

POR UMA SOCIOLOGIA DA SOLIDÃO MEDIEVAL: ISOLAMENTO, SOCIEDADE E RELIGIÃO EM CONTEXTO NORMATIVO MONÁSTICO (MUNDO LATINO, SÉCULOS IV-XII)

FOR A SOCIOLOGY OF MEDIEVAL LONELINESS: ISOLATION, SOCIETY AND RELIGION IN A NORMATIVE MONASTIC CONTEXT (LATIN WORLD, 4TH-12TH CENTURIES)

Gabriel C. G. Castanho
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: *Clericum solitudo facit, non publicum.* Segundo a fórmula oriunda da *Institutio canonicorum Aquisgranensis* (816) o isolamento (*solitudo*) é a marca distintiva do clero. Tal expressão demonstra a importância da separação como instrumento de ordenação social. Por meio da análise do emprego normativo de alguns termos que compõem o que venho chamando de "vocabulário da solidão", proponho aqui uma nova explicação, ao mesmo tempo global e específica, para a eficácia social do monasticismo medieval e, em especial, de sua vertente eremítica. O artigo está organizado em quatro partes. Na primeira será apresentada uma breve introdução às questões conceituais necessárias para o desenvolvimento de uma sociologia da religião preocupada com o papel da separação em contexto comunitário. Em seguida, a *translatio* latina do isolamento "oriental" será abordada. A terceira etapa consistirá em apresentar como a crítica ao isolamento geográfico da Alta Idade Média deu lugar, a partir do século XI, a uma eclesiologia eremítica. Por fim, apresentaremos um estudo detalhado da normatividade da solidão entre os primeiros monges-eremitas cartuxos.

Palavras-chave: Sociologia da religião; Isolamento social; Monasticismo.

Abstract: *Clericum Solitudo facit, non publicum.* According to this expression from the *Institutio Canonicorum Aquisgranensis* (816) isolation (*solitudo*) is a major characteristic of the clergy. This demonstrates the importance of separation as an instrument of social distinction within a community. Through the analysis of the normative use of some terms composing what I have called the "vocabulary of loneliness", I propose a new explanation, at the same time global and specific, for the social effectiveness of medieval monasticism, in particular, its hermit branch. The paper is organized into four parts. The first will present a brief introduction to some conceptual aspects required for the development of a sociology of religion concerned with the role of separation in a community context. Then, the Latin *translatio* of "eastern" isolation will be examined. The third step will be to explain how the negative view about the geographical isolation during the Early Middle Ages will be turned in a hermitical ecclesiology in the eleventh and twelfth centuries. Finally, a detailed study of the loneliness regulation made by the first Carthusian will be presented.

Keywords: Keywords: Sociology of Religion; Social Isolation; Monasticism.

Recebido em: 28/05/2015

Aprovado em: 22/07/2015

*A presente pesquisa foi realizada com financiamento da CAPES por meio de uma bolsa de Doutorado Pleno no exterior desenvolvido na Universidade de Paris 1 e na EHESS (Paris) entre os anos de 2009 e 2013

1. Introdução

O conceito de separação

Segundo uma célebre passagem de Aristóteles (amplamente difundida no mundo latino a partir dos anos 1250) é da natureza do homem viver em sociedade¹. Recusar essa condição fundamental faria do homem um ser bestial ou divino. Se essa definição lapidar da ontologia humana fundada sobre a impermeabilidade do binômio "viver em comunidade" – "viver isolado" parece hoje ter sido superada, seu *a priori*, ou seja, a separação, não foi elevada ao estatuto de conceito autônomo por sociólogos ou filósofos. De fato, tanto quanto a solidão, a separação e o isolamento não foram objetos de esforços sistemáticos de conceituação. Essa ausência nocional se explica, entre outros fatores, pela complexidade e pela grande variedade de fatos socioculturais que se encontram ligados à noção de separação ao logo do tempo e em diferentes horizontes espaciais. Dentre os muitos conceitos correlatos, um nos interessa particularmente aqui: o sagrado.

O poder do sagrado: o papel da separação do mundo e da distinção social no funcionamento da instituição eclesiástica.

Há mais de cem anos Émile Durkheim estabeleceu os fundamentos da sociologia da religião nesses termos:

a característica do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que abarcam tudo o que existe, mas que excluem radicalmente um o outro. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas são aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer distanciadas das primeiras.²

Nós encontramos aí toda a força da separação, sob a forma da sacralização, como forma fundamental de organização social.

Embora fundamental no campo da sociologia das religiões, o propósito de Durkheim vem sendo revisto ao longo do tempo. Nas últimas décadas os pesquisadores flexibilizaram a fronteira entre os conceitos de sagrado e de profano, em especial através

¹ ARISTOTELES, *La politique* [trad. J. TRICOT]. Paris: J. Vrin, 1995 [1962], 22 ed., p. 30 (I, 2, 1253a): "aquele homem que é incapaz de ser membro de uma comunidade [em grego πόλις, *pólis*], visto não ter dela necessidade (uma vez que se basta a si mesmo), não pertence em nada a uma cidade [πόλις, *pólis*] e, conseqüentemente, é ou um selvagem ou um deus". Todas as traduções propostas nesse artigo são nossas.

² DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1925 [1912], p. 56.

de estudos históricos que revelaram as construções históricas destas noções³. Assim, sabemos hoje que o termo "sagrado" é diretamente tributário da linguagem jurídica da Roma Antiga, e que em seguida ele passou a ser utilizado pelos representantes da instituição eclesial, sendo, finalmente, retomado pelo pensamento científico moderno⁴. Ao se constituir em uma instituição deste mundo, a Igreja encontrou a razão de sua existência no *monopólio do sagrado* que lhe conferia o poder de aproximar uns aos outros, os homens de Deus e desses com o Criador. Vejamos brevemente como se estabeleceu esse controle eclesial da separação social (o sagrado) mediante a redefinição da noção de religioso na passagem da Antiguidade para a Idade Média.

