mesmo, conhecer por conhecer: é uma indigna curiosidade. Há quem busque o saber apenas para exhibir-se: é uma indigna vaidade. Estes não escapam à mordaz sátira que diz: “Teu saber nada é, se não há outro que saiba que sabes” (Persius, *Satyra* 1, 27).<sup>452</sup>

Vaidade, pecado capital que rebaixava e aniquilava o progresso intelectual de Guiberto de Nogent. Para constatar isso, tomamos o cerne das palavras admoestativas de Agostinho, João de Salisbury, Hugo de São Vítor e Bernardo de Claraval para compreender o significado e a amplitude dos erros perpetrados por Guiberto. Afinal, de que adiantava o saber para quem não o manipulava com retidão?

A experiência adquirida com as décadas de reclusão deu a Guiberto de Nogent a noção exata dos equívocos juvenis: ao pecar, ele simplesmente contrariava a própria natureza. Maduro, passou a utilizar exemplos pessoais para persuadir. Assim, em *Monodiae*, a rigor, ele demonstrava a outros monges – talvez jovens inexperientes como ele foi – que nada escapava ao alcance dos olhos de Deus e que a misericórdia divina era benéfica para quem se arrependesse.

Eu precisava ganhar tanto louvor, quanto fosse possível, e adquirir a maior honra possível no século. Meus amigos planeavam claramente contra mim. Mesmo que me oferecessem bom conselho, frequentemente insinuando que as letras me trariam louvor e celebração e, por meio delas, altos cargos e riqueza. Assim, despejaram em meu imprudente coração esperanças mais nocivas que ovos de áspide. Como imaginava que poderia imediatamente obter todas as coisas que garantiram, eu me iludia com as expectativas mais vãs.

[...] Senhor, devo confessar que naquele tempo nem temor de Ti, nem pudor ou qualquer respeito por Tua visão sacra me causava vontade de conter meu comportamento. Claramente, irreverência habitava em mim, tanto que me recusei a amenizar o tom de humor apressado dos escritores fúteis. **Secretamente, guardava esses poemas em questão, dificilmente ousava apresentá-los a alguém, exceto a alguns de meus semelhantes de mesma opinião, enquanto na maior parte do tempo ocultava o nome do autor.**<sup>453</sup>

<sup>452</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermão sobre o conhecimento e a ignorância*, fonte reproduzida em LAUAND, Luiz Jean, *op. cit.*, 1998, p. 266-267.

<sup>453</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 15, p. 113 e Livro I, cap. 17, p. 137 e 139 (Grifos nossos).

Nos extratos acima, Guiberto nos faz notar que o comportamento pernicioso que teve não era incomum. Havia “amigos”, inominados “semelhantes de mesma opinião” que o instigavam com elogios maliciosos e destacavam onde ele poderia chegar em função dos dons possuídos. As palavras desse homem são vestígios que nos levam a crer que, embora os mestres da Idade Média condenassem a vaidade, ela silenciosamente se espalhava e criava raízes por onde passava, sobretudo entre os imberbes avessos ou ainda pouco habituados à austeridade exigida pelo claustro. Sabedores dos delitos íntimos que cometiam, escondiam-se nas brumas do segredo.

Na condição de abade, Guiberto revelou o que experienciou para convidar os membros de seu rebanho à reflexão: algum deles cometia tal pecado ou testemunhou algo semelhante? Gostariam de se confessar? Vivido, ele estava cômico de que todos, ainda que em graus variados, estavam expostos ao pecado. Era preciso aconselhar e exemplos construídos a partir de experiências particulares passadas eram bem-vindos.

Eu os recitava para qualquer um. Ficava em júbilo se fossem louvados por irmãos religiosos. Não seria oportuno admitir que eram minha obra. Como não produzia louvor para o autor, a ele era permitido aproveitar o fruto, ou melhor, a infâmia do pecado. Mas Tu, ó Pai, puniu-me quando evolui. Quando o infortúnio emergiu contra mim por causa de tais trabalhos, Tu apertastes minha alma divagante na adversidade e a oprimiu com enfermidade corporal. O gládio me penetrou a alma e minha inteligência foi profundamente atingida.<sup>454</sup>

Novamente, os castigos apareceram no texto de Guiberto. Desta vez, não eram castigos com açoites, surras ou privações alimentares como em sua juventude pré-monástica, mas castigos que o atingiam na alma. Com as dores que o atormentavam, Guiberto apresentava um novo e decisivo momento de sua vida: a percepção da própria soberba. Ao escrever isso, ele também enxergava aqueles que o cercavam e que também estavam em processo de formação.

Sem a real consciência de seus atos, Guiberto afirmou ter caído nas armadilhas do pecado. Entretanto, sua “alma errante” não perdeu a grandeza nem a origem divina. Ao finalmente tomar consciência das verdadeiras condições nas quais se achava, confessou-se, quis correção para reordenar o tempo de sua vida. Por agir assim, determinava para si outro norte para sua existência, o que, segundo ele, permitiu-lhe resgatar a semelhança interior de seu ser com Deus.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 17, p. 139.

<sup>455</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2006, p. 527-535.

Assim, o maior equívoco juvenil de Guiberto foi deixar de ser instrumento da revelação divina. Em outras palavras, não se preocupar com a ética, apenas com o respeito que seus conhecimentos lhe proporcionavam. Preocupado com a vaidade pessoal e elogios que silenciosamente nutriam a soberba, ele desfez a sintonia que ligava este mundo ao universo supralunar. Não obstante, ele simultaneamente servia a dois senhores, algo condenado pelo evangelista Lucas: “Ninguém pode servir a dois senhores: com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro.”<sup>456</sup>

Uma vez mais, deparamo-nos com a manifestação de diferentes temporalidades sobrepostas na narrativa de Guiberto. Se os tempos de juventude eram lembrados, a rememoração se fazia pelos olhos de um homem idoso e desejoso de ensinar algo a alguém. Portanto, mais do que uma história linear, a vida de Guiberto e a maneira pela qual ele encarava o mundo e as pessoas devem ser compreendidos por este prisma móvel e multifacetado, em que vivências de tempos distintos ganharam uma suposta homogeneidade ao serem dispostos nas páginas de uma única obra.

Com os testemunhos deixados pelo abade Guiberto de Nogent em *Monodiae*, deparamo-nos com a relação dos monges com os escritos da cultura greco-romana. Longe de condená-los, Guiberto, como monge que era, entendia que possuíam um fim determinado: auxiliar os cristãos no conhecimento da Palavra de Deus. Condenáveis eram os que se esqueciam dessa premissa e se entregavam à vaidade. Por fim, Guiberto não censurava esse tipo de leitura em si. Na verdade, baseado no que aconteceu com ele próprio, apenas defendia que o contato com os clássicos do mundo antigo deveria acontecer em momentos oportunos, quando o monge demonstrasse estar espiritualmente preparado e alcançado a devida maturidade.

Refeito de suas andanças pelos caminhos da vaidade, Guiberto deu uma direção mais apropriada ao que escrevia. Sem serem esquecidos, os conhecimentos que adquiriu ganharam novas funções.

### **III. 4. O espelho quebrado de Narciso**

Quem chamou o jovem Guiberto à consciência foi seu antigo tutor que também vivia nas dependências da abadia de Saint-Germer de Fly. Ao compreender a natureza das falhas cometidas, Guiberto viu que sua alma estava doente, vagava a esmo sem perspectiva de cura.

---

<sup>456</sup>

Lc 16, 13.

A atitude deste mestre nos faz uma vez mais lançar o olhar sobre reminiscências do pensamento antigo misturadas à tinta de *Monodiae*, ou pelo menos ao ambiente intelectual guibertino. Vejamos.

Nas páginas de *O pedagogo*, Clemente de Alexandria entendia Deus como saber supremo (*logos*) e o homem como criatura em busca de uma existência virtuosa (*gnosis*). Segundo Clemente, o mestre (pedagogo) era o instrumento que auxiliava os humanos e que os curava dos males engendrados pelo pecado: “[o pedagogo] atuando como terapeuta e conselheiro [...], anima o que foi convertido, e, o que é mais importante, promete a cura de nossas paixões”. E mais: “[...] o Pedagogo fortalece a alma mediante os incentivos dos exemplos e mediante os preceitos humanitários, e – como os doces remédios – leva os enfermos ao perfeito conhecimento da verdade.”<sup>457</sup>

A atuação do mestre como médico de almas enfermas e a consequente cura pela aquisição de conhecimentos (Filosofia) já estava presente no epistolário de Lúcio Aneu Sêneca.<sup>458</sup> Segundo Sêneca: “De fato é na filosofia que existe a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente saúde própria dos dementes, dos frenéticos.”<sup>459</sup> Bem superior, remédio para almas enfermas e corrompidas pelo mal, a filosofia tinha a capacidade de libertar e transformar os que a portavam em seres saudáveis e virtuosos.

Ao trazer seu pupilo à consciência dos fatos, também notamos uma transformação nas atitudes pedagógicas do mestre de Guiberto. Nas ocasiões em que lidou com Guiberto na infância e juventude, ele o punia fisicamente; à medida que seu aluno envelhecia, ele largou o açoite e passou a tocá-lo de outra maneira, com castigos que o tocavam na alma. Tacitamente, os versículos primeiros do capítulo trinta de *A Regra de São Bento* puxavam os fios que regiam essa antiga relação: “Cada idade e cada inteligência deve ser tratada segundo medidas próprias”.

Além dessas primeiras explicações de cunho espiritual, presumimos que o outro equívoco de Guiberto de Nogent foi se prender apenas ao formato e não ao conteúdo do que aprendia e dispunha sobre o papel.<sup>460</sup> A confecção do opúsculo sobre a elaboração de um

<sup>457</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *O pedagogo*, Livro I – O que promete o pedagogo, 4 e 3.1, p. 73 75.

<sup>458</sup> BEZERRA, Cícero Cunha. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. *Ágora Filosófica*, Recife, n. 2, p. 8, 2005.

<sup>459</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Catas a Lucílio*, Livro II, 15, 1, p. 50.

<sup>460</sup> A respeito dos que se deixavam levar apenas pelos sinais externos do saber como Guiberto de Nogent, Agostinho foi incisivo: “Ó Sabedoria, luz suavíssima da mente purificada! Infelizes os que te abandonam. A ti, que és o meu guia, e, assim, extraviam-se entre teus vestígios! Ai dos que amam teus sinais, em vez de amar a ti, esquecendo-se do que ensinas. Pois tu não cessas de nos dar a entender quem és e quão grande és! São acenos teus todas as belezas das criaturas. Já que até o artista insinua,

sermão – escrito durante as décadas passadas na abadia de Saint-Germer de Fly – pode ser interpretada como testemunho no qual Guiberto afirmou ter compreendido as funções da eloquência que tanto almejava. Embora estilo, concisão e clareza fossem fundamentais a um pregador (ou escritor) virtuoso, o que importava em um sermão (ou em qualquer outra forma de expressão) era o caráter, a experiência e a responsabilidade pastoral daqueles que tomavam a palavra: “Pois se não reconheço o que é um vício, como posso amar a pureza de uma virtude?”<sup>461</sup>

Passado esse período de atribuições, Guiberto passou a ter aulas com um novo mestre: Anselmo de Bec.<sup>462</sup> Por alguns anos, Guiberto permaneceu sob os cuidados educacionais de Anselmo, e com ele aprendeu lições que, de acordo com a historiografia mais recente, permitiram-lhe forjar os princípios especulativos concernente aos movimentos interiores da alma humana.<sup>463</sup> Esses princípios filosóficos passaram a orientar todos os seus escritos.

Seu ensinamento era para dividir o espírito em três ou quatro partes para tratar as operações do mistério do homem interior do ponto de vista do afeto, vontade, razão e intelecto. Ele mostrou que os dois primeiros, afeto e vontade – que muitas pessoas, inclusive eu, consideravam ser uma coisa só (analisados um a um dentro de certas divisões) – na verdade, não são idênticos, mesmo que alguém prontamente afirme que, do ponto de vista do intelecto ou da razão, sejam praticamente o mesmo. Com esse método, ele me explicou sobre vários capítulos do Evangelho e demonstrou com total clareza o que distinguia o afeto da vontade. [...] comecei a aplicar esses seus raciocínios a comentários similares. Sempre que podia, examinava toda a Escritura atenciosamente para perscrutar algo que concordasse moralmente com aquelas interpretações.<sup>464</sup>

Para Richard W. Southern,<sup>465</sup> John Benton<sup>466</sup> e Paul Archambault,<sup>467</sup> em diferentes situações, Guiberto de Nogent entrou em contradição com esse sistema que disse ter aprendido com Anselmo de Bec. Na verdade, ele não aplicou de fato aquelas lições. Por sua vez, Jay Rubenstein divergiu em relação a estes autores e defendeu que os ensinamentos de

---

por assim dizer, a quem contempla a sua obra, para que, contemplando a beleza que elaborou, não se retenha totalmente nela, mas ao percorrer com os olhos a beleza da obra criada não seja de tal maneira que suscite apenas seu afeto e admiração para com aquele que a executou” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro II, cap. 16, 43, p. 130.

<sup>461</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 27A, p. 55. Cf. **Capítulo V**.

<sup>462</sup> PELIKAN, Jaroslav, *op. cit.*, 1979, p. 71-82.

<sup>463</sup> SILVA FILHO, João Gomes da, *op. cit.*, 2008, p. 579.

<sup>464</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 17, p. 141.

<sup>465</sup> *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 405.

<sup>466</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 91, n. 16.

<sup>467</sup> *Op. cit.*, 1995, p. 63, n. 108.



Anselmo foram peças fundamentais na gênese intelectual de nosso personagem e na maneira como interpretava o que o cercava.<sup>468</sup>

Embora não tenha descoberto nas obras de Anselmo referências explícitas desse sistema, Jay Rubenstein asseverou que os anos possivelmente alteraram a memória de Guiberto sobre o vocabulário utilizado por aquele mestre. Assim, ainda na interpretação de Rubenstein,<sup>469</sup> o que o abade aprendeu o ajudou a construir métodos exegéticos e uma maneira de entender o século e as pessoas. Para compreender essas diferenças de interpretação, também consideramos a liberdade de criação à disposição de Guiberto de Nogent, uma vez que ele não estava obrigado a seguir em detalhes as orientações de Anselmo de Bec.<sup>470</sup>

Em meados dos anos sessenta do século XX, Richard W. Southern<sup>471</sup> escreveu sobre os alunos de Anselmo de Bec no livro que dedicou à história deste mestre do medievo central. Southern mencionou os nomes de discípulos como Gilberto Crispin (c.1055-1117) e Hororius Augustodunensis (†c.1151). Porém, em momento algum, Southern inseriu Guiberto no interior desse *hall* de privilegiados, o que fez muito brevemente em obra posterior também dedicada a Anselmo.<sup>472</sup> Na década seguinte, ao tomar caminho aposto ao de Southern, Jaroslav Pelikan descreveu Guiberto como pertencente à primeira geração de intelectuais do manancial anselmiano,<sup>473</sup> tese igualmente defendida por Sally N. Vaughn em escrito mais recente.<sup>474</sup>

Embora em seus estudos Richard W. Southern não tenha inserido a relação entre Guiberto de Nogent e Anselmo de Bec em posição de relevo sobre sua mesa de trabalho, ele nos sinalizou com uma pista valiosa que nos deu condições de criticar as divergências interpretativas que deixaram em campos opostos as pesquisas de Jay Rubenstein, John Benton e Paul Archambault. Vamos a ela.

---

<sup>468</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 11 e p. 39-44.

<sup>469</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>470</sup> Sobre a inspiração e liberdade de criação de um sábio, Sêneca afirmou: “Não pretendo negar que sigo os meus predecessores; claro que os sigo, mas reservando-me o direito de descobrir, alterar ou abandonar alguma idéias; não sou escravo dos meus mestres, apenas lhes dou o meu assentimento” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IX, carta 80, 1, p. 344. Nos escritos do próprio Anselmo de Bec, encontramos a liberdade de pensamento oferecida a Guiberto: “[...] não quero que te apegues de tal modo às coisas que dissemos que as sustentas teimosamente, se alguém conseguisse destruí-las com argumentos mais fortes e estabelecer coisas contrárias. Se isso acontecer, pelo menos não negarás que estas afirmações nos serviram de exercícios para as discussões” – SANTO ANSELMO, *O gramático*, p. 197.

<sup>471</sup> *Op. cit.*, 1966.

<sup>472</sup> *Op. cit.*, 2000, p. 405-406.

<sup>473</sup> *Op. cit.*, 1979, p. 71-82.

<sup>474</sup> *Op. cit.*, 2006, p. 122.

Como afirmamos nas páginas anteriores, ao contrário de Benton e Archambault, Jay Rubenstein confiava na influência de Anselmo sobre Guiberto, porém, não identificou nas obras do primeiro o sistema de divisão da mente humana que o segundo asseverou ter aprendido. Rubenstein citou Southern na bibliografia que utilizou em *Guibert of Nogent: portrait of a medieval mind*. Porém, parece que Rubenstein não se atentou (ou simplesmente não percebeu) ao que Southern deixou na página 224: a existência de um discípulo anônimo que, assim como Guiberto, aprendeu com Anselmo a compreender a mente (ou alma) humana por um esquema que a dividia em razão, desejo e apetite. A citação: “Na alma, há três naturezas: razão, desejo e apetite”.<sup>475</sup>

Portanto, se Jay Rubenstein não localizou nas obras de Anselmo o sistema mencionado por Guiberto em *Monodiae*, há outras fontes primárias que sinalizam que este mestre pensava e ensinava algo desta natureza. Assim, nossa tese caminha para a certeza de que muitos dos ensinamentos oferecidos por Anselmo ao jovem Guiberto estavam manifestos na oralidade comum nos diálogos entre mestres e discípulos, algo que detalharemos mais adiante.

Ao analisar a influência de Anselmo no pensamento de Guiberto, mais especificamente no que este escreveu sobre os judeus em *Monodiae*, Anna Sapir Abulafia apresentou conclusões análogas às feitas por Jay Rubenstein, e concluiu que o abade os repudiava por considerá-los criaturas desprovidas de razão. Embora humanos, os judeus tinham capacidade limitada, pois não acreditavam em Jesus Cristo e somente entendiam o *Antigo Testamento* nos sentidos material e literal. Portanto, nunca acessariam a sabedoria (ou razão) cristã.<sup>476</sup>

Com efeito, a partir dessas argumentações e das próprias palavras de Guiberto, compreendemos que ele, no princípio de sua vida monástica, era apenas apetite e desejo, ou seja, estava propenso a obedecer as veleidades corporais e às paixões mundanas – aqui representadas pela vaidade. À medida que abriu os ouvidos da alma e adquiriu experiência, Guiberto se arrependeu das falhas cometidas. Com efeito, aproximou-se da razão e do intelecto anselmianos. Portanto, ao se conhecer melhor e se aconselhar, Guiberto se permitiu guiar pela sabedoria. Assim como sua mãe, seus exemplos estimulariam outros como ele a fazer o mesmo.

---

<sup>475</sup> Citado em SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1966, p. 220.

<sup>476</sup> ABULAFIA, Anna Sapir, *op. cit.*, 1992, p. 28-29.

Se na juventude Guiberto ansiava por saber sempre mais, sua boa intenção perdia-se pelo caminho, uma vez que se transformava em mal.<sup>477</sup> Ao narrar o que viveu, Guiberto tocava em uma importante diretriz do cristianismo: para o pecado, a vontade do coração por si só se bastava, sem a necessidade de posterior concretização do ato.<sup>478</sup> Deliberadamente, Guiberto pensou e agiu mal. Não era livre, mas um ser escravizado e corrompido, à mercê de efêmeras paixões.

\*

Do ideal ao real, da subjetividade à prática. Entre pólos distintos, a humildade buscava um lugar para fixar raízes, mas não sem dificuldades. Com Agostinho, Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor, João de Salisbury, entre outros, aprendemos que ser humilde era o norte dos sábios medievais – não uma humildade de bases puramente religiosas, mas uma humildade que trazia em si um forte componente ético: ao mesmo tempo, ser douto e bom. Porém, foi com o desconhecido Guiberto que vislumbramos a humildade cotidianamente materializada. Materialização que nos fez entender que os monges eram simples humanos instáveis diante de uma miríade de obstáculos. E, justamente por serem humanos, nem todos esses obstáculos foram prontamente vencidos, quando vencidos...

Se a hipotética grande reforma espiritual e administrativa que os membros da Igreja propunham ao longo dos séculos XI-XIII contaminou sínodos e concílios, penetrou corredores de abadias, mosteiros, catedrais e castelos, foi no cristianismo vivido a cada dia, diversas vezes oscilante e/ou resistente, que ela recebeu feições e cores distintas, constituídas pelos múltiplos sentimentos de homens e mulheres que a permitiram acontecer, mas não sem a ela algo crescer.

Por volta do ano de 1104, Guiberto foi escolhido para ocupar a cadeira abacial do pequeno mosteiro de Nogent-sous-Coucy. Depois de quatro décadas dedicadas à reclusão contemplativa na abadia de Saint-Germer de Fly, após embrenhar-se (perder-se e achar-se) nos labirintos do conhecimento, enfim chegava a hora de Guiberto levantar seu acampamento, respirar novos ares, conhecer gente, lugares e tramas diferentes. Sobrevinha a ocasião para ensinar o que lhe aprendeu. Pela palavra e exemplo, como pastor, ele conduziria o rebanho

---

<sup>477</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2006, p. 424.

<sup>478</sup> “Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações. São essas coisas que tornam o homem impuro, mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro” (Mt 15, 18-20).

que lhe foi confiado. Era a primeira vez durante sua existência que Guiberto assumiria a dianteira na *via regia*.<sup>479</sup> Todavia, uma última etapa de sua formação ainda estava por se completar...

---

<sup>479</sup> “Desejo atravessar a tua terra. Não nos desviaremos pelos campos nem pelas vinhas; não beberemos água dos poços; seguiremos a estrada real, até que tenhamos atravessado o teu território” (Nm 21, 22).

## CAPÍTULO IV

*FAROL QUE ILUMINA OU FUMAÇA QUE TURVA?  
AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE ENSINO E  
APRENDIZAGEM NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XII NAS  
VOZES DE GUIBERTO DE NOGENT E*

*PEDRO ABELARDO*

Em que consiste o bem? Na ciência. Em que consiste o mal? Na ignorância. O sábio, esse superior artista da filosofia, saberá rejeitar ou escolher o que for oportuno, mas sem sentir temor pelo que rejeita, nem admiração pelo que escolhe; para tanto basta que ele possua uma alma nobre e firme (LÚCIO ANEUS SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IV, 31, 6, p. 118).

Não considere vil conhecimento algum, portanto, porque todo conhecimento é bom. Se tiver tempo livre, não recuse de ao menos ler algum escrito. Se você não lucra, também não perde nada, sobretudo porque não há nenhum escrito, creio eu, que não proponha algo desejável, se é tratado no lugar e no modo devido, e não há nenhum escrito que não contenha algo especial não encontrado alhures, algo que o diligente escrutador da palavra não possa agarrar com tanta maior graça quanto mais é raro (HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13, p. 157).

[...] se nada tivessem de aprender os homens por intermédio de seus semelhantes, a caridade que os une no vínculo da unidade não poderia agir para fundir os corações (SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Prólogo, 6, p. 36).

Passaram-se os anos, acumularam-se as décadas. Guiberto de Nogent envelheceu sem abandonar a abadia de Saint-Germer de Fly. Seus familiares tentaram lhe arranjar um cargo de importância na hierarquia eclesiástica: um episcopado. Não obtiveram êxito.<sup>480</sup> Guiberto passou pela juventude e chegou à maturidade como simples monge. Isento de responsabilidades administrativas e pastorais, ele se dedicou aos estudos. No mesmo período,

<sup>480</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 7.

produziu livros teológicos e comentários bíblicos. Sem oportunidades para ascensão, a reclusão proporcionou-lhe erudição.<sup>481</sup>

Por volta de 1104, um evento inesperado lhe trouxe mudanças. Guiberto foi escolhido para ocupar a cadeira abacial do mosteiro de Nogent-sous-Coucy (cerca de 37 km a leste de Saint-Germer de Fly e situado nas cercanias das dioceses das cidades de Laon e Soissons).<sup>482</sup> Abria-se uma nova e decisiva etapa na vida de nosso personagem. Um universo surpreendente o aguardava. Ao de desprender das antigas raízes e adentrar em terreno desconhecido, mais urbano e dinâmico se comparado à placidez do ambiente com o qual estava acostumado, Guiberto deparou-se com novidades. Sua maneira de lidar com o mundo e as pessoas foi afetada.<sup>483</sup>

Neste capítulo, trataremos de um Guiberto mais idoso e vivendo como abade. Mas o monge-estudante presente nos capítulos precedentes ainda ocupará um nível superior. Pela comparação do que Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo escreveram a respeito de Anselmo de Laon, demonstraremos que algo se consolidava nos vínculos entre mestres e discípulos. Sem nos deixar contaminar por juízos de valor há décadas sedimentados pela vasta historiografia produzida sobre Abelardo e os supostos germes do nascimento das primeiras universidades no medievo central, tencionamos compreender em si, isentas de teleologismos, as transformações por trás de pontos de vista díspares.

#### **IV.1. Pés que vieram de longe tocam no passado**

Os seis capítulos que compõem o segundo livro de *Monodiae* trazem informações sobre a eleição de Guiberto e sua chegada em Nogent. Ao contrário dos demais livros desta obra, este é curto – da forma como atualmente se encontra, o Livro I de *Monodiae* possui 26 capítulos e o Livro II 20. Além disso, Guiberto, diferente de outras situações que descreveu, foi conciso ao escrever sobre os primeiros tempos como abade. Tais discrepâncias geraram dúvidas entre os que se dedicaram a pesquisá-lo: estaria incompleta a narrativa? Algo se perdeu com o tempo? Como compreender tal contraste pela pena do próprio Guiberto de Nogent?

---

<sup>481</sup> LABANDE, Edmond-René, *op. cit.*, 1973, p. 611-612.

<sup>482</sup> BENTON, John, *op. cit.*, 1984, p. 100, nota 15; LABANDE, Edmond-René, *op. cit.*, 1973, p. 608.

<sup>483</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 116.

Ao confrontar diferentes manuscritos, Jay Rubenstein sugeriu existir um quarto livro em *Monodiae* que preencheria essas lacunas.<sup>484</sup> De acordo com Rubenstein, este livro perdido estaria originalmente disposto entre o segundo e o terceiro livros de *Monodiae*. Contudo, ainda segundo este autor, os manuscritos conhecidos não permitem afirmações contundentes, apenas especulações.

No entender de Truddy Lemmers,<sup>485</sup> esse desequilíbrio de informações não faz sentido e é corrigido a partir de outro método investigativo: a leitura conjunta, mas invertida de *Monodiae*, do Livro III para o Livro I. Assim, ainda que os eventos violentos ocorridos na comuna de Laon constituíssem o foco de Guiberto, tudo que ele escreveu possuía conexão: as histórias de sua infância, as passagens sobre eventos milagrosos, sua eleição abacial, os personagens bons e maus.

Na argumentação que dispôs em seus estudos, Lemmers também se preocupou em chamar atenção para o fato de que os medievais possuíam um padrão de escrita que diverge da objetividade estilística que prevalece na atualidade: narrativas concisas e lineares com princípio, meio e fim claramente definidos. Assim, Lemmers defendeu que para o entendimento de textos medievais, deve-se recorrer aos seus *núcleos de narrativa*. Distribuídos sem ordem prévia, esses núcleos, quando identificados, dariam sentido às ideias propostas.

Há décadas, Jean Leclercq,<sup>486</sup> em referência à aprendizagem e ensino monásticos, fez análise semelhante à de Truddy Lemmers. Leclercq afirmou que a aparente perda do fio condutor de um texto era resultado direto da liberdade de escrita ao alcance dos monges. Sem a existência de um arquétipo textual preliminar a ser seguido, uma pequena digressão levaria a outra (ou a muitas outras). Destarte, como afirmamos em oportunidades anteriores, cabe ao historiador reunir e encaixar as peças espalhadas pela superfície deste imenso e polissêmico mosaico.

Em nossa dissertação de mestrado,<sup>487</sup> caminhamos com o argumento de Truddy Lemmers e fomos mais adiante. Além de descrever os atributos de um líder cristão e a boa organização social, uma das intenções primordiais de Guiberto de Nogent era elaborar um texto exemplar, no qual ensinasse de maneira edificante os que estavam sob sua tutela pastoral. Atualmente, também sustentamos que Guiberto não detalhou episódios específicos de seu abaciado por simplesmente escrever como abade no decurso dos três livros de

---

<sup>484</sup> *Op. cit.*, 2002, p. 62.

<sup>485</sup> *Op. cit.*, 1998, p. 175-179.

<sup>486</sup> *Op. cit.*, 1961, p. 74.

<sup>487</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007.

*Monodiae*. Implicitamente, as histórias por ele construídas emanavam a autoridade do cargo que ocupava.

Por essa linha de raciocínio, propomos que as numerosas tradições e histórias relacionadas a acontecimentos milagrosos e as críticas aos representantes do poder secular espalhados por *Monodiae* devem ser interpretadas como a intenção de Guiberto em consolidar a posição de sua pequena abadia diante dos poderes locais, ou pelo menos torná-la mais respeitada e ativa na região na qual se situava. Afinal, os monges falavam e escreviam para o mundo e os mundanos, com efeito, ansiavam por convertê-los.<sup>488</sup>

\*

Como se sabe, por longa data, os monges foram tratados como anjos na Terra, pois seus cânticos e orações rapidamente chegavam aos ouvidos de Deus.<sup>489</sup> Todavia, na prática, isso não significa que sempre eram atendidos em suas exortações. As histórias de Guiberto de Nogent e seus enfrentamentos traduzem essas dificuldades. E não é demais reafirmar: entre o que era ensinado pelos monges e o que era vivido dia-a-dia pelos seculares existia um abismo sulcado por costumes mundanos difíceis de serem abandonados ou atenuados sob orientações cristãs.

Ademais, nesta vinculação entre o espaço sagrado do mosteiro e o século, existia uma via de mão-dupla: embora tentassem, os monges não viviam em absoluto isolamento.<sup>490</sup> Em decorrência do tamanho e número de habitantes, não eram raras as abadias que careciam de víveres e outros materiais adquiridos em diversas regiões da Cristandade.<sup>491</sup> Da mesma forma, não foram incomuns os períodos nos quais se viram à mercê das forças intempestivas disseminadas entre os senhores feudais.<sup>492</sup> Em outras situações, sempre que possível, os laicos demonstravam largueza e doavam aos monges para merecerem as bênçãos de suas orações ou agradecerem por algo recebido.<sup>493</sup>

---

<sup>488</sup> CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 114.

<sup>489</sup> MICCOLI, Giovanni, *op. cit.*, 1989, p. 44.

<sup>490</sup> LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUCS / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 225.

<sup>491</sup> “Escritores monásticos descreveram as casas religiosas como cidadelas; mas, na prática, os muros da clausura tinham mais em comum com muros de células vivas do que muros de pedra para proteção de castelos. Através deles, todo tipo de influência passava para dentro e para fora, em um contínuo processo de osmose” – CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 79.

<sup>492</sup> FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005, p. 133-134.

<sup>493</sup> ROSENWEIN, Barbara H. *To be the neighbor of Saint Peter: the social meaning of Cluny’s property – 909-1049*. Ithaca: Cornell University 1989.



Uma conjectura complementar sobre a escrita de Guiberto pautada na autoridade de seu cargo recai no nítido prestígio que ele cuidadosamente destinou à história da abadia de Nogent-sous-Coucy. Sutil, mas diligente com o impulso que as tradições do passado lhe ofereciam, Guiberto redigiu linhas consideráveis sobre a fundação remota de Nogent e alguns dos abades que o precederam.<sup>494</sup>

Ao ponderar o estilo indireto comum à pluma guibertina, postulamos que ele produziu uma espécie de tradição histórica para afirmar a condição de Nogent diante dos poderes há tempos estabelecidos naquela região: o castelo dos senhores de Coucy e os episcopados de Laon e Soissons.<sup>495</sup> Acreditamos que a afirmação de Nogent arquitetada por Guiberto torna-se verossímil à medida que tomamos as numerosas críticas que ele proferiu contra nobres e o clero secular que residiam no entorno daquela comunidade monástica. Se no mundo imperava a perdição, em Nogent, habitado por homens que se dedicavam à oração e à existência religiosa, havia a chance de remissão dos pecados. Vejamos o que a fonte diz:

O lugar é chamado Nogent. **É usado como habitação monástica muito recentemente, mas seu uso para culto pelos seculares é muito antigo.** Mesmo que nenhuma fonte literária sustente essa tradição [...], os arranjos não-cristãos das sepulturas descobertas no lugar seriam suficientes para fazê-lo. Ao redor e dentro da basílica da abadia, um grande número de sarcófagos se acumula desde tempos antigos; o número infinito de corpos enterrados em um local tão cheio certifica a grande reputação que foi desfrutada por um lugar para o qual tantas pessoas afluíam.<sup>496</sup>

No extrato acima, de acordo com o que mencionamos nos parágrafos anteriores, Guiberto valeu-se do passado para escrever sobre o mosteiro que estava sob sua responsabilidade pastoral e administrativa. A longevidade atestava a autoridade presente de Nogent. Na passagem a seguir, Guiberto afirmou que o local possuía linhagem nobre, pois foi fundado por um rei estrangeiro convertido à fé cristã. Quilius era o nome dele. Na sequência, Guiberto também escreveu a respeito da primazia de Nogent diante dos poderes laicos representados pelo Castelo de Coucy.

<sup>494</sup> GUIBERTO DE Nogent, *Monodiae*, Livro II, capítulos 1 e 2.

<sup>495</sup> “Escrita histórica, como meio de preservar tradições de uma comunidade, era produção quase natural nos mosteiros do século XI. Muitos dos primeiros historiadores monásticos começaram com séries de vidas dos primeiros abades ou relatos dos motivos dos patronos leigos para fundar a casa. Não há razão para duvidar da importância do desejo genuíno de informar: para preservar do esquecimento a memória de atos piedosos. Monges das abadias que foram novamente fundadas nas primeiras casas merovíngias estavam particularmente conscientes sobre o que foi irremediavelmente perdido quando livros foram destruídos durante as invasões vikings, ou quando seus predecessores foram negligentes ao manter registros. Sentiam que salvavam tradições preciosas para gerações futuras pois escreviam recordações de homens antigos que questionavam e os notáveis eventos que ocorriam em seu próprio dia” – CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 109.

<sup>496</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro II, cap. 1, p. 210 (Grifos nossos).

Com essa mensagem de fé anunciada, esse rei bretão [Quilius] desprezou as riquezas e o reino que possuía. Rapidamente, resolveu partiu para verificar o que tinha acabado de saber. Ele organizou uma esquadra, deixou suas terras e cruzou o corpo de água próximo. Fez seu caminho através de um grande número de castelos e urbes fortificadas, finalmente, atingiu os limites da província de Laon. Na vila de Nogent [...], pediu para se hospedar. Essa vila está situada sob o Castelo chamado Coucy. **Dizem que o castelo foi construído recentemente como defesa contra ataques externos por um rústico rico e soberbo. Então, a edificação não é de modo algum antiga.**<sup>497</sup>

Pelas informações oferecidas pela tradução de Paul Archambault,<sup>498</sup> *Monodiae* é a única fonte histórica que menciona a existência desse rei bretão, embora a adoção do cristianismo como alternativa a práticas pagãs tenha sido tema frequente na literatura produzida na Idade Média. Tal tradição transformava a imagem de monarcas cristãos na imagem de Deus na Terra: *rex imago Dei*.<sup>499</sup> Como os textos daquela época não possuíam os compromissos históricos tal como hoje conhecidos,<sup>500</sup> tomamos uma via diferente para explorar aquilo que Guiberto de Nogent deixou implícito, ou simplesmente não tentou escrever.

A rigor, confiamos na possibilidade de Guiberto ter amplificado alguma tradição existente na localidade para reafirmar a força de seu pequeno mosteiro diante dos poderes laicos existentes na região. Mas o que mais nos chamou atenção foi a oposição de valores que Guiberto criou entre Nogent e o castelo de Coucy. De construção comprovadamente antiga, o primeiro possuía linhagem nobre; de história recente, o outro era obra de um reles camponês anônimo.

Para enfatizar a separação entre esses dois lugares de naturezas distintas, Guiberto de Nogent valeu-se de termos qualitativos muito específicos que definiam o caráter de seus fundadores: enquanto o “rei bretão” era um converso módico, o “rústico” que ergueu as muralhas de Coucy era um homem “rico e soberbo”. A cada lugar, uma origem própria, entre elas, uma explícita hierarquia.

Embora evidente, essa rivalidade de poderes não esgota as possibilidades explicativas. Entre os medievais, havia uma nítida preocupação com o “paraíso celeste”, concebido como sinônimo de pureza e segurança espiritual e material diante das incertezas da existência mundana. Entre os monges, a temática paradisíaca redundou em um tópico constante: a cidade

<sup>497</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro II, cap. 1, p. 214 e 216 (Grifos nossos).

<sup>498</sup> *Op. cit.*, 1996, p. 94, nota 2.

<sup>499</sup> LE GOFF, Jacques. Rei. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 398.

<sup>500</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 166.

de Jerusalém.<sup>501</sup> Para eles, não se tratava simplesmente da Jerusalém física, situada a milhares de quilômetros na Terra Santa – conquistada pelos combatentes cruzados poucos anos antes de Guiberto ser eleito abade –, mas de um lugar misticamente idealizado, a antecipação simbólica do paraíso celestial no plano terrestre.<sup>502</sup> Uma prévia aos que aguardavam o retorno de Jesus Cristo.<sup>503</sup> Essa Jerusalém se prefigurava no lugar onde fosse desejada e vivida com afino.<sup>504</sup>

No momento em que decidiu narrar as tradições que envolviam as histórias de seu mosteiro, é provável que Guiberto estivesse imbuído desse pensamento. Ademais, com feições nostálgicas, as assertivas de Guiberto podem ser encaradas como reunião de críticas pontuais que teceu contra a desordem que enxergava fora da comunidade monástica sob sua responsabilidade. Assim, para ele, o mosteiro de Nogent era o lugar onde, pela força da oração e das tradições, residia a perfeição, contrapondo de ordem e paz à realidade urbana que o cercava.<sup>505</sup>

Aos olhos monásticos da época, pela obstinação espiritual, um mosteiro, habitado e protegido por seres privilegiados, tornar-se-ia a Jerusalém Celeste encarnada, livre dos pecados e inconstâncias seculares. Era sobre essa Jerusalém imaterial, mas acessível aos cristãos de fé e oração, que Bernardo pensou ao se referir ao significado de seu mosteiro em Claraval: “Portanto, não és curioso espectador, mas morador devoto, inscrito em Jerusalém, mas não da terrena que está junto do Monte Sinai da Arábia, escrava ela de seus filhos, mas da livre, a de cima, que é nossa mãe”. E mais: “E se queres saber qual é, trata-se de Claraval. Essa Jerusalém, unida ao céu pela total entrega do espírito, pela imitação da vida e vinculada com certo parentesco espiritual. Esse é o lugar de seu repouso eterno, como foi prometido.”<sup>506</sup>

Para uma explicação profunda sobre as considerações de Guiberto de Nogent, optamos por estabelecer um paralelo entre ele e Bernardo de Claraval. Ao escrever sobre a história de

<sup>501</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 113-115.

<sup>502</sup> “Jerusalém, no século XI e em outros, definia uma cidade ideal, além de terrestre. Podia destacar-se como uma metáfora, ‘a cidade santa, a Jerusalém celestial de Deus’, como expressou um documento real inglês de 1093, para o mundo redimido por Cristo. Jerusalém podia também representar uma condição e aspiração espiritual, como na vida religiosa de um indivíduo ou uma comunidade, ou seus atributos podiam ser transpostos em termos geográficos para criar uma realidade virtual em relíquias e santuários”. E ainda: “Jerusalém desempenhou um papel proeminente no gênero de literatura escatológica popular nos mosteiros, catedrais e cortes ocidentais, a partir de meados do século X, no mínimo, com a apresentação das cenas finais, do Julgamento ao fim do mundo” – TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010, volume 1, p. 92-93.

<sup>503</sup> “Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas” (Fl 3, 20-21).

<sup>504</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 54-56.

<sup>505</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário, *op. cit.*, 1992, p. 11-13 e 15.

<sup>506</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 64*, 1-2, p. 247.

Nogent, nosso personagem não teria as mesmas intenções espirituais do monge cisterciense? Devemos lembrar: como política e religião não eram universos independentes no medievo, é factível presumir que o abade Guiberto, ao se posicionar diante desse imbricado tabuleiro com peças estrategicamente distribuídas, confiava na superioridade de sua abadia no plano secular, pois esta era a materialização das coisas sublimes que existiam no plano espiritual.

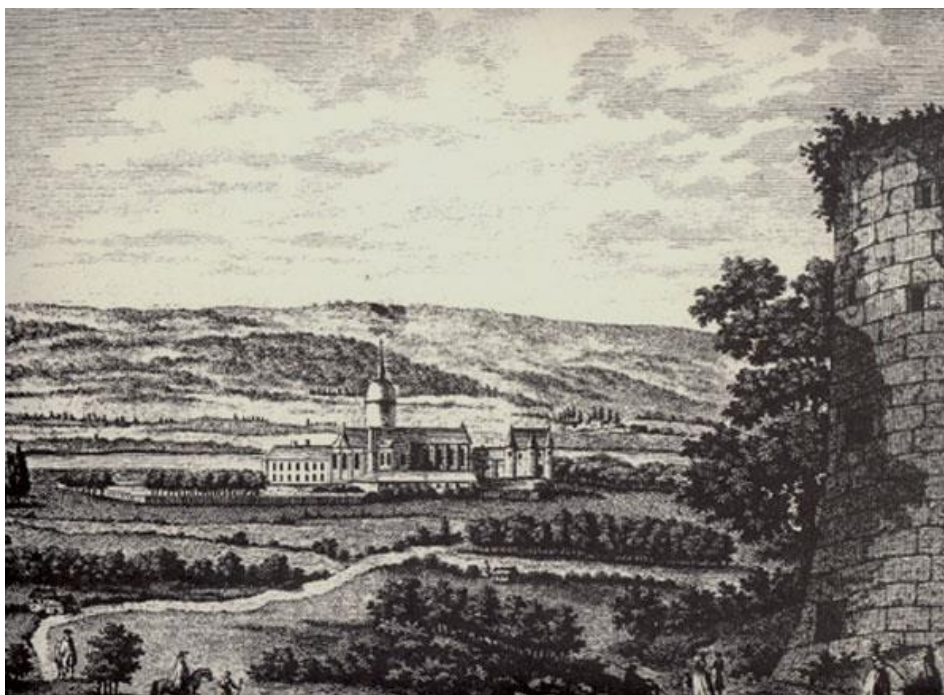
Outra hipótese interpretativa com a qual trabalhamos para compreensão das insistentes frases de Guiberto de Nogent acerca da longevidade da abadia que comandava apontou para um desequilíbrio das forças regionais, com o pendor inclinado na direção dos poderes seculares. Do contrário, ele não teria tamanho cuidado com cada uma das palavras que utilizou. Os vários episódios de *Monodiae* nos quais Guiberto dialogou com nobres violentos, lascivos e hereges, mas que fizeram ouvidos moucos aos seus conselhos, reforçam essa tese.<sup>507</sup>

Após atravessar décadas de reclusão e inteira dedicação ao conhecimento, Guiberto, enfim, tomaria para si o cajado do pastor. Sua hora de apascentar as próprias ovelhas havia chegado. Mas foi justamente ao se estabelecer em sua nova morada que se deu um momento ímpar em sua formação: o encontro com o mestre Anselmo de Laon (c.1050-1117). Como será demonstrado, um encontro que muito nos disse sobre os homens e os saberes daquele tempo, além da visão de mundo do próprio Guiberto.

---

<sup>507</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 106-122.

### Imagem 7



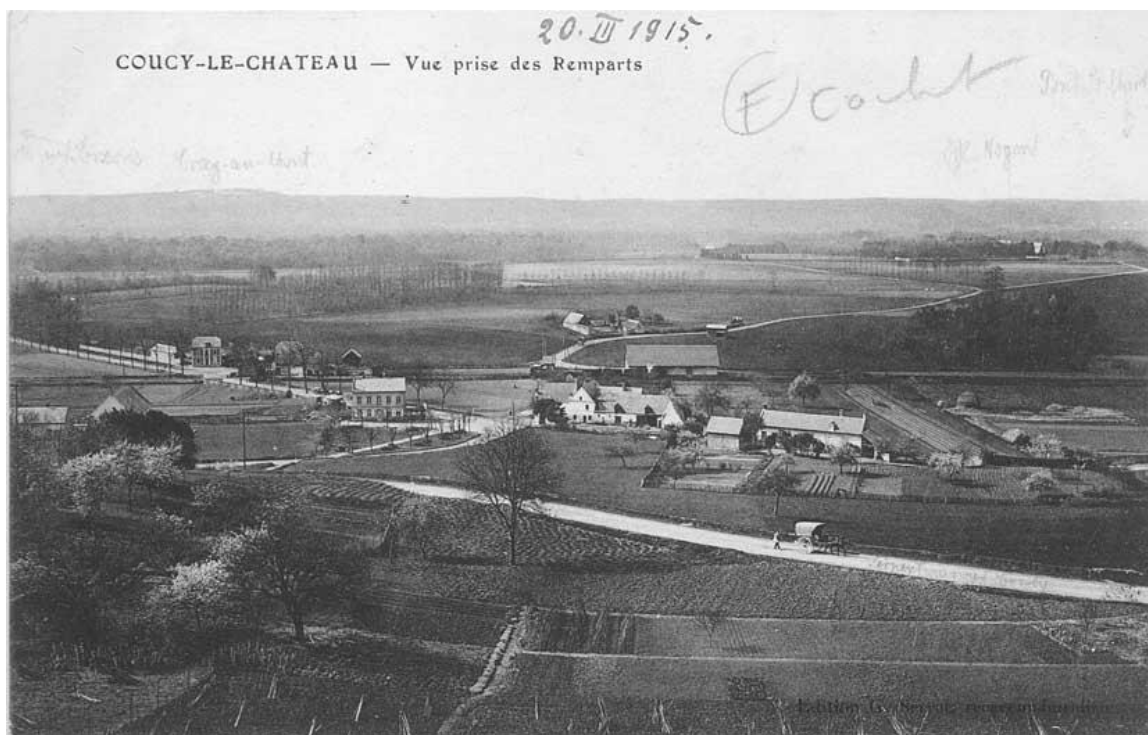
Vista panorâmica da Abadia de Nogent a partir do Castelo de Coucy em desenho do século XVIII  
(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço eletrônico  
<<http://barisis.free.fr/castelaisne/images/nogent2.jpg>>)

### Imagem 8



Ruínas do que provavelmente foi a entrada principal da igreja da abadia de Nogent-sous-Coucy, totalmente destruída durante os bombardeios da II Guerra Mundial (1939-1945).  
(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço eletrônico <<http://chateau.coucy.free.fr/nogent.htm>>)

## Imagem 9



Vista panorâmica a partir do Castelo dos Senhores de Coucy em foto de 1915. No alto, à direita, encontrava-se a abadia de Nogent-sous-Coucy.

(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço eletrônico <http://chateau.coucy.free.fr/nogent.htm>)

\*

Meditar, dialogar, criar. Com frequência, atividades associadas ao Renascimento Italiano e às Luzes da Europa moderna pós século XV, tempos de conquistas científicas, econômicas e territoriais.<sup>508</sup> Guerrear, matar, rezar. Atividades comumente ligadas à Idade Média, época de mil anos esfacelada por retrocesso, pobreza e estultice. Essa visão dicotômica de períodos históricos tão diversos e ao mesmo tempo tão unidos ainda prevalece arraigada no senso comum, com explícito preconceito em relação ao medievo.<sup>509</sup>

<sup>508</sup> “A idéia de um renascimento, [...], é fundamental para a história europeia da era moderna. Ela não só serviu para caracterizar uma revitalização da atividade artística e científica, mas assinalou a decolagem para a prosperidade econômica, o ‘capitalismo’, a conquista mundial e a ‘modernização’, todos intimamente inter-relacionados. O Renascimento é definido como ‘o berço do modernismo secular’.” – GOODY, Jack, *op. cit.*, 2011, p. 15-16.

<sup>509</sup> Sobre alguns dos preconceitos historiográficos contra o medievo e demais interpretações anacrônicas, ver, entre outros: NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1979, p. 9-35; PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994 e *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Europa-América, s/d; AMALVI, Christian. *Idade Média*. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, v. 1, p. 537-550; GUERREAU, Alain. *O feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: 70, 1980.

Felizmente, ao lado da capacidade de interpretação, os historiadores contam com armas poderosas: as fontes primárias. De variadas naturezas, elas permitem compreender aspectos do mundo medieval perdidos sob camadas espessas de desconhecimento. Assim, com criatividade e sensibilidade, é possível vislumbrar um mundo de homens e mulheres, com sentimentos, sonhos e incertezas.

Depois de extrair pesadas quantidades desse milenar entulho anacrônico, é possível penetrar em alguns dos interstícios labirínticos que conduzem aos primeiros decênios do século XII. O objetivo: entender historicamente as assertivas de homens que pensaram e escreveram sua realidade. A partir de suas perspectivas e comparação entre as fontes que deixaram, nossas pretensões analíticas são conduzidas.

Durante as últimas décadas, o século XII da Europa ocidental cristã foi tomado como objeto de pesquisa por diversos estudiosos. Comumente, eram enfatizados avanços técnicos e econômicos, assim como os ligados à organização política e social. Todavia, um eixo central uniu essa produção: sua profunda e duradoura mutação. Como demonstrado nos capítulos anteriores, abordaremos a relação ensino/aprendizagem que se constituiu naquele século, elemento significativo para a compreensão de aspectos do mundo que ali se formava.

Foi com vistas naquela época que a historiografia definiu que mestres e escolas pertencentes a mosteiros e abadias começaram a perder parte do espaço e prestígio até então desfrutados.<sup>510</sup> Nesse ínterim, edificavam-se outros estilos de ensino e aprendizagem, menos livres e pessoais, mais institucionais e profissionais. Entendidos como ultrapassados, os monges começaram a ficar para trás, presos em crenças e valores que não mais faziam sentido para o mundo novo que desabrochava.

Com ideias e horizontes próprios, esse mundo supostamente novo que aflorava no século XII permitiu que, ao lado dos mercadores, um seleto grupo exercesse atividades voltadas exclusivamente para o saber e por elas recebessem dinheiro: os intelectuais. Contudo, esse panorama, pintado com tintas “revolucionárias”, não pode decrescer ou infamar aquilo que as escolas e mestres monásticos fizeram ao longo de meio milênio, do *Renascimento Carolíngio* até o chamado *Renascimento do Século XII*.<sup>511</sup> Pensar diferente seria atuar com as armas que os iluministas usaram para difamar a Idade Média.

---

<sup>510</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no ocidente: nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 40.

<sup>511</sup> RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally, *op. cit.*, 2006, p. 15-16.

Por vários séculos, os mosteiros foram centros privilegiados de incentivo e preservação do saber.<sup>512</sup> Conquistada ainda em tempos carolíngios,<sup>513</sup> essa condição teria sido revogada a partir do século XII com a revitalização econômica das cidades e escolas que nelas existiam.<sup>514</sup> Entretanto, esse ambiente renovado, historiograficamente reconstruído com ares de ineditismo e ruptura, foi produto de um processo lento, que fez com que ideias tradicionais convivessem com outras descritas como incisivas. Esta visão processual expõe um fato: mais que a superação de algo velho e corroído pelo tempo, o que houve foi a intensificação de saberes e práticas já existentes.<sup>515</sup> A partir dessa visão, o papel do monaquismo na formação dos “intelectuais da Idade Média” recupera seu posto.

Com base nos olhares antagônicos de dois homens contemporâneos, analisaremos esse período. São eles: o abade Guiberto de Nogent – personagem-chave desta pesquisa – e o mestre Pedro Abelardo, homem conhecido por seus embates pessoais e produção intelectual. Para alguns, Abelardo figurou entre os grandes pensadores da primeira metade do século XII.<sup>516</sup> Por sua vez, Guiberto, assim como Bernardo de Claraval, era ligado ao universo monástico.

Pelo estudo comparado dos testemunhos por eles produzidos, nosso interesse é compreender porque Abelardo e Guiberto possuíam pensamentos divergentes sobre Anselmo de Laon. Com efeito, entendemos que as visões de mundo conflitantes desses dois personagens vão além de simples dissensões de opiniões particulares e igualmente confrontam muito do que a historiografia petrificou (ou negligenciou) sobre o monaquismo, assim como a Igreja e seus representantes.

#### IV. 2. A ordem na escola do silêncio

Guiberto de Nogent era filho de uma família nobre. Sua mãe casou-se cedo para os padrões ocidentais hodiernos. Depois de perder o marido, ela decidiu se manter viúva.<sup>517</sup> Quando Guiberto ainda era uma criança, ela o confiou aos cuidados educacionais de um professor particular.<sup>518</sup> Mas o início de uma alteração expressiva na vida de Guiberto e em sua

<sup>512</sup> JOHNSON, Paul, *op. cit.*, 2001, p. 187-188.

<sup>513</sup> FAVIER, Jean, *op. cit.*, 2004, p. 393-465.

<sup>514</sup> RABANÓS, José Maria Soto. Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII. Disponível em: <<http://www.vallenajerilla.com/glosas/renacimiento.htm>>. Acesso em: 19 de abril de 2010.

<sup>515</sup> HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge / Londres / Massachusetts: Harvard University Press, 1927, p. 16.

<sup>516</sup> SILVESTRE, Hubert, *op. cit.*, 2008, p. 21.

<sup>517</sup> Cf. **Capítulo I**.

<sup>518</sup> Cf. **Capítulo II**.



maneira de enxergar o mundo ao seu redor deu-se quando ele foi aceito na abadia de Saint-Germer de Fly.

Os primeiros anos em Saint-Germer foram bem descritos no Livro I de *Monodiae*: períodos de entrega intelectual e espiritual misturaram-se a situações de incertezas e pecados.<sup>519</sup> Nessa época, Guiberto tornou-se discípulo de Anselmo de Bec. Autor de obras filosóficas e teológicas, Anselmo era conhecido por sua capacidade e preocupação com a formação dos jovens.<sup>520</sup> Com estima, Guiberto se referia ao antigo mestre, com quem aprendeu a compreender o mundo e a mente humana.<sup>521</sup>

Como mencionado em oportunidades precedentes, os detalhes sobre a trajetória pessoal de Guiberto foram eternizados nas páginas de *Monodiae*. Além de informações autobiográficas e edificantes, Guiberto escreveu minúcias a respeito da organização política e social da cidade de Laon. Destaque para as conturbações causadas pela sangrenta revolta na comuna local.<sup>522</sup>

Em meio a essas histórias, Guiberto dedicou algumas linhas à amizade que manteve com um outro Anselmo – teólogo e professor da escola da Catedral de Laon –, a quem invariavelmente chamava de “mestre”. Pelo prestígio de Anselmo, Laon experimentou tempos áureos: desde o último decênio do século XI, atraía levas de estudantes em busca de conhecimentos. No decorrer da carreira de seu principal professor, sem grandes rivais à altura, a escola da Laon alcançou o *status* de prestigiado centro de estudos teológicos.<sup>523</sup>

Personalidade ascendente no primeiro quartel do século XII e considerado o último lumiar das escolas monásticas da época em que viveu,<sup>524</sup> Anselmo de Laon, na companhia de seu irmão Raul (†c.1133), ajudou a compilar a *Glossa Ordinaria*, obra sumária composta por comentários e explicações sobre passagens das *Escrituras Sagradas* e Padres da Igreja. Reverente e cauteloso, Guiberto foi sucinto ao se referir a Anselmo.

---

<sup>519</sup> Cf. **Capítulo III.**

<sup>520</sup> COLOMBÁS, García M., *op. cit.*, 1991, p. 568-569; SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1966.

<sup>521</sup> “Seu ensinamento era para dividir a mente em três ou quatro partes para distinguir as operações do completo mistério interior sob os títulos de afeto, vontade, razão e intelecto. Ele mostrou que os dois primeiros, afeto e vontade – que muitas pessoas, inclusive eu, consideravam ser um só (analisados um a um dentro de certas divisões) – na verdade, não são idênticos, mesmo que alguém possa prontamente afirmar que, do ponto de vista do intelecto ou da razão, sejam praticamente o mesmo. Com esse método, ele dissertou para mim vários capítulos do Evangelho e demonstrou com total clareza o que distinguia a vontade do afeto. [...] comecei a aplicar esses seus raciocínios a comentários similares. Sempre que podia, examinava as escrituras atenciosamente para perscrutar algo que concordasse em sentido moral com aquelas interpretações” – GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 17, p. 140.

<sup>522</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 61-92 e p. 93-122; LEMMERS, Truddy, *op. cit.*, 1999, p. 37-50.

<sup>523</sup> CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 89-90.

<sup>524</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1974, p. 152.

\*

Por volta de 1104, Guiberto foi eleito para o abaciado do mosteiro de Nogent, lugar onde permaneceu até morrer. Como abade, Guiberto se deparou com pessoas e lugares desconhecidos, frequentou Laon e a escola ligada à catedral local. Foi lá que conheceu Anselmo, que também foi discípulo de Anselmo de Bec.<sup>525</sup> É possível que esse detalhe passado em comum tenha permitido que ambos se aproximassem. As poucas frases, mas não menos significativas, que Guiberto dedicou a Anselmo de Laon indicam o respeito de alguém que observava e aguardava ocasião oportuna para se manifestar.

Ao chegar neste ponto específico desta história, é importante notar a desenvoltura exibida por Guiberto ao palmilhar as veredas entre as escolas do claustro (Nogent) e da catedral (Laon). Isso nos faz crer que, pelo menos nos primeiros decênios daquele século, ainda eram fluidas as fronteiras que cindiam esses lugares de saber. Mais que agregar novos materiais, a dinâmica histórica reordenava e adaptava as heranças culturais disponíveis.<sup>526</sup> Talvez, os contemporâneos nem percebessem a separação que os pósteros definiram historiograficamente. O intercâmbio de livros, ideias, alunos e mestres entre esses dois ambientes incitam a possibilidade de tal realidade, que se inclinava mais ao diálogo aberto que à rivalidade fulgente.<sup>527</sup>

Na sequência analítica estabelecida por Marjorie Chibnall e Jean Leclercq, John D. Cotts trouxe para debate a questão episcopal-monástica.<sup>528</sup> Para Cotts, a divisão do ambiente intelectual medieval entre as categorias “monástico” e “escolástico” é tema consagrado nos estudos sobre a Idade Média. Todavia, para este autor, a categoria “escola” no século XII era pouco definida se comparada ao que atualmente se concebe. Por fim, John D. Cotts sugeriu que, livre de restrições institucionais mais apropriadas ao século XIII, categorizações rígidas que separam o pensamento monástico do escolástico são pouco úteis para os estudos acerca da época abordada. Apenas a posterior profissionalização e sistematização do ensino deram fim a esse período de intercâmbio e fluidez.

---

<sup>525</sup> RUBENSTAIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 111-116.

<sup>526</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *O ano mil: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 22.

<sup>527</sup> “Professores se movimentavam entre a catedral e o claustro; livros eram transportados para ambos os lados, e a discussão era constante. Se em última análise clérigos e monges adaptaram seus estudos para diferentes fins, basearam-se em tradições comuns e reconheceram que tinham muito a aprender um com o outro” – CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1984, p. 99. Cf. também LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 195.

<sup>528</sup> COTTS, John D. Monks and clerks in search of the Beat Schola: Peter of Celle’s warning to John of Salisbury reconsidered. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 255-277.

## Imagem 10



Fachada oeste da Catedral de Laon nos dias atuais.

(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço eletrônico <[http://tomaselli.wiki.ccsd.edu/Gothic\\_Art](http://tomaselli.wiki.ccsd.edu/Gothic_Art)>)

A primeira vez na qual Guiberto mencionou o nome de Anselmo de Laon em *Monodiae* foi no extenso relato sobre a eleição de um homem chamado Gaudri para ocupar a cadeira episcopal laonesa, vaga desde o fim da primeira década do século XII.<sup>529</sup> “Quando todos os homens assentiram a eleição de Gaudri, a única suspeição veio de mestre Anselmo, cujo conhecimento das disciplinas liberais e tranquilidade moral o tornaram um farol para todos na França – na verdade, em todo o mundo latino.”<sup>530</sup>

Concisa, esta passagem evidencia a admiração de Guiberto por Anselmo, liricamente descrito como uma referência – “um farol” – que orientava e iluminava os caminhos dos que adentravam nos estudos das Artes Liberais (no original, “*orbis lumen in liberalibus disciplinis*”). Pela acepção guibertina, a estatura intelectual desse homem não se restringia aos limites territoriais do Reino da França medieval: a fama de Anselmo de Laon e do centro de estudos que comandava atraía estudantes de várias regiões.

<sup>529</sup>

LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 78-88.

<sup>530</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 4, p. 284.

Todavia, no breve fragmento de *Monodiae* transcrito acima, não é possível detectar pistas patentes sobre qual área do saber Guiberto de Nogent considerava Anselmo mais produtivo. Pela citação a seguir, é factível supor que o abade entendia que o mestre de Laon dominava as três disciplinas que compunham o *Trivium*: Gramática, Retórica e Dialética (ou Lógica).

Nesse tempo, mestre Anselmo intuiu mais nitidamente sobre o que os palatinos dos domínios papais – não diria o próprio papa – ambicionavam. Ele encontrou dificuldades para extrair a clava das mãos de Hércules. Ao ver os membros da cúria em mútua discussão com Anselmo, refreei-me, como um bom escolástico, para não contradizer meu senhor, o papa, e – se posso assim dizer – até mesmo eu.<sup>531</sup>

Este extrato de *Monodiae* menciona o debate ocorrido com a Cúria Papal nos momentos precedentes à decisão sobre a escolha de Gaudri para comandar o episcopado de Laon. Na presença do papa Pascoal II (1070-1118), Anselmo debateu com pessoas que ocupavam postos relevantes na hierarquia eclesiástica. A atitude de Anselmo em expor as próprias opiniões sinaliza como indício de conhecimentos mais sólidos em Dialética, arte mestra do *Trivium*.<sup>532</sup> Todavia, uma advertência histórica se faz necessária: ao tempo de Anselmo, a dialética ainda não possuía as características ou a primazia que desfrutou entre os escolásticos a partir da segunda metade do século XII.<sup>533</sup>

Ainda sobre o extrato anterior, o que igualmente chamou nossa atenção foi a postura zelosa de Guiberto: falou quando chamado, silenciou-se ao não ter mais a palavra. Por se calar, ele reafirmava a relação respeitosa que mantinha com Anselmo. Ao que parece, a afinidade de Guiberto com o mestre de Laon era a de um discípulo atento aos passos de seu nutridor. Por assim agir, Guiberto conservava na mente o estudante de outrora. Em silêncio, continuava a aprender.

Nas entrelinhas da fonte, igualmente deslinda-se a hipótese de que o exemplo prático era um dos aspectos da pedagogia utilizada por Anselmo, ou daquela que Guiberto desejava que seus leitores aprendessem. Além disso, uma vez mais avistamos a humildade beneditina nas considerações de Guiberto. Humildade que fomentava virtude e sapiência; humildade que,

<sup>531</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 4, p. 290.

<sup>532</sup> Conteúdo da pedagogia medieval, a dialética propunha a elaboração de conhecimentos prévios para a posterior exposição eloquente: “A dialética é a disciplina que expõe os fundamentos das coisas. É uma parcela da filosofia que lhe dá o nome de lógica, isto é, a capacidade racional de definir, investigar e expor. Ensina de que maneira, em muitos tipos de questão pode, por meio da discussão dialética, delimitar o verdadeiro e o falso” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro II, 22, 1, p. 383. Cf. também JOSEPH, Irmã Mirian, *op. cit.*, 2008, p. 28.

<sup>533</sup> VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2001, p. 54-55.

desde tempos antigos e ainda no medievo, caminhava com a filosofia, como bem ensinaram Lúcio Aneu Sêneca e Hugo de São Vítor.

Não há nada mais vil do que um filósofo em busca de aplausos! Será que algum doente dá palmas ao cirurgião que o opera? Guardai um silêncio respeitoso, recebei de bom grado a cura que a filosofia vos dá. Se soltardes exclamações, interpretá-las-ei como um gemido provocador por sentirdes o dedo na ferida dos vossos vícios.<sup>534</sup>

Muitos ficam decepcionados porque querem aparecer sábios antes do tempo. Por essa razão, explodem numa intumescência de arrogância, começam a fingir aquilo que não são e a envergonhar-se daquilo que são, e tanto mais se afastam da Sabedoria quanto mais se preocupam não em serem sábios, mas em serem considerados tais.<sup>535</sup>

Transmitido ao cristianismo, sobretudo pela tradição filosófica estoica, o silêncio arraigou-se naquele como expediente à vida espiritual e higiene mental,<sup>536</sup> mas, acima de tudo, como mecanismo limitador aos estudantes precipitados e atordoados pelo deslumbre pessoal.<sup>537</sup> Em *Confissões*, Agostinho debruçou-se sobre o silêncio comedido comum aos sábios ao dedicar algumas linhas à memória de Ambrósio de Milão (340-397), um dos doutores latinos da Igreja cristã primitiva.<sup>538</sup>

Descrito pela mão agostiniana como homem de atitudes simples e lacônicas, quase sempre ensimesmado em leituras que lhe tomavam boa parte do tempo, Ambrósio silenciava-se para evitar quaisquer discussões inoportunas e aprender com o que lia.

Muitas vezes, ao entrarmos [...], o víamos lendo, sempre em silêncio. Sentávamos em longo silêncio [...] e depois nos afastávamos, pensando que, durante o pouco tempo que lhe restava para restabelecer a mente, livre dos problemas alheios, não quisesse ser distraído por outras coisas. Talvez evitasse ler em voz alta, para não ser obrigado por algum ouvinte curioso e atento a explicar alguma passagem difícil do autor, ou discutir alguma questão por demais complexa. Empregando o tempo desse modo, não poderia ler tanto quanto desejaria. Talvez, lendo baixo, também quisesse apenas poupar a voz, que se enfraquecia facilmente. Qualquer que fosse a sua intenção, não podia deixar de ser boa, em se tratando de homem como ele.<sup>539</sup>

Escolas do silêncio (*silentium loquendi magister*), os mosteiros também incitaram a literatura do silêncio, algo incomum na Antiguidade, afeita à leitura em voz alta.<sup>540</sup> Se os

<sup>534</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro V, carta 52, 9-10, p. 178-179.

<sup>535</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13, p. 155.

<sup>536</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa, *op. cit.*, 1978, p. 31-32.

<sup>537</sup> “O coração prudente medita a parábola, o ouvido que o escuta é o sonho do sábio” (Eclo 3, 29); “Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro” (Mt 15, 18).

<sup>538</sup> São quatro os doutores latinos da Igreja primitiva: Gregório Magno (c.540-604), Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona e Jerônimo de Strídon (c.347-420).

<sup>539</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VI, 3, 3, p. 146-147.

<sup>540</sup> MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 59.

escolásticos eram ávidos por debates orais (*disputatio*), de hábitos e métodos de ensino moderados e norteados pelo ideal contemplativo (oração e meditação – *opus dei* e *lectio divina*), os monges preferiam o silêncio na hora de escrever e se expressar. No silêncio, falavam interiormente com Deus.<sup>541</sup> E se a prática do silêncio trazia em si o viés espiritual da contemplação, igualmente apresentava a necessidade habitual da concentração para compreensão.<sup>542</sup> Ler para não se perverter e prejudicar a concentração, ler para ocupar o tempo com sabedoria.

Não somente em *Monodiae* Guiberto de Nogent valorizou a serenidade dos cônscios da hora exata de se calar e evitar embates desnecessários. Em certa ocasião, ele agiu a partir dessa premissa na presença de um homem que proferia um sermão sobre falsas relíquias, mas cujo teor contrariava os preceitos do cristianismo. Por mais que desejasse questionar a legitimidade das palavras que ouvia, Guiberto optou pela cautela: viu que o silêncio seria sano e oportuno.

Fiquei encabulado, de fato, quando ouvi, e, se não temesse a presença daqueles que apoiavam o que era dito [...], deveria provar que tudo que era sustentado era falso. O que digo? Nem monges nem clérigos podem se aproveitar da vantagem que possuem, mesmo quando ouvem que declarações heréticas são pronunciadas acerca de nossa fé. Pois, em alusão a Boécio, certamente eu seria considerado insano se altercasse com insanos.<sup>543</sup>

Em *De sanctis et eorum pigneribus* (c.1125) – texto que se opunha ao mercantilismo que envolvia o trato com falsas relíquias e santos de origem popular, escrito (ou ditado) por Guiberto pouco antes de morrer –,<sup>544</sup> Guiberto reafirmou o valor do silêncio: dom da prudência, virtude que preservava os sábios e os desviava de tolos debates.<sup>545</sup> Neste fragmento, o abade voltou a utilizar exemplos próprios para ensinar. Em determinadas situações, sobretudo na presença dos néscios, o silêncio era a solução. Não por medo do confronto, mas porque de nada adiantava debater com alguém com ouvidos fechados pela estultice.<sup>546</sup>

<sup>541</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 154; MACEDO, José Rivair. Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os *Signa Loquendi* de Alcobaça. *Signum*: revista da ABREM, São Paulo, n. 5, p. 136 e 145, 2003; VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2001, p. 55.

<sup>542</sup> “[No oratório, durante as leituras semanais] Faça-se o máximo silêncio, de modo que não se ouça nenhum cochicho ou voz, a não ser a do que está lendo” – *A Regra de São Bento*, cap. 38, 5, p. 197.

<sup>543</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*, A 24, p. 98.

<sup>544</sup> FERNÁNDEZ, Emilio Mitre, *op. cit.*, 2004, p. 317.

<sup>545</sup> “Não responda ao insensato conforme a sua idiotice, para não te iguares a ele. Responde ao insensato conforme a sua idiotice, para não te iguares a ele” (Pr 26, 4-5).

<sup>546</sup> “Mesmo que pises o estulto no almofariz (entre os grãos, com um pilão), sua idiotice não se separa dele” (Pr 27, 22).

Exaltado nas orientações espirituais beneditinas e em outras regras monásticas, o silêncio era em si um ato de respeito, humildade e autocontrole, mas também possuía cariz pedagógico, pois significava a etapa inicial de preparação e construção de pensamentos elevados. Os sábios medievais andavam com o cajado da prudência nas mãos: nele, apoiavam-se para decidir e ensinar. No entanto, apenas alcançariam o saber quando em condições de observar e assentar julgamentos próprios.<sup>547</sup>

No debate no qual o abade Guiberto de Nogent assegurou ter se conservado calado durante o discurso de Anselmo de Laon, também é possível vislumbrar mais um dos ensinamentos advindos da pena de Hugo de São Vítor: “[...] quando começar a conhecer alguma coisa, não despreze os outros.”<sup>548</sup> Ao se aproximar de mais uma das diretrizes vitorinas (ou mesmo se antecipar a ela), Guiberto demonstrou que tal premissa era comum ao ambiente e à época em que viveu. Portanto, ainda que fosse um abade, ele desejava ouvir Anselmo. Humilde, como propôs o mestre de São Vítor, Guiberto não rejeitou os ensinamentos que obteria.

Do silêncio que controla a língua e os ouvidos à paciência que enfraquece e afugenta as paixões que acoçam a alma. Para os mestres do início do século XII, limpa pelo silêncio dos que reconhecem através do temor a Deus a infinitude da potência divina, a alma reencontrava sua verdadeira natureza: “Tua própria boca te condena, e não eu, teus próprios lábios testemunham contra ti. Foste, por ventura, o primeiro homem a nascer, e vieste ao mundo antes das colinas? Acaso foste admitido ao conselho de Deus e te apropriaste da sabedoria?”<sup>549</sup> Extraída do livro de Jó – importante símbolo cristão de paciência e perseverança –, a profecia veterotestamentária era direta: aos que não cultivassem a paciência e burlassem as regras do silêncio, restavam a humilhação e a condenação por permanecerem na soberba.

Na esteira das interpretações até aqui desenvolvidas, é interessante não perder de vista as preocupações dos mestres chartrenses Gilberto de La Porée e João de Salisbury com os estudantes afoitos que ansiavam por métodos de ensino ligeiros, os “cornificianos”.<sup>550</sup> Certamente, o silêncio prudente e ordenador se situava na contramão das simplificações curriculares que estes apressados tencionavam, pois obrigava os discentes a ter e exercer a

<sup>547</sup> Segundo Gregório Magno, o silêncio, além de preparar a alma e conduzi-la à prudência, dava-lhe proteção: “A cidade da alma se as muralhas do silêncio está exposta aos dardos do inimigo, e quando ela se precipita fora de si mesma por suas tantas palavras, fica exposta ao seu adversário, e este a vence com poucas dificuldades, já que ela luta contra si mesma, devido à sua tagarelice” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Terceira parte, cap. 14, 38, p. 149.

<sup>548</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13, p. 159.

<sup>549</sup> Jó 15, 6-8.

<sup>550</sup> Cf. **Capítulo II**, seção II.1.

paciência. No que foi definido pelas concepções filosóficas medievais, estava a certeza de que o homem que perseverava serenamente era aquele que tudo suportava com disciplina.<sup>551</sup> Neste caso, até a vontade de mostrar os conhecimentos adquiridos aguardaria ocasião oportuna para se mostrar.

Pela praticidade dos métodos adotados, a educação monástica não se restringia a um receituário prévio: era um modo de vida.<sup>552</sup> Esta assertiva torna-se contundente quando as palavras de Guiberto de Nogent são dispostas lado a lado com as de Eadmero de Canterbury (c.1064-1124) em *Vida de Santo Anselmo por seu discípulo Eadmero*. Discípulo e biógrafo de Anselmo de Bec,<sup>553</sup> Eadmero era contemporâneo de Guiberto, e, assim como este, atentou-se aos atos de seu mestre, pois estes trariam implícita alguma aceção pedagógica exemplar. Ao considerar que Guiberto também foi aluno de Anselmo de Bec, essa hipótese torna-se mais factível.<sup>554</sup>

Em outro ponto de *Monodiae*, Guiberto descreveu Anselmo como alguém que primava pela exortação à prática. Como ensinou Isidoro de Sevilha, ao lado da doutrina e da natureza, a prática formava a tríade imprescindível à constituição dos sábios.<sup>555</sup> Durante a cerimônia religiosa que restituiu o aspecto sacro da Catedral de Laon – maculada depois de um assassinato em suas dependências –,<sup>556</sup> Anselmo, na companhia de algumas pessoas, fez Guiberto assumir as honras de proferir um sermão à comunidade presente.

Uma igreja que uma mão nefastamente violou precisava ser reconciliada. Então, Humberto, episcopo de Senlis [...], foi trazido para realizar a cerimônia. O decano da igreja, mestre Anselmo e todos os cônegos me urgiram a aproveitar esse ajuntamento de pessoas e clero para pronunciar um sermão ao povo sobre o infortúnio que acabara de acontecer.<sup>557</sup>

Instilar pelo exemplo edificante, não entregar questões prontas, eram traços da educação corrente nos mosteiros medievais. Traços manifestos na formação de Guiberto. Não é redundante dizer que a prática de tais ações por parte de um mestre lapidava o pupilo e o tornava um ser pensante. Sobremaneira inspirados na filosofia greco-romana, os mestres de então definiam que homens incapazes de raciocinar não superavam a condição animalésca.

<sup>551</sup> “*Patiens* (paciente) deriva de *pavere*, ‘ferir’: é golpeado e suporta” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, Livro X, 201, p. 829.

<sup>552</sup> CHIBNALL, Marjorie, *op. cit.*, 1996, p. 113.

<sup>553</sup> SOUTHERN, Richard W., *op. cit.*, 1966; SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>554</sup> PELIKAN, Jaroslav, *op. cit.*, 1979, p. 71-82.

<sup>555</sup> Cf. nota 192.

<sup>556</sup> LANZIERI JÚNIOR, Carlile, *op. cit.*, 2007, p. 98-99.

<sup>557</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 6, p. 304 e 306.



Como escravos, permaneciam presos aos grilhões dos prazeres da carne e trabalho cotidiano repetitivo.<sup>558</sup>

E se o mestre induzia seu discípulo ao raciocínio, este não deveria se limitar a imitá-lo. Desde a Antiguidade, os homens sábios eram os que se mostravam em condições de absorver conhecimentos e dar algo de si a eles.<sup>559</sup> Marco Fábio Quintiliano dispunha os doutos como seres detentores de alma superior porque eram capazes de aprender e desenvolver a sabedoria. Mas essa superioridade somente se tornaria completa se comunicada e ensinada com elegância e desenvoltura.<sup>560</sup>

Aprender com profundidade, obrar para o bem de si e dos outros. Por fim, transmitir e dividir com propriedade e substância o que foi aprendido.<sup>561</sup> Possivelmente com os conselhos desses autores sorvidos na mente, a exortação de Anselmo de Laon afirmava a Guiberto que os conhecimentos eram pó se não fossem utilizados: da melhor forma possível, as coisas boas que se assentavam no espírito deveriam ser transmitidas. Compartilhado, o saber se expandia.<sup>562</sup> Todavia, existia a necessidade do cuidado no cultivo dessa dádiva. Enfim, não utilizar por razões fúteis e soberbas os dons adquiridos. Feito isto, estava concluído o ciclo do conhecimento.

Guiberto de Nogent não foi discípulo de Anselmo de Laon em sentido estrito. A idade de ambos e a posição que ocupavam não permitiram esse tipo de vínculo. Porém, quando teve oportunidade, Guiberto procurou ouvi-lo e observá-lo. A postura de Guiberto exemplifica que a relação entre mestres e discípulos construída pelos monges medievais não se limitava a um formato único e estático, e se recriava de modos variados. Da mesma forma, essa relação se expandia para além de espaços previamente definidos. Atuante, o mestre Anselmo promoveu gerações de pupilos e estes se disseminaram pelos quatro cantos do ocidente medieval. Porém, um deles se transformou em seu crítico mordaz. Seu nome: Pedro Abelardo.

---

<sup>558</sup> JOSEPH, Irmã Mirian, *op. cit.*, 2008, p. 23; LIBERA, Alain de, *op. cit.*, 2004, p. 319.

<sup>559</sup> “Mesmo que seja visível em ti a semelhança com algum autor cuja admiração se gravou mais profundamente em ti, que essa semelhança seja a de um filho, não a de uma estátua: a estátua é um objeto morto” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro XI, carta 84, 8, p. 381-382.

<sup>560</sup> “Pois Elocução não é outra coisa, senão ‘expressar, e comunicar aos ouvintes tudo o que tiveres concebido em teu espírito’, sem a qual expressão são inúteis todas as partes antecedentes, e semelhantes a uma espada escondida e metida na bainha” – QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro III – Da elocução, art. II, § I, p. 11-12.

<sup>561</sup> “Possuir algo que ao ser dado não se esgota e não reparti-lo com os outros não é possuir como convém” – SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro I, cap. 1, 1, p. 41.

<sup>562</sup> “[...] o que Deus nos concedeu para empreender esta obra, logo que tivermos começado a partilhar, fecundar-se-á sob o sopro da inspiração” – SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro I, cap. I, 1, p. 42.

### IV. 3. De onde virá a fumaça?

Mais conhecido e estudado que Guiberto de Nogent, Pedro Abelardo é uma das personalidades centrais do polimórfico mundo intelectual do século XII: o professor por excelência.<sup>563</sup> Ao lado de Anselmo de Bec, é considerado por filósofos e historiadores como um dos pioneiros da filosofia medieval.<sup>564</sup> Nascido na região de Nantes, Abelardo estudou e lecionou em lugares como Tours, Paris e Laon.<sup>565</sup> Por sua trajetória e opções pessoais, seus caminhos se distanciaram daqueles que Guiberto tomou. Não obstante, as opiniões de ambos jamais seriam consensuais.

Em busca de conhecimentos, Abelardo perambulou e esteve na companhia de diferentes mestres: foi aluno de Roscelin de Compiègne (c.1050-1122), Guilherme de Champeaux (1070-1121) e do próprio Anselmo de Laon. Produtivo, combativo e combatido, Abelardo envolveu-se em diversas polêmicas, como professar ensinamentos considerados heréticos e viver uma relação amorosa com Heloísa (†1164), uma jovem de dezessete anos cuja educação formal lhe fora confiada. Outras foram as críticas que proferiu contra Anselmo de Laon.

Presentes em *Historia calamitatum mearum* (História das minhas calamidades) (c.1133-1134),<sup>566</sup> os argumentos de Abelardo eram contundentes. Descrita como autobiográfica, essa obra foi desenvolvida como diálogo imaginário no qual o autor narrava glórias e agruras particulares a um amigo anônimo.<sup>567</sup> Ao reportar-se à pessoa de Anselmo, Abelardo tinha posição definida: nem de longe ele era o sábio que demonstrava ser, ou que seus discípulos diziam ser. Diferente de Guiberto, Abelardo não reverenciou quem um dia o recebeu como discípulo.

Apresentei-me, pois, a esse ancião a quem a longa experiência, mais do que o talento ou a memória, tinha grande reputação. Se alguém com dúvidas sobre alguma questão batia à sua porta, voltava com mais dúvidas ainda. Era realmente admirável aos olhos dos que o ouviam, mas uma nulidade na presença dos que o questionavam. Possuía um admirável domínio da palavra, mas um pensamento vulgaríssimo e vazio de argumentos. O lume que acendia enchia a sua casa de fumo, não a iluminava de luz. A quem olhava de longe, toda a sua árvore parecia magnífica em folhas, mas

<sup>563</sup> DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 13; LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, 1995, p. 39.

<sup>564</sup> VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2001, p. 44.

<sup>565</sup> LOYN, Henry R., *op. cit.*, 1997, p. 2.

<sup>566</sup> Para nossas análises, utilizamos duas edições: ABELARDO e HELOÍSA. *Historia calamitatum*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008 (edição bilíngue: latim/português) e *As cartas de Abelardo e Heloísa*. Lisboa: Guimarães, 2003 (edição bilíngue: latim/português). As transcrições que apresentamos foram retiradas da primeira tradução citada.

<sup>567</sup> FERGUSON, Chris D., *op. cit.*, 1983, p. 201; SILVESTRE, Hubert, *op. cit.*, 2008, p. 29-30.

quem se aproximava e a examinava mais atentamente não lhe enxergava os frutos. Quando me aproximei para colher os frutos, apercebi-me de que era semelhante àquela figueira que o Senhor amaldiçoou [...].<sup>568</sup>

Altivo, com menosprezo, Abelardo derrubava do pedestal o famoso mestre da catedral laonesa, até então o teólogo mais ilustre daquele tempo.<sup>569</sup> Segundo o que Abelardo escreveu, Anselmo era um velho celebrado por quem o conhecia e até se expressava com desenvoltura. Entretanto, não era afeito ao debate. Quando desafiado, Anselmo não construía respostas plausíveis, sequer sustentava uma disputa filosófica profunda.<sup>570</sup> Se para Guiberto Anselmo era um farol que iluminava, para Abelardo, ele era uma fogueira que produzia uma fumaça turva e desordenante, ou uma reles árvore estéril.<sup>571</sup>

Ousado nas decisões que tomava, Abelardo se antepôs a Anselmo e passou a ministrar aulas em Laon. Em público, desafiava a autoridade daquele que criticava. Rapidamente, o novo mestre arrebanhou levas de seguidores e inimigos: os primeiros eram ávidos por ouvi-lo, os outros tentavam impedi-lo de lecionar.<sup>572</sup> Entrementes, o que nos chama atenção foi o fato de Abelardo não demonstrar deferência pelo antigo mestre. Ao agir assim, ele contrariava as práticas correntes na ética existente entre mestres e discípulos. Característica há séculos expressa na pedagogia monástica, por gratidão e fidelidade, o aluno somente assumia o título de *magister* quando o professor sentia que não tinha mais a ensiná-lo.<sup>573</sup>

A existência de defensores para Pedro Abelardo expressa que a posição de crítica e confronto por ele mantida não era fenômeno isolado – uma vez mais, que a censura de João de Salisbury e Gilberto de La Porée aos anseios apressados dos cornificianos não seja esquecida. Humanamente presente entre as paredes de mosteiros e abadias, a vaidade explicaria a indignação dos aliados de Anselmo, afinal, em pouco tempo, um aluno atrevia-se a eclipsar seu mestre. Todavia, ao tomar os testemunhos de maneira ampla, confiamos que as reações contrárias a Abelardo também se justificavam pela provocação que ele impunha à ordem estabelecida: do ponto-de-vista monástico beneditino, o bom discípulo se pautava nos exemplos do mestre.<sup>574</sup>

<sup>568</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, 3, p. 97 e 99.

<sup>569</sup> LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, 1995, p. 40.

<sup>570</sup> DE BONI, Luis Alberto, *op. cit.*, 2003, p. 20.

<sup>571</sup> “No dia seguinte, quando saíam de Betânia, [o Senhor] teve fome. Ao ver, à distância, uma figueira coberta de folhagem, foi ver se acharia algum fruto. Mas nada encontrou senão folhas, pois não era tempo de figos. Dirigindo-se à árvore, disse: ‘Ninguém jamais coma do teu fruto.’ E seus discípulos o ouviram” (Mc 11, 12-14).

<sup>572</sup> VERGER, Jacques, *op. cit.*, 1996, p. 63.

<sup>573</sup> MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, *op. cit.*, 2006, p. 322-323; VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2001, p. 54.

<sup>574</sup> “Irmãos, a Escritura divina nos clama dizendo: Todo aquele que se exalta será humilhado e todo aquele que se humilha será exaltado (Lc 14, 11; 18, 14). Indica-nos com isso que toda elevação é um gênero de

Normalmente, nos ambientes então dedicados à educação formal dos jovens, a relação entre mestres e discípulos não se dava unilateralmente. Para haver progresso, eram necessários professores atentos às demandas dos alunos. Assim, a hierarquia se desenvolvia em diálogo, para que as partes envolvidas dessem o melhor.<sup>575</sup> Mas, no fim, o bom senso e a experiência do mestre prevaleciam.<sup>576</sup> O que espantou alguns coetâneos foi o fato de Abelardo, rápida e deliberadamente, ignorar o respeito que tradicionalmente deveria existir entre ele e Anselmo.

Ciente disso, não me deitei ocioso à sua sombra durante muitos dias. Na verdade, pouco a pouco a minha assiduidade às aulas era cada vez mais rara; então alguns de entre os seus discípulos mais destacados toleravam isso com dificuldade, como se eu desdenhasse de tal mestre. Em consequência, também o manobraram subrepticiamente contra mim com pérfidas insinuações e fizeram com que ele me odiasse.<sup>577</sup>

Mais do que um programa de disciplinas regulares, a educação pensada e praticada nos mosteiros e ainda nas escolas ligadas às catedrais era uma forma de estar no mundo. Pelos rumos que Pedro Abelardo tomou, fica evidente que não era isso o que ele tinha em mente. Até aquele momento, como clérigo, apenas o conhecimento em si e a glória dos palcos do mundo pareciam o interessar.<sup>578</sup>

Destarte, a história conflituosa entre Abelardo e os defensores de Anselmo de Laon e as demais fontes primárias consultadas indicam que algo novo se precipitava: boa ou ruim, o fato é que outra maneira de se pensar e construir o saber despontava, todavia, com menos atenção à ética. Mas há duas questões complementares que permanecem e que serão retomadas nas próximas páginas: a) o surgimento desse “algo novo” foi percebido pelos

---

soberba, da qual o Profeta mostra precaver-se quando diz: Senhor, o meu coração não se exaltou, nem foram altivos os meus olhos; não andai nas grandezas, nem em maravilhas acima de mim (SI 130, 1)” – *A Regra de São Bento*, cap. 2, 11-12, p. 31.

<sup>575</sup> MÜNSTER-SWENDSEN, Mía, *op. cit.*, 2006, p. 312.

<sup>576</sup> VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2001, p. 55.

<sup>577</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum mearum*, 3, p. 99.

<sup>578</sup> O saber dos antigos absorvido na construção do pensamento cristão medieval mais uma vez se faz presente no epistolário de Sêneca, para quem o estudo das *Artes Liberais* somente se completava quando voltado para a verdadeira sabedoria contida na retidão virtuosa das boas ações: “Queres saber o que penso das ‘artes liberais’: não admiro, nem incluo entre os bens autênticos um estudo que tenha por fim o lucro. São conhecimentos subsidiários, úteis apenas enquanto servem de preparação ao intelecto, mas desde que não sejam a sua única preocupação. Somente devemos deter-nos na sua prática enquanto nosso espírito não for capaz de tarefa mais alta; são somente exercícios, não obras a sério. Compreendes por que razão se lhes chama ‘estudos liberais’: porque são dignos de um homem livre. **No entanto, o único estudo verdadeiramente liberal é aquele que torna o homem livre; e esse é o estudo – elevado, enérgico e magnânimo – da sabedoria; os outros são brincadeira de criança**”. E mais: “Vejam-se se os mestres das artes liberais ensinam ou não a virtude; se não a ensinam, não podem transmiti-la; se a ensinam, então são filósofos” – LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livros XI a XIII, carta 88, 1 e 2, p. 415 (Grifos nossos).

contemporâneos tal como afirma a historiografia a partir de um considerável distanciamento no tempo? b) esse “algo novo” significou a recusa em bloco e superação de tudo aquilo que antes existiu?

Mais um ponto a ser salientado nos fragmentos ora analisados está no abismo metodológico que separou Abelardo de Anselmo.<sup>579</sup> Seduzido pela Lógica, Abelardo mostrava-se ansioso, não queria “ficar à sombra”, “ocioso”, desejava aprender com ligeireza.<sup>580</sup> O silêncio e a observação característicos dos monges não o satisfaziam. Abelardo ansiava pelo confronto de opiniões para solucionar as tantas escaramuças intelectuais nas quais se envolvia. Notoriamente, tais atitudes iam de encontro ao gênero de ensino que Anselmo representava.

No início do século VII, na Espanha visigótica, Isidoro de Sevilha comparou o saber (*sapor*) a um alimento a ser calmamente apreciado para uma perfeita digestão.<sup>581</sup> Séculos depois, Bernardo de Claraval, crítico das teorias de Pedro Abelardo, fez comparação similar.<sup>582</sup> Para esses influentes sábios medievais, o saber era bom quando absorvido com tranquilidade, pois ele, assim como qualquer comida, traria efeitos indesejados se ingerido sem adequação.

Essa espécie de “lentidão educacional” habitual nos mosteiros tinha razão de ser, pois a aquisição do conhecimento demandava tempo – talvez uma vida inteira de dedicação. Aos apressados, sequiosos por atalhos que produzissem resultados ligeiros e utilitários, outras vias de ascensão menos dispendiosas e árduas eram propostas. Assim, a procura por métodos de ensino objetivos permanecia latente não havia se tornado tão usual como nas décadas seguintes às demandas desafiadoras de Pedro Abelardo.

Não entraremos mais no mérito desse debate nem nas acusações heréticas que recaíram sobre Abelardo, tema repisado ao extremo na historiografia produzida nas décadas passadas. O fato que mormente nos toca é que, ao tomar em sentido lato as divergências que opunham Pedro Abelardo e Anselmo de Laon (e, conseqüentemente, Guiberto de Nogent), vislumbramos configurações distintas de ensino e aprendizagem encarnadas por esses homens. Anselmo e Guiberto viam e pensavam o mundo através das orientações presentes na esfera monástica: humildade, obediência, silêncio e castidade. Por sua vez, a cosmovisão de Abelardo trazia implícitas a fluidez e a impessoalidade cada vez mais inerentes ao meio

---

<sup>579</sup> JOLIVET, Jean & VERGER, Jacques. *Le siècle de Saint Bernard et Abélard*. Paris: Perrin, 2006, p. 68.

<sup>580</sup> JAEGER, Stephen C., *op. cit.*, 1994, p. 229.

<sup>581</sup> Cf. nota 237.

<sup>582</sup> Cf. nota 238.

urbano. Todavia, pelos testemunhos encontrados nas fontes, essas configurações mais conviveram que se digladiaram.

\*

Quando confrontadas, as histórias do abade Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo guardam semelhanças pontuais: em determinados momentos de suas vidas, ambos frequentaram os mesmos lugares e praticamente conheceram e ouviram as mesmas pessoas. Por serem de origem nobre, os dois quase se embrenharam no universo belicoso da cavalaria. Quando jovens, receberam formação intelectual básica.

Pelo caráter intimista de parte do que escreveram, Guiberto e Abelardo foram tratados como memorialistas autores das primeiras autobiografias do século XII, mais de setecentos anos depois de Agostinho de Hipona.<sup>583</sup> A procura de conhecimento, os dois estiveram na escola da Catedral de Laon.<sup>584</sup> Porém, pelo que as fontes afirmam, não é possível assegurar que se conheceram pessoalmente. As coincidências cessam por aí: uma grande barreira afastava o audaz Abelardo do plácido Guiberto.

De acordo com o que foi demonstrado nos capítulos anteriores, Guiberto de Nogent pertencia a uma matriz intelectual distinta da de Pedro Abelardo. Muito provavelmente, Guiberto bebeu nas fontes do platonismo-agostiniano e louvação das *Escrituras Sagradas*, comuns ao ensino monástico. Por sua vez, Abelardo era produto das escolas das catedrais urbanas, que se mostravam abertas ao aristotelismo e ao prazer sapiencial proporcionado pelo estudo das *Sete Artes Liberais*.<sup>585</sup>

Além disso, deve ser enfatizado que Guiberto era monge e Abelardo clérigo. Para Jean Leclercq,<sup>586</sup> existia uma distância marcante entre monges e clérigos. Enquanto os últimos eram educados por um professor (ou mestre), os outros eram individualmente instruídos pelo abade do mosteiro ao qual pertenciam, dentro de princípios bíblicos e ensinamentos dos Padres da Igreja. Essa distinção tornou-se mais visível a partir do século XII, momento no qual a palavra “escola” gradativamente passou a designar as que existiam no meio urbano em detrimento das monásticas.

Com as opiniões opostas de Guiberto de Nogent e Pedro Abelardo lançadas sobre a mesa, é igualmente factível pensar que esse ensino menos pessoal, fruto do desenvolvimento

---

<sup>583</sup> FERGUSON, Chris D., *op. cit.*, 1983, p. 187.

<sup>584</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 112.

<sup>585</sup> JOLIVET, Jean & VERGER, Jacques, *op. cit.*, 2006, p. 66; LIBERA, Alain, *op. cit.*, 2004, p. 313-314.

<sup>586</sup> *Op. cit.*, 1961, p. 2-3.

urbano e econômico do século XII, contribuiu decisivamente para o encetamento da dissolução dos vínculos de afeto e respeito que durante séculos guiaram a convivência de mestres e discípulos.

O primeiro professor de Guiberto não era um prodígio das letras,<sup>587</sup> mas estava atento aos modos de seu pupilo. Jamais o permitia inclinar-se ao que considerasse mundano.<sup>588</sup> Em idade adulta, Guiberto ainda trazia consigo essa diretiva ascética. Conquanto frequentasse cidades e convivesse com pessoas fora do círculo monástico, Bernardo de Claraval, opositor de Abelardo, manifestava que o mosteiro era o ambiente dos cristãos, a ordem na Terra em desprezo ao século.<sup>589</sup> Na juventude e idade adulta, Abelardo circulou por diversos lugares. Certamente, elementos dessas experiências no século incorporaram-se à sua forma de conceber o ensino e a aprendizagem.

Ligado às tradições do monaquismo beneditino, Guiberto entendia o saber como algo a ser apreciado e experienciado, como Bernardo de Claraval e Isidoro de Sevilha, um alimento para a alma. Eis a provável razão para Abelardo criticar o mestre Anselmo de Laon: este tomava o saber pela elevação mística, o primeiro o desejava somente para argumentar. A partir de Jacques Le Goff, a historiografia sacramentou que as contendas que opuseram Anselmo e Abelardo simbolizam o ponto de partida das divergências entre a serenidade monástica e o dinamismo econômico urbano que parcialmente assinalaram os debates intelectuais na primeira metade do século XII.<sup>590</sup>

Nos final dos anos oitenta do século XX, ao escrever sob a sombra do carvalho legoffiano, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri igualmente analisou a intelectualidade do século XII.<sup>591</sup> Em suas assertivas, Brocchieri cunhou dois conceitos distintos: “intelectual fraco” (ou “incompleto”) e “intelectual forte” (e outras variações complementares, como “intelectual a tempo inteiro” e “intelectual de raça”). O que os diferenciava era a intenção profissional de transmitir seus conhecimentos em troca de uma remuneração, desejo visto com clareza apenas entre os últimos.

Ao ir além do que outrora afirmou Jacques Le Goff em *Os intelectuais da Idade Média*,<sup>592</sup> Brocchieri definiu o intelectual medieval a partir da ruptura entre aqueles que se dedicaram em tempo integral ao ensino e aqueles que, depois de anos dedicados aos estudos,

---

<sup>587</sup> Cf. **Capítulo II**.

<sup>588</sup> JAEGER, C. Stephen, *op. cit.*, 1994, p. 226-229.

<sup>589</sup> Cf. item IV.1 deste capítulo.

<sup>590</sup> LIBERA, Alain, *op. cit.*, 2004, p. 308.

<sup>591</sup> BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 125-141.

<sup>592</sup> *Op. cit.*, 1995.

assumiram algum compromisso administrativo na política de alguma corte medieval. Pela ótica interpretativa de Brocchieri, apenas os primeiros seriam intelectuais propriamente ditos, uma vez que retransmitiam o saber possuído e talhavam outros como eles.

Entre Jacques Le Goff e Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, ainda há mais um elemento em comum: a definição do intelectual medieval com base no fator econômico. Para ambos, o comércio e urbanização crescentes nos séculos XI e XII foram decisivos para a existência desse profissional, que ganhava a vida ao comercializar os conhecimentos que detinha. Assim como Jacques Le Goff, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri elegeu Pedro Abelardo como seu ponto de partida e o descreveu com os rótulos evolucionistas de “intelectual forte”, “intelectual o tempo inteiro” e “intelectual de raça”.

Pelo que se percebe, Jacques Le Goff e seus seguidores definiram um modelo unificado e analisaram diversos personagens a partir deste. Quem não se encaixava não recebia o prêmio de ser descrito como “intelectual”. Todavia, perguntamos: trabalhar a partir de uma premissa tão hermética e excludente não daria feições sincrônicas ao que por si só era diacrônico? Em outros termos, definir um modelo único apoiado em bases materialistas não seria retirar do período as várias manifestações de ensino que nele foram observadas e laurear uma única forma de saber e transmissão de conhecimentos? De acordo com a interpretação disseminada desde fins dos anos 50 do século XX pelo famoso membro da terceira geração da *Escola dos Annales*, a mãe de Guiberto não seria uma pessoa sábia. Retornemos às nossas análises.

Afeito à estabilidade e ordenação cristã do mundo,<sup>593</sup> Guiberto de Nogent, a rigor, não tomaria as mesmas atitudes de Pedro Abelardo. Como monge, palavras de ordem como “obediência”, “silêncio” e “humildade” pontuavam seu cotidiano. Assim como Guiberto, Bernardo de Claraval não gostava das transformações repentinas e do requinte sensual, pois deturpavam a essência criadora e conduziam os cristãos à frivolidade mundana.<sup>594</sup> Para a mente bernardina, o que importava e detinha beleza era a simplicidade e a prática incontestada do cristianismo.<sup>595</sup>

Depois de tanto tempo recluso em Saint-Germer de Fly, Guiberto imaginava que o mundo deveria ser como uma comunidade monástica, organizada e apoiada no desejo do bem

<sup>593</sup> LEMMERS, Truddy, *op. cit.*, 1998, p. 178.

<sup>594</sup> “Tão grande e tão admirável aparece por toda parte a variedade de formas que mais apetece ler nos mármores que nos códices, gastar todo o dia a admirar estas coisas que a meditar na lei de Deus. Meu Deus! Se a gente não se envergonha dessas frivolidades, porque não tem pejo das despesas?” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Apologia*, XII.29, p. 293.

<sup>595</sup> DUBY, Georges, *op. cit.*, 1990, p. 109; LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, 1995, p. 45.



comum.<sup>596</sup> O contato que teve com centros urbanos maiores após o início de seu abaciado o afetou. Ele não gostava da dinâmica desses locais, pois estavam demasiadamente afastados da ordenação primordial delineada pelas forças divinas.<sup>597</sup>

Além da rigorosa cautela beneditina a respeito dos contatos com o mundo,<sup>598</sup> uma explicação filosófica para a postura de Guiberto de Nogent, em oposição a Pedro Abelardo, pode ser observada no *Monologion* (1077) de Anselmo de Bec<sup>599</sup> – o antigo e influente mestre de Guiberto na juventude.

Se essa natureza fosse composta, portanto, de muitos bens, necessariamente, estaria sujeita às condições dos seres compostos. As verdades necessárias, porém, expostas acima, destroem e rechaçam, com raciocínio claro, a falsidade sacrílega dessa afirmação. Então, se essa natureza, de forma alguma, é composta e, no entanto, por si só ela com certeza é todos aqueles bens, estes bens, necessariamente, não podem ser muitos, mas um só. Por conseguinte, quer se considere cada um isoladamente, quer se tornem em conjunto, todos eles não diferem um de outro. Por isso, quando se fala “justiça” ou “essência”, expressa-se a mesma coisa como quando usamos as outras designações, tomadas conjuntamente ou uma por uma.<sup>600</sup>

Como discípulo de Anselmo de Bec, é provável que Guiberto acreditasse que a energia criadora conservava o cerne da obra-prima divina.<sup>601</sup> Quando separações e transformações abruptas ocorriam, maiores eram os perigos da fragmentação capaz de macular a unidade conservadora da essência suprema, produzindo-se caos e destruição. De um lado, o abade Guiberto de Nogent, do outro, o clérigo-professor Pedro Abelardo. Entre esses personagens

<sup>596</sup> LEMMERS, Truddy, *op. cit.*, 1998, p. 178-179 e LEMMERS, Truddy, *op. cit.*, 1999, p. 50.

<sup>597</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 102.

<sup>598</sup> “Os irmãos que se encontram em um trabalho tão distante que não podem ocorrer na devida hora ao oratório, e tendo ponderado o abade que assim é, celebrem o Ofício Divino ali mesmo onde trabalham, dobrando os joelhos com temor divino. Da mesma forma, os que são mandados em viagem não deixem passar as horas estabelecidas, mas celebrem-nas consigo mesmos, como podem e não negligenciem cumprir com o encargo de sua servidão.” E ainda: “Não presuma comer fora o irmão que é mandado a um afazer qualquer e que é esperado no mosteiro no mesmo dia, ainda que seja instantaneamente convidado por qualquer pessoa; a não ser que, porventura, o abade lhe tenha dado ordem para isso. Se proceder de outra forma, seja excomungado.” Por fim: “Os irmãos que vão partir em viagem recomendam-se às orações de todos os irmãos e do Abade; e sempre, na última oração do Ofício Divino, faça-se a comemoração de todos os ausentes. Os irmãos que voltam de vigem, no mesmo dia em que chegam, em todas as Horas canônicas, quando termina o Ofício Divino, prostrados no chão do oratório, peçam a todos a sua oração por causa dos excessos que, porventura, durante a viagem, se tenham nele insinuado, vendo ou ouvindo coisas más ou em conversas ociosas. E ninguém presuma relatar a outrem qualquer das coisas que tiver visto ou ouvido fora do mosteiro, pois é grande a destruição. E se alguém presumir fazê-lo, seja submetido ao castigo regular, da mesma forma quem presumir sair dos claustros do mosteiro ou ir a qualquer lugar, ou fazer qualquer coisa, por menor que seja, sem ordem do Abade” – *A Regra de São Bento*, 50, 1-4, p. 245; 51, 1-3, p. 247; 67, 1-7, p. 325 e p. 327.

<sup>599</sup> SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. Monólogo. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979, p. 01-93.

<sup>600</sup> SANTO ANSELMO, *Monologion*, cap. XVII, p. 30.

<sup>601</sup> COSTA, Ricardo da. “A verdade é a medida eterna das coisas”: a divindade no Tratado da Obra dos Seis Dias, de Teodorico de Chartres (†c.1155). In: ZIERER, Adriana (org.). *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. São Luis: UEMA, 2010a, p. 273-275.

não havia apenas opiniões antagônicas, mas maneiras díspares de se pensar o mundo e se situar diante de seus atores.

O pensamento monástico de Guiberto não era único, e encontraria arautos nos anos subsequentes à criação de *Monodiae*. Defensor de uma reforma no monaquismo através da retomada da essência da regra beneditina e das *Escrituras Sagradas*, Bernardo de Claraval tornou-se homem de enorme autoridade no ocidente medieval. Consultor da cristandade, hábil em admoestar nobres, bispos, abades e até o papa, Bernardo labutou em prol dos propósitos que imaginava basilares ao cristianismo.<sup>602</sup> Unido desde cedo ao monaquismo cisterciense, ele assegurava que, para se libertar do pecado e resgatar a essência da natureza divina, o homem precisava superar ambições pessoais e se entregar à vontade de Deus. Segundo Bernardo, o desejo por Deus estava imerso na espiritualidade, e nada dificultaria ou desviaria os humanos do acesso a ela.<sup>603</sup>

De acordo com boa parte da historiografia, Bernardo de Claraval viu na heterodoxia de Abelardo um misto de rebeldia e soberba, vícios de uma ovelha desgarrada cujo mau exemplo desorientaria outras. Autor de numerosos sermões, cartas e tratados teológicos, Bernardo tomou o pensamento de Abelardo como erro a ser corrigido. Conforme sucintamente supracitado no **capítulo II**, os historiadores deram tons belicosos às disputas que envolveram Bernardo e Abelardo, com explícita tendência em escoltar o segundo contra os descontroles e “artimanhas inquisitoriais” do primeiro. Lidar com essa história significa pôr os pés bem diante de um cânone dos estudos medievais. Questioná-lo é o mesmo que adentrar em um debate às vezes mais passional que racional.

As frases agudas que Bernardo de Claraval desferiu contra seu alvo mais famoso ancoravam-se na longa tradição presente na patrística cristã. Implicitamente, Bernardo dizia que Abelardo contrariava antigas diretrizes agostinianas sobre aquisição de conhecimentos, a saber:

[...] quem quer que se glorie de entender por dom divino, sem auxílio de normas humanas, as obscuridades que se encontram nas Escrituras, crê com razão, e é certo que tal faculdade não é sua, como se viesse de si próprio, mas é poder doado por Deus. Assim julgando, há de buscar a glória de Deus e não a sua própria.<sup>604</sup>

[...] aqueles que desejam a igualdade com os anjos, movidos por própria vanglória, não querem por aí elevar-se a uma medida igual à dos anjos, mas sim rebaixarem os anjos à sua própria condição. É porque, perseverando em tal pretensão, serão

<sup>602</sup> DAVY, Marie-Madeleine, *op. cit.*, 2005, p. 56-59.

<sup>603</sup> SANTOS, Luis Alberto Ruas, *op. cit.*, 2001, p. 47-48.

<sup>604</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Prólogo, 8, p. 36-37.

igualados ao castigo dos anjos prevaricadores, que amam o seu próprio poder mais do que o de Deus todo-poderoso.<sup>605</sup>

Na acepção agostiniana, o sábio cristão encarava o diálogo como fonte de incremento intelectual. Além disso, na humildade e obediência ascéticas, temas valorizados desde primórdios do monaquismo cisterciense, ele encontrava refúgio e ocasiões propícia à meditação. Ao inserir essas assertivas nas propostas investigativas ora apresentadas, deparamo-nos uma vez mais com a temática ensino/aprendizagem. Se para Bernardo e Agostinho o conhecimento era uma dádiva, sua finalidade não era fomentar louvores pessoais, mas salvar. Pela ética cristã, a gênese dos homens bons precedia a dos doutos.

Essa preocupação foi um tópos nos escritos bernardinos, como no *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba* e na *Epístola 365*.<sup>606</sup> O caminho era compreender por Deus e para Deus. De acordo com Bernardo, Pedro Abelardo pecava porque se distanciava do princípio ético da sabedoria cristã, uma sabedoria que não se restringia aos conhecimentos livrescos ou à limitada (e perecível) razão humana.<sup>607</sup>

Ademais, Bernardo discordou de Pedro Abelardo não apenas pelo conteúdo do que ele escrevia. A inquietação deste abade também apontava para o comportamento daquele mestre. Levando-se em conta o cuidado desse cisterciense com a humildade, a obediência e entrega ao amor de Deus,<sup>608</sup> essa inquietação torna-se justificável. No entender de um monge como Bernardo, o equívoco de Abelardo estava no distanciamento em relação a todas essas diretrizes.<sup>609</sup>

Assim como Guiberto de Nogent, Bernardo de Claraval não se afinava com as novidades, fomentadoras da reles curiosidade humana.<sup>610</sup> Para ele, melhor era voltar as retinas para si, na intenção de alcançar o conhecimento interior, pois a alma, embora eivada pelo pecado, conservava o traço da natureza divina.<sup>611</sup> Neste processo de orientação espiritual,

<sup>605</sup> SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, livro III, segunda parte, C, cap. 9, 28, p. 182.

<sup>606</sup> “Como se jacta de ser monge ou eremita, e por isso se arroga da liberdade e função de predicar, pode e deve saber que a missão do monge não é ensinar, mas chorar, já que a cidade é para ele um cárcere e seu paraíso está na solidão. A este, pelo contrário, a solidão é como um cárcere e seu paraíso é a cidade. Oh homem sem coração! Oh homem sem dignidade, cuja estupidez colocou sobre o candelabro, para que a contemplem todos os dias da casa!” – SÃO BERNARDO, *Epístola 365*, 1, p. 1053 e 1055.

<sup>607</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B., *op. cit.*, 2002, p. 31-33 e 36.

<sup>608</sup> SANTOS, Luis Alberto Ruas, *op. cit.*, 2001, p. 103.

<sup>609</sup> Uma vez mais, recorremos à regra isidoriana para compreensão das tradições representadas nas palavras de Bernardo de Claraval: “[O monge] Em nada deve julgar-se melhor que os demais, mas, ao acreditar que é inferior a todos, brilha por tão grande humildade à medida que resplandece entre os demais pela perfeição de suas virtudes” – *Regra de Santo Isidoro*, cap. III, p. 93.

<sup>610</sup> DAVY, Marie- Madeleine, *op. cit.*, 2005, p. 77.

<sup>611</sup> Princípio igualmente defendido por Agostinho: “[...] qualquer alma vale mais do que todo ser corporal, e nenhuma alma pecadora, seja qual for a profundidade de sua queda, por mudança alguma, torna-se jamais um corpo. Nem se pode retirar-lhe nada da perfeição que faz dela uma alma. Portanto, ela

estes mestres do monaquismo medieval entendiam que o passado cristão revelava-se como um arquivo de bons exemplos, acessível aos portadores de fé sincera e obediência incontestes.<sup>612</sup>

Novamente, é interessante lançar mão do artigo de Ricardo da Costa,<sup>613</sup> no qual as distorções a respeito dessa apaixonante contenda são listadas e analisadas com zelo detetivesco. Munido com a leitura de pormenores das fontes primárias, Costa fixou-se em dois pontos basilares: a superexcitação analítica comum em determinados autores contemporâneos e, mais importante, o fato de a teologia monástica medieval conceber que a razão humana não explica integralmente temas concernentes à fé, ambição explícita de Pedro Abelardo.

Atento em construir análises a partir da teologia fomentada no medievo, Jean Leclercq defendeu Bernardo de Claraval de modo similar ao de Ricardo da Costa. Para Leclercq,<sup>614</sup> em texto que precedeu boa parte dos anacrônicos inventariados por Costa, Bernardo não temia a dialética pura e simplesmente, pelo contrário, ele estimava os ganhos intelectuais obtidos com essa disciplina. Sob a luz da teologia monástica, Bernardo somente não admitia o anseio de homens como Abelardo que a alçavam ao *status* de método auto-suficiente. Ainda conforme asseverou Jean Leclercq, apesar de legítimas, as teologias monástica e escolástica eram consequências de modos de vida diferentes, portanto, elas assim devem ser estudadas, não sobrepostas ou jogadas à própria sorte em uma arena de lutas da qual apenas um pode sobreviver.

Longe de pôr uma pá de cal sobre essa discussão, pois ela ainda suscitará vigorosas alterações historiográficas (infelizmente, nem todas críticas e isentas de tácitas ideologias anacrônicas), Ricardo da Costa, ao se valer de um fragmento de *A Divina Comédia* do florentino Dante Alighieri (1265-1321), que demarcou os limites do Paraíso em termos de inteligência,<sup>615</sup> afirmou que quase dois séculos após a ocorrência dos fatos, a Idade Média, a mesma na qual Pedro Abelardo viveu, não colocou nas costas de Bernardo de Claraval o pesado fardo da condenação, mas o tomou pelas mãos e o conduziu à morada e descanso eterno dos homens sábios: o Paraíso.<sup>616</sup>

conservará sempre sua superioridade sobre o corpo” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, livro III, cap. 5, 16, p. 167. Cf. também SANTOS, Luis Alberto Ruas, *op. cit.*, 2001, p. 57 e 60.

<sup>612</sup> BASCHET, Jérôme, *op. cit.*, 2006, p. 266.

<sup>613</sup> *Op. cit.*, 2010b.

<sup>614</sup> *Op. cit.*, 1961, p. 208-209 e 216-217.

<sup>615</sup> MURRAY, Alexandre. Razão. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 393.

<sup>616</sup> “A sua concórdia, aos seus ledos semblantes, seu meigo olhar davam, de amor galhardo

O cotejo é essencial para compreensão da complexidade histórica dos fatos, e, assim, aquilo que realmente importa é aferir as transformações e seus possíveis significados intrínsecos. Deste modo, neste capítulo, nosso objetivo foi o de nos embrenhar nos corredores sinuosos das seculares relações monásticas entre mestres e discípulos, sem os hierarquizar a partir de juízos de valor com implícitas intenções “modernas”.

Com efeito, às nem sempre bem iluminadas mesas de trabalho de historiadores, filósofos, teólogos e outros pesquisadores, Guiberto de Nogent, Pedro Abelardo, Anselmo de Laon e Bernardo de Claraval, lado a lado com seus amigos e inimigos, foram hauridos por valores próprios do mundo ao qual pertenceram. Definitivamente, a Idade Média a ser procurada não pode ser o *alter ego* da modernidade “libertária” e/ou “revolucionária” construídas nas décadas finais da segunda metade do século XX.<sup>617</sup> Do mesmo modo, as atuais críticas ao cristianismo não podem inspirar e criar versões para o que era ser cristão na Idade Média.<sup>618</sup> Os canhões de julho da historiografia devem ser guardados. O que destruíram deve ser recuperado, pedra por pedra.

\*

Antes do fechamento deste capítulo, novamente recorreremos aos ensinamentos de Hugo de São Vítor. Ao escrever sobre a sabedoria, o mestre Hugo entendia que esta era sempre boa, não importava os fins práticos que a ela eram dados. Entre os ensinamentos que deixou, ele afirmou: “[...] agora ferve o fato de que alguns charlatães, gloriando-se não sei de que, acusam professores mais velhos de ingenuidade, achando que a Sabedoria nasceu com eles e morrerá com eles.”<sup>619</sup>

A força do tempo engana e afunda nas profundezas do esquecimento as tolices e maledicências. Segundo a moral da assertiva do mestre de São Vítor, ninguém é tão sábio que saiba de tudo e possa renunciar o auxílio de outras pessoas – sobretudo as mais velhas. Desafiador, Pedro Abelardo foi vítima do que ele próprio na juventude impôs aos que tomava

---

e de santo pensar, provas bastantes;  
fazendo que o venerável Bernardo  
se descalçasse e, na busca da paz  
correndo, o seu correr julgasse tardo” – DANTE ALIGHIERI, *A Divina Comédia*, Paraíso, canto XI,  
76-79, p. 82.

<sup>617</sup> RUST, Leandro Duarte, *op. cit.*, 2010, p. 185-186.

<sup>618</sup> VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 232.

<sup>619</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13, p. 159.

como adversários: um rapaz de nome Goswin o confrontou muito tempo depois de ter se tornado um mestre conhecido e respeitado.

De toda a bibliografia acessada, o que nos intriga é o fato de praticamente nenhum autor de inclinação abelardina consultado ter citado esse episódio... Com visão histórica mais apurada e bem menos parcial, Mia Münster-Swendsen asseverou que a questão central a ser analisada nessas contendas é a fragilidade da própria condição do mestre, mesmo daqueles que desfrutavam de apoio e respeito.<sup>620</sup> Eles mesmos incentivaram o crescimento e a independência de seus discípulos.

Como a Idade Média não condenou Bernardo de Claraval, encontrado no Paraíso dantesco, o mesmo pode-se dizer em relação a Anselmo de Laon. Anos depois do que Pedro Abelardo escreveu em *Historia calamitatum mearum*, João de Salisbury lembrou-se do mestre de Laon e de seu irmão nos primeiros capítulos do *Metalogicon*: “Eles [os cornificianos] [embora às escondidas, porque não ousariam fazer isso abertamente] presumem extinguir aquelas mais brilhantes luzes de Gaul, os irmãos teólogos Anselmo e Raul, que deram brilho a Laon, e cuja memória é feliz e abençoada.”<sup>621</sup>

Ao contrário das “certezas retóricas” que a historiografia moderna impôs, o medievo tratou Anselmo de Laon positivamente. Se para Guiberto Anselmo era um “farol”, João o descreveu como uma “luz brilhante”. As boas lembranças cultivadas eram consequência do trabalho realizado por Anselmo na companhia de seu irmão. As palavras de João de Salisbury testemunham esse fato. Portanto, mais que pensar *a* Idade Média, deve-se pensar *na* Idade Média, através de seus protagonistas. Sobre os ombros desses verdadeiros gigantes, enxerga-se melhor aquela época.

Aprender para ensinar, doutrinar para salvar. Dois momentos da existência de um homem. Momentos diferentes, porém, complementares e sobrepostos. Da busca por conhecimento e sabedoria de vida, Guiberto de Nogent partiu para o ensino. Mas também podemos afirmar o contrário, pois, quando aprendeu, Guiberto ensinou, e, ao ensinar, não abriu mão de aprender. Atividades de um homem discípulo/mestre/discípulo que procurou a sapiência e, nesta busca, transformou-se sem deixar revelar as diversas faces que assumiu ao longo do trajeto tomado. Com o discípulo, encerra-se este capítulo. Com o mestre, o próximo se abrirá.

---

<sup>620</sup> *Op. cit.*, 2006, p. 331-332.

<sup>621</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 5, p. 22.

## CAPÍTULO V

*O ALIMENTO QUE NUTRE E FORTIFICA OU  
A CICUTA QUE DERRUBA E MATA?  
A RETÓRICA ANTIGA E A PRÉDICA MEDIEVAL NO QUO  
ORDINE SERMO FIERI DEBEAT E OUTROS SERMÕES DE  
GUIBERTO DE NOGENT*

Não é difícil levar um auditor ao desejo do bem; a todos nós a natureza deu, em potência, a semente da virtude. Todos nascemos com aptidão para toda a espécie de bem; a influência desse bom instigador de consciências desperta as capacidades latentes do espírito para a virtude (LÚCIO ANEUS SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livros XVII e XVIII, carta 108, 8, p. 593).

Vou dizer-vos o que é a Sabedoria e qual a sua origem; não vos esconderei os mistérios, vou-me reportar ao começo da criação, dando-a conhecer claramente, sem me afastar da verdade. Não caminharei junto com a inveja corrosiva que a Sabedoria não comunga. Uma multidão de sábios, ao contrário, é a salvação do mundo, um rei sábio, para o povo, é bem-estar. Deixai-vos, pois, instruir por minhas palavras e nelas encontrareis proveito (Sb 6, 22-25).

O princípio de toda obra é a palavra, antes de qualquer empresa é preciso reflexão. A raiz do pensamento é o coração, dele nascem quatro ramos: o bem e o mal, a vida e a morte, e os que domina sempre é a língua. O homem é sagaz e mestre de muitos, mas para si próprio é inútil. O homem falador é detestado, acabará morrendo de fome, porque o Senhor não lhe concede o seu favor, pois ele é desprovido de toda sabedoria (Eclo 37, 16-21).

Neste capítulo, trabalharemos com a importância que Guiberto de Nogent destinou ao ato da pregação. Sobre esse ato, ele escreveu um pequeno tratado com afirmações que se transformaram ao longo das décadas. Todavia, Guiberto não esqueceu a força dos bons exemplos das pessoas. Como observamos nos primeiros quatro capítulos, nosso personagem monástico não sobrepôs o saber letrado ao saber da vida. Mesmo iletrados (*illiteratae* ou

*indoctae*), como sua mãe, eram gente de enorme sabedoria (*sapientia*).<sup>622</sup> Enfim, para ele, a palavra era importante, mas se tornaria um mero adorno quando não vivida e dividida com as demais pessoas.

Das virtudes esperadas dos monges beneditinos, estavam o silêncio e a prudência ao falar.<sup>623</sup> Disposições responsáveis por preservar a paz comunitária e evitar excessos. Mas o silêncio prudente não era razão para proteger omissões ou ênfase em dissimulações e assuntos particulares. Por conseguinte, o emprego ético da palavra tornou-se condição inerente à existência cristã monástica. Aos monges de fins do século XI e início do XII, como Guiberto de Nogent, cabia censurar, exortar, converter, enfim, como os apóstolos um dia fizeram, semear a Palavra de Deus pelos quatro cantos do mundo.<sup>624</sup>

Antes e depois de se tornar abade, Guiberto buscou para si o conhecimento da palavra que trazia sabedoria diante das perversidades mundanas.<sup>625</sup> Por ela e para ela, Guiberto antes aprendeu para em seguida ensinar, admoestar e censurar. Como sabemos, primeiro ele passou pela poesia pagã. Encantou-se e, incapaz de discernir, quase se perdeu nas sendas da soberba. Em seguida, com a prédica, Guiberto andou, retomou as rédeas de sua existência. Mas não apenas por obrigação ele a abraçou: Guiberto entendia que as palavras possuíam força e estas tinham como fim alertar e converter.

Anterior à bela palavra, ao verbo construído com eloquência para convencer, situava-se o homem. Era ele o portador e receptor da Palavra de Deus, base e objetivo da sapiência cristã a olhos monásticos como os de Guiberto. No âmago dos corações e mentes desses escolhidos, localizava-se o verdadeiro poder dos ensinamentos que ofereciam. Encharcada de saberes morais e éticos que apontavam para altas esferas do mundo celestial, a pregação cristã medieval desenvolveu-se amparada pelo diálogo com a retórica clássica.<sup>626</sup> Através deste fundamento, iniciamos nossas análises.

<sup>622</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B., *op. cit.*, 2005, p. 38.

<sup>623</sup> *A Regra de São Bento*, cap. 6, 1-8.

<sup>624</sup> “E disse-lhes [aos apóstolos]: ‘Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crê e for batizado será salvo; o que não crer será condenado. Estes são os sinais que acompanharão os que tiverem crido: em meu nome expulsarão demônios, falarão em novas línguas, pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes serão curados’. Ora, o Senhor Jesus, depois de ter lhes falado, foi arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus. E eles saíram a pregar por toda parte, agindo com eles o Senhor, e confirmando a Palavra por meio dos sinais que a acompanhavam” (Mc 16, 15-20).

<sup>625</sup> “O estômago recebe todo tipo de alimento, mas um alimento é melhor do que o outro. O paladar distingue o gosto da caça, também o coração sensato discerne as palavras mentirosas. O coração perverso causa tristeza, o homem experiente o acalma” (Eclo 36, 23-25).

<sup>626</sup> “Diretamente herdeira da Retórica clássica, a Retórica medieval desenvolveu seu manancial a partir basicamente de três fontes: a *Retórica a Herênio*, a *Doutrina oratória (Institutio oratoria)*, de Quintiliano [35-95]) e a tradição cristã (desde São Jerônimo [340-420] até Santo Agostinho [354-430])”



## V.1. As raízes do ornamento do saber: a arte Retórica entre os antigos

Todo conselheiro dá conselho, mas há os que se aconselham em benefício próprio. Guarda-te daquele que dá conselhos: primeiro toma conhecimento do que ele tem necessidade – porque ele dá seus conselhos em seu próprio interesse – caso contrário, lança contra ti a sua sorte; que ele não te diga: “Estás num bom caminho”, e fique à distância para ver o que acontecerá.<sup>627</sup>

Fruto da árvore do saber judaico antigo, o trecho acima faz alusão ao uso correto das palavras materializado no bom conselho. Mas havia uma advertência: o bom conselho não advinha dos maus. Em relação a estes, melhor ser prudente e guardar distância. Esse fragmento da sapiência contida nos livros do Antigo Testamento não foi novidade no milênio que precedeu a era cristã, pois alguns de seus traços estavam manifestos na sabedoria clássica antiga. Assim, antes de sorver os pilares intelectuais da prédica cristã, novamente recorreremos à sabedoria pré-cristã, fonte intelectual e filosófica na qual os primeiros adeptos e mentores do cristianismo tanto beberam.

Embora o trabalho com obras da retórica clássica seja um dos pontos capitais deste capítulo, não estabeleceremos uma transposição simples e direta entre esta e a prédica medieval, pois entre ambas havia uma imensa gama de intenções e práticas assaz distintas. Na verdade, a leitura investigativa acerca da retórica clássica nos servirá para lançar luzes sobre como e em que os doutos do medievo cristão se ampararam para conceber o trato com as palavras.

A atenção destinada à arte de escrever, falar e argumentar com correção e elegância era anterior à Idade Média. Desde os antigos gregos, muito zelo foi direcionado à boa aplicação das palavras. Para eles, a retórica era mais que uma simples técnica a ser dominada após períodos de estudos, mas uma arte. Arte que não se resumia às aparências ou resultados, e cujo fim era permitir a quem a dominava se expressar e compartilhar com os pares os resultados de especulações intelectuais.<sup>628</sup>

Tais preocupações sustentavam-se nos ditames que ajudaram organizar algumas das cidades-Estado da Grécia Antiga. Debater e criar leis com referência no diálogo e consenso eram características comuns aos homens civilizados na percepção dos helênicos e que os futuros conquistadores romanos absorveram. Bárbaros e tiranos eram aqueles que pensavam e

---

– COSTA, Ricardo da. A educação na Idade Média: a Retórica Nova (1301) de Ramon Llull. *Notandum*, Porto / São Paulo, n. 16, p. 31, 2008.

<sup>627</sup> Eclo 37, 7-9.

<sup>628</sup> ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Pefácio. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 2005, p. 27.

agiam de modo contrário às leis e ao diálogo.<sup>629</sup> Posteriormente, a esse sentido de liberdade e civilidade, os cristãos acrescentaram o dever da conversão.

Gramática, Dialética e Retórica (*Trivium*), artes liberais pertinentes à mente e expressão da sabedoria, assim como Geometria, Aritmética, Música e Astronomia (*Quadrivium*) eram as artes relativas à matéria. Pelas páginas deste capítulo, iremos nos enveredar especificamente pelas vias da Retórica, arte que punha em ação o conjunto dos conhecimentos obtidos com a Gramática e a Dialética.<sup>630</sup>

Como expomos em oportunidades precedentes, muitos dos livros e saberes pertencentes à cultura clássica foram estudados pelos mestres medievais. Os monges foram os primeiros a tomar as rédeas desse processo. Ao que aprenderam nos clássicos que leram, esses doutos imprimiram feições cristãs e produziram outros clássicos.<sup>631</sup> Assim, à capacidade de argumentar, encantar e convencer, os homens do saber da civilização do ocidente medieval aditaram orientações de cunho ético-cristão explicitadas no anseio de expor com nitidez as diferenças entre bem e mal.

\*

Então atribuída à pena filosófica de Marco Túlio Cícero – mas, na verdade, de autor desconhecido –, a *Retórica a Herênio* foi um dos manuais de retórica provenientes da Antiguidade mais estimados na Idade Média. Provavelmente elaborada nas décadas iniciais do primeiro século da era cristã, a *Retórica a Herênio* formalizava de maneira sumária as técnicas para abordagem dos ouvintes, mas, acima de tudo, a virtude ética de se praticar justiça e honestidade e jamais difundir a maldade na vida dos seres humanos.<sup>632</sup>

Convém que todo discurso daqueles que sustentam um parecer tenha a utilidade como meta, de modo que o plano inteiro de seu discurso venha a contemplá-lo. No debate político a utilidade divide-se em duas partes: a segura e a honesta [...]. A matéria honesta divide-se em reto e louvável. Reto é o que se faz com virtude e dever. Subdivide-se em prudência, justiça, coragem e modéstia. Prudência é a destreza que pode, com certo método, discernir o bem e o mal.<sup>633</sup>

---

<sup>629</sup> FERREIRA, José Ribeiro. *A Grécia antiga: sociedade e política*. Lisboa: 70, 1992, p. 18-25.

<sup>630</sup> GILSON, Étienne, *op. cit.*, 2007, p. 162; JOSEPH, Irmã Mirian, *op. cit.*, 2008, p. 21 e 28.

<sup>631</sup> COSTA, Ricardo da. Los clásicos que hacen clásicos: la importancia de los clásicos y de la tradición clásica em la configuración del canon cultural medieval. In: *Cuadernos de Historia Universal UCR – UMA*, vol. I, t. 3, *Revista de Historia UCR – UMA*, Fuera de serie, 2011.

<sup>632</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2008, p. 31.

<sup>633</sup> *Retórica a Herênio*, Livro III, 3, p. 153.

Em outra de suas obras, *Sobre o orador*, Cícero manteve a essência do que supostamente escreveu em *Retórica a Herênio*. Sabedor do poder das palavras, Cícero reforçou a importância de se bem formar e ensinar os jovens, para que no futuro dessem sentido útil e público às instruções recebidas:

Mas no orador é necessário existir a agudeza dos sofistas, a profundidade dos filósofos, um pouco menos que as palavras de um poeta, a memória de um juriconsulto, a voz de um tenor e quase os gestos dos grandes atores.<sup>634</sup>

[...] afirmo, pois, que na moderação e prudência de um orador completo radica não somente seu prestígio, mas também a seguridade de muitíssimos particulares e da comunidade toda. Em consequência, jovens, prossigam [...] e se dediquem ao afã em que estão, para que a vós possa servir de honra, e a vossos amigos de utilidade e vida pública de proveito.<sup>635</sup>

Pela ótica de Cícero, o bom orador deveria possuir conhecimentos variados para ter agudeza e persuasão. Porém, ainda segundo Cícero, o objetivo da formação de um orador não se restringia aos discentes. A honra recebida tinha uma outra finalidade: se converter em bem comum, útil ao público. Como observaremos nos parágrafos subsequentes, esse sentido ético da retórica disposto em livros como *Sobre o orador* e aquele de autor anônimo espalhou-se pelo medievo.

Entre os pregadores cristãos, como Agostinho, Gregório Magno, Bernardo de Claraval e o próprio Guiberto de Nogent, que se constituíram com os pés apoiados sobre os ensinamentos dos retóricos que os precederam, havia uma certeza: o formato elegante e convincente de um texto ou sermão era importante, mas jamais sobrepujaria a força de seu conteúdo e a reserva moral de quem o criou. Portanto, se a moral do predicador se antecipava ao próprio discurso, nos escritos ciceronianos acerca das características da república ideal, assegurava-se que os humanos se diferenciavam dos animais justamente pela razão (sabedoria), concretizada na capacidade de falar e se expressar. Entre os gregos a ausência da fala significava exatamente a carência de razão. Concepção colhida por Cícero.<sup>636</sup>

A verdadeira lei é sem dúvida a recta razão, conforme a natureza, em todos gravada, constante, sempiterna [...]. Quem não lhe obedecer, a si próprio se renega e, pelo

<sup>634</sup> CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 128, p. 136.

<sup>635</sup> CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 34, p. 100.

<sup>636</sup> “Pois tão somente no fato de falar entre nós e sermos capazes de expressar nossas sensações mediante a palavra, sobressaímos sobre os animais” – CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 32, p. 99. Para a filosofia e teologia cristãs criadas a partir do manancial greco-romano, Jesus Cristo foi a encarnação desse *logos* entre os homens: “Eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1, 1, 3-14).

próprio facto de desprezar a natureza humana, sofrerá as maiores penas mesmo, que tenha escapado a outras coisas que são considerados suplícios.<sup>637</sup>

Munido de sua retórica e influências do pensamento filosófico grego com o qual romanos e cristãos dialogaram, Cícero mostrou-se partidário do trato permanente com a razão. Razão que ele afirmou se apoiar na virtude humana de expressar com palavras o que antes foi construído na mente. Essa construção exibia a superioridade humana sobre todos os outros seres, uma vez que a capacidade de se controlar moldava sua natureza. Ao voluntariamente optar por se apartar desse dom único e diferencial, o homem sucumbia à paixão. Sem pensar primeiro, transformava-se em uma besta feroz, por isso, sofreria as penas devidas. Em *Quo ordine sermo fieri debeat*, Guiberto de Nogent se aproximou desses princípios da mente ciceroniana, pois criticou aqueles que, movidos por motivos torpes, esquivaram-se do uso da palavra.

Alguns séculos depois, Agostinho de Hipona, admirador confesso do que Marco Túlio Cícero escreveu e ensinou,<sup>638</sup> afirmou que o verbo divino era responsável por nutrir a alma humana na busca por conhecimento. Somente através desse alimento intelectual existiam elevação e salvação.<sup>639</sup> Influente na era cristã pelas mãos de Agostinho, Cícero disseminou parte dos princípios definidos por Aristóteles (384-322a.C) em *Retórica*.

Um dos pensadores mais prestigiados na tradição filosófica ocidental ao lado de Platão, Aristóteles de Estagira formou-se na Academia<sup>640</sup> da Atenas democrática do século IV a.C,<sup>641</sup> na qual o emprego da palavra era indispensável aos cidadãos que ambicionavam atuar

<sup>637</sup> CÍCERO, *Tratado da República*, Livro III, 3.33, p. 186.

<sup>638</sup> *Confissões*, Livro III, 4, 7.

<sup>639</sup> “Na verdade, a criatura racional nutre-se desse Verbo como de seu melhor alimento. Ora, a alma humana é racional. Está, porém, retida por castigo de seu pecado em liames mortais. Ela é reduzida, assim, a um estado de grande debilidade. Deve esforçar-se para perceber as realidades invisíveis, por conjecturas, através das realidades visíveis. É porque o alimento da criatura racional tornou-se visível. Sem nada mudar em sua natureza, revestiu-se de nossa, a fim de levar a Ele, que é invisível, aqueles que só procuram as coisas visíveis. Desse modo, Aquele que a alma por seu orgulho abandonara, em seu interior, ela reencontra-o fora dela, na humildade. E só será imitando essa humildade visível que voltará à sua elevação invisível” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro III, cap. 10, 30, p. 185.

<sup>640</sup> “Centro de ensino fundado por Platão por volta de 387 a.C. Ainda que o conhecimento de sua organização seja fragmentário, supõe-se que privilegiava um método de ensino baseado em discussões e seminários. Os estudos fundamentais eram a matemática e a dialética” – BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 4.

<sup>641</sup> “[...] Aristóteles é quem nos fornecerá, no século IV a.C, a sistematização mais competente da mesma, definindo-a como o estudo das técnicas de persuasão dos discursos dirigidos a um auditório, do qual o orador, melhor atuante de homem exemplar, teria de levar em conta os caracteres e paixões, para melhor conseguir-lhe a adesão” – MALEVAL, Maria do Amparo Tereza. Da retórica medieval. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho; SODRÉ, Paulo Roberto & SOUZA, Risonete Batista de (Orgs.). *Metodologias: Série Estudos Medievais I*. Rio de Janeiro: Grupo de Trabalho Estudos Medievais da ANPOLL, 2008, p. 3.

no espaço cívico da *polis*,<sup>642</sup> desde que o fizessem com o intento de praticar a justiça e privilegiar o intelecto.<sup>643</sup>

E se alguém argumentar que o uso injusto desta faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens excepto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano.<sup>644</sup>

Se a confirmação da justiça era o escopo dos retóricos sob a ótica aristotélica, o ponto de onde ela partia era o carácter, elemento que inspirava confiança.<sup>645</sup> Pensar e atuar de modo distinto traduzia-se na promoção de coisas ruins. Ao dissertar a respeito das nuances e benefícios da retórica, Aristóteles centrava-se na figura humana. No interior dos ensinamentos que deixou, havia uma linha de força que conduzia seus argumentos: se o discurso advinha de um indivíduo honesto, todas as afirmações que proferia tornavam-se dignas de fé, não o contrário.

**Persuade-se pelo carácter** quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois **acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas**, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o carácter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas **quase se poderia dizer que o carácter é o principal meio de persuasão**.<sup>646</sup>

O homem fala. Atenta, a plateia o ouve e observa. Por fim, aprende algo. Porém, no cerne das concepções de Aristóteles, o discurso, embora de importância inegável, não terminava ou se fechava nos ensinamentos propostos. Era imprescindível olhar para o sujeito que tomou a palavra. Quem era o homem a discursar? Se fosse alguém de carácter e honestidade respeitáveis, teria o direito de gozar da boa fé de todos, sobretudo quando os assuntos tratados trouxessem alguma dúvida ou não fossem consensuais.

<sup>642</sup> BLACKBURN, Simon, *op. cit.*, 1997, p. 24-25; CARVALHO, Margarida Maria. *Paidéia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 27.

<sup>643</sup> “[...] seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e o não fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é mais própria do homem do que o uso da força física” – ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro I, 1355b, p. 94.

<sup>644</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro I, 1355b, p. 94.

<sup>645</sup> A ênfase no carácter ou personalidade do orador foi tese reafirmada por Cícero: “Pois acreditando que a essência do orador consistia em aparecer diante de quem atuava tal como ele seria; que isso se alcançava com uma vida digna [...]” – CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 87, p. 123.

<sup>646</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro I, 1356a (Grifos nossos).

Antes de prosseguir, uma breve pausa para reencontrar Guiberto de Nogent. Como é de nosso conhecimento, quando jovem, ainda vivendo na abadia de Saint-Germer de Fly, Guiberto inclinou-se à palavra e às possibilidades que ela oferecia a seus enamorados. No início, Guiberto ateu-se à expressão desse saber, não à sua essência. Pecador vaidoso, imitava as poesias de Ovídio e secretamente adorava os elogios que lhe faziam.<sup>647</sup> Todavia, antes de se jogar de cabeça no abismo da paixão, ele deu um passo atrás e enxergou o equívoco cometido. Advertido, arrependeu-se.

Se Guiberto enterrou a soberba no passado, o mesmo não ocorreu com seu desejo por se expressar e escrever corretamente. Como os antigos, sabia que numerosas pessoas detinham o dom de trabalhar com a palavra, mas poucas eram dignas dessa virtude. Assim, ao dissertar sobre o predicador cristão em *Quo ordine sermo fieri debeat*, Guiberto não ambicionava reescrever sua história e se redimir dos erros que outrora cometeu? Essa é uma hipótese sobre a qual nos debruçaremos nas páginas deste capítulo.

Das entrelinhas das confissões juvenis de Guiberto, essas orientações éticas saltaram diante de nossos olhos: se o emprego da palavra era entendido como dom humano e meio pelo qual o *logos* divino se manifestava, devia-se usá-lo corretamente. Assim como em outras ocasiões, acreditamos que as considerações de Guiberto se aproximaram das que foram tecidas por Quintiliano em *Instituições oratórias*, para quem a retórica fundamentava-se na criação e elaboração de discursos com fins persuasivos.<sup>648</sup> Mas, para Quintiliano, a persuasão por si só não bastava.

Ligado aos ensinamentos de Cícero, Quintiliano, no crepúsculo da Roma republicana e alvorecer dos tempos imperiais dos césares, dedicou-se ao estudo da retórica. Em *Instituições oratórias*, esse professor do mundo ibérico-romano prefaciou as dimensões técnicas dessa arte com um questionamento: a quem era permitido o direito da persuasão retórica? Eis as transcrições das assertivas e a resposta proposta por Quintiliano:

Porque uns julgam, que ainda os homens maus se podem chamar oradores, outros porém (de cujo sentimento eu sou) querem que este nome, e profissão pertença ao homem virtuoso.

Os autores que separam a Eloquência da virtude, este louvor o maior, e mais desejável da vida, pela maior parte julgaram que o ofício do Orador consistia em *persuadir*, ou em falar de um modo capaz de persuadir, porque isto também o pode fazer quem não é virtuoso.<sup>649</sup>

<sup>647</sup> Cf. **Capítulo III**, especialmente os itens III.2 e III.3.

<sup>648</sup> ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel, *op. cit.*, 2005, p. 23.

<sup>649</sup> QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro I – Da eloquência em geral, cap. I, art. I, § I e II, p. 35.

Eloquência e virtude, beleza e sabedoria, partes de um conjunto coeso. Nos apontamentos costurados por Quintiliano, reencontramos a linha de força que até aqui nos conduziu: a natureza ética do orador. Se para Quintiliano as condições à persuasão eram possíveis a qualquer pessoa com preparação técnica, um fato era inquestionável: os ensinamentos transmitidos se convertiam em fumaça no momento em que quem convencia não guiava a própria existência pela virtude.<sup>650</sup>

Nos interstícios do que a sapiência de Quintiliano propôs, desvelava-se a atenção destinada à existência de oradores embusteiros, enganadores ardilosos ávidos pela manipulação. Por soberba, esperteza ou qualquer outra intenção ignóbil, tomavam a palavra com o intento de obter ganhos pessoais (ou elogios como no caso do jovem “poeta” Guiberto).

## V.2. A Prédica entre os primeiros cristãos e os medievais<sup>651</sup>

De acordo com as investigações conduzidas por James Murphy, pregar foi o segundo ato de Deus depois de criar o homem,<sup>652</sup> e Jesus Cristo foi o modelo fundador da prédica no primeiro milênio cristão. E o mais importante e inovador: pregar tornou-se a responsabilidade dos seguidores de Cristo.<sup>653</sup> Na ótica de Murphy, herdeiro de tradições judaicas e atento em adequar os discursos proferidos à condição dos ouvintes, Jesus convencia pela simplicidade. Para tanto, valeu-se de diálogos e parábolas que permitiam comparações entre a realidade terrena e a esfera divina. Seu objetivo: ser entendido por todos.<sup>654</sup>

Se Jesus Cristo buscava clareza ao pregar e transmitir ensinamentos, seus sucessores e novos seguidores exibiram atenção semelhante. Para Paulo de Tarso, por exemplo, a linguagem clara era imprescindível para que outros compreendessem os ensinamentos cristãos: “[...] se vossa linguagem não se exprime em palavras inteligíveis, como se há de

<sup>650</sup> Em meados do século XII, Bernardo de Claraval demonstrou preocupação semelhante à de Quintiliano: “Uma língua dolosa pronuncia palavras corrosivas, engendra a maldade e induz a iniquidade” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 2, 7*, p. 71.

<sup>651</sup> “Na confluência do legado clássico e do substrato judaico-cristão, tem origem a arte da predicação (*ars praedicandi*), que, juntamente com a gramática preceptiva ou retórica da versificação (*ars poetriae*) e com a arte epistolar (*ars dictaminis*), compunha o estudo do discurso na Idade Média” – MALEVAL, Maria do Amparo Tereza, *op. cit.*, 2008, p. 7.

<sup>652</sup> “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gn 2, 17).

<sup>653</sup> MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages: a history of the theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Tempe: MRTS, 2001, p. 270 e 274.

<sup>654</sup> “Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas, conforme podiam entender; e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular” (Mc 4, 33-34).

compreender o que dizeis? Estareis falando ao vento.”<sup>655</sup> Simplicidade que não deve ser confundida com banalidade.

Na acepção de Maria do Amparo Tavares Maleval,<sup>656</sup> aos exemplos iniciais de Jesus Cristo e do apóstolo Paulo, sucedeu-se um extenso período de silêncio a respeito da retórica. Este silêncio foi quebrado apenas com o surgimento de *A doutrina cristã* de Agostinho, entre os anos finais do século IV e as décadas iniciais do V. Mas esse vazio apontado por Maleval, com corroboração do supracitado James J. Murphy,<sup>657</sup> foi questionado por estudos mais recentes.

Ao analisar a historiografia sobre a retórica no período denominado *Antiguidade Tardia* (tradicionalmente os séculos III-VII da era cristã), Margarida Maria de Carvalho afirmou que pouco foi escrito acerca desse tema.<sup>658</sup> Como contribuição para o preenchimento dessa lacuna, Carvalho se propôs estudar Gregório Nazianzeno (ou Nazianzo) (329-389). Patriarca de Constantinopla, conhecido pelo epíteto “O Teólogo”, Gregório foi um dos mais talentosos retóricos da era patrística.

Herdeiro da retórica grega tardia e autor de formação cristão, Gregório – autor citado em mais de uma ocasião por Guiberto de Nogent em *Quo ordine sermo fieri debeat* – não escreveu manuais sobre retórica, mas é tratado como um de seus introdutores na Igreja cristã antiga. Nas fontes que deixou, como os discursos *Contra Juliano*, Gregório desenvolveu uma linguagem política na qual expressou a capacidade que possuía no uso da retórica com fins cristãos.

Como definiu Carvalho, a historiografia voltada para as nuances da produção retórica entre os séculos I e IV d.C carece de aprofundamento. Não nos embrenharemos nesta seara historiográfica, uma vez que nos desviaríamos do roteiro central de nossas análises. Todavia, o que fica é o fato de que a retórica não foi totalmente esquecida nos últimos séculos do mundo antigo. Feita essa pequena digressão historiográfica, hora de seguir para o início do século V ao encontro de *A doutrina cristã* de Agostinho, livro sobremaneira influente no medievo.

Dividida em um prólogo seguido de mais quatro livros, *A doutrina cristã* começou a ser escrita provavelmente no ano de 396. Foi concluída cerca de três décadas depois de seu

---

<sup>655</sup> 1 Cor 14, 9.

<sup>656</sup> *Op. cit.*, 2008.

<sup>657</sup> *Op. cit.*, 2001, p. 284-285.

<sup>658</sup> *Op. cit.*, 2010



início.<sup>659</sup> Para Agostinho, herdeiro da tradição retórica de Cícero e Quintiliano,<sup>660</sup> a eloquência era o instrumento do pregador cujo intento era converter almas. Não obstante, as regras da retórica profana estavam na base de preparação do pregador. Os apontamentos agostinianos exigiam dele a prática e o conhecimento das *Escrituras Sagradas*. A formação começaria o mais cedo possível. No quarto livro de sua obra, ele definiu quem era o pregador cristão.

O pregador é o que interpreta e ensina as divinas Escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal. Nesta tarefa, o mestre deve tratar de conquistar o hostil, motivar o indiferente e informar o ignorante sobre o que deve ser feito ou esperado.<sup>661</sup>

Se pelo que interpretava e ensinava o pregador era o arco, a palavra de Deus era flecha cujo alvo era o coração de homens insensatos e alheios à sabedoria divina, enfim, os ignorantes. Nas *Etimologias*, Isidoro de Sevilha entendia o “ignorante” como aquele que não conhecia o caminho (*ignarus viae*), ou seja, não compreendia a razão da vida.<sup>662</sup> A esses desorientados, o pregador agostiniano se dirigia e apontava a direção correta. Missão complicada em um mundo de cristianização recente como foi aquele em que Agostinho viveu.<sup>663</sup> Já em *O livre-arbítrio*, o mesmo Agostinho advertiu:

A quem se parecem os que amam as tuas obras, em vez de amar a ti? Assemelham-se a homens que, ao ouvirem um sábio falar com eloquência, escutam-no avidamente – a suavidade de sua voz é a cadência de seus períodos. Isso a tal ponto que perdem de vista o principal, isto é, o conteúdo do pensamento do orador. Ora, as palavras são apenas um sinal.<sup>664</sup>

Entre sinais externos de sabedoria e a sabedoria em si, melhor se ater à segunda, pois para Agostinho não importava como se dizia e com quais recursos, mas quem e o que se dizia. Na esteira de Quintiliano, e provavelmente de Aristóteles, ele propunha que a essência era o que valia, não os adornos, por mais belos e atraentes que fossem. Nas entrelinhas, as afirmativas agostinianas nos fazem entender que o homem incumbido de pregar tinha

<sup>659</sup> LIVEIRA, Nair de Assis Ir. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 11-30, p. 11.

<sup>660</sup> MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages: a history of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley / Los Angeles: University of California, 2001, p. 286.

<sup>661</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro IV, cap. 4, 6, p. 211.

<sup>662</sup> Cf. nota 54.

<sup>663</sup> Entre outros, cf. BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999; HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004; MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997; VEYNE, Paul, *op. cit.*, 2010.

<sup>664</sup> SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro II, cap. 16, 43.

obrigação de fazê-lo com propriedade e elegância, como intentou Cícero,<sup>665</sup> mas, acima de tudo, com a intenção de ser instrumento da disseminação da sapiência.

Quase dois séculos após os escritos de Agostinho, Isidoro de Sevilha, afeito à riqueza da cultura profana antiga,<sup>666</sup> dispôs no segundo livro de suas *Etimologias* apontamentos acerca da arte Retórica. Como Agostinho – e também Cícero e Quintiliano –, Isidoro foi cuidadoso ao descrever os preceitos técnicos imprescindíveis aos depositários da palavra. Além disso, ciente das raízes clássicas de tal arte, Isidoro não se esqueceu de um ponto que o uniu à sapiência agostiniana e de todos que o precederam: a retidão moral. A saber: “O orador é um homem reto, especialista na arte de falar. A retidão do homem se baseia em sua natureza, costumes, qualidades.”<sup>667</sup> Uma vez mais: antes das belas palavras e do convencimento, o homem bom, prescrição milenar que conciliou ensinamentos de retóricos antigos e medievais. Neste caso, reescrevemos com pequenas alterações uma das sentenças de Guiberto de Nogent: ser eloquente na condição de ser bom.

\*

Para os monges medievais, os sermões eram práticas corriqueiras. Nos mosteiros e abadias, o abade era o “pai” que conduzia seu rebanho pelo exemplo e pela palavra (*vita et doctrina*). Mas ele não era detentor exclusivo do direito de pregar. Há fontes que indicam que simples monges proferiram e escreveram sermões próprios, um trabalho regular e aceito pelas comunidades.<sup>668</sup> Os testemunhos de Guiberto de Nogent comprovam a existência dessa atividade.

Consideramos que Guiberto se inseriu na tradição agostiniana de pregadores que objetivavam salvar almas cristãs. Mas o que realmente despertou nossa atenção foi o fato desse pequeno tratado advir justamente do contexto monástico. Em um primeiro momento, isso nos sugeriu um tópico consagrado na historiografia concernente a essa temática: o isolamento (*fuga mundi*) entre o espaço sagrado dos mosteiros e o século pecaminoso era mais teórico que prático.<sup>669</sup> Portanto, seria incorreto afirmar que aqueles que se consagraram a viver no claustro desligaram suas mentes e esqueceram os lugares de onde vieram e pessoas

<sup>665</sup> “[...] em minha opinião, será orador digno de tal nome quem [...] possa desenvolvê-lo sabendo de antemão o que irá dizer, com ordem, elegância, sem falhas de memória, todo isso acompanhado de certa dignidade em sua execução” – CÍCERO, *Sobre o orador*, Livro I, 64, p. 115.

<sup>666</sup> DÍAZ, Manuel C. Diaz y. Introduccion general. In: SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 212.

<sup>667</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro II, 3.1, p. 353.

<sup>668</sup> LECLERCQ, Jean, *op. cit.*, 1961, p. 167.

<sup>669</sup> LITTLE, Lester K., *op. cit.*, 2002, p. 225.

com as quais conviveram. Para Marjorie Chibnall,<sup>670</sup> a prosperidade material e econômica pelas quais diversos mosteiros passaram a partir do século XI fizeram com que o século não fosse totalmente afastado. Se a interferência laica era combatida nas casas monásticas desde a fundação de Cluny (c.909), suas doações eram bem aceitas.

Tratar do século e de quem nele vivia eram elementos comuns à retórica dos monges disseminada nos séculos XI e XII. No fundo, a provável intenção era afirmar (e reafirmar quantas vezes fosse necessário) que a opção pelo claustro era infinitamente melhor. Uma vez tomada, a decisão era para sempre. Aos que tinham dúvidas acerca da vida que abraçaram, esses sermões serviriam de conforto ou mesmo advertência. Ademais, também sinalizavam com as dificuldades de se manter a palavra empenhada. Do contrário, por que tanto reafirmar o valor dos votos feitos? Preocupação que não foi comum apenas ao nosso protagonista monástico.

À época de Guiberto de Nogent, Bernardo de Claraval atuou na manipulação desses argumentos – Bernardo pregava em latim aos clérigos e em língua vulgar ao povo.<sup>671</sup> Ao longo de sua trajetória, ele escreveu cartas em defesa do respeito pelos votos monásticos.<sup>672</sup> Entre elas, destacamos a que enviou a um jovem chamado Fulco, desertor de um mosteiro: “Mas tu que já havia desprezado o mundo poderias seguir um mundano?”. Em seguida: “[...] deves cumprir teus votos, os que teus lábios pronunciaram. Com toda justiça, é de ti exigido seu cumprimento, pois nada te obrigou a prometê-los; ainda que não tenha lhe rebatido quando chamaste, tampouco lhe empurrei para que entraste. Portanto, não é lícito voltar atrás [...]”<sup>673</sup> A recorrência de exortações e advertências (escritas ou faladas) com teor semelhante à carta feita por Bernardo, faz-nos acreditar que o respeito aos votos monásticos era uma regra pesada que os desafios cotidianos corroíam, assim como a manutenção do isolamento em relação ao mundo.

Para Jean Leclercq,<sup>674</sup> o ato de pregar era uma atividade diária entre os monges medievais. Inspirados nas *Escrituras Sagradas*, na *Regra de São Bento* ou em algum texto patrístico, os sermões constituíram um gênero específico na literatura que produziram. Como nem todos assumiram a forma escrita, o número daqueles que chegaram aos dias de hoje é ínfimo em comparação ao que foi criado na época – o que confirma nossa teoria acerca da importância da oralidade entre os medievais. Além disso, Leclercq considerou as dificuldades

<sup>670</sup> *Op. cit.*, 1984, p. 63.

<sup>671</sup> BEAULIEU, Marie-Anne Pólo de, *op. cit.*, 2002, p. 370.

<sup>672</sup> Sobretudo as primeiras sete cartas do epistolário de Bernardo de Claraval.

<sup>673</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola 2*, 2 e 6, p. 63 e 69.

<sup>674</sup> *Op. cit.*, 1961, p. 167-168.

de se identificar a autoria de determinados sermões, pois era comum que secretários e discípulos escrevessem sob o nome de alguém mais conhecido.

Por fim, feitas essas considerações, chegamos ao momento de conhecer e compreender os interstícios do que o ainda rapaz Guiberto escreveu em *Quo ordine sermo fieri debeat*: como ele concebia a natureza de um pregador cristão? Em quais bases este deveria desenvolver as habilidades retóricas? Quem as redes tecidas por suas palavras deveria arrastar?

### Imagem 11



Esculpida na pedra e erguida sobre a Porta Sul do portal ocidental da Catedral de Chartres desde meados do século XII, a *Dama Retórica* abre a boca e tece os fios de sua rede. Quem ela deseja arrastar?

(Imagem disponível na *INTERNET* no endereço eletrônico

<<http://www.flickr.com/photos/pelegrino/5167441233/sizes/m/in/photostream/>>)

### V.3. A flecha que corta o ar segue seu destino

Para a edição dos escritos do abade Guiberto de Nogent encontrados na *Patrologia Latina*, Jacques-Paul Migne (1800-1875) valeu-se do material que Luc D'Achery organizou em meados do século XVII. Migne dispôs *Quo ordine sermo fieri debeat* entre uma dedicatória endereçada ao bispo Barthélemy de Laon (c.1080-1158) e o primeiro livro de

*Moralia in Genesin*, outro escrito da juventude Guiberto. Assim, o tratado sobre sermões erroneamente se transformou em uma espécie de prefácio aos comentários de Guiberto acerca do livro do Gêneses.<sup>675</sup>

Além do citado equívoco editorial de Migne, existe a incerteza do ano exato em que Guiberto escreveu este tratado. Em sua tradução de *Monodiae*, John Benton propôs que *Quo ordine sermo fieri debeat* ganhou forma por volta de 1084, antes do abade Garnier deixar Saint-Germer de Fly.<sup>676</sup> Na introdução de sua edição crítica do tratado guibertino, R. B. C. Huygens caminhou na direção da hipótese levantada por Benton, mas também abriu a possibilidade de uma data extrema: 1108 ou 1109.<sup>677</sup>

Ao comparar este opúsculo com determinados trechos de *Monodiae*, notamos que são perceptíveis as transformações nas considerações de Guiberto de Nogent. Isso nos sinaliza que, do surgimento de *Quo ordine sermo fieri debeat* ao de *Monodiae*, passou-se um tempo maior. Assim, a possibilidade de uma data próxima de 1115, como sugeriu Huygens, seria improvável. Além disso, ao elaborar este tratado, Guiberto idealizava o mundo e as pessoas que nele viviam, visão característica de sua juventude e diferente da que passou a ter à época do abaciado.

Para compreender o que motivou Guiberto a escrever esse tratado, Wanda Zemiler-Cizewski construiu uma hipótese que julgamos plausível: ele o escreveu porque estava na eminência de assumir um cargo episcopal (*Monodiae*, Livro I, cap. VII). Ainda segundo Zemiler-Cizewski, isso indica que Guiberto se preparava (ou desejava se mostrar preparado) para a tarefa que o aguardava, algo que acabou não se concretizando, pelo menos naquele momento.<sup>678</sup>

\*

De acordo com a doutrina cristã, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus.<sup>679</sup> Por ser obra do artífice divino, ele é bom. Porém, em contato com o século, a criação

---

<sup>675</sup> HUYGENS, R. B. C. Introduction. In: GUIBERT DE NOGENT. *Quo ordine sermo fieri debeat; De bucella iudae data et De Veritate Dominici corporis; De sanctis et eorum pigneribus*. Turnholti: Brepols, 1993, p. 7; ZEMILER-CIZEWSKI, Wanda. *Guibert of Nogent's How to preach a sermon*. Artigo disponível na INTERNET no endereço <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb6404/is\\_n3\\_v59/ai\\_n28712041/](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_n3_v59/ai_n28712041/)>. Acesso em 27 de agosto de 2011.

<sup>676</sup> BENTON, John, *op. cit.*, 1984, p. 236.

<sup>677</sup> HUYGENS, R. B. C., *op. cit.*, 1993, p. 7.

<sup>678</sup> ZEMILER-CIZEWSKI, Wanda, *op. cit.*, 2011.

<sup>679</sup> “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam

se distanciou de sua natureza. Decaída, transformou-se em um ser incompleto. Aos que venceram a concupiscência do mundo e alcançaram a sapiência, Deus deu a incumbência de salvar os perdidos pela palavra: ide e evangelizai. Essas são algumas das máximas contidas nos principais preceitos cristãos relativos à pregação entre os medievais. Pelo poder da palavra, o cristianismo cresceu e arrebanhou seguidores. Palavra considerada sagrada a ser manuseada por pessoas preparadas.

Ademais, os representantes do cristianismo definiram que as capacidades de pensar, falar e expressar a sabedoria eram virtudes confiadas por Deus aos homens. É importante novamente frisar: virtudes que os diferenciavam das reles bestas e os retiravam da condição servil. Uma vez pleno de suas capacidades, o homem não poderia se esquivar de suas obrigações. De acordo com Guiberto, no pregador cristão, esses dons tornavam-se fulcrais: por nada nem por ninguém ele poderia se omitir.

Logo na abertura do tratado *Quo ordine sermo fieri debeat*, com seu estilo lúdico, Guiberto de Nogent definiu os vícios a serem combatidos na gênese do predicador cristão. Como todos aqueles que o precederam, Guiberto atentou-se à retidão moral dos incumbidos de pregar. Retidão materializada em bons hábitos cristãos como humildade e respeito à tarefa assumida.

É igualmente interessante salientar que, para edificar sua mensagem, Guiberto desenvolveu um padrão textual que se tornou comum em *Monodiae*: a escrita indireta, um estímulo ao raciocínio e à memorização dos ensinamentos. Ou seja, ao dissertar sobre vícios condenáveis em um pregador (“medo”, “ vaidade”, “soberba”, “fastio” e “invidia”), Guiberto não foi objetivo, mas soube assentar as três virtudes que entendia como inerentes à conduta de um monge ou de qualquer outro membro da comunidade cristã: humildade, obediência e perseverança. Vejamos as palavras do próprio Guiberto.

Alguns se recusam a pregar por **soberba**, outros por **fastio** ou **invidia**. Alguns, digo, desprezam a pregação por soberba: vêem que muitos pregadores se exibem arrogantemente e com jactância. Assim, desejam evitar o epíteto de “pregador de sermões”, que descreve tão desprezivelmente um gênero de homem que Gregório Nazianzeno chamava de “ventriloquistas, porque falam em benefício do ventre.”<sup>680</sup>

[...] há os que se recusam a pregar por **ciúmes**. Eles tomam essa atitude por uma ou duas razões. São igualmente ciumentos em relação à ciência de seus vizinhos e têm **medo** de perceber que estes são superiores. Assim, portanto, dissimulam carecer do conhecimento das Escrituras. Também temem discutir assuntos espirituais com

---

sobre a terra.’ Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 26-27).

ouvintes inteligentes e ávidos, pois estes podem se tornar iguais ou superá-los em sua esfera de conhecimento.<sup>681</sup>

Há também um terceiro modo de **insídia**. Um homem se ressentido de outros que insistem em boa pregação, mas arde por expressar sua eloquência. Por essa razão, ele lida obscuramente com as passagens das Escrituras, expõe sentenças de menos valor prático, e se esforça por anunciar graves lugares-comuns em frases cuidadosamente polidas, sem o objetivo de edificar e ajudar sua audiência a viver melhor, mas para alimentar a própria glória cúpida ao demonstrar que conhece mais.<sup>682</sup>

[...] alguns homens são simplesmente fastidiosos ao falar bem. Mas isso não é surpresa; se eles se recusam a pôr suas mãos em qualquer pia ação, seguiu-se que eles são muito **preguiçosos**. [...] há aqueles que vivem virtuosa e continentemente, mas não têm nenhuma responsabilidade pastoral na Igreja; estimam que por causa disso a palavra da sacra pregação não pertence à sua fratria.<sup>683</sup>

Na conhecida parábola do semeador, o evangelista Mateus mencionou uma das explicações que o próprio Jesus Cristo lhe concedeu na presença dos demais apóstolos.<sup>684</sup> Nesta pequena história edificante, o coração dos humanos foi comparado à terra que recebe sementes, entendidas como os ensinamentos divinos. Em terras boas e preparadas, as sementes logo germinariam, cresceriam e dariam frutos que matariam a fome das pessoas.

Embora não explicitada nas afirmações do apóstolo, supomos a ação do semeador, pois ele não somente trabalhava a terra, mas dela cuidava para que se tornasse fértil. Diversas vezes, esse trabalhador encontraria solos ruins, desgastados pelas intempéries e trato inadequado. Desistir? Não, pois com esforço extrairia algo proveitoso. E quem seria o bom semeador na visão de Guiberto? O detentor do dom da palavra: o pregador. Do sucesso de sua labuta, dependeriam boas safras.

Falar com beleza e objetividade, mas não ser razão para enfado; não se esquivar das obrigações pastorais e pregar para todos, não para a própria glória; por inveja ou insegurança, não temer o saber alheio. Em linhas gerais, eram esses os predicados do pregador imaginado pela mente guibertina. Não obstante, Guiberto sustentava que nem mesmo o mais puro, humilde e obediente dos homens estava isento das responsabilidades pastorais. Por fim, ele

<sup>681</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 21D, p. 47 (Grifos nossos).

<sup>682</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 21D, p. 47 (Grifos nossos).

<sup>683</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 22B, p. 48 (Grifos nossos).

<sup>684</sup> “Ouvi, portanto, a parábola do semeador. Alguém ouve a Palavra do Reino e não a entende; vem o Maligno e arrebatou o que foi semeado no seu coração. Esse é o que foi semeado à beira do caminho. O que foi semeado em lugares pedregosos, é aquele que ouve a Palavra e a recebe imediatamente com alegria, mas não tem raiz em si mesmo, é de momento: quando surge uma tribulação ou uma perseguição por causa da Palavra, logo sucumbe. O que foi semeado entre os espinhos é aquele que ouve a Palavra, mas os cuidados do mundo e a sedução da riqueza sufocam a Palavra e ela se torna infrutífera. O que foi semeado em terra boa é aquele que ouve Palavra e a entende. Esse dá fruto, produzindo à razão de cem, de sessenta e de trinta” (Mt 13, 18-23).

entendia que a virtude não era um bem pessoal, mas o meio para guiar outras pessoas a esse estado.

Através de uma abordagem comparativa, em um primeiro nível de prospecção analítica, notamos semelhanças entre as preocupações demonstradas por Guiberto em *Quo ordine sermo fieri debeat* e as manifestas por Gregório Magno (Papa Gregório I) (c.540-604) nas páginas de *Regra pastoral*<sup>685</sup> – Guiberto mencionou o nome de Gregório em *Quo ordine sermo fieri debeat*.<sup>686</sup> Para Guiberto e Gregório, à luz de Cícero, o dom da palavra era um bem si, mas não se limitava a quem o detinha, pois este estava proibido de torná-lo um privilégio privado.<sup>687</sup> Os que se recusavam a agir pelo benefício mútuo transformavam a virtude um dia recebida em perdição. Por fazerem mal para si e se esquecerem dos outros, esses egoístas exibiam falta de amor e caridade.<sup>688</sup>

A influência de Gregório Magno (*Gregorius Noster* na acepção de autores do medievo) sobre Guiberto de Nogent foi analisada por G. R. Evans.<sup>689</sup> No entender de Evans, Gregório mostrou-se presente na formação de Guiberto desde o instante em que ele foi entregue aos cuidados de um tutor particular, fato ocorrido justamente no dia de São Gregório (doze de março).<sup>690</sup>

Mas o que realmente chamou a atenção de G. R. Evans foi a vinculação entre “externo” e “interno” inserida nas exegeses tanto de Guiberto de Nogent quanto de Gregório Magno. Segundo a historiografia mais recente sobre Guiberto, a relação identificada por Evans pontuou a maneira deste abade interpretar os eventos do mundo e a vida das pessoas

<sup>685</sup> “Existem, de fato, alguns que recebem o dom de extraordinárias virtudes e que se destacam por suas grandes qualidades de animadores: eles possuem a transparência de uma castidade por amor, o vigor, fruto da abstinência, a riqueza da doutrina, a humildade que sabe pacientar por longo tempo, a dignidade de uma autoridade firme, o fascínio da bondade, a severidade da justiça. **Se eles se recusam a aceitar o encargo supremo ao qual são chamados, acabam por privar-se dos próprios dons que receberam, não somente para si mesmos, mas também para os outros. Pensando nos próprios dons, dons que receberam não somente para si mesmos, mas também para os outros**”; “[...] o pastor deve sempre discernir o bem e o mal por meio de um exame escrupuloso; e deve se perguntar, com atenção, o que e a quem, quando e como tal coisa convém. **Nada buscará para si mesmo, mas considerará seu o bem dos outros**” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Primeira Parte, cap. V, p. 43 e Segunda Parte cap. II, 13, p. 62 (Grifos nossos).

<sup>686</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 27C, p. 55.

<sup>687</sup> Certeza anteriormente manifestada por Agostinho: “[...] porque ninguém deve considerar como propriedade sua bem algum, a não ser talvez a mentira. [...] que é que possuímos que não tenhamos recebido? E se o recebemos, por que haveríamos de nos ensoberbecer como se não o tivéssemos recebido?” – SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Prólogo, 8, p. 37.

<sup>688</sup> “[...] a caridade se lança maravilhosamente para as alturas quando se deixa misericordiosamente atrair para baixo, para as misérias do próximo; e quanto mais ela desce com amor justo às fraquezas, mais retoma com força seu impulso para as alturas” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Terceira Parte, cap. 15.

<sup>689</sup> EVANS, G. R. Guibert of Nogent and Gregory the Great on preaching and exegesis. *The thomist*, 49, p. 534-550, 1985.

<sup>690</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 4.



que nele viviam. Por fim, no que diz respeito ao que Guiberto e Gregório pensavam acerca da natureza do pregador cristão, as considerações deste pesquisador apontam para uma aproximação ainda mais marcante, sobretudo no que escreveram no tocante às razões que levariam ou não um homem a pregar e a associação entre a vida do pregador e seu comportamento diante dos ouvintes e discípulos.

Antes de iniciar outras análises, salientamos que erigir um modelo de pregador a partir apenas da leitura dos extratos acima transcritos nos parece enfatizar algo óbvio e explícito no texto de Guiberto. Não fugimos dessa tarefa. Porém, para nós, como afirmado em oportunidades anteriores, existem questões igualmente pertinentes que ultrapassam as primeiras camadas do que Guiberto escreveu. Portanto, se a compreensão acerca da natureza do pregador cristão é um ponto claro no que Guiberto deixou escrito, entendemos ser igualmente significativo deslindar sobre quais pilares filosóficos se assentava o pregador cristão guibertino.

\*

Ao homem a palavra se dirigia, mas também um homem a portava. Quem seria ele nos escritos de Guiberto de Nogent? Alguém intelectualmente preparado, mas também capaz de olhar primeiro para si e corrigir os próprios vícios. Como Aristóteles em *Retórica*, Guiberto definiu que a reserva moral de quem utilizava a palavra era melhor atestada por sua idoneidade e sinceridade. Em seu entendimento, soberba, ciúmes, inveja, preguiça, irresponsabilidade, dissimulação, egoísmo eram os vícios a serem combatidos. Obtida a vitória, derrotado o adversário interno, as atenções se dirigiam ao contato com os semelhantes.

Depois de ler (e reler) as citações de Guiberto mais acima transcritas, um questionamento nos assaltou: estaríamos diante de uma manifestação da referência platônica de inspiração socrática do “conheça a ti mesmo” sob verniz cristão?<sup>691</sup> É difícil estabelecer uma resposta categórica, mas, se considerarmos que a busca pelo autoconhecimento

---

<sup>691</sup> “[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do Oráculo de Delfos, donde **parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou**. Por isso, digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum; como disse há pouco, em lugar de investigar esses problemas, cuido apenas de examinar-me. Quero saber se sou algum monstro mais complexo e cheio de fumaça do que Tífão, ou algum ser delicado e simples e que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie – PLATÃO, *Fedro*, III, 229e-230a, p. 48-49 (Grifos nossos).

fomentada pelos gregos não era desconhecida pelo cristianismo, essa suposição se mostra pertinente. Vejamos.

De acordo com Agostinho de Hipona, o homem que se edificava pelos ensinamentos divinos crescia à medida que os conhecia e os tomava como norte de vida. Vencido esse caminho, ele era alçado à fortaleza e à ciência. Mas primeiro existia o temor. Temor que resultava do conhecimento dos próprios vícios e que indicava aos humanos o quanto eram inferiores a quem os criou: “Antes de toda e qualquer coisa, é preciso converter-se *pelo temor de Deus* para conhecer-lhe a vontade, para saber o que ele nos ordena buscar ou rejeitar.”<sup>692</sup>

Algum tempo depois de Agostinho, Gregório Magno definiu o pregador cristão como o pastor que segue à frente de seu rebanho. Quando este hesitava, os demais se perdiam: “Quando os interesses terrenos absorvem o espírito do pastor, os fiéis não conseguem perceber a luz da verdade, pois a poeira levantada pelo vento das tentações cega os olhos da Igreja”; e ainda: “[...] um pregador deve sempre se fazer ouvir mais por seus atos que por suas palavras; mais pelas pegadas que ele deixa no seu bom caminho [...]”.<sup>693</sup>

Nos tempos do abade Guiberto de Nogent, em diferentes ocasiões, Bernardo de Claraval de modo semelhante propôs a busca pela compreensão do *eu* interior, ao certificar que o primeiro conhecimento deveria ser o do que somos. Para Bernardo, ao reconhecer os pecados e se despir dos mesmos, o homem temente a Deus estava apto a dar os passos seguintes.

Só compreendi que estava presente, como disse antes, pelo movimento de meu coração. Observei o poder de sua força pela fuga dos vícios e o domínio dos afetos carnis. Admirei-me com a profundidade de sua sabedoria pela capacidade que adquiri de me acusar de meus pecados ocultos. Experimentei sua bondade e mansidão pela correção de meus costumes. Conheci algo de sua beleza pela reforma e renovação de meu espírito, ou seja, do homem interior.<sup>694</sup>

De acordo com Bernardo de Claraval, pelo temor a Deus, o homem direcionava-se à fortaleza e à ciência. Pelo reconhecimento dos pecados individuais, ele se renovava e enxergava melhor a beleza da esfera divina. Pouco antes de Bernardo, e na direção de Agostinho, Hugo de São Vítor criticou quem se permitia dirigir por orientações externas, oriundas do ambiente secular:

<sup>692</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro II, cap. 7, 9, p. 92.

<sup>693</sup> GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, segunda parte, 7, 18, p. 84 e terceira parte, 7, 64, p. 246.

<sup>694</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermão sobre o cântico* 32, 2.

A Sapiência ilumina o homem para que conheça a si mesmo, ele que, quando não sabe que foi feito acima das outras coisas, acaba se achando semelhante a qualquer outra coisa.

A mente imortal do homem, iluminada pela *Sapiência*, se volta para o seu princípio, e percebe quanto é inconveniente ao homem procurar coisas fora de si, uma vez que poderia ser-lhe suficiente aquilo que ele próprio é.

Somos reerguidos pelo estudo, para que reconheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós.<sup>695</sup>

Na ótica de Hugo de São Vítor, assim como na de Bernardo de Claraval, no reconhecimento das fraquezas pessoais residia o princípio da evolução humana. Uma vez iluminada em seus recônditos mais distantes e redimida dos vícios outrora adquiridos, a alma era tomada pela sapiência. Portanto, com devotamento aos estudos e busca pelo conhecimento interior, o *logos* divino, aos poucos, manifestava-se e reacendia a chama da verdadeira essência humana.

Pilar da patrística cristã, Gregório Magno foi taxativo ao se referir aos afoitos e ávidos por glória e reconhecimento (desejos terrenos), mas incompetentes no dever de admitir os equívocos e vícios íntimos. Exasperada e multiplicada, a ira divina aguardava pelos apressados, despreparados e ignorantes.

Nós todos sabemos muito bem: enviar um intercessor que desagrada significa agravar a ira. Que a pessoa presa ainda nos laços dos desejos terrenos fique atenta [...]. Cada um, portanto, se examine com atenção e **não ouse assumir a função de governar se em si mesmo reina ainda o vício que o condena**; se uma pesada culpa pessoal o desfigura, que não procure se tornar intercessor pela culpas alheias.<sup>696</sup>

Pela humildade, o pastor se conservava. Pela soberba ignorante, ele se condenava. Gregório apontou a consequência dos equívocos de um pastor precipitado e despreparado: a ira divina. Ira que não se direcionava apenas ao pastor, pois também recaía sobre todos a ele ligados. Portanto, se na compreensão gregoriana as virtudes eram dádivas compartilhadas, as penas pelos erros dos pastores negligentes estendiam-se em igual proporção ao rebanho.

Assim como os teóricos da retórica que o antecederam, Guiberto propôs que era necessário persuadir. Não obstante, ele tinha em mente que as palavras não eram meros instrumentos de convencimento ou imposição. Elas deveriam ter raiz forte, e esta tinha como sede a reserva moral daquele que falava. Nesse sentido, Guiberto entendia que o saber era

<sup>695</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro I, cap. 1, p. 47 e 51.

<sup>696</sup> GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Primeira Parte, caps. 10 e 11, p. 52-53 (Grifos nossos).

uma coisa boa a ser manuseada por mãos igualmente boas. Em condições diferentes, ela tornar-se-ia objeto dos enganadores.

E quais barreiras impediriam o cristão de pregar? É interessante notar que Guiberto não escreveu acerca de impedimentos externos, como perseguições violentas conduzidas por infieis e hereges e ouvidos moucos com os quais se depararam os pregadores dos primeiros tempos cristãos. É provável que ele estivesse atento a essas questões. Contudo, o que nos parece nítido é que para Guiberto as barreiras a serem removidas eram as da alma: por preguiça, inveja, medo, vaidade ou qualquer sentimento que considerasse rasteiro, não se poderia descumprir o dever de levar adiante os ensinamentos divinos.

Ao raspar um pouco mais a superfície deste manual, também imaginamos que nosso autor não descreveu algo incomum a seus olhos e ao tempo em que viveu: a negligência de muitos ao lidar com a Palavra de Deus. Talvez esse tratado fosse uma forma de se redimir da indolência que lhe tomou quando se deixou levar pelos encantos da poesia pagã e afirmar que não deixaria de cumprir a missão a qual fora destinado e combateria qualquer manifestação desse mal.

No entender de Agostinho e de tantos outros que nele se inspiraram, o homem chegava ao mundo tomado pela ignorância da própria natureza. Porém, tal estado não era justificativa para se manter na letargia. Assim, aquele que não lutava contra a inércia através da constância de esforços pessoais era ainda mais pecador, uma vez que não usava com adequação a liberdade de escolha que lhe foi concedida.<sup>697</sup> Como em outras oportunidades, é factível acreditar que aqui também Guiberto se inspirou nos ensinamentos agostinianos, pois ele não se conformava e repudiava o torpor e desinteresse que possivelmente enxergava em quem estava ao seu redor ou que seria posto sob sua responsabilidade.

Ao maximizar o foco de nosso olhar investigativo, igualmente supomos que Guiberto de Nogent escreveu sobre algo que o dominou por algum tempo e que não era tão extraordinário em ambiente monástico à época em que viveu: a soberba derivada da preocupação apenas com os sinais externos do saber divino. E mais: quando consideramos a possível intenção de Guiberto em ensinar os caminhos para o encontro do que ele entendia como o sumo bem (ou sabedoria), acreditamos que os adeptos de tais práticas pecaminosas

---

<sup>697</sup> “[...] a ignorância e a dificuldade dessas almas, no momento de nascer, não serão para elas o castigo do pecado – mas sim um estímulo ao progresso e um início de perfeição. Pois não é pouca coisa, antes mesmo de qualquer boa obra meritória, ter a alma recebido a capacidade de um julgamento natural, por meio do qual prefere a sabedoria ao erro e o repouso à dificuldade. Assim, pode ela chegar àquela Sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela constância nos esforços. [...] caso a alma recusar-se a agir, com razão será considerada culpada de pecado, por não ter usado bem da possibilidade que recebeu” – SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Livro III, cap. 20, 56, p. 214-215.

não eram poucos, pois, do contrário, por que ele se preocuparia em retomar esse tema? Lembremos dos amigos de juventude que secretamente elogiavam os poemas que ele escrevia...

\*

Em seu capítulo I, *A Regra de São Bento* descreveu os gêneros de monges existentes. Entre os bons estavam os cenobitas e anacoretas – sarabaítas e giróvagos eram classificados como monges maus. Experimentados e disciplinados, cenobitas e anacoretas venceram as paixões e dominaram o corpo pela tenacidade espiritual.<sup>698</sup> Embora o texto beneditino não fizesse alusão à pregação, ele explicitou que o monge regular tinha deveres a cumprir e deles não poderia fugir. Entre esses deveres, defendemos que Guiberto adicionou o de usar com decisão o dom da palavra.

Nas frases finais de *Quo ordine sermo fieri debeat*, o próprio Guiberto comparou o predicador a um soldado que se arriscava e punha a própria vida à disposição das ordens superiores que lhe eram dadas: “[...] é frustrante instruir um soldado no uso das armas, a menos que ele fortemente deseje rechaçar o inimigo. E o que é o conhecimento das virtudes em aversão às lascívias carnis, se uma razão torpe e apática se reluta em se envolver na batalha?”<sup>699</sup>

Inspirada em interpretações de diversas passagens do *Novo Testamento*,<sup>700</sup> a temática belicista foi sobremaneira comum à época de Guiberto de Nogent,<sup>701</sup> como nos escritos de

---

<sup>698</sup> “É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, o monasterial, dos que militam sob uma Regra e um Abade. O segundo gênero é o dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos. O terceiro gênero de monges, e detestável, é o dos sarabaítas, que não tendo sido provados, **como o ouro na fornalha**, (Pr 27, 21) por nenhuma regra, mestra pela experiência, mas amolecidos como numa natureza de chumbo, conservam-se por suas obras fiéis ao século, e são conhecidos por mentir a Deus pela tonsura. São aqueles que se encerram dois ou três ou mesmo sozinhos, sem pastor, não nos apriscos do Senhor, mas nos seus próprios; a satisfação dos desejos é para eles lei, visto que tudo quanto julgam dever fazer ou preferem, chamam de santo, e o que não desejam reputam ilícito. O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo pior que os sarabaítas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo. Deixando-os de parte, vamos dispor com auxílio do Senhor, sobre o poderosíssimo gênero dos cenobitas” – *A Regra de São Bento*, cap. 1, 1-13, p. 20-25.

<sup>699</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 32C, p. 62.

<sup>700</sup> Dentre elas, citamos: “Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne. Na verdade, as armas com que combatemos não são carnis, mas têm, ao serviço de Deus, o poder de destruir as fortalezas.

Bernardo de Claraval.<sup>702</sup> No âmago de suas certezas, Guiberto propunha que o pregador cristão não deveria se render frente à luta contra os que combatiam com armas carnis na defesa dos pecados, pois este tinha a seu dispor o mais eficiente dos gládios: o dom da palavra dado por Deus.

#### V. 4. A cicuta que brota logo à porta

A partir do que foi disposto ao longo da seção anterior, sabemos como e em quem Guiberto de Nogent provavelmente se inspirou para entender a natureza dos que portavam e disseminavam a palavra de Deus. Após refletir e escrever sobre como deveriam ser os predicadores cristãos, Guiberto moveu sua pluma para uma nova direção: como agiam esses detentores privilegiados da palavra?

Em um momento inicial, é interessante ressaltar que o jovem Guiberto de Nogent entendia a prédica não simplesmente como um discurso, mas como ação aliada à palavra em benefício da virtude e combate ao pecado. Posteriormente, em comparação com o que ele escreveu tempos depois em *Monodiae* e *Dei gesta per Francos*, observamos que a convivência em um ambiente diferente de Saint-Germer de Fly o fez reavaliar alguns conceitos acerca dos atos do pregador cristão.

---

Destruímos os raciocínios dos presunçosos e todo poder altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus” (II Cor 10, 3-5); “Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate” (Ef 6, 10-13); “Quem não está a meu favor, está contra mim, e quem não ajunta comigo, dispersa” (Mt 12, 30).

<sup>701</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. 2. ed. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 146-150; GOUREVITCH, Aaron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990, p. 337-338.

<sup>702</sup> Exemplificamos a postura belicista de Bernardo de Claraval com extratos de escritos contemporâneos a Guiberto de Nogent: “O soldado que reveste o seu corpo com a armadura de aço e seu espírito com a couraça da fé, esse é o verdadeiro valente e pode lutar seguro em todo momento. Defendendo-se com essa dupla armadura, não pode temer nem os homens, nem os demônios. Porque não se espanta diante da morte aquele que a deseja. Vivendo ou morrendo, nada pode intimidar aquele cuja vida é Cristo e sua morte uma ganância. Luta generosamente e sem a menor soçobra por Cristo. Mas também é verdade que deseja morrer e estar com Cristo porque lhe parece melhor” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Livro sobre as glórias da nova milícia. Aos cavaleiros templários*, 2, p. 499; “Levanta-te, soldado de Cristo, levanta-te, sacode a poeira, volta à batalha da qual fugistes, para lutar com maior brio depois de tua fuga, e teu triunfo será mais glorioso, porque Cristo tem muitos soldados que começaram a lutar com intrepidez, perseveraram e venceram, mas poucos desertores arrependidos se arrojaram de novo ao perigo que se esquivaram. Poucos foram os que puseram em fuga aos inimigos de quem fugiram. E como todo o extraordinário é precioso, me alegra que tu possas ser um desses que, quanto mais excepcionais, mais são gloriosos” – SÃO BERNARDO DE CLRAVAL, *Epístola I*, 13, p. 57 (Utilizamos a tradução para o português feita pelo professor Ricardo da Costa).

Como sabemos, o principal exemplo de atividade predicatora para os homens do século XII foi Jesus Cristo, que buscava contato direto com as pessoas. Dos sábios da lei a crianças e mulheres, Jesus não postergou a missão para a qual foi destinado. Pelo que observamos na leitura de *Quo ordine sermo fieri debeat*, Guiberto de Nogent foi fiel a este exemplo. Para ele, em ação, o predicator travaria diálogos e ensinaria seus semelhantes, sobretudo os pecadores. Do contrário, ao predicator caberia a culpa dos vícios que se recusou combater.

[...] se o homem não repele a injúria de seu vizinho quando tem o poder para isso, como disse o beato Ambrósio, é igualmente culpado juntamente com o homem que causa a injúria, por que não deveríamos dizer que o homem que se recusa a tomar medidas corretivas contra o pecado é igualmente culpado, assim como aquele que comete o pecado?<sup>703</sup>

Neste fragmento, Guiberto de Nogent dispôs uma de suas muitas ideias sobre as principais responsabilidades dos predadores cristãos: ajudar as demais pessoas. De acordo com as suas afirmações, seria da mesma maneira pecador o homem em condições de agir contra o pecado, mas que cruzava os braços e permanecia inerte. Para fundamentar sua proposta, ele buscou autoridade nas Epístolas de São Paulo aos Romanos<sup>704</sup> e em Ambrósio de Milão (340-397) – membro da Patrística Latina.

Ao retomar a analogia belicista desenvolvida por Bernardo de Claraval como norte analítico, entendemos que o omissor descrito por Guiberto era como um soldado no *front* que se desfez das armas, virou as costas e se recusou a lutar. Um ato de covardia pessoal que comprometia os demais envolvidos na batalha que, enfraquecidos, ficavam expostos às investidas dos inimigos.

Para Guiberto de Nogent, uma vez que aceitava o combate, o pregador cristão tinha como obrigação localizar e identificar o que era o vício para não cometer os mesmos erros. Na luta, o pregador adquiria experiência. Com o tempo, aguçava a própria visão e enxergava as fronteiras que separavam a matéria perecível corrompida pelas paixões dos elevados e incorruptíveis bens espirituais. Na exposição de suas ideias, Guiberto ainda fez uso de uma metáfora alimentar.

[...] se desconheço o que é o vício, como posso amar a natureza da virtude? Como posso fugir do pecado, a menos que esteja procurando obter um objeto que é bom, saudável e íntegro, um que possa seguir e apreciar para fugir do vício? **Há legumes**

<sup>703</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 22B, p. 48.

<sup>704</sup> “Apesar de conhecerem a sentença de Deus que declara dignos de morte os que praticam semelhantes ações, eles não só as fazem, mas ainda aprovam os que as praticam” (Rm 1, 32).

**verdes e nutritivos e há cicuta; os legumes são muito úteis, a cicuta altamente mortífera. Se alguém gosta de comer legumes verdes, mas não sabe a diferença entre eles e cicuta e crê que esta é comestível assim como os primeiros, que utilidade terá para ele tudo que come de sadio [...] quando, por nescidade, come cicuta, cai em coma e, finalmente morre?**<sup>705</sup>

Da indolente ignorância, os erros brotavam e os pecados se espalhavam. Pela visão pedagógica do jovem monge Guiberto, a sutil capacidade de distinguir os vegetais saudáveis dos venenosos era a mesma que permitia estabelecer a diferença entre o bem e o mal, entre aquilo que alimentava e aquilo que matava. Assim, ao pregador eram necessários conhecimentos, atenção nos sentidos e experiência para não ser enganado pelas falsas aparências.

Comumente inspiradas nas *Escrituras Sagradas* – neste caso, possivelmente a *Parábola do joio* –,<sup>706</sup> as comparações foram aspecto comum na pedagogia dos tempos medievais: ensinamentos profundos eram transmitidos através exemplos didáticos lúdicos e objetivos (como os *exempla*). Mas como o pregador cristão chegaria a tal nível de percepção? Segundo Guiberto, era no próprio cenário da luta que se formavam os combatentes armados com a palavra: sem se precipitar, saberiam o momento e a maneira pela qual agir. Portanto, não tomar posição nesta frente de batalha era o mesmo que se render à preguiçosa ignorância. Se os pecados não eram enfrentados, como conhecê-los? Como compreendê-los para atuar com eficácia?

Das funções atribuídas por Guiberto aos homens que pregavam, uma das que mais chamou nossa atenção foi a aptidão em falar de acordo com a plateia, nem sempre homogênea e capaz de absorver temas complexos.

Também há algo que ele [o pregador] deve considerar. Embora pregue assuntos simples e sem complicação aos iletrados, ele deve, ao mesmo tempo, alcançar um plano mais alto em relação aos capacitados. [...] ao lhes explicar em detalhes, tornará claro e lúcido para os rústicos e pessoas comuns ideias que inicialmente pareciam difíceis e confusas mesmo para os sábios.<sup>707</sup>

<sup>705</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 27A, p. 55 (Grifos nossos).

<sup>706</sup> “O Reino dos Céus é semelhante ao homem que semeou boa semente no seu campo. Enquanto todos dormiam, veio seu inimigo e semeou o joio no meio do trigo e foi-se embora. Quando o trigo cresceu e começou a granar, apareceu também o joio. Os servos do proprietário foram procurá-lo e disseram: ‘Senhor, não semeaste boa semente no teu campo? Como então está cheio de joio?’ Ao que este respondeu: ‘Um inimigo é que fez isso’. Os servos perguntaram-lhe: “Queres, então, que vamos arrancá-lo? Ele respondeu: ‘Não, para não acontecer que, ao arrancar o joio, com ele também arranqueis também o trigo. Deixai-os crescer juntos até a colheita. No tempo da colheita, direi aos ceifeiros: Arrancai primeiro o joio e atai-o em feixes para ser queimado; quanto ao trigo, recolhei-o no meu celeiro” (Mt 13, 24-30).

<sup>707</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 25C, p. 52.



Equilíbrio e sensibilidade, eis os pilares do argumento guibertino. Equilíbrio e sensibilidade que uniam simplicidade e profundidade e faziam a mesma mensagem ser compreendida por um número maior de pessoas. Deste modo, Guiberto propunha que, no contato com os ouvintes (dos rústicos aos sábios), o predicador tinha como missão trabalhar com as possíveis diferenças comuns a públicos heterogêneos. Ademais, quem pregava também deveria orientar-se pelo imperativo de se manifestar com clareza e temperança,<sup>708</sup> pois, aos olhos de Guiberto, a compreensão era direito tanto dos simples quanto dos doutos.<sup>709</sup>

Como era corriqueiro pregar para pessoas iletradas, era igualmente importante que o pregador variasse o repertório, para não causar enfado e transmitir a mensagem. Assim, no trato com um público não iniciado, Guiberto valorizava a didática dos exemplos práticos, próximos a elementos da vida cotidiana. Em um tempo no qual a oralidade superava o escrito e o concreto possuía forte apelo pedagógico, agir dessa maneira facilitava o contato com um público amplo e permitia a memorização dos ensinamentos transmitidos. Essa preocupação

---

<sup>708</sup> “Filho, durante tua vida prova o teu temperamento, vê o que te é nocivo e não o concedas a ti. Porque nem tudo convém a todos e nem todos se comprazem com tudo” (Eclo 37, 27-28).

<sup>709</sup> O trato diferenciado a ser aplicado no contato com pessoas diversas foi amplamente destacado por Gregório Magno na *Regra pastoral*. Como Guiberto, Gregório confiava que a eficácia da transmissão da Palavra de Deus residia na capacidade do pregador sorver as necessidades e características específicas de públicos variados: “É preciso admoestar de modo diferente: os homens e as mulheres; os jovens e os idosos; os pobres e os ricos; os tipos joviais e os melancólicos; os súditos e os superiores; os servos e os patrões; os sábios deste mundo e os incultos; os atrevidos e os tímidos; os pretensiosos e os pusilânimes; os impacientes e os pacientes; os benévolos e os invejosos; as pessoas sinceras e as pessoas mentirosas; quem tem saúde e quem é doente; aqueles que, por medo do castigo, vivem sem fazer o mal e aqueles que são de tal modo endurecidos no mal que nem mesmo o castigo os pode corrigir; os taciturnos e os tagarelas; os preguiçosos e os impulsivos; os mansos e os coléricos; os humildes e os orgulhosos; os obstinados e os inconstantes; os gulosos e os temperantes; aqueles que, sensíveis ao pobres, doam de seus bens e aqueles que tentam roubar dos bens dos outros; aqueles que, sem desejar os bens dos outros, não distribuem dos seus, e aqueles que doam daquilo que possuem, mas sem deixar de roubar do que é dos outros; os briguentos e os pacíficos; os semeadores de discórdia e os artesãos de paz. É preciso admoestar de modo diferente: aqueles que não compreendem corretamente os textos da lei santa e aqueles que a compreendem corretamente, mas não a anunciam humildemente; aqueles que, ainda que preparados para exercer o ministério da pregação, temem fazê-lo por excessiva humildade e aqueles que, porque não preparados ou por causa da idade, não deveriam pregar, mas se precipitam a fazê-lo; aqueles que obtêm os sucessos temporais que desejam e aqueles que, cheios de ambições mundanas, fracassam sob o peso de suas adversidades; aqueles que são vinculados pelo matrimônio e aqueles que são livres; aqueles que se reconhecem culpados de pecados da carne e aqueles que ignoram esses pecados; aqueles que choram pecados de obras e aqueles que os cometeram somente com o pensamento; aqueles que choram os próprios pecados, sem porém deixar de cometê-los e aqueles que os abandonam, porém, sem os chorar; aqueles que se gloriam dos pecados cometidos e aqueles que os condenam, sem porém evitá-los; aqueles que são dominados por uma improvisa paixão e aqueles que se deixam deliberadamente aprisionar pelas faltas, aqueles que cometem pequenas faltas, mas frequentemente, e aqueles que se cuidam de cometer as pequenas, mas às vezes se afundam nas mais graves; aqueles que começam a fazer o bem a aqueles que, havendo começado, não o levam até o fim; aqueles que fazem o mal ocultamente e o bem à vista de todos e aqueles que fazem o bem em segredo e, todavia, por algumas de suas ações públicas, permitem que se pense mal deles. Porém, a que serviria haver enumerado toda esta série de formas de exortação se não as desenvolvêssemos uma a uma, com toda a brevidade possível?” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, terceira parte, cap. 1, 23, p. 107-109.

em pregar de acordo com as peculiaridades da audiência foi tema fulcral nas páginas do tratado guibertino.

Assim, no que se refere ao trato com um público plural, imaginamos que os ensinamentos dados por Anselmo de Bec a Guiberto de Nogent se manifestaram nas entrelinhas do *Quo ordine sermo fieri debeat*. Quando Guiberto se referia a pessoas de menor instrução (“homens animalescos” – *hominem animale*, no original), ele pensava em seres humanos bestializados por estarem tomados pelo apetite e desejo, e ainda distantes da razão (sabedoria). Deste modo, ao pregador caberia o cuidado de utilizar uma linguagem acessível a todos.

[...] para o homem animalesco que vive bestialmente, para o homem cujos sentidos são apenas afetados pelo que vê com olhos corporais, cego como está para assuntos de Deus em função do desejo por volúpia terrena, o pregador não pode dizer nada além da vida futura para mudá-lo. Se puder ser trago para uma breve pausa, mas ainda não entender o que diz, retire essa abordagem de sua mente.<sup>710</sup>

Lidar com homens bestiais poderia ser perda de tempo. Na maioria das vezes, o melhor a fazer era esquecê-los, pois nunca entenderiam a grandeza da sabedoria a eles oferecida. Mas havia uma batalha pela frente. O que fazer para atingir alvos tão distantes? A arma, ou melhor, o elemento persuasivo utilizado por Guiberto em sua retórica era a vida após a morte. Diante de um público hermético, advertências sobre castigos futuros foram um recurso eficaz para Guiberto.

Quando comparamos esse fragmento de *Quo ordine sermo fieri debeat* com algumas das narrativas do terceiro livro de *Monodiae*, percebemos os primeiros indícios da visão idealizada que Guiberto lançava sobre a vida quando ainda era jovem. Ao se deparar com a realidade desordenada e violenta da cidade Laon, Guiberto, mais idoso, não conseguiu abrir os ouvidos dos nobres locais. Na condição de bestas, ou homem animalescos, eles permaneceram.

Tornar inteligíveis às mentes dos *indoctae* assuntos complexos pelo recurso da simplicidade, mas sem deturpar o espírito das palavras proferidas. Nessa frágil linha, equilibrava-se o pregador cristão. Ainda no que se refere à última citação, é interessante acentuar que Guiberto não se atentava somente à condição moral do predicador, uma vez que tinha consciência de que a atividade predicatória se perdia no instante em que não havia entendimento por parte dos ouvintes, objetivo final da mensagem. Porém, na didática monástica de Guiberto, simplicidade não se confundia com banalidade. Assim, em benefício

<sup>710</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 30D, p. 60.

da compreensão, e somente por isso, assuntos complicados tomavam de empréstimo recursos da simplicidade.

Isidoro de Sevilha definiu etimologicamente a palavra “claro” da seguinte maneira: “*Clarus* (claro) deriva de *caelum* (céu), porque resplandece. Assim, falamos de um ‘claro dia’ como a causa do esplendor do céu. *Celsus* (excelso) deriva também de *caelum*, porque é sublime e alto, como se ‘celeste’ disséssemos.”<sup>711</sup> Ao tomar a fundamentação etimológica elaborada por Isidoro, identificamos na clareza almejada por Guiberto mais que a busca pela simplicidade em si, mas a consolidação de um elemento persuasivo associado ao que considerava sublime e celestial.

Em *A doutrina cristã*, Agostinho revelou inquietação semelhante à de Guiberto: “Mas se lhe falta clareza [ao predicador], não saberá ser escutado com prazer. Até nesse gênero de estilo, o orador deve fazê-lo de modo a reunir estas três qualidades: ser claro, agradável e persuasivo para seus ouvintes.”<sup>712</sup> Claro, prazeroso e convincente, adjetivos da boa prédica aos quais Gregório somou a peleja contra exageros enfadonhos: “[...] os pastores devem ter o cuidado de não somente não fazer discursos errôneos, mas devem também evitar dizer a verdade de modo prolixo e desordenado.”<sup>713</sup>

De Agostinho a Guiberto de Nogent, passando por Gregório Magno e Isidoro de Sevilha, sobre os pilares dos doutos da Antiguidade, as preocupações pontuais eram basicamente as mesmas: qual a importância da palavra ornada, mas não compreendida? O que valem o pastor que perde as ovelhas de seu rebanho e o semeador que não cuida do solo sobre o qual jogará as sementes que carrega no alforje? Nas entrelinhas das palavras dos autores citados, edificava-se uma certeza: ao pregador era necessário compreender antes de ser compreendido.

Em possível diálogo com as assertivas pedagógicas elaboradas por Agostinho e Gregório, Guiberto reafirmou a primazia da clareza na gênese de pastores cristãos. Dela desprovidas, as demais virtudes do pregador perdiam sentido e definhavam, e apenas um número ínfimo de pessoas era alcançado. Na esteira dos que o precederam, Guiberto entendia que o bom predicador tinha como missão arrebanhar seguidores, sem jamais se ater exclusivamente aos capazes de entendê-lo. No capítulo seguinte, veremos que Guiberto não mais perdeu de vista essa orientação. Para ele, os atos cristãos exemplares tornavam completos ao alcançarem outras pessoas.

<sup>711</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro X, 32, p. 799.

<sup>712</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro IV, cap. 27, 57, p. 270.

<sup>713</sup> GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, cap. 14, p. 70.

\*

Alguns anos depois de formalizar suas considerações em relação ao pregador cristão, Guiberto de Nogent viu-se diante da oportunidade de colocar em prática as ideias sobre as quais refletiu quando vivia em Saint-Germer de Fly. Em 1111, já como abade de Nogent, Guiberto proferiu um sermão na cerimônia realizada na Igreja de Laon, maculada por um assassinato ocorrido em suas dependências. Diante de membros do clero, como o mestre Anselmo de Laon, e a comunidade laica presente, o abade praticou seus ensinamentos. Com perguntas e metáforas, ele construiu sua “fala”:

“Salve-me, ó Deus,” entoei, “pois as águas vieram até meu pescoço. Afundei-me em um profundo atoleiro e não há apoio.” Mesmo que vós até agora tenhas sofrido todos os tipos de males, a espada veio a vossos pescoços [vossa própria alma]. Vós estais afundados em um atoleiro profundo. Isso significa que vossos pecados vos trouxeram aos limites do desespero e da raiva. E não há apoio, pois aqueles a quem poderíeis ter recorrido em vosso tempo – as autoridades da Igreja e os nobres – viram vossa honra e força reduzidas a pó. Se vossos corpos tivessem sido reprimidos na ocasião pelas hostilidades que se enfureciam entre vós, vossas almas estariam livres, porque a igreja que manteve seu propósito, que é o de vos salvar, regozija-se ao se ver florescendo sem mácula.

Agora, as águas e a espada movem-se dentro da alma, assim como atribulação e discórdia se infiltraram e poluíram o que era sagrado. Quanta dignidade achais que esse templo ainda mantém por vós, que são ignorantes das coisas espirituais, se ele não pode mais prover um santuário físico para aqueles que rezam? Olhem, Deus lançou sobre nós a ira de sua indignação – indignação, ira e atribulação – pelas mãos de seus anjos vingadores. A ira nasceu de sua indignação. Como sabeis, indignação é menos que ira.

Deus não mostrou justa indignação sobre vossos pecados, quando do lado de fora da cidade constantemente sofríeis pilhagens, incêndios e assassinatos? Ele não mostra sua ira quando guerras do lado de fora atingem o interior da cidade; quando cidadãos começam a ser agitados por aversão mútua; quando depois de provocações mútuas, senhores se lançam contra burgueses e burgueses contra senhores, homens da abadia contra homens do bispo e vice-versa, em hostilidades injustiçadas?<sup>714</sup>

A “fala” de Guiberto de Nogent em Laon foi reproduzida no terceiro livro de *Monodiae*. Ele agiu como um dia ensinou. Como era heterogêneo o público que se aglomerava nas dependências da catedral conspurcada, Guiberto propôs uma espécie de “diálogo” com os ouvintes. Diálogo feito pelo uso de metáforas e perguntas que abrangiam elementos corriqueiros (“atoleiro”, “espada”, “água”), assim como questões um pouco mais profundas e abstratas (“alma”, “sagrado”, “ira divina”). Guiberto proferia seu sermão e, no silêncio da consciência, os ouvintes deveriam responder as indagações.

<sup>714</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 6, p. 140.

Na verdade, a intenção tácita inculcada na pregação de Guiberto era ser inteligível e induzir as pessoas a pensar a respeito do crime ocorrido: o que poderiam ter feito para impedir tamanha tragédia? O que os aguardava depois daquele sangrento episódio? Os dias de violência e desordem em Laon teriam fim? Onde e como encontrar refúgio?<sup>715</sup> Sem entregar repostas prontas e fiel a seus princípios de pregador, Guiberto seguiu adiante, questionava e estimulava o raciocínio da plateia.

No ano de 1111, Guiberto desfrutava de algum respeito na região na qual vivia. Sabia da importância de seu cargo, mas este não falava por si. No sermão proferido, ele, como em outras ocasiões, procurou na autoridade das *Escrituras Sagradas* alicerce para os argumentos desenvolvidos.<sup>716</sup> Mas o que realmente chamou nossa atenção foi a orientação inserida no que falou ao público presente: mais do que belas frases, Guiberto, herdeiro sapiencial de Agostinho e Gregório Magno, entendia que a pregação tinha a função de produzir ensinamentos.

Assim, a comparação entre o século pecador (“corpo”) e o espaço sagrado da Igreja (“alma”) reafirmava o quanto o último carecia de respeito diante das agruras do mundo (“atribulação”, “discórdia”, “pilhagens”, “incêndios”, “assassinatos”). De acordo com o sermão de Guiberto, o violento evento passado nas dependências da catedral de Laon testemunhava essa urgente necessidade. Sem fronteiras claramente delimitadas entre corpo e alma, entre instâncias do século e da Igreja, onde haveria refúgio aos arrependidos e desejosos de conforto e salvação?

Ao elaborar as análises dispostas nos dois últimos parágrafos, uma vez mais tomamos como referencial João Gomes da Silva Filho.<sup>717</sup> Ao expressar suas considerações acerca do que Guiberto pronunciou naquele evento, Silva Filho enfatizou a pequena atenção dada pela historiografia ao sentido simbólico incrustado no sermão do abade. Silva Filho defendeu que, ao lançar mão de uma linguagem figurada, Guiberto atribuía a culpa pela violência que tomou

---

<sup>715</sup> Gregório Magno lançou mão de recursos semelhantes: “Com a profunda dor do amor, Jeremias se dá conta disso e o deplora, como na véspera da destruição do templo, dizendo: *O quê? O ouro obscureceu, a belíssima cor foi alterada, as pedras do santuário foram dispersas no centro de todas as praças. Que coisa simboliza o ouro, o mais precioso de todos os metais, senão a excelência da santidade? Que coisa se expressa com belíssima cor, senão a majestade do sacro, amável a todos? O que designam as pedras do santuário, senão as pessoas que receberam as sagradas ordens?*” – GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, segunda parte, cap. 7, 18, p. 86.

<sup>716</sup> Segundo Paul Archambault (1996, *op. cit.*, p. 140, nota 53), Guiberto de Nogent citou os versículos 2 e 3 do Salmo 69 – *Lamentação* – com pequenas alterações: “Salva-me, ó Deus, pois a água sobe até o meu pescoço. Afundo num lodo profundo, sem nada que me afirme; entro no mais fundo das águas, e a correnteza me arrastando...”.

<sup>717</sup> SILVA FILHO, João Gomes da, *op. cit.*, 2007.

conta de Laon a leigos e membros do clero que se entregaram às desordens do corpo em detrimento da paz da alma, materializada pela igreja.

Durante o sermão na catedral laonesa, Guiberto de Nogent igualmente se serviu de elementos concretos (como “igreja” e “cidade”) para fundamentar uma metáfora em condições de explicar à plateia as descontinuidades internas das almas, nem sempre orientadas pela sabedoria. Por fim, ainda segundo a abordagem de Silva Filho, em seu sermão, o abade Guiberto de Nogent definia a Igreja como símbolo de proteção, paz e defesa espiritual materializada em pedra diante das inconstâncias do século (“hostilidades injustiçadas”); a violência desordenante que se assenhoreou de Laon era responsabilidade de leigos e membros do clero que, como reles bestas desorientadas pelos vícios da carne, perverteram uma casa sagrada.

Em estudos sobre a metodologia concernente à análise de sermões medievais, D. L. d’Avray definiu que estes, muitas vezes, ao serem impressos em um manuscrito, significavam apenas um estágio de eventos há algum tempo presentes na oralidade.<sup>718</sup> Com um passo adiante da orientação de d’Avray, observamos nas entrelinhas do texto de Guiberto de Nogent o quanto os representantes do clero da região de Laon lutavam para impor sua autoridade frente aos poderes laicos locais. Incisivo, Guiberto se preocupava com a quebra dos limites que separavam o secular do espiritual. Novamente, tocamos em um ponto que se fez presente em outras ocasiões desta tese: as dificuldades que Guiberto enfrentou para se fazer ouvir e manter a posição de seu mosteiro.

## V. 5. Uma multidão de sábios<sup>719</sup>

Feitas todas essas análises comparativas, retornamos ao *Quo ordine sermo fieri debeat*. Para a compreensão do equilíbrio e objetividade sugeridos por Guiberto de Nogent em outros trechos, buscamos apoio na prudência almejada por Quintiliano em *Instituições oratórias* e Agostinho em *A doutrina cristã*. Ambos fizeram referência à clareza esperada de um bom retórico.

<sup>718</sup> D’AVRAY, D. L. Method in the study of medieval sermons. In: BÉRIOU, Nicole & \_\_\_\_\_. *Modern questions about medieval sermons: essays on marriage, death, history and sanctity*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1994, p. 10.

<sup>719</sup> “Não caminharei junto com a inveja corrosiva que com a Sabedoria não comunga. Uma multidão de sábios, ao contrário, é a salvação do mundo, um rei sábio, para o povo, é bem-estar. Deixai-vos, pois, instruir por minhas palavras e nelas encontrareis proveito” (Sb 6, 23-25).

**Por isso a coisa mais essencial em um orador é Prudência, porque esta varia os expedientes segundo a ocorrência dos casos.** Que farias tu em dar a um General, para formar um exército em ordem de batalha estas regras: *que é preciso arranjar a vanguarda, avançar as duas alas, e postar na frente delas a cavalaria?* Esta será talvez a melhor forma quando tiver lugar. Porém será preciso mudá-la segundo a natureza do lugar, se, por exemplo, se encontrar um monte, se se nos opuser um rio, e se colinas, bosques e aspereza do sítio não nos deixarem seguir aquela ordem. Será preciso mudá-la também segundo o gênero de inimigos que tivermos para combater, e segundo a qualidade da peleja.<sup>720</sup>

**Dá-se renúncia à elegância, não, porém, para cair na trivialidade.** Tal é e deve ser a aplicação do doutor sábio em instruir: **que ele prefira a uma expressão obscura e ambígua, pelo próprio fato de ser latina, uma expressão mais familiar aos ignorantes do que aos cultos.** Isso quando esta apresenta, na linguagem vulgar, sentido claro e determinado.<sup>721</sup>

Possivelmente, o sentido de simplicidade e a clareza almejados por Guiberto de Nogent radicavam-se em Quintiliano e Agostinho, autores cômicos sobre a importância da capacidade de compreensão do retórico em relação ao público e ao lugar no qual tomaria a palavra. Assim, Guiberto tinha um intento em comum com seus predecessores: alcançar e ser entendido por todos. Em suma: ainda que o latim belamente ornado fosse indispensável à prédica cristã, de que adiantaria quando incompreendido ou dito a ouvidos incultos e mal preparados? Neste ponto, é interessante notar que Guiberto já se mostrava tocado pela relação entre ética e conhecimentos.

Mas as razões por ele apresentadas não eram as únicas para se abrir mão de uma linguagem elaborada. De acordo com o que Guiberto nos informou através de *Quo ordine sermo fieri debeat*, em alguns casos, a discrição deveria prevalecer sobre palavras vazias. Do contrário, estas provocariam disputas equivocadas e desnecessárias.

Nós falamos fácil e seguramente sobre a natureza da virtude do que sobre a fidelidade dos sacramentos, acerca dos quais admitimos que suaves disputas ainda tomam lugar. Entre os menos inteligentes, o erro pode resultar de predicções muito gerais; mas em máxima instrução moral, aprendemos especialmente a utilidade da aquisição da discrição.<sup>722</sup>

Na sequência de seu “manual”, Guiberto manteve a atenção ao sentido prático e objetivo de um sermão. Para ele, lidar com temas profundos, como a “fidelidade aos sacramentos”, mas sem preparo, causaria erros de interpretação. E em quem Guiberto pensava com essa praticidade? Possivelmente, em um primeiro momento, ele tinha em mente monges que há pouco haviam abandonado o mundo. No trato com estes, ainda suscetíveis a oscilações

<sup>720</sup> MARCO FÁBIO QUINTILIANO, *Instituições oratórias*, Livro I – Da eloquência em geral, cap. III, § II, p. 51-52 (Grifos nossos).

<sup>721</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Livro IV, cap. 10, 24, p. 230 (Grifos nossos).

<sup>722</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 26B, p. 54.

e incertezas, um latim rebuscado não surtiria efeito. Mas, como veremos, não descartamos a lida com homens rústicos oriundos do universo laico.

Depois de dissertar sobre a importância da praticidade e objetividade, Guiberto voltou a se referir à postura do pregador diante dos ouvintes. Ao trabalhar com referências lúdicas e explícitas (“comida”, “castidade”), Guiberto novamente atestou o valor da discricção. Um discurso afetado ou demasiadamente superficial não instruía, uma vez que a performance pessoal do pregador chamava mais atenção que o conteúdo das palavras por ele ditas. No extrato a seguir, Guiberto fez novas comparações didáticas para criticar os excessos cometidos pelos homens da palavra.

Nós sabemos que quando a comida é tomada em moderação serve para nutrir o corpo, mas quando tomada imoderadamente serve para o detrimento do corpo e até mesmo provoca vômito. Ou, novamente, um homem que usa castamente a própria semente no ato marital gera prole, enquanto aquele que se masturba não é acompanhado por nada de útil e somente macula sua carne. Então, um pregador que abusa das palavras interfere no que já está plantado nos corações de seu auditório e que ele deveria ajudar a desenvolver. [...] ele [o pregador] perceberá que é melhor para eles ouvir algumas coisas bem apresentadas que inúmeras das quais eles não retêm quase nada.<sup>723</sup>

No fragmento acima transcrito, voltamos a nos deparar com a reafirmação da simplicidade: pré-condição para se transmitir mensagens úteis e edificantes. Do contrário, o pior poderia acontecer: arrefecimento e aversão. Portanto, para Guiberto, um sermão amplo e desgastante não produzia resultados, era uma ação estéril, desprovida de seu objetivo final. Mais útil seria falar pouco, mas com profundidade. Uma vez mais: que a simplicidade não seja confundida com banalidade.

Sem perder de vista essa simplicidade objetiva sustentada por Guiberto, também notamos neste fragmento o quanto nosso autor atentou-se à sensibilidade do pregador: virtude que o permitia compreender como e o que falar de acordo com as características dos ouvintes. Por conseguinte, se Guiberto considerava que um orador melhor atuava se fosse homem exemplar, este teria ampla adesão ao levar em conta as singularidades e paixões de seus ouvintes.

\*

<sup>723</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 26B, p. 54.



Conforme constatamos nas páginas deste capítulo, o ano exato no qual Guiberto de Nogent escreveu *Quo ordine sermo fieri debeat* é uma lacuna que a historiografia considera difícil responder. Entre os autores consultados, identificamos apenas datas aproximadas. Por ser complicada e afastada dos tópicos centrais desta tese, não adentraremos mais nos meandros desta seara cronológica. Não obstante, são as transformações nas percepções de Guiberto que aguçam nosso interesse investigativo. Um importante testemunho delas é evidenciado quando comparamos um fragmento de *Quo ordine sermo fieri debeat* e outro do terceiro livro de *Monodiae*. Ouçamos o que dizem as fontes.

[...] mesmo se um homem não é bispo ou abade, se não exerce autoridade oficial sobre outros, ainda assim ele atua para o Único cujo nome deve portar, como disse o beato Agostinho. É cristão: se deseja assim viver, deixe-o glorificar o nome de Cristo em si e nos outros.<sup>724</sup>

Este extrato do texto sobre sermões é de interesse singular, pois Guiberto, quando era apenas um jovem monge, expandiu o direito de pregar para além dos domínios de bispos e abades. Para cotejar as informações, vejamos agora um trecho de *Monodiae* no qual Guiberto, na condição de abade, teceu comentários acerca da manifestação de uma heresia nas cercanias de cidade de Soissons.

Originalmente iniciada por homens muito cultos, essa heresia tomou os camponeses que, alegando absorver a vida apostólica, leram os *Atos dos Apóstolos* e um pouco mais. Então, o bispo Lisiard de Soissons, um homem ilustríssimo, intimou-os para o propósito de uma inquirição diante dele entre os dois heréticos que mencionamos. O bispo começou por acusá-los de realizar encontros fora da igreja e com heréticos bem conhecidos por aqueles ao redor. Clemente respondeu: “Meu senhor, não leste no Evangelho *beati eritis?*” [“Deverás ser abençoado?”]. Como era iletrado, pensou que a palavra *eritis* significava “heréticos” e, além disso, pensou que “heréticos” era para ser entendido no sentido de “herdeiros”, ainda que não de Deus, para ser sincero.<sup>725</sup>

Quem eram os suspeitos “homens muito cultos” (*doctioribus*, no original) mencionados por Guiberto de Nogent? O texto não explicitou quem eram ou de onde vieram. Disse apenas que eram “camponeses”. Mesmo diante dessas lacunas impostas pela fonte, confiamos na possibilidade de desenvolver algumas análises. Vamos a elas. O fato de Guiberto descrever essas pessoas como cultas (ou doutas) nos sugere que se tratava de gente ligada ao clero, ou, no mínimo, conhecida pelos membros da igreja local. Do contrário, por que despertaram a preocupação de um bispo?

<sup>724</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat*, 23A, p. 49.

<sup>725</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. XVII, p. 431 e 433.

Outra pista que sustenta nossa hipótese interpretativa são os referidos “camponeses” (*rusticos*, no original) convertidos à suposta heresia. Quem os conduziu à tal doutrina? Certamente, gente que costumava pregar e cuja identidade e atividades eram conhecidas pelas autoridades episcopais regionais, atentos em censurar e perseguir pregações divergentes. De acordo com Guiberto, os ensinamentos errôneos desses anônimos produziram interpretações suspeitas e infundadas sobre trechos das *Escrituras Sagradas*. Como consequência, os heréticos se espalharam.

Com base nas hipóteses até aqui dispostas, propomos que as duas passagens nos indicam que o Guiberto que escreveu *Monodiae* deu um passo adiante se comparado ao que deu vida ao *Quo ordine sermo fieri debeat*. Nos tempos de juventude e nos anos iniciais de entrega ao monaquismo, Guiberto atestava que o direito de pregar não cabia apenas aos que ocupavam cargos elevados na hierarquia eclesiástica (bispos e abades). Décadas depois, mais vivido, ele compreendeu que esse direito excessivamente expandido causaria distorções. Assim, aos olhos do idoso abade Guiberto, nem todos se mostraram à altura de tamanha honra e responsabilidade.

Por trás dessa visível mudança, ainda vislumbramos que a narrativa disposta em *Monodiae* se refere a um mundo mais real e diferente daquele que Guiberto idealizou nos anos que passou no isolamento da abadia de Saint-Germer de Fly. Se pregar era um bem a ser valorizado e compartilhado, como ele próprio afirmou em seu tratado, tornar-se-ia um risco quando feito por homens errados e despreparados, mesmo que fossem pessoas provenientes da Igreja.

Logo, mais do que incoerências superficiais ou meros esquecimentos, as diferenças entre *Monodiae* e *Quo ordine sermo fieri debeat* deixam à mostra as transformações na visão de mundo de Guiberto de Nogent. Antes tão distante, o século, materializado pela vida urbana, chegava às portas de sua abadia e perturbava seus momentos de contemplação e reflexão. Confrontado, Guiberto reagiu, reviu antigas certezas. Portanto, em *Monodiae*, ele reconheceu que, manuseado por qualquer pessoa, o saber cristão se transformaria em um artefato prestes a explodir.

Já em *Dei gesta per francos*, Guiberto escreveu<sup>726</sup> algumas páginas sobre Pedro, o Eremita (1053-1115). Pedro era um pregador que se tornou conhecido na Cristandade na década final do século XI. Rapidamente, ele mobilizou grandes contingentes de voluntários

---

<sup>726</sup> Na verdade, é mais adequado supor que Guiberto de Nogent, em função dos problemas de visão que a idade avançada o impôs, tenha simplesmente ditado *Dei gesta per francos* a algum monge-secretário que o servia.

nos meses seguintes à exortação do papa Urbano II (1042-1099) à primeira expedição cruzada no Concílio de Clermond (1095).

Enquanto os príncipes, que precisavam despendar grandes somas de dinheiro com enormes séquitos, preparavam-se como cuidadosos administradores, as pessoas comuns, pobres em recursos, porém, substanciais em número, juntaram-se a um vulgo Pedro, o Eremita. Eles o obedeciam como se fosse um mestre [...]. Se eu não estiver errado, ele nasceu na urbe de Amiens e, foi dito, escolheu a vida solitária sob o hábito monástico em não sei qual parte superior de Gaul. Ele então se mudou, ignoro por qual motivo, e o vemos errar através de municípios e urbes, predicando seus ensinamentos. Cercado por multidões, dados os seus muitos dons, era aclamado por sua alta santidade, que nem me lembro de ter visto pessoa similarmente honrada.<sup>727</sup>

Através dos donativos que dava, era muito generoso com os pobres. Tornava prostitutas moralmente aceitáveis a maridos honestos, e, com notória autoridade, restituía a paz e os tratados onde antes foram desrespeitados. Tudo que dizia ou fazia se parecia com algo quase divino. Até mesmo os pêlos de sua mula eram arrancados como se fossem relíquias, o que nós reportamos não como verdade, mas como uma novidade amada pelo vulgo.<sup>728</sup>

Através de informações indiretas e não totalmente seguras (“se eu não estiver enganado”, “foi dito”), Guiberto de Nogent apontou as possíveis origens geográficas e religiosas de Pedro, o Eremita (um monge nascido em Amiens), assim como sua capacidade de convencer e mobilizar as pessoas que o ouviam pregar. Nesse momento inicial, Guiberto limitou-se a descrevê-lo sem produzir maiores julgamentos sobre as consequências das pregações que oferecia.

Pedro, o Eremita arrebanhou voluntários antes de qualquer outro líder laico ou religioso. Ademais, gozou de independência em algumas áreas para pregar a expedição a Jerusalém. A longo prazo, embora mal-sucedida, a empreitada de Pedro revelou que a jornada para o Oriente com contingentes numerosos era possível. Por fim, os enganos estratégicos que cometeu apontaram as precauções futuras a serem tomadas: liderança unida, número considerável de cavaleiros treinados, respeito pelo inimigo e suprimentos para manutenção das tropas.<sup>729</sup>

Porém, mais do que a descrição do fracasso da expedição comandada por Pedro, observamos que Guiberto de Nogent tinha consciência sobre os problemas causados por esse tipo de pregação, sobretudo sobre a massa de seguidores incultos. Na sequência de sua narrativa a respeito da expedição liderada por Pedro, Guiberto se referiu aos efeitos colaterais da expansão excessiva do direito de pregar.

<sup>727</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Dei gesta per francos*, Livro II, 8, p. 120-121.

<sup>728</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>729</sup> TYERMAN, Christopher, *op. cit.*, 2010, p. 103-104 e 127.

[...] aqueles que fizeram voto de lutar contra os pagãos lutaram contra homens de nossa fé, destruindo igrejas por todos os lugares e furtando posses de cristãos. Como não estavam sujeitos à severidade régia, que poderia corrigi-los com vigor judicial, nem refletiam sobriedade sob a lei divina, que poderia ter restringido a leviandade de suas mentes, sucumbiram à morte repentina, pois ela encontra os indisciplinados e os homens que não se controlam por muito tempo.<sup>730</sup>

A turba que seguiu Pedro, o Eremita parecia mais guiada por paixão que por razão. Sem o menor pudor e o pulso firme de uma liderança que os orientasse, atacaram até mesmo igrejas e outros cristãos. O fracasso desse homem faz-nos lembrar as preocupações de Aristóteles e Quintiliano com os que usavam a palavra: ela estava disposta a todos, mas nem todos estavam em condições de assumi-la. Para Guiberto de Nogent, a situação ficava pior quando pregavam a respeito de assuntos sobre os quais não possuíam qualquer domínio. No caso, organização militar. Na acepção de Guiberto, Pedro até poderia ser um cristão de boas intenções e ações louváveis, mas não era um soldado treinado. Seu despreparo e desconhecimento resultaram em mortes e fracasso.

Dos primeiros aos últimos escritos de Guiberto de Nogent cuja prédica foi temática central, notamos transformações significativas. Se em um momento inicial, ele pensou que todo cristão poderia pregar, novas experiências o fizeram recuar. As complicações provocadas pela expedição liderada por Pedro, o Eremita o forçaram entender que as pregações, embora bem-vindas e oportunas, deveriam ser medidas. Destarte, o tempo e o contato com o século revelaram a Guiberto que o verdadeiro pregador não deveria ir além de suas forças ou atuar em áreas para as quais não estava preparado. Cada um seu devido lugar.

Antes de uma conclusão, ainda consideramos factível supor que, inseridos em um contexto mais amplo, os anseios de Guiberto de Nogent apontavam para o começo de um cuidado que o clero passou a ter a partir do século XII com aqueles que pregavam sem a devida autorização. O cânone 16 do I Concílio de Latrão, realizado na primavera de 1123, era taxativo em relação às atividades dos monges: “Que renunciem a celebrar em público missas solenes. Que se abstenham de fazer visitas públicas aos enfermos, de administrar a extrema-unção e inclusive a penitência, ao qual não corresponde em absoluto à sua função.”<sup>731</sup> Regulamentação rígida e cuidado com as orientações beneditinas a respeito da circulação dos irmãos, cuja função primordial era orar, eis as diretrizes básicas estabelecidas pelo cânone lateranense.

730

GUIBERTO DE NOGENT, *Dei gesta per francos*, Livro II, 9, p. 123-124.

731

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense I, II e III*. Vitoria: Eset, 1972, p. 228.

Para Wanda Zemiler-Cizewski,<sup>732</sup> o fato de Guiberto ter enviado esse tratado a uma pessoa proeminente do clero sinaliza a preocupação de nosso personagem com a limitação da liberdade de circulação imposta aos monges. O que Zemiler-Cizewski interpretou como um ato político. Afinal, em uma época ávida por pregadores por que silenciá-los? É difícil definir uma interpretação precisa. Pelo estudo comparativo das fontes que Guiberto nos deixou, percebemos que nem mesmo ele tinha tantas certezas.

Em Latrão, a Igreja se reuniu, estipulou regras, reafirmou algumas e reviu outras. Eram tempos de reorganização do clero. No horizonte desse cuidado, estavam as temíveis heresias. Ao que parece, Guiberto de Nogent, antes da reunião conciliar, já havia colocado o problema em debate. Como resolvê-lo? A começar pelos monges, era necessário definir limites e funções. Todavia, os anseios populares mostraram aos reformistas que a tarefa não seria tão simples.

\*

As tantas diferenças entre o que o jovem monge Guiberto idealizou em Saint-Germer de Fly e o que o idoso abade Guiberto de Nogent praticou muito nos disseram sobre as transformações de sua cosmovisão. O homem idealista e acostumado à existência contemplativa dos claustros deu o lugar e a fala ao homem obrigado a conviver com a pluralidade da vida urbana. Guiberto mudou, mas não sua concepção cristã de basear a palavra no exemplo e através deste buscar outras pessoas. Todos os ensinamentos eram válidos quando a sapiência era a meta a ser atingida

O pequeno tratado guibertino não teve o fôlego de escritos posteriores como os de Yves de Chartres (c.1040-1115), Pedro Lombardo (1100-1160), Pedro Comestor (c.1110-c.1178) e do próprio Bernardo de Claraval, cujos sermões permearam a cultura predicatória cristã dos séculos XII e XIII. Todavia, foi prenúncio do contato mais estreito entre o claustro e o século, com o primeiro atento aos vícios do segundo. Mas o claustro se fez ouvir? Este é um dos questionamentos que pretendemos responder no próximo capítulo.

---

<sup>732</sup>

*Op. cit.*, 2011.

## CAPÍTULO VI

### *NA COLINA, UM CASTELO; NA FLORESTA, UM MOSTEIRO*

#### *A última visita ao passado e o convite de Guiberto de Nogent*

Quando era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio a criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, essas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade (1 Cor 13, 11-13).

Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem, como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas minhas ovelhas. Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil: devo conduzi-las também; elas ouvirão minha voz; então haverá um só rebanho, um só pastor (Jo 10, 14-16).

Portanto, ponde-vos de pé e cingi os rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça e calçai os pés com o zelo para propagar o evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual podereis extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus (Ef 6, 14-17).

A mãe sem nome, o tutor da infância, o Anselmo mestre, o Anselmo amigo. Com a primeira, Guiberto de Nogent aprendeu lições de vida, com os outros a amizade, as primeiras letras, a filosofia e a teologia. Juntos foram a sabedoria basilar que permitiu Guiberto refletir, escrever e ensinar. Mas havia outros personagens em *Monodiae*, porém, nem todos eram pessoas voltadas para o bem e o saber que moldaram nosso personagem-guia.

Ao descrever a existência secular e os que há pouco a deixaram, Guiberto de Nogent nos pôs na presença de aristocratas violentos e lascivos, assim como clérigos mundanos e corrompidos. Gente distante da sabedoria e do mundo cristão ideal por ele imaginados. Alguns se arrependeram e chegaram a vestir o hábito monástico. Outros se afundaram no lamaçal do pecado. Mas o que esse elenco diversificado de personagens ofereceu à gênese intelectual de Guiberto encontrada em *Monodiae*? Como se relacionaram com sua pedagogia

e trajetória particular? Essas são algumas das indagações a serem respondidas neste capítulo final. Mas há outras.

Nas páginas do capítulo anterior, trabalhamos as considerações de Guiberto a respeito da arte retórica, seus desígnios e prováveis pilares clássicos. Ao longo das análises produzidas, demonstramos que Guiberto transformou a maneira pela qual compreendia as pessoas: confrontado à realidade urbana, o mundo por ele concebido na placidez do claustro esboroou-se. E o que ele construiu no terreno aberto? Um lamento ou um convite?

Por fim, outra questão complementar: se ficou nítido que Guiberto de Nogent escreveu pouco sobre seu abaciado por se afirmar como abade nas entrelinhas dos três livros de *Monodiae* (interpretação que exibimos em diversas oportunidades), quem eram os monges que viviam em sua abadia? Guiberto narrou histórias de numerosos reclusos que conheceu ao longo de sua trajetória monástica, mas foi sobremaneira econômico ao se referir aos internos de Nogent.

Ao tomar a obra como um todo e a partir de seu sentido pedagógico, defendemos que Guiberto criou uma narrativa em que as seduções do século eram combatidas. Essas constatações evidenciam a proximidade dos membros da comunidade de Nogent com as tramas dos poderes locais. Talvez, muitos desses homens ainda estivessem presos nelas. Assim, para Guiberto, melhor seria se referir à desordem secular para pedagogicamente sugerir a ordem que vislumbrava: o claustro. Traço proeminente e constante do método de ensino guibertino.

Mas as indagações permanecem com um acréscimo: quem seriam os primeiros destinatários dos ensinamentos de Guiberto? Os monges que viviam bem diante dele, ouvindo (ou lendo) o que ele dizia (ou escrevia). Se os nomes dos habitantes da comunidade de Nogent não foram escritos foi porque *Monodiae* era uma espécie de diálogo íntimo, uma “fala” do abade aos ouvidos de cada um de seus monges. Nutridos com o saber formado pela relação indissociável entre livro e autor, estes deveriam refletir e se conduzir pelo modelo que tinham aos olhos. E, um pouco diferente dos capítulos anteriores, acreditamos que neste a tinta da pena abacial de Guiberto de Nogent nunca esteve tão nítida.

\*

Boa parte da historiografia com a qual trabalhamos ao longo desta tese não titubeou em afirmar que, como monge e abade, Guiberto de Nogent não entendia as novidades e os

meandros da vida urbana e sua crescente dinâmica econômica. Ele as temia.<sup>733</sup> À época de nossa pesquisa de mestrado, fomos seduzidos por essas afirmações. De um modo geral, elas entendiam o dinamismo urbano como início da ruptura com antigas estruturas rurais que existiam em torno de mosteiros e abadias até as primeiras décadas do século XII. Dessa hipotética ruptura, surgiu uma sociedade pautada por novos valores, sobretudo laicos e econômicos. De tão sedimentadas nos livros que se acumularam em nossa bibliografia, não as questionamos em ocasião alguma.

Todavia, o tempo e o amadurecimento obtido a partir da leitura mais profunda de *Monodiae* e de novas fontes primárias e secundárias nos fizeram rever tais certezas e questionar o que os autores modernos sacramentaram: se o monge Guiberto não compreendia e se opunha às cidades e seus habitantes, por que justamente no contato com elas ele passou a escrever como nunca? Se ele intentava transformar tal realidade, era preciso compreendê-la, contatá-la. Assim, a suposta incompreensão perde sentido.

Ademais, é sempre bom ter em mente que Guiberto dialogou com pessoas ligadas à Catedral de Laon, centro de estudos localizado em uma região de notório crescimento urbano e econômico. Embrenhou-se em disputas políticas e se viu diante dos poderes aristocráticos regionais. Para cada situação, um comentário. Para cada personagem, uma advertência. Palavras de quem incompreendia? Definitivamente não. Mais prudente seria pensar em certezas de alguém atento aos fatos e pronto para opinar baseado em referenciais filosóficos e experiências próprias.

Portanto, ao contrário de diversas assertivas historiográficas e do que escrevemos em outras ocasiões, adotamos a premissa de que Guiberto de Nogent compreendia profundamente a existência urbana, tanto que a descreveu com ricos detalhes. Na verdade, vimos que ao criticar e não aceitar esse modo díspare de viver não seria o mesmo que não compreendê-lo. Ao identificar a natureza dos problemas citadinos, Guiberto apontou vias alternativas e, como abade, ensinou.

Por fim, novamente percebemos que os caminhos que Guiberto percorreu entre Nogent e os centros urbanos próximos indicam mais fluidez que confronto entre esses universos. Ademais, andar com essas referências sob os pés nos faz rever um antigo cânone da historiografia legoffiana: a noção de que as cidades e o desenvolvimento urbano dos séculos XII e XIII foram pontos de ruptura na história medieval. Para trás ficava o atraso de

---

<sup>733</sup> Entre outros, cf. RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 102 e 105; ABULAFIA, Anna Sapir, *op. cit.*, 1992, p. 37; LE GOFF, Jacques. Cidades. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 226.



um passado rural e religioso que dava espaço aos avanços proporcionados pelo dinheiro, urbanização e pensamento racional.

As perguntas dispostas nos parágrafos precedentes serão as que responderemos nas próximas páginas. Todavia, um elemento comum nos capítulos anteriores não será esquecido: a sobreposição de diferentes tempos de vida que se escondeu sob o palimpsesto guibertino. Pelas histórias dos homens das armas e de um antigo cruzado, o velho abade novamente se reencontrou com o próprio passado e com o jovem claudicante que por pouco não se tornou cavaleiro. Nesse derradeiro reencontro, Guiberto projetou o futuro a partir de sua realidade presente.

### **VI.1 A espada erguida por mãos justas: a guerra segundo o olhar do cristianismo medieval**

No fim do século XI, ecoou na Cristandade o clamor do papa Urbano II pela libertação da Terra Santa. De regiões remotas do ocidente medieval, emergiram grupos heterogêneos, armados ou não, desejosos de realizar o intento pontifício. Pela força, seriam retomados os locais sagrados do cristianismo sob controle infiel. Mas de onde partiam as justificativas para que cristãos recorressem à violência? De antigas tradições anteriores ao papado de Urbano. Vamos a elas.

Ouvistes o que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas.<sup>734</sup>

Uma das mais conhecidas passagens do Novo Testamento, *O Sermão da Montanha* estampava o ideal de não agressão e repúdio à violência aninhados nos ensinamentos de Jesus Cristo e transmitidos pelo evangelista Mateus. Determinações mantidas por quem aceitou a doutrina cristã. Para os primeiros adeptos da nova religião que se formava, as armas e o derramamento de sangue não poderiam ser parte de suas vidas – a guerra santa de Urbano II certamente os surpreenderia. Isso lhes trouxe sérios problemas, uma vez que suas convicções os impediam de se dispor ao serviço nas fileiras do exército romano.<sup>735</sup>

Nos séculos seguintes ao esfacelamento político-administrativo de Roma em sua porção ocidental, as carências geradas por um mundo inseguro no qual o recurso às armas ou

<sup>734</sup> Mt 5, 38-41.

<sup>735</sup> FLORI, Jean, *op. cit.*, 2005, p. 128.

a quem as portasse eram imprescindível atenuaram o ideal pacífico de não agressão dos primeiros tempos cristãos. Ademais, mesmo na condição de religião oficial na maior parte da Europa ocidental medieval, o cristianismo penetrou de maneira desigual na vida das pessoas. Sob um fino verniz religioso, diversas continuaram imersas em antigas práticas cotidianas, a guerra e o uso desmedido da força estavam entre elas.<sup>736</sup>

Ainda em meio aos suspiros finais do poderio romano em terras ocidentais, Agostinho deu mostras de que algo havia se transformado no ideário cristão. Diante de progressivas incertezas decorridas da obrigação de defender as fronteiras de um império que se mostrava cambaleante e que há pouco se cristianizou, fomentou-se o caráter sacro das funções do exército.<sup>737</sup>

Influenciado por esse quadro, Agostinho, apoiado nos ideais greco-romanos de causas e fins aceitáveis,<sup>738</sup> fixou a diferença entre “guerras justas” e “guerras injustas” e afirmou que era lícito ao cristão tomar parte das primeiras.

[...] em guerras conduzidas apenas pelo comando divino, ele [o guerreiro] não mostra ferocidade, mas obediência. Ao dar o comando, Deus age não por crueldade, mas por alta retribuição, dando a todos o que precisam e guerreando com aqueles que guerreiam. O que é o mal na guerra? É a morte de alguém que em breve morrerá para que outros vivam em pacífica sujeição? Isso é mera covardia, não um sentimento religioso. Os verdadeiros males da guerra são o amor pela violência, vingativa crueldade, feroz e implacável inimizade, selvagem resistência e desejo de poder [...]. É justamente para punir essas coisas que a força é requerida, impondo punição em obediência a Deus ou alguma autoridade legal [...].<sup>739</sup>

Agostinho revestiu a imagem do deus cristão com as feições de um comandante militar à frente do teatro de guerra e a quem se deveria seguir. Mas ele não apoiava a guerra pela guerra. Na verdade, ele sustentava que ela era um mal necessário diante da violência, crueldade e inimizade enfeixadas pelo desejo por poder. Ainda na acepção agostiniana, ao guerreiro cristão caberiam normas de conduta específicas, como justiça, parcimônia e obediência.

<sup>736</sup> No começo do século VI, período de transição da Antiguidade para a Idade Média, Cesário de Arles (470-543) deixou o seguinte testemunho: “Não nos basta – devemos saber – termos recebido o nome de cristãos, conforme disse o próprio Senhor no Evangelho: ‘De que adianta dizer: Senhor, Senhor, se não fazeis o que eu digo?’ (Lc 6, 46)” – CESÁRIO DE ARLES, *Sermão para uma paróquia rural*, I, citado em LAUAND, Luiz Jean, *op. cit.*, 1998, p. 42.

<sup>737</sup> CARDINI, Franco. Guerra e cruzada. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2002, p. 475.

<sup>738</sup> TYERMAN, Christopher, *op. cit.*, 2010, p. 54-55.

<sup>739</sup> SANTO AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra Fausto, o Maniqueu*, XXII, 74. Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>. Acesso em 03 de maio de 2012.

Agostinho descreveu a obediência como um bem maior. Ela orientava as ações dos homens armados e os alçava a um patamar elevado na esfera divina, pois a obediência foi uma das virtudes mais significativas demonstradas por Jesus Cristo. Recordemos: nem mesmo na hora da morte ele contrariou a vontade de seu Pai. Como se sabe, a obediência se consolidou como princípio norteador do monaquismo beneditino.<sup>740</sup>

Dos valores, Agostinho foi à essência dos intentos do guerreiro cristão: não combater apenas pelo prazer da aventura, mas lutar contra o mal e punir seus representantes. Premissas que desaguaram nos séculos seguintes nos escritos de pensadores cristãos, como Isidoro de Sevilha e Bernardo de Claraval. Todavia, se o cristianismo primitivo condenou a violência e o que a ela se ligava, os intérpretes posteriores da palavra de Deus atenuaram essa doutrina ou a ela deram novos significados. Quando perpetrados com objetivos defensivos e pela manutenção de direitos legítimos adquiridos, atos belicosos eram tolerados.<sup>741</sup>

Na esteira de Agostinho, Isidoro de Sevilha dedicou todo o Livro XVII das *Etimologias* à guerra e temas correlatos. Das breves histórias de célebres confrontos à organização de torneios, passando por variados tipos de armamentos, Isidoro defendeu a guerra quando esta tinha as funções de punir e reparar injustiças. Isidoro retomou as considerações a respeito das guerras justas e guerras injustas e a elas acrescentou duas características: “civil” e “mais que civil”.

Há quatro classes de guerra: justa, injusta, civil e mais que civil. Guerra justa é a que se realiza por prévio acordo, depois de uma série feitos repetidos ou para expulsar o invasor. Referindo-se a ela, escreve Cícero em *De Republica* (3, 35): “São guerras injustas as que são empreendidas sem uma causa justa. Pois, com exceção das que se declaram para vingar um agravo ou atirar em um invasor, não existe guerra alguma que se considere justa”. O mesmo Túlio acrescenta linhas depois: “Não se pode considerar justa nenhuma guerra que não seja notificada, declarada e que não tenha como motivos fatos repetidos.”<sup>742</sup>

Se Agostinho escreveu a respeito dos males da guerra e sua razão de existir, Isidoro de Sevilha inclinou-se à diplomacia (que se evidenciava nos termos “prévio acordo”, “notificada”, “declarada”) que trabalharia para demover beligerantes do ódio mútuo e da destruição que este poderia provocar. Um pacto bem acordado pouparia as pessoas de conflitos desnecessários. Mas ambos, ao respirarem os ares das épocas em que viveram,

<sup>740</sup> Cf. nota 301.

<sup>741</sup> DEMURGER, Alain. *Os templários: uma cavalaria cristã na Idade Média*. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 40.

<sup>742</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro XVIII, 2-3, p. 1215.

compreendiam que havia situações em que o uso da força era tolerado, sobretudo quando a palavra não era suficiente para aplacar os ânimos ou restabelecer direitos adquiridos.

Todavia, o que ilustra a simbiose entre os escritos de Agostinho e Isidoro são as referências a Cícero, autor da lavra romana do apreço de ambos: “São injustas as guerras que sem uma causa se empreendem. De fato, a não ser para vingar ou repelir o inimigo, não se pode fazer uma guerra justa.”<sup>743</sup> Como os escritos de Cícero lhes ensinaram a respeito do que diferenciava os homens dos animais,<sup>744</sup> Agostinho e Isidoro tomavam a palavra como fundamento para resolução dos problemas humanos. Para ambos, assim como Cícero, a palavra denotava evolução: bárbaros eram todos aqueles que agiam pela paixão irracional. Pela palavra racional, os homens se tornavam sábios, constituíam cidades, definiram leis e o respeito ao direito comum. Sem ela, regrediam e se agrediam.

Portanto, pela lei escrita ou palavra empenhada, Agostinho e Isidoro, sob a orientação do humanismo da cepa ciceroniana, propunham que os homens dignos de sua natureza dialogavam e selavam acordos. Enfim, as rusgas sangrentas dariam vazão ao diálogo. O contrário era agir como seres bestiais incapazes de oferecer vez e voz à razão, à sabedoria. Portanto, a guerra somente acontecia quando esgotadas todas as possibilidades de acordo.

Entre os anos 1130 e 1136, Bernardo de Claraval escreveu o *Liber ad milites templi. De laude novae militiae* (Livro sobre as glórias da nova milícia. Aos cavaleiros templários). Fruto da lavra bernardina, esse livro redizia a temática belicista contida nos escritos de Cícero, Agostinho e Isidoro. Bernardo deu vida ao *Liber ad milites templi* quando a conquista da Terra Santa era posta à prova pela reação islâmica. Com quem ficaria a manutenção de algo tão importante aos olhos da Cristandade? Segundo Bernardo, com homens que conciliassem a espiritualidade do monaquismo com as atividades militares dos cavaleiros. Em outras palavras, com pessoas capazes de associar sabedoria, oração e a força das armas.<sup>745</sup>

<sup>743</sup> CÍCERO, *Tratado da República*, III, 35, p. 187.

<sup>744</sup> “Mas para chegar ao mais importante, que outra força foi capaz de congregar os homens em um único lugar ou fazê-los passar de uma vida selvagem e agreste a este tipo de vida próprio de homens em comunidade e, uma vez estabelecidas as sociedades, estabelecer as leis, os tribunais e os procedimentos legais?” – CÍCERO, *Sobre el orador*, 1, 8, 33, p. 100.

<sup>745</sup> “Segundo Bernard de Clairvaux, essas novas ordens espirituais de cavaleiros eram a realização máxima do novo ideal dos *militia Christie*. Cavaleiros ‘comuns’, os *milites saeculi*, como definido por Bernard de Clairvaux, não partilhavam dos mesmos ideais dos *militia Christie*: em sua opinião eles renunciavam aos ideais originários cavaleirescos ao darem uma atenção exagerada à sua aparência e atitudes externas. Por essas atitudes Bernard referia-se à subcultura que se desenvolvia em torno dos cavaleiros como heráldica, maneiras de vestir, estilo de penteado e treinamento. No início do século XII já havia uma crítica muito hostil aos trajes dos cavaleiros entre o clero. Eles pareciam mulheres, mesmo no campo de batalha, onde usavam joias de ouro e prata” – BLOCKMANS, Win & HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa medieval: 300-1550*. Rio de Janeiro: Gen / Forence Universitária, p. 189.

Descendente de aristocratas senhores da vila de Fontaine-lès-Dijon,<sup>746</sup> Bernardo conhecia o cotidiano dos cavaleiros e intentava que direcionassem suas energias para a defesa da Cristandade e suas possessões. Mas isso apenas seria possível a partir do momento em que dessem novo sentido ao que faziam. Ao unir o monaquismo, com as orações, privações e disciplina que lhe eram peculiares, à vida guerreira dos cavaleiros, Bernardo reescreveu com tinta cristã o sentido da guerra e uso das armas.

Se deseja matar o outro e ele o mata, morrerá como se fosse um homicida. Se ganha a batalha, mas mata alguém com o desejo de humilhá-lo ou se vingar, seguirá vivendo, mas ficará como um homicida, e, nem morto nem vivo, nem vencedor nem vencido, merece a pena de ser um homicida.<sup>747</sup>

Ao sucumbir, ele sai ganhador; e se vence, Cristo. Por algo leva a espada; é o agente de Deus, o executor de sua reprovação contra o delinquent. Não peca como homicida, a não ser – eu diria – como malicida, aquele que mata o pecador para defender os bons. É considerado como defensor dos cristãos e vingador de Cristo contra os malfeitores. E quando o matam, sabemos que não pereceu, mas chegou à sua meta. A morte que causa é um benefício para Cristo. E quando a morte lhe é inferida, o é para si mesmo. A morte do pagão é uma glória para o cristão, pois através dela Cristo é glorificado. Na morte do Cristão, exhibi-se a liberdade do Rei, que leva o soldado a receber seu prêmio. Por este motivo, o justo se alegrará ao ver consumada a vingança.<sup>748</sup>

Como poucos, Bernardo sabia se dirigir aos antigos cavaleiros.<sup>749</sup> Em seu texto, segundo manifesto em Agostinho e Isidoro, era patente a preocupação com a razão. Para ele, era a virtude que orientava e libertava o guerreiro dos vícios pessoais, impulsionando-o a agir contra o mal, o que justificava a morte dos inimigos da fé cristã – seres privados da razão. E esta virtude não poderia se submeter às paixões (“desejo de humilhação” e “vingança”). Do contrário, mesmo ao labutar por causas maiores, o guerreiro irracional tornava-se um reles homicida, pois seus atos não se pautaram na sapiência.

Para Franco Cardini,<sup>750</sup> ao definir a distinção entre a velha milícia e a nova que surgia na Terra Santa, o tratado de Bernardo possibilitou o nascimento das *militiae* (“ordens militares”). Com elas, fundia-se a existência ascética dos monges às atividades belicosas dos cavaleiros. Ademais, as propostas de Bernardo traziam em si um claro significado místico-ascético, pois os verdadeiros inimigos dos cavaleiros templários eram o mal e o pecado, os muçulmanos eram apenas símbolos exteriores destes.

<sup>746</sup> DAVY, Marie-Madeleine, *op. cit.*, 2005, p. 21.

<sup>747</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber ad milites templi. De laude novae militiae*, I, 2, p. 501.

<sup>748</sup> *Ibidem*, p. 503 e 505.

<sup>749</sup> BARTHÉLEMY, Dominique, *op. cit.*, 2010, p. 314.

<sup>750</sup> CARDINI, Franco, *op. cit.*, 2002, p. 481.

Portanto, prudente e obediente, o guerreiro cristão bernardino não seguia a própria vontade, mas a de Cristo, *logos* encarnado. Esse jogo de oposição entre a “razão” que liberta e a “vontade” (ou “desejo”) que cega, sob inspiração agostiniana, novamente aproxima Bernardo de Claraval de Guiberto de Nogent. Ambos entendiam a razão (sabedoria) como um bem naturalmente à disposição dos cristãos, mas um bem a ser lapidado e que definhava se não usado. Entre Bernardo e Guiberto havia o verniz monástico: das palavras que escreviam, o monaquismo jamais se apartou.

Além disso, para os abades Bernardo e Guiberto não existiam justificativas para a violência pura e simples. Nas entrelinhas dos escritos de ambos, percebemos a exaltação da sabedoria como contraponto aos perigos da paixão. Sabedoria que se manifestaria até mesmo entre guerreiros em batalha, desde que agissem sob premissas cristãs. Como será visto mais adiante, o nobre guerreiro Tomás de Marle, homem tão criticado por Guiberto de Nogent e Suger de Saint-Denis, foi objeto importantíssimo nos capítulos finais de *Monodiae*, pois serviu de referência inversa aos desígnios éticos e racionais da retórica guibertina. Ademais, as construções narrativas feitas a partir da figura de Tomás muito nos ajudaram na elucidação da condição social dos monges que viveram com Guiberto em Nogent.

Todavia, a violência irracional descrita por Guiberto não se mostrou apenas em seu livro de crônicas e memórias. Em *Dei gesta per francos*, ele descreveu os atos escabrosos de infiéis islâmicos que capturavam, matavam e estripavam cristãos para encontrar riquezas escondidas em suas vísceras:

O que dizemos a respeito daqueles que tomaram a jornada confiando na pobreza desnuda e pareciam nada ter para perder além dos próprios corpos? O dinheiro que não tinham era extraído com intoleráveis suplícios. A pele de seus ossos era examinada, cortada e dissecada a procura de algo costurado. A crueldade desses propagadores do mal era tão grande que, ao suspeitar que os miseráveis engoliram ouro e prata, davam-lhes purgantes para beber, tanto que vomitavam ou se arrebentavam por dentro. E, ainda mais indizível, cortavam seus ventres com ferros, abriam seus intestinos, revelando com cortes hediondos o que a natureza manteve em segredo.<sup>751</sup>

As histórias sobre a bestialidade desses homens contra peregrinos cristãos horrorizaram Guiberto de Nogent. Todavia, acreditamos que Guiberto assim se mostrou não em função da violência, mas pela barbárie comum aos irracionais. Rendidos à cobiça e agindo pelo impulso de sua natureza descrita como inferior, os infiéis muçulmanos derramavam sangue por pretextos vis.

<sup>751</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Gesta Dei per francos*, Livro II, 4, 255-265, p. 116.

Contudo, propomos que as palavras de Guiberto em *Dei gesta per francos* não devem ser tomadas literalmente, mas a partir das representações que criaram. Portanto, ao escrever, Guiberto não se mostrou nem um pouco preocupado com a cultura islâmica, mas com os prováveis impactos que seu discurso causaria sobre leitores cristãos. Com efeito, nada mais apropriado que lançar mão de referências materiais para tornar seu texto mais vívido (e seus personagens mais repugnantes). Guiberto também fez uso desse recurso em seu sermão na Catedral de Laon.

Frases semelhantes foram utilizadas por Guiberto de Nogent no final de *Monodiae* ao se referir a Tomás de Marle. Vejamos:

Ele não simplesmente punha o gládio, como era de costume, naqueles que cometeram algum crime. Primeiro, punha-os no mais penoso suplício. Para forçar certos prisioneiros ao pagamento pela redenção, pendurava-os pelos testículos, algumas vezes pela própria mão. Frequentemente, o peso das vítimas abruptamente arrancava partes de seus corpos e os intestinos espirravam no chão. Ele pendurava outros prisioneiros pelo próprio órgão pudendo ou pelos polegares, atando uma grande pedra em seus ombros. Então, Tomás caminhava ao redor e, caso não conseguisse extorqui-los, batia com porretes até que dissessem ou morressem sob pancadas. Quantas pessoas morreram em seus calabouços – de fome, doença ou tortura – é impossível dizer.<sup>752</sup>

Não mais do que dois anos atrás, ele veio em auxílio de alguém contra alguns rústicos nas montanhas de Soissons. Três deles se ocultaram em uma caverna. Tomás veio para frente dela com uma lança e atacou um deles na boca. Pressionou tanto, que o ferro da lança penetrou as entranhas do homem e saiu pelo ânus. Preciso prosseguir infinitamente? Tomás matou os outros dois naquele mesmo lugar.<sup>753</sup>

Uma vez, Tomás tinha um cativo ferido que não podia andar mais rápido. Ele o interrogou por que não caminhava um pouco mais depressa. O homem respondeu que não podia. “Espere”, disse Tomás. “Verei se realmente tem dificuldades em andar.” Ao descer do cavalo, desembainhou o gládio e cortou fora os pés do homem, matando-o instantaneamente.<sup>754</sup>

Ao escrever sobre Tomás de Marle, um dos protagonistas do Livro III de *Monodiae*, Guiberto de Nogent inventariou episódios de sua escalada de violência. Guiberto pôs no papel histórias de feições sádicas análogas ao que escreveu em suas crônicas a respeito da I Cruzada. Detalhista, nosso escriba não economizou nas informações. A sensação do leitor é de que o sangue das vítimas escorrerá pelas páginas a qualquer momento! Mas as análises não devem parar por aí. Para obter algo de seus prisioneiros ou puni-los por alguma afronta, Tomás, assim como os islâmicos de *Dei gesta per francos*, dilacerava-os impiedosamente.

<sup>752</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 11, p. 362 e 364.

<sup>753</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro III, cap. 11, p. 364.

<sup>754</sup> *Idem, Ibidem.*

Além de descrever atos brutais, o que mais as similitudes entre os dois textos de Guiberto nos dizem?

Se ele entendia e descrevia os infiéis (e também os judeus<sup>755</sup>) como gente desprovida de razão e sabedoria, o mesmo fez com Tomás que agia de forma idêntica – de acordo com Guiberto, o próprio Tomás vivia com gente de comportamento duvidoso. Além disso, Guiberto voltou-se para um tópico recorrente sobre o qual Bernardo de Claraval também se debruçou: a morte. Em situações específicas, ela possuía aspectos positivos: quando imposta aos pagãos e heréticos, abreviava a presença deles neste mundo; quando acontecia com cristãos, levava-os ao encontro com Deus.

Deste modo, nas acepções dos abades Bernardo e Guiberto, o sangue derramado relacionava-se ao tempo: ao escorrer por motivos vãos, interrompia o curso natural da vida; derramado por motivos justos, abreviava a existência do mal e acelerava o caminho para o Reino de Deus.<sup>756</sup> Se o sangue infiel era impuro, o derramamento dele assumia caráter purificador. Todavia, a morte não poderia ser consequência da ira, mesmo ao ser imposta aos defensores do mal.

É interessante notar que para Bernardo, assim como para Guiberto, o objeto da violência cavaleiresca transformou-se em assunto menor. Para eles, o que realmente importava era a capacidade desses guerreiros em domar a própria vontade em benefício da sabedoria. Ao matar no calor da paixão e da ira, reduziam-se à condição animalesca dos irracionais. Dito de modo diferente: rebaixavam-se à barbárie de seus inimigos. Ao matar por causas elevadas, varriam da face da Terra o mal representado pela irracionalidade dos infiéis. Portanto, Bernardo e Guiberto aprovavam a violência, desde que esta seguisse os preceitos cristãos que apoiavam.

Não obstante, se a historiografia psicanalítica analisada no começo do **capítulo I** descreveu Guiberto como um homem aterrorizado pela violência comum ao cotidiano dos cavaleiros, diante dos argumentos aqui dispostos, uma vez mais ela vai ao chão. Com os ensinamentos de Anselmo de Bec e Bernardo de Claraval, mais apropriados ao universo conceitual analisado, entendemos que Guiberto fez novo retorno ao passado e tornou clara sua opção pela existência monástica, pois ela representava a sabedoria que se sobrepunham ao apetite e demais desejos carnis. Em definitivo: Guiberto não temia ou reprimia algo em sua consciência, ele simplesmente lia as pessoas e eventos de acordo com os exemplos e as orientações teológicas e filosóficas que tinha à disposição.

<sup>755</sup> ABULAFIA, Anna Sapir, *op. cit.*, 1992.

<sup>756</sup> RUST, Leandro Duarte, *op. cit.*, 2010, p. 440.



\*

Se o elogio à nova cavalaria cristã surgida nas possessões cristãs na Terra Santa estava na raiz do texto de Bernardo de Claraval, ele aproveitou a situação e criticou a impetuosidade irracional e desmedida daquele segmento da sociedade medieval. Mas, assim como Guiberto, foram suas considerações sobre a guerra aos infiéis que deram contornos finais ao que pensava. Portanto, eram justificáveis os ataques feitos em defesa da Igreja e contra o mal. Nestes casos, agia-se com sapiência matando-se o pecado (ou, nas palavras de Bernardo, promovendo o “malicídio”).

Sob a ótica do texto bernardino, a guerra era um mal menor diante do perigo representado por judeus, hereges e pagãos, seres sem sabedoria. Aos poucos, o ideal pacifista dos primeiros cristãos se adaptava às novas circunstâncias. Ao escrever e divulgar essas ideias, Bernardo defendia uma espécie de “violência racional” contra os infiéis. Assim, no contexto belicoso das primeiras expedições cruzadas, a guerra justa idealizada por Agostinho e Isidoro ganhou outro elemento: o martírio.<sup>757</sup> Para quem aceitasse tal missão, ainda que dela não retornasse, haveria remissão dos pecados. Entre os séculos XI e XII, o martírio (e suas variações), transformou-se em um dos elementos máximos de obediência a Deus. Teoricamente, martírio que deveria estar na pauta do dia dos primeiros homens que tomaram a cruz e a espada e partiram para o Oriente, mas que na prática ganhou interpretações bem distintas.

Em diálogo com a interpretação que propôs que para Bernardo de Claraval não existiriam conflitos entre poderes secular e espiritual, com o último interessado em submeter o primeiro, mas o apoio à afirmação das funções pertinentes a cada uma dessas esferas,<sup>758</sup> acreditamos que Guiberto de Nogent trilhou caminho semelhante, uma vez que suas críticas recaiam sobre os excessos cometidos pelos nobres locais. Em complemento, suas críticas refletiam seu intento de redirecionar as funções das pessoas que habitavam Laon e região: monges recém-convertidos deveriam orar e se guiar pelos bons exemplos, cavaleiros deveriam usar a força e agir contra o mal.

---

<sup>757</sup> DEMURGER, Alain, *op. cit.*, 2007, p. 41-42.

<sup>758</sup> BARBOSA, João Morais & Souza, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 68-71.

## VI. 2. O aceno dos abades e o festim dos cavaleiros

O desejo de demonstrar experiência e se afirmar como abade acompanharam Guiberto de Nogent ao construir sua narrativa memorialista. Além dessas questões de cunho mais pessoal, encontramos em suas palavras a referida relação entre poderes secular e espiritual. Distante da antiga imagem de uma Igreja institucionalmente dominadora e condutora da Cristandade como uma espécie de poder estatal precoce, Guiberto, em suas vivências cotidianas, apresentou-nos sinais de uma estrutura heterogênea, cujos poderes eram questionados no calor dos eventos e no convívio com pessoas menos inclinadas a questões espirituais. Mas nem por isso os homens do clero deixaram de agir.

No **capítulo IV**, trabalhamos com as tradições que envolveram a história do mosteiro de Nogent e com quais intenções Guiberto as capturou. Ainda que com pouco sucesso, o intento do abade era afirmar através da tradição a importância daquela edificação diante do castelo dos senhores de Coucy e demais poderes laicos. Neste capítulo, essa questão será retomada com a oposição de Guiberto ao nobre Tomás de Marle. Porém, diferente do anteriormente proposto, a tradição e sua manutenção não serão as referências utilizadas e sim a sabedoria. Como demonstramos em diversas oportunidades, sabedoria que não se restringia às letras e aos mestres e que Guiberto buscou durante décadas. O nobre Tomás jamais a compreendeu.

\*

Segundo Jay Rubenstein,<sup>759</sup> ao se ver diante de aristocratas violentos e intempestivos como Tomás de Marle, Guiberto de Nogent foi obrigado a lidar com uma realidade que conflitava com o que observou e viveu nas dependências de Saint-Germer de Fly. Para Rubenstein, a maneira de Guiberto compreender o mundo e as pessoas foi confrontada. A mesma incompreensão foi apontada por Jacques Chaurand,<sup>760</sup> que entendia as atitudes violentas de Tomás como normais em um contexto distante da moderna sensibilidade humana. Para Chaurand, Guiberto provavelmente exagerou no que escreveu, ou mesmo inventou.

Todavia, não cremos que as histórias narradas por Guiberto de Nogent foram meras críticas ao século e a quem nele vivia. Isso seria afirmar o óbvio e reduzir as palavras de

---

<sup>759</sup> *Op. cit.*, 2002, p. 103-104.

<sup>760</sup> CHAURANT, Jacques, *op. cit.*, 1992, p. 25-26.

Guiberto a um significado singular e superficial. Nosso intento é ampliar o que foi feito em nossa dissertação de mestrado, pois as observações de Guiberto indicam uma leitura de mundo complexa que não se fecha em uma abordagem permanente e unilateral: se Guiberto descrevia o século, o que deste ambiente penetrou em sua cosmovisão? De antemão, afirmamos que ele se valeu de uma linguagem com tópicos comuns a monges e aristocratas para desenvolver suas considerações.

Até aqui, conforme trabalhado no início deste capítulo, percebemos que o fato de Guiberto aceitar a violência em situações específicas demonstra que algo pertencente ao século fazia sentido para ele, ou pelo menos imiscuía-se inconscientemente em sua narrativa. Além disso, o fato de não ser seguido em suas exortações e temer que as vozes do século fossem ouvidas em Nogent nos indica o quanto era difícil para os monges, humanos que eram, superar as tentações cotidianas ou aquelas relacionadas às lembranças de um passado muitas vezes recente. Guiberto sabia disso e, como abade, precisava ser vigilante. Contar e escrever histórias edificantes seria uma tentativa de fazê-los pensar e refletir.

A análise dos diversos fios entrelaçados sob a escrita de Guiberto de Nogent nos dá as primeiras pistas que novamente nos remetem às peculiaridades da concepção dos textos medievais. Conforme mencionado em oportunidades precedentes, diferente da linearidade objetiva dos textos contemporâneos, os escritos medievais possuíam formatação característica. Princípio, meio e fim não eram as regras de então. Muitos textos eram transcrições de sermões proferidos oralmente, outros também eram desenvolvidos para leitura em voz alta.

Ademais, influenciados pela oralidade marcante do período em questão, os escritos medievais conduzem o pesquisador a novas variedades de leitura e, conseqüentemente, a múltiplos caminhos interpretativos. Em diversas oportunidades, constatamos isso ao ler *Monodiae* e outros escritos de Guiberto. O desenvolvimento de *Monodiae* traz uma série de histórias que poderiam muito ser lidas em voz alta ou que já existiam bem antes de ganhar a forma escrita.

Como nas situações anteriores, foi a visão do conjunto da obra guibertina que nos permitiu decifrar o que o autor tinha a dizer ao escrever e para quem se dirigiu. A partir dessa abordagem, intuímos que Guiberto construiu constantes jogos de oposição no que narrou, e, em torno da temática principal, havia uma série de assuntos secundários que o auxiliavam na concretização de suas certezas. Entretanto, esses jogos de oposição não se reduziram a uma única mensagem, mas a diversas que se encaixavam sob a autoridade da pena abacial de Guiberto.

Assim, na esteira desse raciocínio, antes de ler os feitos nefastos de Tomas de Marle, é necessário recuar até o primeiro livro de *Monodiae*. Lá, deparamo-nos com histórias de nosso escriba acerca de homens ligados ao universo aristocrático cavaleiresco que ansiavam transformar suas vidas. Um deles era um nobre chamado Evrard.

[Evrard] estava na flor da idade, era um homem de agradável distinção. Sua família brilhava por sua alta origem. Era notável por suas qualidades exteriores, e devia sua reputação às possessões de outros castelos, além de toda sorte de riqueza.

Contudo, do alto de sua soberba, ao olhar para seu espírito, o homem tomou consciência dos vícios seculares horríveis que o agarraram. Então, percebeu que era um miserável e que não fazia nada no mundo, exceto amaldiçoar e ser amaldiçoado, poluir e ser poluído. Finalmente, debateu com alguns amigos, a quem confidencialmente informou sua aspiração, sobre o gênero de vida que tomaria. Seu nome era Evrard. Era conhecido em todos os lugares como um dos barões mais famosos da França.

Finalmente, executou o que diuturnamente meditou. Sem dizer nada a ninguém, fugiu para o estrangeiro, onde seu nome era ignorado e viveria como queria. Acompanhando-o, estavam aqueles que abordara secretamente para alistá-los na vida religiosa. Para ganhar a vida, passava o tempo fazendo carvão e o vendia em toda a parte, em vilas e cidades. Foi então que percebeu, pela primeira vez, que ganhou as supremas riquezas divinas [...].<sup>761</sup>

Por anos, Evrard, homem de boa linhagem, viu-se cercado por fartura e conforto, fontes de prestígio e respeito. De acordo com Guiberto, isso não lhe bastava. Após longa meditação e aconselhamento, Evrard compreendeu que nada daquilo lhe traria benefícios espirituais. Decidiu abandonar tudo. Nas entrelinhas do texto guibertino, havia um ciclo que se iniciava com a meditação, passava pelo conselho e terminava com o autoconhecimento, virtude que fez Evrard tomar rumo novo.

De início, Evrard não entrou para um mosteiro, sequer se escondeu no interior de uma floresta ou caverna para se tornar eremita. Ele simplesmente foi morar em outro lugar (“o estrangeiro”). Sem abandonar o século, ele abriu mão da riqueza desfrutada em sua existência anterior. Ao se despojar dos bens materiais e negar a própria identidade, Evrard passou a se sustentar pelo trabalho manual.

O fato de Evrard não imediatamente assumir o hábito religioso indica que Guiberto de Nogent não estava preocupado apenas em exaltar o monaquismo, mas as possíveis variações de uma existência módica: sustentar-se pelo trabalho diário estava entre elas. Outra questão destacada por Guiberto foi o fato de Evrard parar e olhar para dentro de si. Ao fazer esse movimento – como tantas vezes o próprio Guiberto fez ou viu (e leu) que outros fizeram –,

<sup>761</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 9, p. 52 e 54.

ele reencontrou sua natureza humana há tempos corrompida. Por perceber os equívocos cometidos, Evrard largou tudo para trás e se sujeitou a um viver frugal.

Na esteira dessa interpretação – que uma vez mais nos remete à história da mãe de Guiberto de Nogent –, deve-se destacar que o exemplo de Evrard arregimentou seguidores. Se reflexão, autoconhecimento e modéstia eram virtudes na acepção de Guiberto, a atitude exemplar era o verniz das três. A orientação comunitária comum ao monaquismo no ocidente medieval guiou as considerações de Guiberto, pois, nas entrelinhas de seu texto, é visível a intenção de valorizar atos coletivos em detrimento dos individuais. Lembremos: ao se entregar à vida religiosa, sua mãe foi seguida por seu antigo professor; o jovem judeu convertido ao cristianismo pelo convívio com outros cristãos; quando escrevia, Guiberto desejava cativar outras pessoas.

Hugo de Payens (1070-1136), cavaleiro nascido na região de Champagne, depois de duas décadas de orações e ações militares na Terra Santa nos anos seguintes à I Cruzada, solicitou o auxílio de Bernardo de Claraval para aprovação de uma ordem monástica. Em seus atos, Hugo esteve cercado por homens armados que compartilhavam de sua fé e objetivos.<sup>762</sup> Além deste exemplo, à época de Bernardo e Guiberto foram comuns os episódios em que a atitude inicial de um personagem era logo abraçada por outros, o que fomentou histórias relacionados a feitos de santos que em vida foram grandes guerreiros.<sup>763</sup>

Como é de nosso conhecimento, o escrever a respeito da retórica, Guiberto de Nogent atentou-se à formação ética dos que tomavam a palavra. Sermões proferidos por homens probos e retos eram os melhores. Se a reflexão conduzia ao autoconhecimento, este, de acordo com Guiberto, iluminava outras pessoas que se espelhavam nos exemplos observados. Todavia, as assertivas de Guiberto não eram novidades dos tempos medievais ou do ambiente monástico. Na Roma antiga, Sêneca apontou tal obrigação: “Temos necessidade, repito, de alguém por cujo caráter procuremos afinar o nosso: riscos tortos só se corrigem com a régua.”<sup>764</sup> O mesmo fez Gregório Magno no século VI ao censurar os que se esquivavam dos testemunhos do bem: “Falta grave é não amar as belas ações; mas nosso mérito é nulo se, na medida do possível, não as imitamos.”<sup>765</sup> Já na regra beneditina, algo análogo aos pensamentos de Gregório e Sêneca foi escrito: “[...] apresente as coisas boas e santas, mais pela ações do que pelas palavras, de modo que aos discípulos capazes de entendê-las

<sup>762</sup> DEMURGER, Alain, *op. cit.*, 2007, p. 30-33.

<sup>763</sup> TYERMAN, Christopher, *op. cit.*, 2010, p. 70.

<sup>764</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro I, 11, p. 32-33.

<sup>765</sup> GREGÓRIO MAGNO, *Regra pastoral*, Prólogo, cap. 10, 34, p. 130.

proponha os mandamentos do Senhor por meio de palavras, e aos duros de coração e aos mais simples mostre os preceitos divinos pelas próprias ações.”<sup>766</sup>

\*

Se os escritos de Guiberto de Nogent não eram lineares, mas estruturas que agrupavam informações diversas e circulares, eles também traziam à tona temáticas transversais. Vejamos. Se a entrega espiritual tornava-se mais digna ao ser compartilhada por outras pessoas, Guiberto aludia um assunto que se embrenhou por boa parte de *Monodiae*: a humildade. Humildade traduzida nos combates contra a soberba entre monges e laicos e que os aproximava da comunidade que os envolvia.

Na esteira desse raciocínio, localizamos ainda no primeiro livro de *Monodiae* o que Guiberto escreveu sobre o homem que inspirou o arrependido Evrard. Simão era seu nome. Como Evrard, Simão era um poderoso aristocrata. Mas foi ao ver o pai morto que Simão passou a meditar a respeito de suas atitudes.

Antes do corpo [do pai de Simão] ser removido, ele foi descoberto. Com seus olhos, o filho o viu desnudo. Assim que contemplou o corpo apodrecido de quem uma vez foi seu genitor, o mais audacioso e potente, ele se pôs a meditar sobre nossa miserável condição. Daquele dia em diante, o que quer que o atraísse para o caminho da glória e altas posições tornou-se fastidioso.

Ele concebeu um novo plano, seu desejo inflamou, levando adiante o que pensou. Fugiu de sua terra e amigos, deixou os limites da França e fez seu caminho para Burgundy, em Saint-Oyen, no território do Jura. Sempre ouço que estava comprometido com uma jovem de linhagem muito nobre. Quando ela descobriu que seu jovem homem que amava tanto a abandonou e também o mundo, ela não tolerou ser inferior a ele: determinou a si que perseveraria virgem, juntando-se aos bandos de virgens que servem a Deus.<sup>767</sup>

Se na história de Evrard não havia um motivo específico para uma decisão tão radical, apenas os conselhos de pessoas próximas, o caso de Simão foi mais detalhado por Guiberto. Com algumas prováveis reminiscências do Antigo Testamento,<sup>768</sup> o impacto da observação do cadáver nu e decrépito do pai falecido o levou a meditar. Por agir desta maneira, Simão

<sup>766</sup> A *Regra de São Bento*, cap. 2, 12, p. 31.

<sup>767</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 10, p. 60 e 62.

<sup>768</sup> “Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai” (Gn 9, 20-29).

compreendeu a inutilidade de seus atos seculares. Ainda que cercado por riquezas, vivia como um miserável.

Dispostos lado a lado, os fragmentos de *Monodiae* ora analisados reafirmam a intenção de Guiberto de Nogent em converter homens pelo autoconhecimento e/ou exaltar aqueles que tomaram tal atitude. E, como tantas vezes Guiberto indicou, a sabedoria que esses homens encontraram não estava confinada nas folhas dos livros (ou apenas nelas), mas na vontade de se abraçar uma vida cristã.

Em outro nível interpretativo, é provável que os leitores das *Monodiae* de Guiberto de Nogent se espelhassem nessas histórias para ter certeza da opção escolhida – ou pelo menos esse era o intento implícito do autor. Portanto, se os nomes desses monges-leitores mais próximos não foram anunciados por Guiberto, é possível conjecturar sobre a antiga condição social destes: jovens guerreiros de linhagem aristocrática cuja trajetória monástica acabara de começar.

Se Guiberto de Nogent louvava atos coletivos e o respeito aos bons exemplos oferecidos, isso nos faz crer que ele lidava em sua abadia com gente que um dia esteve imersa na ordem cavaleiresca ou que de alguma forma fizera parte de ambientes aristocráticos. De modo geral, essas pessoas, assim como os monges, não viviam sozinhas, compartilhavam os mesmos valores de seu grupo e se submetiam a regras coletivas. Ao redor delas, ainda havia outras que as auxiliavam e com quem aprendiam as artes da guerra e da corte. Portanto, sustentamos que, ao escrever com essas premissas em mente, Guiberto manipulava os recursos de uma linguagem que era familiar a ele e a quem o cercava, lia e ouvia o que ele tinha a dizer e escrever.

Não obstante, existem outros pontos convergentes entre as histórias dos dois nobres convertidos que nos remetem a outros tópicos do universo cavaleiresco. Depois de momentos de reflexão, Evrard e Simão abandonaram suas vidas anteriores, buscaram o isolamento ou uma conduta pessoal módica orientada para o trabalho manual, realidades distantes das que eram próprias da aristocracia: festins, torneios e batalhas. Enfim, encontraram a sabedoria de vida que Guiberto destacou na própria mãe.

Mas por que Guiberto de Nogent voltou-se para o universo aristocrático em *Monodiae*? Talvez porque ele próprio vinha deste meio e o conhecia bem. Em complemento – o que nos parece ainda mais pertinente –, ao escrever (exortar e admoestar), Guiberto se dirigia a esse universo por lidar com pessoas que a ele pertenciam ou que o abandonaram há pouco. Novamente, as intenções exemplares aparecem em nossas interpretações como exaltação a

ações coletivas que não seriam estranhas aos olhos de antigos cavaleiros. Implicitamente, Guiberto os convidava ao maior combate de suas vidas: o combate espiritual.

Como provavelmente havia pessoas tocadas pelos exemplos cristãos recebidos, é importante salientar outro aspecto presente em *Monodiae*. Aqueles que assumiam uma existência cristã sempre deixavam algo para trás: família, filhos, amores, casas e outros bens materiais. Esse abandono marcado por uma pobreza voluntária indicava o valor da atitude tomada,<sup>769</sup> sobretudo entre aristocratas, pois a estes o conforto e a fartura eram sobremaneira sedutores em função de sua proximidade.<sup>770</sup> A atenção de Guiberto de Nogent com essas demonstrações de desprendimento confirma que eram recentes os votos dos monges que residiam na comunidade de Nogent, pois eram recentes as lembranças do que antes viveram e possuíam.

Vistos em conjunto, os bens e as pessoas largados para trás simbolizavam o mundo cujos vícios os aristocratas deveriam abandonar e que monges tinham a obrigação de esquecer. A potência desses atos residia justamente na determinação associada ao despojamento. Se em diversas ocasiões Guiberto escreveu sobre a própria vida e do que abandonou, nestes fragmentos de sua narrativa sua condição de abade responsável por guiar uma comunidade mostrou-se nítida: experimentado, ele compreendia o que atormentava monges inseguros acerca da decisão tomada. Em outra parte de *Monodiae*, Guiberto retomou seus ensinamentos abaciais.

No interior de outra passagem do primeiro livro de *Monodiae*, Guiberto trouxe a prosa a história de Bruno de Colônia (c.1030-1101). Homem letrado que residiu por anos na cidade Reims como membro do clero local, Bruno não suportou o convívio com as pessoas de ética duvidosa que o cercavam, destacadamente simoníacos. Decidido a não passar por aquilo ou sucumbir às tentações, Bruno retirou-se para um novo lugar e abraçou uma existência religiosa austera.

Quanto a Bruno, uma vez que deixou a urbe, renunciou o século. Ao afastar-se de todo o contato com amigos, ganhou o território de Grenoble. Lá, decidiu viver em um terrível promontório de uma montanha íngreme e imensa, que uma pessoa dificilmente alcançaria por um atalho acidentado e raramente usado. Ao pé desse atalho, abria-se o abismo de um vale extremamente profundo. Foi lá que Bruno

<sup>769</sup> “Com tantos exemplos ao redor de todos eles, os nobres foram atraídos pela **pobreza voluntária**. Assim, entraram nos mosteiros e os encheram com as coisas que rejeitaram. A ‘busca’ deles, infalivelmente, acabou arrastando outros para o mesmo modo de vida. Havia mulheres não menos ilustres que renunciavam o elo que as ligava aos seus maridos de renome. Libertavam seus pios corações do amor que mantinham pelos seus filhos, entregavam seus bens mundanos e se dedicavam ao serviço eclesástico” – GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 11, p. 72 e 74 (Grifos nossos).

<sup>770</sup> VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 1995, p. 95.



instituiu o modo de vida que estou prestes a descrever. Seus discípulos também o adotaram nesse dia, e viveram da mesma maneira.<sup>771</sup>

Ao largar sua vida anterior para trás (“urbe” e “amigos”), Bruno fundou uma pequena comunidade monástica isolada pela geografia adversa. A comunidade originou a Ordem da Cartuxa. Na clausura, os cartuxos permaneciam em celas individuais onde oravam, comiam e estudavam. Conhecida por sua austeridade, a ordem não gozou de popularidade e o número de suas casas jamais alcançou cifras significativas.<sup>772</sup> Das ordens dos séculos XI e XII, a Cartuxa foi a mais bem sucedida na transição do antigo eremitismo no deserto para as fortalezas monásticas de pedra.<sup>773</sup>

Na sequência das análises propostas, percebemos que Guiberto retomou o que afirmou em outras situações. Ao relatar a história de Bruno, ele atentou-se ao fato deste personagem trazer “seguidores”. Como nas ocasiões anteriores, os nomes não foram revelados. Contudo, a existência desses anônimos elevou a ação cristã de Bruno, evidência de que mais pessoas foram tocadas por seu ato. Portanto, além de belas palavras e sermões, os exemplos falavam por si, o que dava traços finais ao ciclo de reflexão cristã que encontramos diversas vezes implícito nas palavras de Guiberto.

Nas histórias eternizadas em *Monodiae*, deparamo-nos com a recuperação de mais uma das convicções de Guiberto acerca da sabedoria. Diferente das antigas asserções legoffianas e de seus seguidores, esta não residia apenas nos livros ou nas aulas com grandes mestres letrados: de feições agostinianas, ela se assentava na recuperação da natureza divina dos homens. Novamente, retornamos ao que foi proposto ainda na **Introdução**: a percepção medieval acerca da sabedoria pode ser descrita apenas sob as luzes da cultura letrada? O desconhecido abade Guiberto de Nogent nos ensina que não.

Em momento algum, Guiberto escreveu o que os personagens expostos leram. Sequer afirmou que seus atos foram todos precedidos por conselhos oriundos de livros e letrados. Guiberto aprendeu muito com Anselmo, mas sua mãe de poucos conhecimentos livrescos lhe influenciou mais. Foi pela reflexão e o conhecimento de si que esses homens conheceram a verdadeira sabedoria concebida pelo abade de Nogent. Portanto, através de uma interpretação mais filosófica (menos materialista, psicanalítica e iluminista), afirmamos que as pessoas convertidas eram os “livros” que o abade Guiberto indicava como referências aos seus leitores-ouvintes.

<sup>771</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 11, p. 66.

<sup>772</sup> LOYN, Henry R., *op. cit.*, 1997, p. 76-77.

<sup>773</sup> LAWRENCE, C. H. *Medieval monasticism*. 3. ed. Harlow: Longman, 2001, p. 156.

Como extensão das interpretações precedentes, cremos que *Monodiae* era bem mais que um livro, simples suporte material para as ideias de seu autor. Na verdade, era uma espécie de prolongamento do próprio Guiberto e de suas vivências: onde ele não chegava, seu livro assumia seu lugar. Na solidão e silêncio das celas, a voz do abade se fazia presente. Portanto, não confiamos que os limites bem marcados entre oral e escrito possam analisar com propriedade as relações entre Guiberto e seu livro e o contato de ambos com seus leitores. Neste sentido, fronteiras rígidas pré-estabelecidas generalizam o medievo e enganam os rumos de nossos pés. Pensemos *na Idade Média*.

Ainda nas entrelinhas das intenções exemplares recorrentes no texto de Guiberto de Nogent, percebemos outro fator recorrente: a vida refeita em uma nova morada, quase sempre, locais isolados e distantes. Logo, se o ato exemplar era referendado pela presença de fieis seguidores, ele se tornava completo em um espaço físico diferente. Na concepção monástica beneditina de Guiberto, o converso carecia de nova moradia para que as tentações da existência anterior ficassem a uma distância segura. Moradia sem conforto e que muito exigia de seus habitantes.

No fragmento transcrito mais acima, é interessante notar a preocupação de Guiberto em descrever o local que Bruno escolheu para morar: uma região isolada e de difícil acesso. Por tanto tempo defendidos pelos monges, o isolamento e a solidão estão explícitos nessa passagem. Entretanto, podemos ir um pouco além dessas interpretações e buscar os reflexos do ermo no corpo de Bruno e de outros que fizeram escolha semelhante. Em regiões afastadas, inóspitas e inseguras (desertos no mundo antigo, florestas, montanhas e cavernas no medievo), sentia-se na carne a dor que Jesus Cristo sofreu na cruz ou as privações que suportou no deserto. A dureza do ermo também se traduzia na alimentação, quase sempre, escassa e áspera.

Diferente do que Francisco de Assis propôs no século XIII, Guiberto de Nogent, assim como Bernardo de Claraval e outros monges de seu tempo, tinha dúvidas em relação ao século e à capacidade dos conversos em manter a integridade espiritual diante das tentações. Na ótica monástica guibertina, o século era sempre suspeito. Na dúvida, sobretudo entre conversos recentes e incertos em relação aos votos feitos, seria prudente romper qualquer contato com este.

Como todos os personagens de conduta cristã exemplar elogiados pelo abade Guiberto de Nogent assumiram postura cautelosa de afastamento, alguém indagaria: se o autor de *Monodiae* era tão cuidadoso no trato com o século e fazia alertas aos membros de sua comunidade sobre os problemas que lá existiam, por que visitava as cidades em torno de

Nogent? Por que frequentava Laon e sua catedral? Por que dialogava com gente ligada ao ambiente secular?

Para responder as indagações do parágrafo anterior, uma vez mais avistamos as preocupações de Guiberto de Nogent com a sabedoria, algo possível apenas aos monges disciplinados e maduros. No contato com as inconstâncias e paixões juvenis, a prudência recomendava o afastamento até que os rigores do claustro vertessem os espíritos claudicantes. Com o tempo e o alcance da sabedoria, as paixões se esvaíam e o monge se tornava preparado para tomar decisões próprias. Indiretamente, Guiberto retomava a atenção que destinou ao trato com livros de autores pagãos: não proibi-los, mas permitir acesso somente aos preparados.

Até aqui, analisamos fragmentos de *Monodiae* nos quais o abade Guiberto de Nogent celebrou pessoas que impuseram um destino novo às próprias vidas. Todavia, o trecho abaixo nos revela a atenção que ele reservou aos que não tomaram tal decisão. Isso nos faz entender que sua condição monástica não o cegou. Ainda que em nível inferior ao monaquismo, Guiberto escreveu que havia formas alternativas de se viver o cristianismo e auxiliá-lo.

Em relação a homens e mulheres incapazes de renunciar totalmente suas possessões, ajudavam aqueles que se entregaram aos serviços eclesiais com frequentes doações tiradas de suas fortunas. Adornavam igrejas e altares com oferendas múltiplas. Impossibilitados de imitar as orações e abraçar o caminho da vida de devoção das ordens, promoviam o equivalente com ajuda material, quando possível, para aqueles que o tinham feito. E então os mosteiros tiveram grande progresso naqueles dias, através do grande número de doações e doadores, também pelo zelo daqueles que entraram na vida religiosa ou daqueles que ajudaram os moradores das igrejas com donativos generosos.<sup>774</sup>

Uma vez mais, Guiberto escrevia aos laicos. Nas palavras que deixou, estava claro que havia opções para quem não pudesse abandonar as ocupações seculares: redistribuir parte das fortunas possuídas e ajudar o trabalho dos religiosos estavam entre elas. Em suma: eram dignos de louvor os que apoiavam materialmente as obras dos homens da Igreja. Assim, em um novo movimento circular, a narrativa de Guiberto nos trouxe de volta ao começo de sua história, pois sua mãe fez algo parecido, sobretudo nos anos de viuvez quando era pressionada para se casar pela segunda vez.

Portanto, ao escrever sobre nobres de seu tempo, Guiberto de Nogent não se limitou a apontar os mosteiros ou mesmo existência eremítica como vias únicas de salvação. Através da retribuição material, os membros de linhagens nobres também fariam algo positivo para Deus.

---

<sup>774</sup>

GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro I, cap. 11, p. 74.

Todavia, ainda que dignas de nota, essas ações não eram plenas, pois não eram seguidas por conversão pessoal e formação de seguidores. Segundo o próprio Guiberto, a vida cristã de sua mãe somente se completou quando ela rompeu com sua existência secular. O último trecho transcrito de *Monodiae* ainda nos permite algumas outras interpretações complementares.

Em análise sobre os significados das relações sociais entre Cluny e nobres que doaram terras e outros bens para esta ordem, Barbara H. Rosenwein valeu-se dos conceitos “dom” e “contradom” de Marcel Mauss na tentativa de elucidar as trocas e conexões construídas entre as partes citadas. Segundo Rosenwein, para compreender a lógica daquela economia, era necessário rumar para além da premissa de Mauss. Atenta à genealogia dos aristocratas dispensadores de bens e aos diversos contratos destes com Cluny, e, conseqüentemente, os apóstolos Pedro e Paulo, Barbara H. Rosenwein entendeu que não existia a espera de uma contrapartida do lado dos doadores, pois o dom em si já era uma recompensa.<sup>775</sup>

Na abordagem de Jérôme Baschet, a aplicação do arcabouço teórico de Mauss ao universo medieval é problemática e requer cuidados histórico-culturais, uma vez que a relação entre quem doava e quem recebia não era direta nem restituitória, menos ainda orientada por valores econômicos estritamente materiais comuns a períodos mais recentes. Ademais, no que se refere ao medievo, Baschet assegurou que as análises de teor econômico deveriam levar em conta a inter-relação de pelo menos quatro pólos complementares: além dos (1) clérigos e (2) nobres doadores, entravam na conta os (3) pobres (imagem de Cristo), (4) Deus e os santos, estes únicos dispensadores possíveis das graças espirituais e destinatários dos bens recebidos por monges e demais membros da Igreja. Com efeito, fora de um esquema de relações de compromissos mútuos e proporcionais, as doações não eram feitas exclusivamente em benefício daqueles que doavam, mas também em prol de parentes, ancestrais e descendentes.<sup>776</sup>

Para Guiberto de Nogent, aqueles que doavam para igrejas e mosteiros não o faziam em benefício próprio. Na verdade, a partir da abordagem em conjunto da fonte, Guiberto concebia essas doações como auxílio material para aqueles que se incumbiram das obras de Deus. Com efeito, o próprio termo doação deve ser revisto, uma vez que traz um forte sentido econômico. Em um segundo nível de análise, acreditamos que Guiberto compreendia as doações como atos espirituais, pois quem doava não esperava benefícios no plano terreno e quem recebia não se sentia obrigado a definir um compromisso de reciprocidade com os doadores.

<sup>775</sup> ROSENWEIN, Barbara H., *op. cit.*, 1989, p. 204 (Na mesma obra, cf. Capítulo IV).

<sup>776</sup> BASCHET, Jérôme, *op. cit.*, 2006, p. 177-179.

Ao levarmos novamente em consideração o que Guiberto de Nogent escreveu sobre o que aprendeu com a própria mãe (humildade e despojamento), o filtro econômico moderno perde de vez seu sentido. Como consequência, sustentamos que Guiberto fez nova menção ao cristianismo vivido que se traduzia em ações embasadas nos ensinamentos dos Evangelhos e, sobretudo, na vida móica de Jesus ao lado dos apóstolos. Por sua vez, quem doava não se transformava em exemplo da palavra de Deus, mas sustentava aqueles que assim eram tratados.

Portanto, na esteira de tudo que até aqui foi afirmado, mais que um lamento ou advertência, Guiberto de Nogent fez um convite a quem o lesse ou ouvisse, e este convite se desdobrava em três destinos: os mosteiros, a vida simples ou o apoio às duas primeiras opções. Guiberto aceitou o primeiro. Mas ele sabia que os demais eram válidos, pois foram os que sua progenitora arrogou.

Por fim, todos os personagens convertidos até aqui inventariados nos fazem confiar ainda mais na exaltação a um cristianismo desenvolvido em ambiente laico e que se consubstanciava em atitudes concretas. Este cristianismo se imiscuiu em *Monodiae*. Sem elucubrações teológicas complexas, esse cristianismo claro e objetivo seria melhor compreendido por pessoas de conhecimentos letrados limitados (ou inexistentes) ou nobres recém-convertidos que até então tiveram pouco ou nenhum contato com debates filosóficos profundos. Por fim, a outra face do cristianismo compreendido pelo abade Guiberto ia onde as letras e os livros sozinhos não alcançavam.

Assim, escrever sobre exemplos concretos e próximos foi a maneira que Guiberto de Nogent definiu para converter e/ou confortar os que se converteram? Em parte sim, pois tudo indica que ele realmente tinha esse tipo de intenção. Ademais, essa intenção nos sinaliza com a existência de práticas cristãs que não se limitavam ao ambiente clerical: a *sapientia*. *Sapientia* que não se aprendia nas letras impressas no papel, mas no que poderia ser “lida” nas ações sábias de outras pessoas.

### **VI. 3. O pior de todos os homens**

Pela percepção monástica de Guiberto de Nogent, os bons exemplos atingiam as pessoas e as pessoas de bem deveriam assumir essa condição exemplar. Tocadas pelas manifestações divinas que tinham ao alcance dos olhos, elas refletiam e se convertiam. Todavia, o mau também desfrutava das mesmas estratégias: seus portadores arregimentavam discípulos. Na construção de seu último alerta, Guiberto valeu-se da história de um nobre

torpe e violento. Seu nome: Tomás de Marle (1078-1130), um dos senhores do Castelo de Coucy.

Mesmo diante de um membro da aristocracia que se destacou na I Cruzada, o testemunho deixado por Guiberto no terceiro livro de *Monodiae* não foi solitário em sua época. Em *A vida do rei Luís, o Gordo (Vita Ludovici Grossi Regis)* (c.1144), obra que serve de fonte acerca das querelas políticas (algumas destas envolveram derramamento de sangue cristão) que cercaram o reinado de Luís VI (1081-1137), o abade Suger de Saint-Denis também não poupou Tomás de Marle.

Conhecido pela concretização do ousado projeto arquitetônico da Catedral de Saint-Denis, que uniu filosofia, teologia e arquitetura,<sup>777</sup> Suger, nas décadas de abertura do século XII, circulou com desenvoltura pela corte dos monarcas franceses e a ela dedicou parte de seu tempo e conhecimentos. O livro destinado aos feitos de Luís VI não era uma simples exaltação ao monarca, mas um precioso depoimento acerca de disputas entre aristocratas em épocas muito anteriores à formação de um Estado monárquico francês centralizado e abrangente.

Na primeira vez na qual Suger tocou no nome de Tomás de Marle, ele não economizou tinta para proferir críticas:

Esse fortíssimo castelo de Montaigu, no distrito de Laon, veio, por razão do casamento, para posse de Tomás de Marle, o mais vil dos homens e uma praga para Deus e seus semelhantes. Todos os seus vizinhos naquela região viviam com terror diante desse insuportável louco, que era como um lobo monstruoso, e que se tornou destemido em sua inexpugnável fortaleza.<sup>778</sup>

Com duros adjetivos (“vil”, “louco”, “monstruoso”), o abade Suger descreveu Tomás de Marle e suas artimanhas. Nas entrelinhas do extrato transcrito, identificamos uma certeza em Suger: Tomás era um homem temido que desfrutava de sólidas bases materiais para manutenção de seu poder, entre elas, terras e castelos. Ainda de acordo com o abade de Saint-Denis, Tomás também sabia tirar proveito das tramas sociais da região em que vivia. Um bom casamento tornou-se uma importante aliança que aumentou seu poderio.

---

<sup>777</sup> DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade – 980-1420*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 105-107.

<sup>778</sup> SUGER DE SAINT-DENIS, *Vita Ludovici Grossi Regis*, 7, p. 37.

## Imagem 12



Um dos vitrais de Saint-Denis representando o jovem rei de Jerusalém, Bulduíno IV (1161-1185), personagem que atuou na manutenção das conquistas cristãs na Terra Santa. Em um dos símbolos máximos da arte gótica do século XII, a atenção da Igreja com as atividades belicosas dos cavaleiros (Imagem disponível na *INTERNET* no endereço <[http://heróismedievais.blogspot.com/2010\\_03\\_01\\_archive.html](http://heróismedievais.blogspot.com/2010_03_01_archive.html)>)

Após dedicar dezenas de páginas a outros acontecimentos e personagens, Suger voltou suas atenções para Tomás e suas articulações pelo poder.

Tomás devastou o campo ao redor de Laon, Reims e Amiens; e o demônio o ajudou a ter sucesso, mas geralmente o êxito dos tolos os conduz à perdição. Ele devorou e destruiu tudo como um lobo louco, e o temor por punição eclesiástica não o compeliu a poupar o clero, nem a ter qualquer sentimento de humanidade pelas pessoas. Ele abateu todos, arruinou e até mesmo agarrou duas prósperas propriedades do convento de freiras de São João de Laon.<sup>779</sup>

Nos dois extratos anteriores, Suger descreveu as bases materiais do poder de Tomás de Marle que até desrespeitava os cleros secular e regular em sua ambição por propriedades. Todavia, o que mais se insinua aos nossos olhos é a comparação de Tomás com um lobo voraz e insano, recurso retórico para destacar as maldades daquele homem. O lobo era um animal temido pelos medievais, pois vivia escondido nas florestas e atacava na calada da

<sup>779</sup>

SUGER DE SAINT-DENIS, *Vita Ludovici Grossi Regis*, 24, p. 106.

noite.<sup>780</sup> Faminto e violento nas histórias que o mencionavam, esse animal era para Suger a materialização da irracionalidade.

As construções narrativas que enfatizavam a perversidade e outros males atribuídos aos lobos possuíam raízes profundas. Quando o cristianismo dava os primeiros passos, Mateus definiu esses animais como símbolos da falsidade comum aos que enganavam as pessoas.<sup>781</sup> As palavras do evangelista ajudaram na criação de uma premissa medieval: ser cristão era ser totalmente humano.<sup>782</sup> Como Tomás não agia de maneira cristã, ele não era um humano no sentido pleno, era um lobo.

Por sua vez, no Livro XII das *Etimologias*, Isidoro de Sevilha enquadrou este animal entre as bestas. De acordo com este autor, as bestas eram animais violentos que exibiam crueldade com os dentes e as unhas.<sup>783</sup> Forte como um leão e voraz com os humanos, o lobo era capaz de destruir o que tinha pela frente. Na extensão das considerações bíblicas e isidorianas, Guiberto e Suger implicitamente afirmavam que esse animal compreendia apenas o que estava em conformidade com seus instintos. Para eles, um homem se transformava em lobo quando desobedecia as leis e desestabilizava o convívio harmonioso das pessoas. Como é possível perceber, uma imagem diabólica e arrebatadora cuidadosamente manipulada pelas mãos de dois escribas cristãos.

À imagem do lobo associava-se a incerteza da vida nas florestas, ambientes marginais tomados por transgressores e seres estranhos e selvagens. Por aventura ou acidente, os cavaleiros que nelas entravam deparavam-se com os perigos de um mundo que se opunha à civilidade das cortes.<sup>784</sup> Até mesmo os homens que habitavam esses lugares não eram considerados totalmente humanos.<sup>785</sup>

Por mencionar o apetite animalesco de Tomás, Suger de Saint-Denis se aproximou de Guiberto de Nogent à luz dos ensinamentos de Anselmo de Bec. Como sabemos, Guiberto aprendeu a descrever homens pecadores como seres desprovidos de sabedoria e tomados por

<sup>780</sup> Nas entrelinhas das fontes sobre a vida de Francisco de Assis e o movimento franciscano no século XIII, o comportamento fraterno diante do lobo que rondava a cidade de Gubbio indica o pavor então despertado por esse animal. Encarnação das forças do mal, os lobos, sobretudo para camponeses, eram sinônimo de perdas materiais, pois destruíam rebanhos – VAUCHEZ, André, *op. cit.*, 2009, p. 400-402.

<sup>781</sup> “Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes” (Mt 7, 15).

<sup>782</sup> FREEDMAN, Paul. *Images of the medieval peasants*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 1.

<sup>783</sup> “A denominação de ‘besta’ convém apropriadamente aos leões, leopardos, tigres, lobos e raposas, assim como os cães, símios e outros que mostram sua crueldade com a boca ou com as unhas [...]” e “O nome de lobo, ao passar da língua grega para a nossa, experimentou uma transformação. Os gregos denominavam o lobo *lykos*; põem nele este nome por causa de seus costumes, já que, em função de sua fanática rapacidade, destroi o que encontra” – ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro XII, 2, 1, p. 901 e Livro XII, 2, 23, p. 907.

<sup>784</sup> LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, 1994, p. 95.

<sup>785</sup> FREEDMAN, Paul, *op. cit.*, 1999, p. 141.



desejos carnisais (“apetite”). Ao associar a figura de Tomás à de um lobo insaciável, acreditamos que Suger trilhou caminho filosófico análogo ao de Guiberto de Nogent: longe da sapiência vislumbrada por esses dois religiosos, homens insanos como Tomás apenas conheciam os apelos carnisais. Como os lobos, apenas seguiam as ordens que seus instintos ditavam.

Portanto, seria pouco pensar a figura de Tomás apenas como o canal pelo qual Guiberto despejava críticas contra nobres violentos para valorizar o monaquismo. Se as referências à cultura clássica foram tão importantes em análises anteriores, elas permitem entender a essência das intenções de Guiberto ao tomar a pluma: exaltar os que faziam o devido uso da sabedoria. Sabedoria presente na modéstia dos monges e de sua mãe, mas também entre aqueles que buscaram maneiras variadas de apoiar o cristianismo e, pelo diálogo, defender e prover os cristãos. Todavia, uma virtude igualmente desafiada pela bestialidade de homens brutais como Tomás de Marle.

Para além dessas interpretações de verniz filosófico, os dois últimos extratos transcritos se desdobram em mais uma parte, a saber: os ataques de Tomás de Marle aos campos que cercavam as cidades de Laon, Reims e Soissons e o desrespeito ao clero e suas propriedades. Por que a preocupação de Suger com a devastação de terras em torno desses centros urbanos?

Em seus estudos concernentes à historiografia produzida sobre o feudalismo, Alain Guerreau pôs à prova os limites das certezas inventariadas pelas correntes iluminista e marxista. Se para os adeptos da primeira, a Igreja foi responsável pelo retrocesso intelectual comum à toda a Idade Média, os ligados à última entendiam a economia feudal como símbolo da exploração imposta às camadas populares por uma aristocracia predadora e sedenta por acúmulo de bens.

Para Guerreau, essas leituras anacrônicas produziram fraturas interpretativas, pois a frequente escassez de mão de obra da Idade Média tornava as relações entre trabalhadores e detentores dos meios de produção menos selvagem. Insatisfeitos, aqueles poderiam abandonar as terras de seus senhores, o que comprometeria o sistema produtivo. Portanto, ainda na esteira interpretativa de Guerreau, era imprescindível encontrar maneiras menos desequilibradas para a manutenção dessas pessoas na terra.<sup>786</sup>

Assim, comum na literatura cortês que emergiu nos séculos XII e XIII, o preconceito dos aristocratas contra os camponeses deve ser matizado, uma vez que os primeiros, ainda que

---

<sup>786</sup>GUERREAU, Alain, *op. cit.*, 1980 (Especialmente os capítulos II e III).

não demonstrassem, dependiam do trabalho dos últimos.<sup>787</sup> Não obstante, estes dispunham de meios legais para fazer valer seus direitos e o desenvolvimento econômico do período em questão lhes permitiu atuar em variados setores produtivos.<sup>788</sup> Sem dúvida, eram relações melhores em comparação com o que existiu nos tempos romanos, mas que não sobreviveu aos “avanços” industriais impessoais do mundo moderno.

À luz da crítica historiografia e da leitura das fontes primárias, compreendemos que os ataques conduzidos por Tomás de Marle possivelmente colocavam em cheque o abastecimento agrícola regional. O ímpeto de sua violência atingia pessoas responsáveis diretamente pela produção de alimentos. Sem condições adequadas de trabalho ou em luta pela própria vida, o campesinato punha em risco outros segmentos do edifício social medieval.<sup>789</sup>

Se os cronistas da primeira metade do século XII criticaram Tomás de Marle, uma fonte das décadas finais do mesmo século pôs sobre a mesa informações opostas. Não há consenso sobre a língua original utilizada: vernáculo ou latim. Semelhante a um diário, é provável que a narrativa tenha surgido no nordeste da França medieval (região em que Guiberto de Nogent nasceu e viveu). De autoria atribuída a um homem chamado Ricardo, o Peregrino, a *Chanson d'Antioque* contou os feitos de Tomás e outros guerreiros – ao longo dos séculos, a canção foi reescrita por outras mãos e inserida no corpo de outras obras, todas elas voltadas para temas relacionados ao ciclo das Cruzadas.

Os adjetivos utilizados nos fragmentos escolhidos para análise não deixam dúvidas: o suposto Ricardo, ou aqueles que fizeram acréscimos posteriores, representou Tomás de Marle

---

<sup>787</sup> PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Mem Martins: Europa-América, s/d (Cf. Cap. II). Vejamos como um texto que circulou pelas cortes medievais a partir do século XII descreveu os camponeses: “Afirmamos que é perfeitamente impossível encontrar camponeses que sirvam na corte do Amor, pois eles são naturalmente levados às obras de Vênus como o cavalo e o mulo, que são ensinados pelo instinto natural. É que aos camponeses bastam os incessantes trabalhos da terra e os prazeres ininterruptos da lavoura e da charrua. Mas mesmo que, contrariando a sua natureza, lhes aconteça – raramente, é verdade – ser instigados pelo agulhão do amor, não convém iniciá-los na arte de amar: seria de se temer que, desejando comportar-se em oposição às suas disposições inatas, eles abandonassem a cultura das ricas terras que frutificam habitualmente graças a seus esforços, e que estas se tornassem improdutivas para nós” – ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do amor cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 206-207. Em um primeiro momento, as palavras de André Capelão foram depreciativas. Porém, aos poucos, ele reconheceu a importância do trabalho dos homens do campo. Sem o trabalho que realizavam, como os demais extratos da sociedade medieval sobreviveriam? Ora criticados e humilhados, ora protegidos e valorizados, a imagem que nos chega do campesinato medieval é sobretudo ambivalente, não excludente – FREEDMAN, Paul, *op. cit.*, 1999, p. 12.

<sup>788</sup> BLOCKMANS, Win & HOPPENBROUWERS, Peter, *op. cit.*, 2012, p. 199.

<sup>789</sup> Embora tratados com ambiguidade pelas fontes medievais (ora elogiados pelo trabalho que exerciam, ora depreciados por seus hábitos grosseiros), os “Camponeses não eram a minoria da população, como judeus e leprosos, nem poderiam ser representados como o ‘outro’ [...] Camponeses formavam a maioria, uma maioria *crístã*. Eles eram centrais, não periféricos; eles cultivavam a terra na qual nasceram e sustentavam toda a sociedade, de geração em geração” – FREEDMAN, Paul, *op. cit.*, 1999, p. 15.

como um destemido cavaleiro da I Cruzada. Vejamos o que dizem dois fragmentos da fonte em questão:

Leal de coração, Tomás de Marle e um grande número de seus homens montaram acampamento nas margens próximas do rio Orontes<sup>790</sup> no portão guardado por Mahon, irmão do emir. Enquanto isso, Estevão de Alberte ergueu acampamento no portão posterior que ficava sobre uma coluna rochosa, acompanhado por mil e quinhentos inigualáveis cavaleiros.<sup>791</sup>

Agora, deixem-me a todos descrever Everaldo de Le Puiset [...]. Com ele, estavam Dreux [de Nesle?], Clarembaut [de Vandueil], o valente Tomas [de Marle] e Payan de Beauvais sobre um cavalo veloz. Eles ficaram atordoados quando viram Geraldo morto. Partiram para vingar o amigo morto. Os nobres guerreiros entraram na pressão da batalha, cada um infligia golpes mortais com espadas afiadas e qualquer um que os recebia era interrompido em seu caminho.<sup>792</sup>

Segundo as responsáveis pela edição em língua inglesa mais recente desta canção de gesta, Susan B. Edgington e Carol Sweetenham, as informações relativas a seu suposto autor são parciais e imprecisas, assim como a própria origem geográfica da fonte.<sup>793</sup> Contudo, ambas não hesitaram em afirmar se tratar de um texto que fez parte de um grande ciclo de narrativas sobre as Cruzadas e feitos cavaleirescos que se sedimentou ainda no decorrer do século XII.

Com uma de suas primeiras versões escrita provavelmente sob o calor das primeiras vitórias cristãs no Oriente, a *Chançon d'Antioque* dispôs Tomás de Marle de maneira que surpreenderia os cronistas ligados ao clero até aqui utilizamos: um homem de valor, destemido em combate e fiel aos companheiros de jornada. E é justamente esse conflito de informações que será analisado. Por que depoimentos tão antagônicos acerca do mesmo personagem? De antemão, percebemos que, mais que disputas entre os poderes secular e espiritual pela posse e manutenção de uma determinada memória, esse conflito nos diz muito a respeito das origens e intenções daqueles que tomaram a pena e descreveram Tomás.

Certamente, Guiberto de Nogent e Suger de Saint-Denis reconheciam (ou mesmo temiam!) a valentia de Tomás de Marle. Valentia que se mostrou útil na guerra santa rememorada na *Chanson d'Antioque*, mas reprovável em outras ocasiões, como matar camponeses e rapinar posses do clero. Guiberto e Suger jamais apontaram Tomás como

<sup>790</sup> Rio com extensão total de 571 Km que nasce no atual território do Líbano, corta a Síria e deságua no Mediterrâneo próximo do porto de Samandağ na Turquia.

<sup>791</sup> *Chanson d'Antioque*, 139, p. 178.

<sup>792</sup> *Ibidem*, 360, p. 315.

<sup>793</sup> *The chanson d'Antioque: an old Franch account of the first crusade*. Burlington / Fernham: Ashgate, 2011 (Capítulo I, p. 34-35).

alguém leal aos companheiros de batalha, nem mesmo o enxergaram como homem de “coração”, como propunha o autor da canção citada.

Sem sombra de dúvida, escritos divergentes que impulsionam muitos a se perguntar sobre a veracidade ou não dos fatos apresentados. Quem foi fiel aos acontecimentos e descrição dos personagens? Quem exagerou ou mentiu? Trabalharemos as diferenças dispostas nas três fontes, todavia, nosso interesse não recai sobre a busca do depoimento verdadeiro, mas nas verdades nas quais os escribas acreditavam e teceram em seus textos. Com efeito, todos exibiram suas certezas e um pouco de si e do mundo em que viveram deixaram no que escreveram.

Em estudo recente sobre as Cruzadas, Christopher Tyerman pôs à prova o mito de que as provações enfrentadas na guerra santa conclamada pelo papado desde fins do século XI acarretavam uma espécie de conversão gradativa dos combatentes.<sup>794</sup> Para Tyerman, a violência desses homens foi decisiva nos momentos de combate, mas ela não os deixou ao retornarem para casa.

De acordo com esse mesmo pesquisador, as histórias de Tomás de Marle e de outros nobres que fizeram parte daquela epopeia comprovam sua tese. A maioria deles não demonstrou transformação espiritual posterior. Continuaram como sempre foram: violentos, peregrinaram em atos de violência e, quase todos, assim regressaram. Lembremos aqui da advertência de Bernardo de Claraval no *Liber ad milites templi. De laude novae militiae* aos cavaleiros que matavam infiéis pela pura vontade de matar: o gosto pelo assassinato os igualava à irracionalidade de seus inimigos.

Na acepção de Dominique Barthélemy, através de um novo tipo de guerra, a cruzada novamente impôs a dureza aos cavaleiros. A violência outrora aplacada nas guerras feudais foi retomada com o selo de aprovação do clero. Convocadas pela primeira vez pelo papa Urbano II, as expedições militares na direção da Terra Santa promoveram verdadeiras ondas de violência (*pogroms*), sobretudo contra as comunidades judaicas próximas.<sup>795</sup> Sabedor desses eventos pré-cruzadas, o próprio Guiberto de Nogent denominava os judeus de gente hostil a Deus.<sup>796</sup>

<sup>794</sup> TYERMAN, Christopher, *op. cit.*, 2010, p. 293-294.

<sup>795</sup> COSTA, Ricardo da, *op. cit.*, 2009b, p. 109-133.

<sup>796</sup> “Um dia em Rouen, alguns homens que tomaram a cruz com a intenção de partir para a expedição [I Cruzada] começaram a se queixar entre eles: ‘Aqui estamos partindo para atacar os inimigos de Deus em hostes no Oriente, tendo que atravessar tremendas distâncias, quando há judeus aqui mesmo ante nossos olhos. Nenhum gênero é mais hostil a Deus do que eles são. Nosso labor é insano!’” – GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, Livro II, cap. 5, p. 246 e 248.

Ao analisar a documentação disponível sobre a história dos cavaleiros medievais, Dominique Barthélemy adotou uma via interpretativa análoga à de Christopher Tyerman e fez a seguinte indagação: entre fins do século XI e início do XII, caminhava-se na direção de uma cavalaria mais cristã? Nas palavras deste pesquisador: “[...] a pregação dos clérigos e dos monges eremitas visa amansar, apaziguar os conflitos entre cristãos, mas quando eles os chamam para a cruzada, não encorajam uma violência expandida, uma perseguição sem precedentes contra os ‘infiéis’, judeus ou sarracenos?”<sup>797</sup>

Ainda segundo a linha investigativa traçada por Dominique Barthélemy, em uma época na qual os hábitos cavaleirescos cortesões ascendiam, os sentimentos reavivados pelas expedições cruzadas corriam na contramão: o comedimento era substituído pela virilidade guerreira, ainda que esta estivesse circunscrita a pessoas e lugares específicos. Pela visão deste autor, não existiu um progresso rumo à civilização e sim uma retomada da expansão da violência, mesmo que justificada.<sup>798</sup> Portanto, embora membros do clero se incomodassem com o sanguinolento Tomás de Marle, ele, em parte, era resultado do que a própria Igreja fomentou.

Alguns anos antes das argumentações de Christopher Tyerman e Dominique Barthélemy, Jay Rubenstein afirmou algo semelhante ao propor que a brutalidade de Tomás de Marle era uma de suas prerrogativas como membro de uma aristocracia feudal.<sup>799</sup> Provavelmente, a participação na I Cruzada apenas acentuou o que exercia como um direito. A leitura de fontes produzidas por moralistas cristãos como o *Liber ad milites templi. De laude novae militiae* de Bernardo de Claraval, as *Monodiae* de Guiberto de Nogent e a *Vita Ludovici Grossi Regis* de Suger de Saint-Denis oferecem indícios que sugerem a recorrência da violência no cotidiano de pessoas como Tomás, mesmo após o retorno da expedição à Terra Santa. Não é redundante afirmar: se na visão do clero medieval a brutalidade guerreira era a manifestação da irracionalidade, ela, ainda que de forma indireta, foi incentivada pelas altas instâncias do poder da Igreja.

Portanto, o desvio da violência contra cristãos foi momentâneo e não atingiu todos cavaleiros, pois essa era uma prática há séculos arraigada no cotidiano desses homens. Assim, seria importante pensar na desobediência não em termos de inoperância dos representantes do clero, mas em uma força tradicional maior que não se conseguiam transformar com o toque mágico de um anátema ou excomunhão.

<sup>797</sup> BARTHÉLEMY, Dominique, *op. cit.*, 2010, p. 289 e 317.

<sup>798</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>799</sup> RUBENSTEIN, Jay, *op. cit.*, 2002, p. 105.

Em complemento, pensar em aspirações pacifistas cristãs seria compreender o medievo anacronicamente, com ideais que não eram próprios daquela época: ainda que pregasse a paz, o clero também promoveu a guerra. Guerra com uma lógica histórica própria e que foi justificada por diversos teólogos em diferentes momentos da Idade Média. Por fim, guerra que traria a paz para a Cristandade, pois punia e eliminava aqueles que eram considerados inimigos da sabedoria que representava.

\*

Além do derramamento de sangue cristão e rapinagens, o ponto comum entre Guiberto de Nogent e Suger de Saint-Denis foi não citar a participação de Tomás de Marle na I Cruzada. Inicialmente, um silêncio que contrasta com os louvores tecidos na *Chanson d'Antioque* de Ricardo, o Peregrino. Na verdade, acreditamos que as narrativas de ambos não contradizem a gesta cavaleiresca. A questão a ser debatida reside na maneira como as palavras foram colocadas e para quem se destinavam.

No caso específico de Guiberto, postulamos que as críticas a Tomás de Marle presentes em *Monodiae* somam-se aos indicativos anteriores dos destinatários de sua mensagem: jovens monges de conversão recente e que viveram entre nobres guerreiros. Guiberto precisava convencê-los do valor do voto que fizeram. A última fonte citada faria total sentido para pessoas que ainda circulavam pelos ambientes em que Tomás viveu – quem elogiou ou reafirmou os elogios estaria emocional e socialmente mais próximo de Tomás, o que ajudaria explicar o tom oposto aos escritos de Guiberto e Suger. Inicialmente, o silêncio destes acerca dos atos de bravura daquele nobre seria um recurso para conservar lembranças guerreiras adormecidas.

Sob o véu do silêncio nas crônicas dos abades Guiberto e Suger, ainda conjeturamos a respeito das necessidades de ambos em não se fomentar uma memória positiva em torno da figura de Tomás de Marle ou mesmo veladamente desvalorizar a longevidade e a existência de tradições aristocráticas nas regiões em que viviam. Trabalho hercúleo que revela alguns dos obstáculos enfrentados pelos representantes do clero ao lidar cotidianamente com pessoas nem sempre dispostas a ouvi-los. Uma provável comprovação do fracasso das exortações de Guiberto como pregador está na permanência da violência no mundo que o cercava. Como sabemos, uma violência que ele reprovava, mas que era incapaz de conter.

Para Guiberto, envolvido em contendas com nobres que residiam nos arredores de Nogent, seria difícil contestar alguém tão importante e temido como Tomás. Acreditamos que

o silêncio estaria entre os poucos recursos que ele tinha à disposição. A omissão igualmente indicaria a preocupação de Guiberto com seus monges, mas também seu desejo de não caminhar para uma área de confronto na qual seria mais difícil contestar Tomás: seu heroísmo e coragem no *front* de guerra. Neste caso, a intenção de nosso escriba monástico se explicaria por uma máxima ligeiramente adaptada: o que os olhos não veem e os ouvidos não ouvem, o coração não sente.

De maneira didática, a figura de Tomás de Marle representava a conduta irracional que escritores moralistas cristãos como Guiberto de Nogent, Bernardo de Claraval e Suger de Saint-Denis tanto repudiavam. Interpretação constante ao longo das páginas deste capítulo. Com isso, propunham não propriamente um modelo idealizado de cavaleiro cristão, mas de um monge bom e sábio, capaz de domesticar as próprias lembranças. Pela leitura invertida das fontes, igualmente percebemos a sapiência que nossos autores de pena clerical julgavam aceitável. Uma sapiência que valorizava não apenas os conhecimentos de uma pessoas, mas sua capacidade de agir cotidianamente segundo preceitos cristãos.

Além disso, mais do que críticas veladas, as palavras de Guiberto e Suger continham referências filosóficas norteadas pela busca dessa sapiência. Em relação ao abade Guiberto, indagamos: ele reafirmava a escolha que fizera na juventude? E mais: ele novamente se dirigia a pessoas que um dia viveram nas mesmas condições e que ainda apresentavam alguma propensão por essa vida anterior?

Ao tomar em conjunto os escritos sobre Tomás de Marle com as histórias de nobres convertidos apresentadas em variados pontos dos três livros de *Monodiae*, a resposta para cada pergunta é sim. Como Guiberto de Nogent reverenciou homens que largaram o século para abraçar a vida monástica (ou variações desta), é plausível supor que suas ideias se direcionavam para fora dos portões de Nogent. Porém, isso não quer dizer que ele foi bem sucedido em seu intento. Os ouvidos moucos de Tomás e a insistência elogiosa acerca de homens convertidos por trás das histórias de Guiberto demonstram suas dificuldades para se impor. Afinal, ele lidava com seres humanos, não com máquinas passíveis de reprogramação a qualquer instante. Os erros e incertezas frequentes justificariam a persistência de Guiberto e seus tantos exemplos.

Ao novamente nos desprender de parte do que afirmou a historiografia, supomos que, mais que uma conversão ou posterior mudança de hábitos, formou-se uma adaptação momentânea quando homens como Tomás de Marle aceitaram tomar parte da epopeia cruzada. Uma adaptação incentivada pelos ganhos espirituais oferecidos, uma vez que, por mais rudes que fossem, eles eram cristãos e entendiam que eram pecadores. Portanto, o

perdão instantâneo obtido a partir de algo que conheciam tão bem desfrutava de um apelo irresistível.

Mesmo que a partir de testemunhos de segunda mão, Guiberto de Nogent havia se debruçado sobre as histórias da I Cruzada para escrever *Dei gesta per francos*.<sup>800</sup> Isso indica que ele possivelmente conhecia algumas das histórias de heroísmo de Tomás de Marle naquele evento. Mesmo assim, Guiberto preferiu se calar. Por outro lado, é igualmente factível supor que essa participação não foi tão marcante como propôs a *Chanson d'Antioque*. É provável que a gesta exaltatória representasse o prestígio progressivo de Tomás e, sobretudo, de seus descendentes naquela região, não uma participação efetiva na primeira expedição à Terra Santa.

Neste caso, o passado foi moldado (ou mesmo inventado) com intenções claras de se favorecer relações de poder pertencentes a épocas posteriores a Tomás de Marle. Hipotéticas tradições sem qualquer interesse histórico, mas que atenderiam demandas de círculos sociais específicos. Essa possibilidade interpretativa faz com que seja ainda mais importante não perder de vista o fato de que as narrativas ora analisadas não foram escritas na mesma época e circularam em ambientes diferentes. Para cada uma, um foco distinto.

As fontes trabalhadas possuem nítida distância temporal entre si. Das três, as *Monodiae* de Guiberto de Nogent e a *Vita Ludovici Grossi Regis* de Suger de Saint-Denis foram escritas ainda sob o calor dos acontecimentos. Em função deste distanciamento, a fonte da segunda metade do século XII estaria mais sujeita às torções e idealizações promovidas ao longo do tempo. Todavia, como destacamos, essas memórias distintas criadas acerca de um mesmo personagem nos informam muito sobre aqueles que as criaram e as verdades que intentavam disseminar. No caso dos abades, era o olhar de homens do clero na direção do mundo que os cercava, mas também uma tentativa de afirmar a superioridade do ambiente no qual viviam e o modo como conduziam suas vidas.

Por sua vez, escrita no período de transição entre as canções de gesta e os romances cortesões, a *Chanson d'Antioque* não trazia a preocupação com a veracidade dos fatos e sim uma implícita vontade de se construir um passado grandioso para a cavalaria e possíveis descendentes de Tomás de Marle e dos que estiveram em batalha no Oriente. Certamente, seu autor (ou autores) estava mais propenso a relacionar o passado ao presente que ansiava exaltar. Assim, nada melhor que lançar mão de um episódio tão marcante quanto a I Cruzada que retomou a Terra Santa das mãos dos infiéis muçulmanos. Portanto, mais do que se

---

<sup>800</sup> RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas: a primeira cruzada e o Reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago, volume I, p. 104.



contradizerem, as três fontes nos dizem muito a respeito de quem as escreveu e as intenções que tinham ao fazerem isso.

Todavia, igualmente salientamos que um compromisso maior com a veracidade dos fatos parece estar presente nas duas primeiras fontes, uma vez que tanto Guiberto quanto Suger foram contemporâneos de Tomás de Marle. Ademais, eles não estavam imersos nos ideais românticos criados pela literatura cavaleiresca depois da segunda metade do século XII. Provavelmente, as críticas moralistas por eles proferidas representem um Tomás mais próximo ao que ele realmente foi: um homem poderoso, violento e temido por quem o conheceu.

De acordo com Dominique Barthélemy, em decorrência de várias queixas apresentadas ao legado papal que esteve naquela região, Tomás de Marle foi punido no Concílio de Beauvais realizado em março de 1115 – mesmo ano em que Guiberto escreveu *Monodiae*.<sup>801</sup> Porém, tal decisão não recebeu apoio de Luís VI (o Luís, o Gordo de Suger). A interpretação de Barthélemy para os fatos mostra que, embora punido, Tomás, na prática, mantinha sua posição social e posses. O que corrobora nossa tese sobre as dificuldades de Guiberto em se fazer ouvir. As forças com as quais lidava o impediam de ultrapassar interesses pessoais e a superfície de um cristianismo muitas vezes de verniz.

Como Suger de Saint-Denis também não escreveu uma linha sequer sobre o envolvimento de Tomás de Marle na expedição para Jerusalém, é possível reforçar a hipótese aventada nas páginas anteriores. Apenas com o tempo e a partir de interesses nobiliárquicos, os feitos deste guerreiro ganharam os holofotes da glória. Lembremos de outro detalhe: Guiberto e Suger condenavam a violência de Tomás quando mal canalizada, ou seja, quando tomada por irracionalidade atingia outros cristãos. Portanto, eles não teriam problemas em escrever sobre o sangue de infiéis derramado por Tomás na Terra Santa. Talvez, rememorar e amplificar a bravura deste nobre fizesse mais sentido para seus descendentes e outros guerreiros do que para quem o conheceu pessoalmente.

Mas todas essas interpretações até aqui inventariadas nos deixariam presos nos primeiros níveis de informações no que se refere às memórias de Guiberto de Nogent em *Monodiae*. Ao escavá-la um pouco mais, encontramos um tópico que nos revela outras pistas sobre a condição social precedente dos monges que viviam com Guiberto em Nogent. Pelas

---

<sup>801</sup> Fato relatado por Suger: “Cono, o venerável legado da santa Igreja de Roma e o bispo de Palestrina tomaram a espada do abençoado Pedro e derrubaram a tirania de Tomás com um anátema geral. Embora Tomás não estivesse presente, ele foi destituído de sua condição e, de acordo com o julgamento de todos, também foi deposto da honra do nome cristão como se fosse um perverso de má fama” – SUGER DE SAINT-DENIS, *Vita Ludovici Grossi Regis*, 24, p. 177.

críticas de Guiberto a Tomás, é factível supor que o abade acreditava que os cruzados eram homens que viveram uma importante peregrinação e que esta deveria tocá-los. Como nos casos dos nobres citados no início deste capítulo, a viagem à Terra Santa era uma oportunidade de reflexão, e a reflexão deveria produzir algum efeito positivo. Tomás teve essa chance e não a abraçou.

Certamente, havia gente em Nogent para quem as palavras de Guiberto soavam como elogios: abandonaram tudo, seguiram para a Terra Santa, lutaram e retornaram com seus corações transformados. Para Guiberto, a luta espiritual frente ao mal seria a nova empreitada dessas pessoas. Continuariam como guerreiros, mas seus gládios e lutas seriam outras. Todavia, as incertezas imiscuíam-se nas entrelinhas de *Monodiae*, pois as críticas exacerbadas e os elogios constantes de Guiberto a homens convertidos e guerreiros que abraçaram a vida cristã igualmente demonstram que as oscilações existiam. A todo instante elas deveriam ser combatidas.

\*

Na tradução mais recente de *Monodiae* para o inglês, Jay Rubenstein e Joseph Mcalhany estranharam o fato de Guiberto omitir a participação de Tomás de Marle na conquista de Jerusalém em 1099.<sup>802</sup> Até aqui, percebemos que o distanciamento cronológico entre as fontes e as implícitas disputas pela legitimação de poderes nos sugerem uma interpretação diferente de mera omissão ou descuido: a exaltação aos feitos heroicos de Tomás na Terra Santa se deu em momento e ambiente específicos. À época em que viveu, Tomás recebeu condenações e, aos olhos de alguns religiosos, o fato de participar daquele feito militar se transformou em uma questão irrelevante. Com o tempo, sua aventura oriental foi redita por pessoas que se pareciam com ele.

Por outro lado, mas não em conflito com a análise precedente, é possível conjecturar que os abades Guiberto e Suger silenciaram-se para impor feições sobremaneira malévolas ao homem que tanto criticaram: uma pessoa incapaz de um único ato digno. Assim, o silêncio se tornaria um recurso narrativo manipulado com intenções bem determinadas, como repudiar os atos daquele nobre e, implicitamente, censurar outras pessoas como ele ou que um dia foram como ele.

<sup>802</sup>

GUIBERT OF NOGENT. *Monodies and On the relics of the saints: the autobiography and a manifesto of a French monk from the time of the crusades*. New York: Penguin, 2011, nota 57, p. 313.

De acordo com Truddy Lemmers, Guiberto descreveu em *Monodiae* a crise episcopal de seu tempo. Para esta pesquisadora, ele confiava que os exemplos da liderança religiosa conduziam a sociedade.<sup>803</sup> Por sua vez, Georges Duby, entendeu que Guiberto, como tantos outros de seu tempo, hierarquizava a sociedade colocando em seu topo aqueles que detinham a total pureza sexual: os monges.<sup>804</sup> Deste lugar, Guiberto observava e descrevia as pessoas e seu tempo.

Ao que parece, Guiberto, na condição de abade, enxergava uma crise de autoridade na região em que vivia. Entretanto, esta crise não somente indicava problemas relacionados à autoridade das lideranças religiosas, mas também os limites dessa liderança. Além disso, Guiberto não tencionava simplesmente converter Tomás e trazê-lo para o claustro, mas alertar outros cavaleiros acerca do esquecimento do significado dos votos feitos quando tomaram parte da expedição para a Terra Santa. Esquecimento que expunha outros cristãos à violência irracional.

Como sabemos, Guiberto e Suger não dedicaram uma linha sequer aos feitos de Tomás na tomada da Terra Santa. Informação muito repetida pela historiografia. Todavia, deixamos claro não acreditar que ambos desconhecassem tal fato, ainda mais ao considerar o quanto aquela primeira vitória foi exaltada na Cristandade. A partir desse lapso, ponderamos o seguinte ponto: Guiberto e Suger escreveriam a mesma coisa ao se referirem à violência que certamente Tomás praticou no Oriente? É provável que não, pois eles, assim como Bernardo de Claraval, mostraram-se favoráveis ao uso da força em situações nas quais a Cristandade estava sob ameaça.

Por fim, a busca de Guiberto de Nogent pela sabedoria atravessou as páginas de *Monodiae* e se manifestou em outros de seus escritos. Ao escrever, ele apresentou suas diferentes etapas de formação e mestres com os quais aprendeu. Neste último capítulo, a voz do abade finalmente sobrepôs-se à do discípulo. Mas o que Guiberto poderia aprender com Tomás? Pensar na afirmação da condição monástica ou na definição de um modelo ideal de cavaleiro cristão seria ficar no lugar comum redito pela historiografia e submeter Guiberto à força do contexto histórico.

Acreditamos que as representações construídas a partir da figura de Tomás de Marle foram a antítese perfeita para o que Guiberto considerava como uma existência pautada na sapiência. Como explicitamos, sapiência que não hierarquizava os ensinamentos e suas fontes. Sapiência que era obtida nos livros e nas aulas com bons mestres, mas também com a própria

---

<sup>803</sup> LEMMERS, Trudy, *op. cit.*, 1998, p. 178-179.

<sup>804</sup> DUBY, Georges. *As três ordens: ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 245.

vida cristã. Sapiência que valorizava a palavra, a construção das ideias e a ligação entre elucubrações filosóficas e ações concretas.

## CONCLUSÃO

### *NOVOS GIGANTES, OUTROS HORIZONTES*

Se o prazer que agricultor sente pela árvore, culmina quando ela dá fruto, se a alegria do pastor lhe vem das crias do seu rebanho, se qualquer homem sente no filho que criou como que a própria adolescência, nós, educadores espirituais, que pensas tu que sentiremos ao ver subitamente adultos os espíritos de que tomamos conta ainda débeis? Tu estas ligado a mim, és minha obra (LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Livro IV, 34, 2, p. 126).

O fim de uma viagem é apenas o começo de outra. É preciso ver o que não foi visto, ver outra vez o que se viu já, ver na primavera o que se vira no verão, ver de dia o que se viu de noite, com o sol onde primeiramente a chuva caía, ver a seara verde, o fruto maduro, a pedra que mudou de lugar, a sombra que aqui não estava. É preciso voltar aos passos que foram dados, para repetir e para traçar caminhos novos ao lado deles. É preciso recomeçar a viagem. Sempre (José Saramago, *Viagem a Portugal*).

Vencidas as etapas deste longo trabalho de pesquisa, chegou a hora de parar, olhar para trás e analisar o que ficou. Um exercício de reflexão sobre os resultados obtidos, uma visão de conjunto a respeito do que aqui foi proposto, mas não um fim. Até onde chegamos, seria contraditório propor uma conclusão. Se não permitimos que o abade Guiberto de Nogent fosse preso por estéreis amarras conceituais, por que logo no final o colocaríamos em uma cápsula para ser contemplado?

*O intelectual da Idade Média. Pensar na Idade Média.* Essas duas expressões nos escoltaram nos seis capítulos desta tese. Ao tomar uma, não esquecíamos a outra. Nessa levada analítica, deparamo-nos com o primeiro nó conceitual. Não foi fácil desatá-lo. Os modelos historiográficos forjados na segunda metade do século XX eram herméticos, específicos. Guiberto não se encaixava em nenhum deles. Pensar na Idade Média conservava-se importante, mas a noção prévia sobre ser um intelectual medieval lentamente se esboroava. A polissemia abria espaço.

A partir desse impasse, tornou-se fundamental questionar certezas categorizadas e cristalizadas por autores consagrados. Um salto sobre as fontes secundárias foi dado. Movimento que nos deu a chance de ver com mais nitidez o objeto pesquisado. As primeiras

ramificações dos saberes em torno de Guiberto apareceram, assim como sua época e contradições particulares. Ao observar o que se esboçava no horizonte, estávamos menos inseguros em relação às escolhas assumidas.

Na sequência desses primeiros exercícios de compreensão histórica, analisamos nosso personagem em si, com suas verdades e incertezas, sempre em diálogo com seu universo conceitual, com os atores de sua época e aqueles que o precederam. Os modelos, rótulos e agrupamentos ficaram para trás. Liberto do que o segurava, Guiberto de Nogent recebeu traços humanos, sua complexidade aflorou em diálogo com seu contexto. Este não se sobrepôs àquele.

Por justamente pensar na Idade Média, questionamos o que se mostrou como um cânone que ressoava uníssono nos manuais de História Medieval. Na esteira desse processo, aportamos no *Renascimento do Século XII*. O segundo nó historiográfico estava diante de nós. A noção de um renascimento cultural de bases humanísticas no alvorecer do século XII trazia à superfície as diversas contribuições medievais para formação do pensamento ocidental. Todavia, esse renascimento igualmente alimentava preconceitos de outra ordem.

Projeto de natureza positiva, os estudos acerca desse renascimento em pleno medievo central não deram o devido reconhecimento às contribuições monásticas. De um modo geral, as análises produzidas paravam na esquina do século XII, não adentravam o XI. Por esquecimento ou negligência, o legado filosófico de práticas pedagógicas advindas de mosteiros e abadias foi diminuído, ou mesmo apagado. Quando muito, foi tomado como contraponto da grandeza do que viria depois. O teleologismo imperava.

Com Guiberto e seus contemporâneos monásticos, aprendemos que antes do XII os monges também olhavam para o passado, sorveram os clássicos. Como os intelectuais urbanos e mestres das futuras universidades, ergueram-se sobre os ombros de gigantes. À cultura greco-romana imprimiram o crivo monástico, promoveram a associação entre a ética cristã e os conhecimentos produzidos. Portanto, foi decisiva a remoção das camadas de verniz iluminista sobre o suposto *Renascimento do Século XII*. Se este renascimento existiu, formou-se sobre pilares erguidos há mais tempo. Negamos a ruptura, analisamos o processo.

O ponto de ebulição das ideias que defendemos se deu no momento em que foram trabalhadas as palavras de Guiberto de Nogent e João de Salisbury acerca do mestre Anselmo de Laon. Anselmo foi o professor limitado contestado por Pedro Abelardo. História célebre que despertou estudos apaixonados. Pouco analíticos e claramente tendenciosos, quase todos descreveram Abelardo como um revolucionário símbolo de uma nova era. Anselmo e suas

concepções eram o atraso, o entrave a ser removido. O monaquismo foi levado de roldão pelos adeptos das transformações abruptas.

Para diversos pesquisadores, as afirmações depreciativas de Abelardo e seus enfrentamentos pessoais apontavam uma virada sem precedentes na história intelectual do medievo: um passado arcaico e selvagem dominado pelo monaquismo desmoronava. No terreno aberto, foram erguidas estruturas de renovadas formas de saber, menos religiosas, mais laicas e racionais. A pujança econômica e o incremento da vida urbana foram os ingredientes do combustível que alimentou o motor dessa transformação. Mas Guiberto de Nogent e João de Salisbury, homens de formações e origens distintas, trataram Anselmo de Laon com respeito. Para ambos, ele foi um “farol”, uma “luz” cujo saber iluminou o mundo latino. Em quem deveríamos acreditar? Nos testemunhos de época ou no que a historiografia repetia insistentemente?

O confronto entre historiografia e testemunhos de época novamente se apresentava. Ele indicava que, para além de uma hipotética ruptura entre monges e intelectuais urbanos, estávamos diante de um processo de trocas e permanências: o que os primeiros ajudaram a criar os outros desenvolveram. Um processo assinalado por acúmulo de conhecimento de diversas matrizes e desenvolvimento cultural contínuo.<sup>805</sup> Quando observamos as práticas pedagógicas comuns a mosteiros e escolas urbanas, as permanências tornaram-se ainda mais vívidas. E esse intrincado processo somente foi compreendido pela crítica historiográfica e comparação isenta dos testemunhos deixados por seus protagonistas. Os mestres da historiografia tornaram-se anões.<sup>806</sup>

Ao prosseguir, tomamos outra precaução analítica: não cair em um relativismo difuso que apenas sustentaria uma estéril permanência. Sim, as mudanças existiram. Os seres humanos imprimem seus diferentes pontos-de-vista no tempo e em suas relações sociais, e com o medievo não foi diferente. Todavia, era perceptível que essas mudanças não emanaram de um núcleo irradiador de novas regras, igualmente capaz de agrupar dissidentes contra alvos definidos. Aos poucos, a antiga leitura binária de causas e efeitos perdeu sentido. A visão processual se encorpava.

Por fim, a análise apressada a respeito das palavras isoladas de Pedro Abelardo sobre Anselmo de Laon produziu um olhar turvo sobre a produção intelectual monástica anterior ao século XII. À sombra das construções legoffianas e dos seus seguidores, os monges representavam o passado absolutista e inerte que os intelectuais revolucionários das escolas

<sup>805</sup> GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 34.

<sup>806</sup> RUST, Leandro Duarte, *op. cit.*, 2010, p. 38-50.

das catedrais urbanas e futuras universidades deveriam pôr ao chão com seus canhões laicos racionalistas. Essa era uma certeza que inconscientemente nos consumia. Aos poucos, ela se desfez.

À medida que nossas reflexões se encorpavam, percebemos o óbvio: reproduzir de modo acrítico os ecos da historiografia seria sucumbir aos encantos do ídolo das origens e confiar que no início do século XII estariam os alicerces da sociedade laica e racional moderna, afeita ao econômico e questionadora de tudo que lembrasse a religião. Ainda que de forma lenta e intuitiva, recuperávamos dos escombros as contribuições do monaquismo. O belo capitel voltava a ter uma coluna simples, mas maciça.

Lado a lado com essas primeiras questões, havia a necessidade de se compreender a importância do próprio monaquismo dos séculos XI e XII. Como tantas vezes foi dito, mais que uma ruptura, percebemos que o desenvolvimento intelectual do referido recorte temporal e temático formou-se sustentado pelo que foi deixado pelos monges: novamente, acúmulo de conhecimentos e continuidade cultural. Em outros termos: propor uma ruptura e cravá-la em um momento específico do período abordado seria estabelecer uma linha evolutiva anacrônica incapaz de explicar as especificidades do tema em questão.

Compreender as variadas formas de sabedoria (ou razão) valorizadas pelos medievais foi mais um passo na seara em que adentrávamos. Aos olhos de Guiberto de Nogent e outros personagens daquele tempo, a sabedoria não se restringia às aulas com mestres de extensa formação acadêmica e ao saber livresco (*scientia*). Ampla e multifacetada, ela se manifestava em pessoas e ambientes diferentes. Na percepção de Guiberto, ao se tornar exemplo de cristão, um iletrado também detinha grandes conhecimentos (*sapientia*). Afeitas ao saber acadêmico institucional, nossas lentes modernas demoraram a captar as sutilezas de tempos tão distantes.

A primeira e principal referência de sabedoria que Guiberto de Nogent descreveu foi sua mãe. Possivelmente inspirado em Mônica, mãe dedicada eternizada nas *Confissões* de Agostinho, Guiberto a exibiu como uma perfeita referência cristã: mulher jovem, afeita aos familiares, casta e religiosa. Traços de um cristianismo vivido despontaram nas narrativas de nosso personagem. Sem especulações teológicas ou filosóficas, ela manifestava no corpo e em atos a própria fé.

Com ela, avistamos os sinais de uma existência religiosa marcada pela fluidez cotidiana e que se fazia fora dos muros institucionais da Igreja. Isentos de interpretações feministas ou exageros psicanalíticos, igualmente compreendemos a inominada mãe de Guiberto como a materialização da sabedoria que permeou os apontamentos monásticos de



seu filho, sobretudo no que ele escreveu em *Monodiae*. Com afinco, segundo o que Guiberto escreveu, ela se libertou das tentações da carne e se dedicou ao espírito. Um exemplo para ele e seus leitores (ou ouvintes).

No contato com a própria genitora, Guiberto de Nogent enxergou o que concebeu como manifestação da beleza do *logos* divino e a essência da natureza humana. Sem a ética cristã que acreditava ter diante de si, Guiberto entendia que as benesses materiais valiam pouco ou nada. Como ele próprio afirmou: “Ser belo na condição de ser bom.” Ademais, um ponto que gradativamente se tornou central na sabedoria guibertina foi a fusão dos conhecimentos letrados com a existência cristã. Com o cuidado de não hierarquizá-los, sustentamos que os conhecimentos de Guiberto formaram-se pelos livros e pessoas; pela herança cultural que recebeu e pela vida de cristãos dignos que o cercaram.

Sob a narrativa exemplar materna, Guiberto também revelou as influências de Cícero, Quintiliano e, sobretudo, Plotino na construção de sua narrativa. Essas influências, somadas a nomes como Agostinho, Isidoro de Sevilha e Boécio, caracterizaram a educação monástica medieval. Contudo, a atenção com a condição dos seres humanos não foi esquecida. A cada instante, o saber letrado associava-se à ética: desta vez, ser bom antes de ser douto. Diretrizes inseridas em todos os escritos de Guiberto, até mesmo quando ele ofereceu suas considerações sobre a Retórica. Para ele, belas palavras eram amplificadas quando proferidas por homens dignos.

Se a mãe de Guiberto de Nogent não era uma pessoa de vultosos saberes letrados, ela soube colocar em prática os ensinamentos cristãos. Essa foi a principal lição que ofereceu a seu filho. Intuitivamente, ela era sábia. Através do que ela transmitiu, Guiberto sedimentou o que ensinou. Uma maneira lúdica e simples de ser entendido, de transmitir uma mensagem. Longe dos devaneios filosóficos, ele pôs diante de seus ouvintes-leitores o que entendia como a mais perfeita referência de sabedoria. Estudar Guiberto apenas através de sua formação acadêmica o apartaria dos níveis de formação pelos quais passou e daquilo que desejou transmitir a outros monges, destacadamente jovens claudicantes e de votos recentes como ele um dia foi.

Da sábia mãe iletrada, partimos para a análise da relação de Guiberto de Nogent com seu primeiro tutor – outro personagem de nome ocultado. Com ele, o futuro abade aprendeu as primeiras letras. Contudo, Guiberto o considerava uma pessoa de conhecimento livresco limitado. Novamente, estávamos diante da sabedoria que ele aos poucos passou a valorizar: a sapiência adquirida com a vida. Segundo o próprio Guiberto, o tempo lhe mostrou que aquele tutor era um homem bom, que o afastava das pessoas más e exigia comportamento

módico. Se as letras não eram seu forte, a moral o distinguiu. Com ares ciceronianos, a amizade entre eles prevaleceu. Saber e ética se associaram.

Na procura por sabedoria, Guiberto nos conduziu a um nicho historiográfico ainda pouco explorado: as bases da formação dos discentes medievais. Quando o normal seria a análise do pensamento do autor com uma identidade definida, enveredamo-nos pelo caminho inverso. Procuramos as etapas da gênese educacional de Guiberto e as diferentes vias que o levaram a escrever de determinada maneira. Algumas delas nos indicaram nomes ligados à Patrística e à cultura greco-romana, outros nos guiaram até a simplicidade dos que abraçaram o cristianismo de corpo e alma. Como tantas vezes afirmamos, Guiberto não hierarquizou esses mananciais de saber, com todos aprendeu e ensinou.

A partir dessa mistura dos saberes, Guiberto nos fez compreender a força da oralidade e da memória imiscuídas na cultura medieval. Se os livros eram lidos e recebiam cuidados para preservação, eles não se sobrepunham aos diálogos cotidianos entre mestres e discípulos – ou entre pessoas desejosas de aprender com o que a elas chegasse. Não obstante, entre o escrito e o oral, havia uma série de conexões que permearam a aprendizagem de Guiberto e de seus contemporâneos. Em momento algum, ele deixou de escutar e aprender com a diversidade do universo ao seu redor.

Com a capacidade de observação de Guiberto, fomos conduzidos a um tópico amiúde no que ele escreveu: a humildade. Mais do que autômatos capazes de reproduzir *ad infinitum* as informações recebidas, os monges eram gente de carne e osso. Como tal, punham algo de si no que aprendiam, mas também sucumbiam às tentações que os apossavam. Conviviam com a humildade e seu oposto, a vaidade. Vaidade produzida pelos encantos do incremento intelectual pessoal e desejo de impressionar os pares. Reaver os desgarrados era necessário. As constantes afirmações dos mestres sobre os perigos da vaidade indicam que os erros permaneciam.

Não obstante, ambientes tomados por jovens de origens diversas, os mosteiros não eram linhas de montagem. As confissões de Guiberto acerca de devaneios no trato com a poesia pagã e a presença de outros que compartilhavam das mesmas ideias nos indicaram o quanto foi difícil para os monges seguirem as premissas transmitidas. Por trás da dureza do claustro, a incerteza da escolha feita. Por trás das correções, os indícios do dia-a-dia desses homens.

Para além dessas questões, Guiberto nos apontou a importância de se compreender a formação discente no medievo pelas práticas pedagógicas de então. Por elas, inúmeros jovens foram moldados. Nos mosteiros, era comum a valorização dos exercícios intelectuais diários,

assim como a leitura e comentário dos mais diversos autores clássicos e cristãos. Todavia, foi o uso recorrente de castigos físicos que chamou nossa atenção. Longe de serem meros instrumentos de tortura ou humilhação imposta a jovens oprimidos, as punições serviam para corrigir discentes negligentes e indisciplinados. Se a imaturidade não os permitia compreender a natureza dos equívocos cometidos, na carne receberiam as correções. Castigos citados em passagens bíblicas e nos ensinamentos de vários mestres medievais, como Anselmo de Bec e Bernardo de Chartres.

\*

Os escritos de Guiberto de Nogent não detinham a linearidade comum aos textos modernos. Princípio, meio e fim não formavam linhas pelas quais a pena guibertina fluía. Em diferentes ocasiões, tomamos as considerações de Guiberto como peças de um monumental quebra-cabeças. Para uni-las, foi fundamental entender a estrutura da escrita por ele desenvolvida. Esse novo obstáculo analítico foi vencido quando delimitamos *núcleos temáticos de narrativa*. Ao determinar um núcleo, as peças dispersas pela superfície dos textos foram conectadas a um tópico de sentido. Sem agredir a diacronia histórica, o pensamento de Guiberto ganhou ordem.

Enfrentamos dificuldade semelhante ao estabelecer a temporalidade própria ao que Guiberto de Nogent escreveu. Foi difícil separar as histórias do jovem monge que aprendia do abade idoso que ensinava. Ao longo dos três livros de *Monodiae* e demais escritos de Guiberto, foram constantes as inversões de papel. Em cada julgamento, foi preciso observá-las. Assim, descobrimos que Guiberto escreveu a partir de uma noção de tempo não-linear: a voz do ancião se misturava à do jovem. Em um jogo de espelhos, o presente se fundia ao passado.

Da estrutura narrativa à temporalidade comum aos escritos de Guiberto de Nogent, chegamos aos seus possíveis interlocutores. Pensar em outros monges e nos laicos que ouviam seus sermões foi a interpretação inicial. Todavia, nas entrelinhas, descobrimos algo específico: a condição social prévia de membros da comunidade de Nogent. Muitos eram originários da aristocracia local, alguns estiveram na primeira expedição militar para a conquista da Terra Santa.

Para se fazer ouvir, Guiberto valeu-se de uma linguagem que era familiar a essas pessoas: a vida comunitária, o respeito pela hierarquia e liderança. Do mesmo modo, vislumbramos os obstáculos que o abade enfrentou para transmitir suas ideias e determinar a

importância de seu mosteiro frente aos demais poderes presentes na região em que vivia. As histórias tradicionais e a longevidade do mosteiro de Nogent foram as armas que Guiberto brandiu.

Por fim, o maior de todos os desafios foi recriar a imagem que tínhamos de Guiberto de Nogent. Se à época do mestrado o olhávamos de dentro para fora, nesta tese, passamos a olhá-lo de fora para dentro, por seus valores e pelo que recebia do ambiente que o cercava. Foi fundamental observar o que ocorria com o mundo e as pessoas em torno dele. Por essas bases e pelo próprio texto de Guiberto, identificamos as ramificações contextuais dos saberes que o moldaram, assim como as marcas que imprimiu em todos eles.

\*

Há alguns anos, o abade Guiberto de Nogent cruzou nosso caminho. Desde então, andamos juntos. Com ele, fomos a muitos lugares. Encontramos pessoas de todo tipo. Vivas e mortas! No fim desta tese, temos a convicção de que o conhecemos bem mais que a maioria dos que viveram em sua época. Para isso, foi importante ouvir e confrontar os testemunhos, tecer críticas historiográficas e estudar os personagens que construíram o ambiente intelectual dos séculos XI e XII. Com eles, começaremos novas andanças, rumaremos para outros horizontes. Contudo, temos a certeza de que a história e os ensinamentos de Guiberto não serão esquecidos e encantarão outros como um dia nos encantou. Ela continuará... Nós continuaremos.

Cataguases, dezembro de 2012

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Primárias

ABELARDO e HELOÍSA. *Historia calamitatum*: cartas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008 (Tradução por Hubert Silvestre).

ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do amor cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 206-207 (Introdução, tradução e notas de Claude Buridant; tradução de Ivone de Castilho Benedetti).

ANSELME DE CANTORBÉRY. *Correspondance*: lettres 1 à 147. Paris: Cerf, 2004 (Introdução por Helmut Kohlenberger; tradução e notas por Henri Rochais).

*A Regra de São Bento*. 2. ed. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 1999 (Tradução de D. João E. Enout, O. S. B.).

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2005 (Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena).

*As cartas de Abelardo e Heloísa – correspondance*. Lisboa: Guimarães, 2003 (Edição Bilíngue, introdução, notas e tradução portuguesa de Laura Vasconcellos).

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004.

BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (Tradução por Willian Li).

CÍCERO. *Sobre a amizade*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006 (Tradução, introdução e notas por João Teodoro D'Olim Marote).

CICERÓN. *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002 (Introdução, tradução e notas de José Javier Iso).

CLEMENTE DE ALEXANDRÍA. *El pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994 (Edição bilíngue – grego/espanhol – preparada por Marcelo Merino e Emilio Redondo).

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. 2. ed. São Paulo: 34, 2010 (Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro).

EADMERO DE CANTERBURY. Vida de San Anselmo por su discipulo Eadmero. In: *Obras completas de San Anselmo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952 (Introdução geral, versão castelhana e notas teológicas obtidas dos comentários de P. Olivares, O. S. B., por P. Lulian Alameda, O. S. B.).

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010 (Tradução por Sandra Pascoalato).

GUIBERT OF NOGENT. *A monk's confession: the memoirs of Guibert of Nogent*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996 (Tradução e introdução por Paul J. Archambault).

\_\_\_\_\_. *Dei gesta per francos et cinq autres textes*. Turnholt: Brepols, 1996 (Edição crítica por R. B. C. Huygens).

\_\_\_\_\_. *Gesta de Dieu par les francs: histoire de la première croisade*. Turnholt: Brepols, 1998 (Introdução, tradução e notas por Monique-Cécile Garand).

\_\_\_\_\_. *Guibert de Nogent: autobiographie*. Paris: Les Belles Lettres, 1981 (Edição e tradução por Edmond-René Labande).

\_\_\_\_\_. *Quo ordine sermo fieri debeat; De bucella Iudae data et de veritate Dominici Corporis; De sanctis et eorum pigneribus*. Turnholt: Brepols, 1993 (Edição crítica por R. B. C. Huygens).

\_\_\_\_\_. How to make a sermon. In: *Early medieval theology*. London: SCM, 1957.

\_\_\_\_\_. *Self and society in medieval France*. Toronto: University of Toronto Press, 1984 (Edição e tradução por John F. Benton).

\_\_\_\_\_. *The deeds of God through the franks*. London: The Echo Library, 2008 (Tradução por Robert Levine).

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001 (Introdução e tradução por Antonio Marchionni).

JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of courtiers and the footprints of the philosophers*. Cambridge: Cambridge University, 1990 (Editado e traduzido por Cary J. Nederman).

\_\_\_\_\_. *The Metalogicon of John of Salisbury: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the Trivium*. Berkely / Los Angeles: University of California, 1971 (Tradução, introdução e notas por Daniel D. McGarry).

LÚCIO ANEU SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009 (Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos).

MARCO FÁBIO QUINTILIANO. *Instituições oratórias*. São Paulo: Cultura, 1944 (2 volumes) (Tradução por Jerônimo Soares Barbosa).

MARCO TÚLIO CÍCERO. *Os deveres*. São Paulo: Escala, 2008 (tomos I, II e III) (Tradução por Luiz Feracine).

\_\_\_\_\_. *O sonho de Cipião – A república*, Livro VI. *Notandum*, São Paulo, n. 22, p. 37-50, 2010 (Tradução e notas por Ricardo da Costa).

\_\_\_\_\_. *Tratado da república*. Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2008 (Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira).

MILLER, Joseph M. Guibert de Nogent's *Liber quo ordine sermo fieri debeat*: a translation of the earliest modern speech textbook. In: *Today's speech*: the journal of the Speech Association of the Eastern States, v. 17, n. 4, p. 45-56, 1969;

PLATÃO. *A república*. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (Introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira).

\_\_\_\_\_. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades. 2. ed. Belém: UFPA, 2007 (Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes)

\_\_\_\_\_. *O banquete*. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006 (Tradução, introdução e notas por J. Cavalcante de Souza).

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2000 (Tradução, apresentação, notas e ensaio final por Américo Sommerman).

*Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedras, 2005.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Apologia dirigida al abad Guillermo. In: *Obras completas de San Bernardo*. Madrid: BAC, 1993, tomo I, p. 248-295 (Tradução por Juan Maria de La Torre, Iñaki Aranguren e Mariano Ballano).

\_\_\_\_\_. *Liber as milites templi de laude novae militiae*. In: *Obras completas de San Bernardo*. Madrid: BAC, 1993, tomo I, p. 513-543 (Tradução por Iñaki Aranguren e Mariano Ballano).

\_\_\_\_\_. *Obras completas*: cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo VII, 1990 (Tradução por Juan Maria de La Torre, Iñaki Aranguren e Mariano Ballano).

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia*. In: *Obras completas de San Bernardo*: introducción general y tratados. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, 1993, p. 164-247 (Tradução por Juan Maria de La Torre, Iñaki Aranguren e Mariano Ballano).

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004 (texto latino, versão espanhola e notas por Jose Oroz Reta e Manuela Marcos Casquero).

\_\_\_\_\_. Regra de San Isidoro. In: *Reglas monásticas de la España visigoda*. Madrid: BAC, 1971, p. 90-125 (Introdução, versão e notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia).

SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007 (Tradução por Ir. Nair de Assis Oliveira).

\_\_\_\_\_. *A natureza do bem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006 (Tradução por Carlos Ancêde Nougé).

\_\_\_\_\_. *A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002 (Tradução por Ir. Nair de Assis Oliveira).

\_\_\_\_\_. *Cidade de Deus*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009 (dois volumes) (Tradução de Oscar Paes Leme).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002 (Tradução por Maria Luiza Jardim Amarante).

\_\_\_\_\_. *Contra Fausto, o Maniqueu*. Disponível na Internet em <<http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>>. Acesso em 03 de maio de 2012.

\_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008 (Tradução, organização, introdução e notas por Ir. Nair de Assis Oliveira).

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005 (Tradução de Aloysio Jansen de Faria com revisão de Frei Graciano González, OAR).

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. Monólogo. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979, p. 01-93 (Traduções de Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes).

SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. Sermão sobre o conhecimento e a ignorância. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 251-271.

SUGER. *The deeds of Louis the Fat*. Washington: The Catholic University of América Press, 1992 (Tradução com introdução e notas por Richard C. Cusimano e John Moorhead).

*The chanson d'Antioque: an old Franch account of the first crusade*. Burlington / Fernham: Ashgate, 2011 (Tradução Carol Sweetenham e Susan B. Edgington).

TOMÁS DE AQUINO. *A prudência: a virtude da decisão certa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand).

TOMÁS DE AQUINO. *De modo studendi*. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 299-304.

### Fontes Secundárias

ABULAFIA, Anna Sapir. Theology and the commercial revolution: Guibert of Nogent, St. Anselm and the Jews in the Northern France. In: ABULAFIA, David; FRANKLIN, Michel & RUBIN, Miri (eds.). *Church and city (1000-1500): essays in honour of Christopher Brook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 23-40.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2005, p. 13-64.

AMALVI, Christian. Idade Média. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, v. 1, p. 537-550.

ARCHAMBAULT, Paul J. Introduction. In: GUIBERT OF NOGENT. *A monk's confession: the memoirs of Guibert of Nogent*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996.

ARIÈS, Philippe. *História social da família e da criança*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, s/d.

ATHAYDE, Wesley Rodrigues. A Sapiência e as Sete Arles Liberais segundo Hugo de São Vítor. *Humanidades em Diálogo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 179-195, 2007.



BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: UnB, 1982.

BANEKE, Jooste. Transference figures in medieval literature: the madonna of Guibert de Nogent. In: HILLENAAAR, Henk & SCHÖNAU, Walter (eds.). *Fathers and mothers in literature*. Rodopi: Amsterdam, 1994, p. 89-102.

BATANY, Jean. Escrito / oral. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2002, p. 383-395.

BARBOSA, João Morais & SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: UNICAMPI, 2010.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BEAULIEU, Marie-Anne Pólo de. Pregação. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 367-377.

BECHARA, Evanildo. *Pensar a Gramática na Idade Média*. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Trivium & Quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999, p. 35-70.

BELL, Rudolph M. *Holy anorexia*. Chicago / London: University of Chicago, 1985.

BENTON, John. Introduction. In: GUIBERT OF NOGENT. *Self and society in medieval France*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

BEZERRA, Cícero Cunha. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. *Ágora Filosófica*, Recife, n. 2, p. 7-32, 2005.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BLOCKMANS, Win & HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa medieval: 300-1550*. Rio de Janeiro: Gen / Forence Universitária, 2012.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média: o século XII*. Lisboa: 70, s/d.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 125-141.

BROOKE, Christopher. *O renascimento no século XII*. Lisboa: Verbo, 1972.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BURSTEIN, Eitan. Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Université de Poitiers – Centre D'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, n. 3, p. 247-263, julho/setembro 1978.

BYNUM, Caroline Walker. *Christian materiality: an essay on religion in late Medieval Europe*. New York: Zone Books, 2011.

\_\_\_\_\_. *Jesus as mother: studies in spirituality of the Middle Ages*. Los Angeles: University of California, 1982.

CARDINI, Franco. Guerra e cruzada. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2002, p. 473-487.

CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in the medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CARVALHO, Margarida Maria. *Paidéia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, s/d, p. 99-141.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2010.

CHAURANT, Jacques. *Les paroles et le hommes: recueil de travaux inédits ou publiés revus et augmentés*. Paris: SPM, 1992.

CHIBNALL, Marjorie. *The world of Orderic Vitalis: norman monks and norman knights*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

CLEAVER, Laura. Grammar and her children: learning to read in the art of the twelfth century. *Marginalia: The Journal of the Medieval Reading Group at Cambridge*, Cambridge, vol. 9, 2009.

COLOMBÁS, Garcia M. *La tradición benedictina: ensayo histórico – los siglos VI e VII*. Zamora: Monte Casino, tomo II, 1990.

\_\_\_\_\_. *La tradición benedictina: ensayo histórico (los siglos VII-XI)*. Zamora: Monte Casino, tomo III, 1991.

\_\_\_\_\_. *La tradición benedictina: ensayo histórico (el siglo XII)*. Zamora: Monte Casino, tomo IV, v. 1, 1993.

\_\_\_\_\_. *La tradición benedictina: ensayo histórico – el siglo XII*. Zamora: Monte Casino, tomo IV, v. 2, 1994.

CORDEIRO, Tiago & VERSIGNASSI, Alexandre. A Bíblia como você nunca leu. *Super Interessante*, 305, junho 2012, p. 44-53.

COSTA, Ricardo da. A educação infantil na Idade Média. *Videtur*, Porto, n. 17, p. 13-20, 2002.

\_\_\_\_\_. A educação na Idade Média. A busca da sabedoria como caminho para a felicidade: Al-Farabi e Ramon Llull (séculos X-XIII). *Dimensões: revista de História da UFES*, Vitória, n. 15, p. 99-115, 2003.

\_\_\_\_\_. Amor e crime, castigo e redenção na glória da Cruzada de Reconquista: Afonso VII de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009a, p. 71-89.

\_\_\_\_\_. A educação na Idade Média: a *Retórica Nova* (1301) de Ramon Llull. *Notandum*, Porto / São Paulo, n. 16, p. 29-38, 2008.

\_\_\_\_\_. “A verdade é a medida eterna das coisas”: a divindade no Tratado da Obra dos Seis Dias, de Teodorico de Chartres (†c.1155). In: ZIERER, Adriana (org.). *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. São Luis: UEMA, 2010a, p. 263-281.

\_\_\_\_\_. “Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado”. Maio sangrento: os pogroms perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c.1138) contra os judeus renanos, segundo as Crônicas Hebraicas e cristãs. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009b, p. 109-131.

\_\_\_\_\_. “Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?": a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo. In: X Seminário Internacional: Filosofia e Educação – Antropologia e Educação: Idéias, Ideais e História, 2010, São Paulo. *Anais Eletrônicos...* São Paulo: Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da USP / Núcleo de Estudos de Antropologia UNIFAI, 2010b, p. 67-78.

\_\_\_\_\_. *Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull*. São Paulo / Porto: Mandruvá, 2005.

\_\_\_\_\_. Los clásicos que hacen clásicos: la importancia de los clásicos y de la tradición clásica em la configuración del canon cultural medieval. In: *Cuadernos de Historia Universal UCR – UMA*, vol. I, t. 3, *Revista de Historia UCR – UMA*, Fuera de serie, 2011.

\_\_\_\_\_. O deambulatório dos anjos: o claustro do mosteiro de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) e a vida cotidiana monástica expressa em seus capitéis (séc. XII-XIII). *Revista Mirandum*, Porto, n. 17, p. 39-58, 2006.

\_\_\_\_\_. Os epistolários medievais como *espaço narrativo fundante*: o universo do *eu amoroso* nas cartas de Bernardo de Claraval. Artigo disponível na *INTERNET* no endereço <<http://www.ricardocosta.com/pub/narrativo%20fundante.pdf>>. Acesso em 19 de março de 2012.

\_\_\_\_\_. Ramon Llull (1232-1316) a *Beleza, boa forma natural* da ordenação divina. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009c, p. 300-311.

\_\_\_\_\_. Santa Mônica: a criação do ideal de mãe cristã. In: III Congresso Nacional de Estudos Clássicos / IX Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1995, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS), 1995, p. 21-35.

\_\_\_\_\_ & ZIERER, Adriana. Os torneios medievais. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de História Medieval*. Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC, 2009d, p. 90-108.

COTTS, John D. Monks and clerks in search of the Beat Schola: Peter of Celle's warning to John of Salisbury reconsidered. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 255-277.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1993, p. 29-63.

D'AVRAY, D. L. Method in the study of medieval sermons. In: BÉRIOU, Nicole & \_\_\_\_\_. *Modern questions about medieval sermons: essays on marriage, death, history and sanctity*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1994, p. 3-29.

DAVY, Marie-Madeleine. *Bernardo de Claraval: monge de Cister e mentor dos Cavaleiros Templários*. Lisboa: Ésquilo, 2005.

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003.

DEMURGER, Alain. *Os templários: uma cavalaria cristã na Idade Média*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

DÍAZ, Manuel Díaz y. Introduccion general. In: SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 1-257.

DOYLE, Matthew. *Bernard of Clairvaux and the schools: the formation of an intellectual milieu in the first half of the twelfth century*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005.

DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. *As três ordens: ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade – 980-1420*. Lisboa: Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_. *São Bernardo e a arte cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

ECO, Humberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2010.

ENDERS. Bernardo de Clairvaux – um mestre do amor. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 95-111.

ENGEN, John Van (ed.). *Educating people of faith: exploring the history of jewish and christian communities*. Cambridge / Michigan: Eerdmans, 2004.

EVANS, G. R. Guibert of Nogent and Gregory the Great on preaching and exegesis. *The thomist*, 49, p. 534-550, 1985.

FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FERGUSON, Chris. Autobiography as therapy: Guibert of Nogent, Peter Abelard, and the making of medieval autobiography. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 13, n. 2, p. 187-212, 1983.

FERNÁNDEZ, Emilio Mitre (coord.). *Historia del cristianismo: el mundo medieval*. Madrid: Trotta, v. 2, 2004.

FERREIRA, José Ribeiro. *A Grécia antiga*. Lisboa: 70, 1992.

FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense I, II e III*. Vitória: Eset, 1972.

FRANCESCHINI, Ezio. Biografia. In: BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XLI-XLIII.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A escravidão desejada: santidade e escatologia na *Legenda Áurea*. In: \_\_\_\_\_. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 155-169.

\_\_\_\_\_. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

\_\_\_\_\_. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. *O ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

FREEDMAN, Paul. *Images of the medieval peasants*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Bragança Paulista / Petrópolis: São Francisco / Vozes, 2004.

GARAND, Monique-Cécile. *Guibert de Nogent et ses secrétaires*. Turnholt: Brepols, 1995.

\_\_\_\_\_. Introduction. GUIBERT DE NOGENT. *Geste de Dieu par les francs: histoire de la première croisade*. Turnholt: Brepols, 1998, p. 5-41.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica: Edad Media (800-1303) – La cristandad em el mundo europeo y feudal*. 6. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

GEARY, Patrick C. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad, 2005.

- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Renascimentos: um ou muitos?* São Paulo: Unesp, 2011.
- GOUREVITCH, Aaron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.
- \_\_\_\_\_. Indivíduo. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 621-631.
- GUERREAU, Alain. *Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: 70, 1980.
- GUERRERO, Rafael Ramon. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal, 2002.
- HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge, Londres e Massachussetts: Harvard University Press, 1927.
- HERRERO, María del Carmen García. El cuerpo que subraya: imagens de autoridade e influencia materna em fuentes medievales. *Turiaso*, s/l, n. 17, p. 155-174, 2003/2004.
- HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e paganismo 350-750: a conversão da Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.
- HOWE, John. *Church reform and social change in eleventh-century Italy: Dominic of Sora and his patrons*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1997.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosacnaify, 2010.
- HUYGENS, R. B. C. Introduction. In: GUIBERT DE NOGENT. *Quo ordine sermo fieri debeat; De bucella iudae data et De Veritate Dominici corporis; De sanctis et eorum pigneribus*. Turnholt: Brepols, 1993.
- JAEGER, Stephen C. *Ennobling love: in search of a lost sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The envy of the angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe – 950-1220*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994.
- JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- JOLIVET, Jean & VERGER, Jacques. *Le siècle de Saint Bernard et Abélard*. Paris: Perrin, 2006.

JORDÃO, Antônio Eduardo. *Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009.

JOSEPH, Miriam. *O trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica – entendendo a natureza e função da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2008.

KANTOR, Jonathan. A psychological source: ‘the memoirs’ of Guibert of Nogent. *Journal of Medieval History*, n. 2, p. 281-303, 1976.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, s/d, p. 9-23.

LABANDE, Edmond-René. *Économies et sociétés: mélanges offerts à Edouard Perroy*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1973, p. 608-625.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: GUIBERT DE NOGENT: *Autobiographie*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *A sabedoria de um monge medieval: as relações políticas sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent (século XII)*. Juiz de Fora: Editar, 2007.

\_\_\_\_\_. Freud e os medievais: as fronteiras entre História e Psicanálise nas memórias do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125). *Dimensões: revista de História da UFES*, Vitória, n. 21, p. 187-204, 2008a.

\_\_\_\_\_. “Ser belo na condição de ser bom”: *Beleza e Ética na sabedoria monástica do Abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125)*. *Outros Tempos*, São Luís, n. 5, p. 113-125, 2008b.

LAPINA, Elizabeth. Anti-Jewish rhetoric in Guibert of Nogent’s *Dei gesta per francos*. *Journal of Medieval History*, Kingston, n. 35, p. 239-253, 2009.

LAUAND, Luiz Jean. A *prudencia* em Tomás de Aquino – atualidade de uma análise medieval. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais – Medievalismo: leituras contemporâneas, 6, 2005, Londrina. *Anais...* Londrina: Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), 2005, v. 1, p. 65-81.

\_\_\_\_\_. (org.). *Cultura e educação na Idade Média: textos do século V ao XIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAWERS, Michel. Santas anoréxicas: o misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 219-223.

LAWRENCE, C. H. *Medieval monasticism*. 3. ed. Harlow: Longman, 2001.

LECLERCQ, Jean. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture*. New York: Fordham University, 1961.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

\_\_\_\_\_. Cidades. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 219-236.

- \_\_\_\_\_. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. Rei. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 395-414.
- \_\_\_\_\_. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 1999.
- \_\_\_\_\_ & TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEMMERS, Trudy. *Guibert van Nogent Monodiae: een twaalfde-eeuwse visie op kerkelijk leiderschap*. Hilversum: Verlorem, 1998.
- \_\_\_\_\_. The crisis of episcopal authority in Guibert of Nogent's *Monodiae*. In: BIJSTERVELD, A. J. A.; TEUNIS, Henk; WAREHAN, Andrew (eds.). *Negotiating secular and ecclesiastical power. Western Europe in the Central Middle Ages*. Leeds: Tornhout, 1999, p. 37-50.
- LEVINE, Robert. Introduction. GUIBERT OF NOGENT. *The deeds of God through the franks*. London: The Echo Library, 2008, p. 3-16.
- LEVISKY, David Léo. *Um monge no divã: a trajetória de um adolescer na Idade Média central*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A vida cotidiana das reclusas. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 201-218.
- LEYERLE, Blake. Monastic formation and Christian practice: food in the desert. In: VAN ENGEN, John (ed.). *Educating people of faith: exploring the history of jewish and christian communities*. Cambridge / Michigan: Willian B. Eerdmans, 2004, p. 85-112.
- LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUCS / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 225-241.
- LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LYONS, Jonathan. *A casa da sabedoria: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva*. São Paulo: Senac, 2011.
- MACEDO, José Rivair. Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os *Signa Loquendi* de Alcoabaça. *Signum: revista da ABREM*, São Paulo, n. 5, p. 133-167, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tereza. Da retórica medieval. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho; SODRÉ, Paulo Roberto & SOUZA, Risonete



Batista de (Orgs.). *Metodologias: Série Estudos Medievais I*. Rio de Janeiro: Grupo de Trabalho Estudos Medievais da ANPOLL, 2008, p. 1-27.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da Antigüidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1989.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 9-39.

MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, Henri-Irénée. *Decadência romana ou Antigüidade Tardia?* Lisboa: Áster, 1979.

\_\_\_\_\_. *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*. Paris: Du Seuil, 1950.

McGARRY, Daniel D. Introduction. In: JOHN OF SALISBURY. *The Metalogicon of John of Salisbury: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium*. Berkeley: University of California, 1971, p. xv-xxvii.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Porto: Presença, 1989, p. 33-54.

MOLLARD, Auguste. L'imitation de Quintilien dans Guibert de Nogent. *Le Moyen Age*, s/l, n. 44, p. 81-87, 1934.

MOORE, R. I. Guibert of Nogent and his world. In: MAYR-HARTING, H. & MOORE, R. I. (eds.). *Studies in medieval history presented to R. H. C. Davis*. London: Hambledon, 1985, p. 107-117.

MORRIS, Colin. Individualism in twelfth-century religion: some further reflections. *Journal of Ecclesiastical History*, n. 31, p. 195-206, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Discovery of the Individual (1050-1200)*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

MULDER-BAKKER, Anneke B. *Lives of the anchoresses: the rise of the urban recluse in medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005.

MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. The model of scholastic mastery in northern Europe c.970-1200. In: RUBENSTEIN, Jay & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 306-342.

MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages: a history of the rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Tempe: MRTS, 2001.

MURRAY, Alexandre. Razão. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. II, 2002, p. 379-394.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. São Paulo: Edusp, 1974.

\_\_\_\_\_. *História da educação na Antigüidade Cristã*. São Paulo: USP, 1978.

\_\_\_\_\_. *História da educação na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1979.

OLIVEIRA, Nair de Assis Ir. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 11-30.

OLIVEIRA, Terezinha. Igreja e educação na Idade Média: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. In: MARTINS, Elizabeth Dias & PONTES, Roberto (orgs.). *Anais do VII Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média – Permanência, atualização, residualidade*. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC / ABREM, 2009, p. 676-683.

OTT, John S. Writing Godfrey of Amiens: Guibert of Nogent and Nicholas de Saint-Crépin between sanctity, ideology and society. *Medieval Studies*, n. 67, p. 317-365, 2005.

PARTNER, Nancy. The family romance of Guibert of Nogent: his story / her story. In: PARSONS, John Carmi; WHEELER, Bonnie (eds.). *Medieval mothering*. New York / London: Garland, 1996, p. 359-379.

PAUL, Jacques. *La Iglesia y la cultura en Occident – siglos IX-XII: el despertar evangelico y las mentalidades religiosas*. Barcelona: Nueva Clio, volume II, 1988.

PELIKAN, Jaroslav. A first-generation anselmian, Guibert of Nogent. In: CHURCH, F. F. & GEORGE, T. (eds.). *Continuity and discontinuity in church history*. Leiden: Brill, 1979, p. 71-82.

PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

\_\_\_\_\_. *Luz sobre a Idade Média*. Mem-Martins: Europa-América, s/d.

RABANÓS, José Maria Soto. Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII. Disponível em: <<http://www.vallenajerilla.com/glosas/renacimiento.htm>>. Acesso em: 19 de abril de 2010.

RIERA-MELIS, Antoni. Sociedade feudal e alimentação (séculos XII-XIII). In: FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 387-408.

ROSENWEIN, Barbara H. *To be the neighbor of Saint Peter: the social meaning of Cluny's property – 909-1049*. Ithaca: Cornell University, 1989.

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média ocidental. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Cia. das Letras, v. 1, 1991, p. 399-529.

RUBENSTEIN, Jay. Biography and autobiography in the Middle Ages. In: PARTNER, Nancy (ed.). *Writing medieval history*. London: Hodder Arnold, 2005, p. 22-41.

\_\_\_\_\_. *Guibert of Nogent: portrait of a medieval mind*. New York: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. Guibert of Nogent's lessons from the anglo-norman world. In: \_\_\_\_\_ & VAUGHN, Sally N (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 149-169.

\_\_\_\_\_. Principled passion or ironic detachment? The Gregorian Reform as experienced by Guibert of Nogent. *The Haskins Society Journal: studies in Medieval History*, n. 10, p. 127-141, 2001.

\_\_\_\_\_ & VAUGHN, Sally N. (eds.). *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006.

RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas: a primeira cruzada e a fundação do Reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago, 2002 (volume I).

RUST, Leandro Duarte. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. Niterói, 2010, 530 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

SANTOS, Luis Alberto Ruas Santos. *Um monge que se impôs a seu tempo: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval*. Rio de Janeiro / São Paulo: Lumen Christi / Musa, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v. I, 2002, p. 253-267.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Elói Gomes da. *O despojamento em São Bernardo de Claraval e São Francisco de Assis (séculos XII e XIII)*. Assis, 2005, 224 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2005.

SILVA FILHO, João Gomes da. Guibert de Nogent (c.1055-c.1125): entre História e exegese no século XII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 569-590, jul./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Réconcilier la Pierre, les Corps et les Âmes: un sermon de Guibert de Nogent. Comunicação apresentada na sessão “Interpreting medieval exegesis: methods, contexts, and contents of biblical commentary II – Church, Politics, and the Individual”, durante o *International Medieval Congress*, realizado na cidade de Leeds (Inglaterra), entre os dias 9 e 12 de julho de 2007.

SILVESTRE, Hubert. O idílio de Abelardo e Heloísa: a parte do romance. In: ABELARDO e HELOÍSA. *Historia calamitatum: cartas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 19-84.

SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Saint Anselm and his biographer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

STEINER, George. *Nostalgia do absoluto*. Lisboa: Antropos, 2003.

SWANSON, R. N. *The twelfth-century renaissance*. Manchester / New York: Manchester University Press, 1999.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw. *Historia de la estética: la estética medieval*. Madrid: Akal, v. II, 2002.

TELLENBACH, Gerd. *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TORRE, Juan María de La. Introducion. In: *Obras completas de San Bernardo: introducción general y tratados*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, 1993, p. 164-167.

TUCHMAN, Barbara W. *Um espelho distante: o terrível século XIV*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010 (2 volumes).

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *François d'Assise: entre histoire et mémoire*. Paris: Fayard, 2009.

VAUGHN, Sally N. Anselm of Bec: the pattern of his teaching. In: RUBENSTEIN, Jay & \_\_\_\_\_ (eds.). *Teaching and learning in Northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, p. 98-127.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, s/d, p. 143-183.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WERNER, Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WILLIAMSON, Paul. *Escultura gótica: 1140-1300*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ZEMILER-CIZEWSKI, Wanda. *Guibert of Nogent's How to preach a sermon*. Artigo disponível na *INTERNET* no endereço <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb6404/is\\_n3\\_v59/ai\\_n28712041/](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_n3_v59/ai_n28712041/)>. Acesso em 27 de agosto de 2011.