Os monges, por muito tempo conhecidos pelo nome de *religiosus*, são herdeiros de uma longa e dinâmica tradição penitencial⁵. Seria pouco útil para o propósito deste artigo retomar todas as linhas do longo debate historiográfico em torno da penitência no mundo latino cristão⁶. Mais importante é destacar que a noção de "religioso" é capital para se entender a transferência semântica entre a "penitência" do primeiro cristianismo e o monasticismo que se cristaliza definitivamente no mundo latino a partir do século VI.

Segundo os trabalhos de Manuel de Souza, podemos afirmar que é exatamente na polissemia do termo "*religiosus*" que se realiza a transferência da separação administrada pelo clero nas igrejas urbanas em direção à separação rural praticada pelos leigos (penitentes em sua maioria) no seio da *ecclesia* (entendida aqui enquanto comunidade de fiéis) que dará origem ao monasticismo latino. De fato, entre o conteúdo antigo associado ao zelo e a sua posterior identificação aos monges, o termo *religiosus* permanece, em Agostinho (354-430), associado aos leigos. É somente por volta do fim do século V com

³ DE SOUZA, Manuel, PETERS-CUSTOT, Annick, ROMANACCE, François-Xavier (org.). *Le sacré dans tous ses états: Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*. Saint-Étienne: PUSE, 2012.

⁴ BORGEAUD, Philippe. Le couple sacré/profane: genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions. *Revue de l'histoire des religions*, 211, 1994, p. 387-418. SOTINEL, Claire. Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, *Revue de l'histoire des religions*, 222, 2005, p.411-434.

⁵ *Decretum magistri Gratiani (Concordia discordantium canonum)*, pars 2, causa 16, quaest. 1, canon 8, In: FRIEDBERG, Emil (ed.). *Corpus iuris canonici, pars prior*. Leipzig: Tauchnitz, 1879, p. 763: "Agnoscat nomen suum, μόνος enim grece, latine est unus: ὄχος grace, latine tristis. Unde dicitur monachus, id est unus tristis. Sedeat igitur tristis, et officio suo vacet". Para uma análise detalhada do vocábulo "monachus" desde a Antiguidade tardia ver LECLERCQ, Jean. *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*. Roma: Herder, 1961, p. 7-28 (*Studia Anselmiana*, 48).

⁶ FIREY, Abigail. (ed.), *A New History of Penance*. Leiden: Brill, 2008. MANSFIELD, Mary Claire. *The humiliation of sinners: public penance in thirteenth-century France*. Londres: Cornell University Press, 1995. DE JONG, Mayke. Transformations of Penance. In: THEUWS, Frans et NELSON, Janet (orgs.). *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2000, p. 185-224. HAMILTON, Sarah. *The practice of penance, 900-1050*. Rochester: Boydell Press, 2002.

Salviano de Marselha (c.390-c.480) que o religioso se diferencia socialmente do resto da comunidade dos cristãos e participa da instituição eclesiástica em oposição aos leigos⁷. Não é por acaso que por volta do mesmo momento as primeiras regras monásticas começam a ser traduzidas ou redigidas em latim, assegurando definitivamente o lugar dos monges na Igreja (entendida aqui enquanto instituição). Desse modo, percebemos que se o desejo de separação do mundo não era uma novidade no seio da Igreja entre os séculos V e VI, o aspecto novo era o papel desempenhado pela separação penitencial na emergência do paradoxo do isolamento coletivo dos monges cenobitas.

2. A *translatio* latina do isolamento "oriental" e a valorização da separação coletiva

João Cassiano e a institucionalização de uma "antropologia do isolamento"

O desejo de isolamento individual foi, desde cedo, colocado em questão no mundo latino. João Cassiano (c.350-c.432), um dos grandes responsáveis pela transferência da ascese do deserto "oriental" para a Europa sempre defendeu a superioridade do isolamento cenobítico (ou seja, coletivo)⁸. Para ele, os monges devem viver em comunidade e não como eremitas ou anacoretas⁹. Suas *Instituições Cenobíticas* traziam claramente a intenção de enquadrar as práticas monásticas. Esse texto, de forte caráter normativo, redigido por Cassiano entre c.420 e 424, constitui um dos fundamentos do que nós poderíamos chamar "eremitismo espiritual", vivido em grupo com outros religiosos em meio cenobítico. Ele é essencial para a compreensão das razões que levaram o monasticismo cristão a privilegiar, na Europa, a vida coletiva dos monges face às práticas anacoréticas.

O sentido da *solitudo* explorado por Cassiano em suas *Instituições* pode ser resumido através da utilização dessa palavra no livro sobre a cólera. O autor ali apresenta aquilo que poderíamos chamar de "antropologia do isolamento". Segundo Cassiano, o homem que vive

⁷ DE SOUZA, Manuel. *Religiosus* ou les métamorphoses du "religieux" dans le monde romain de la fin de la République à l'Empire chrétien (II^e siècle av. J.-C. - début du V^e siècle ap. J.-C.). *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 7, 2003, p.119.

⁸ Embora tradicionalmente muitos medievalistas estejam habituados a compreender o termo genérico "oriental" como designação de uma região geográfica objetiva (o Oriente Médio e, algumas vezes, o norte da África), acredito que o uso das aspas seja necessário, uma vez que, no período aqui estudado, a fronteira (permeável!) é, sobretudo, de ordem linguística (o mundo latino "ocidental" sendo definido por oposição à tradição grega e semita, por exemplo) e não ideológica como é a prática corrente atualmente.

⁹ DRIVER, Steven. A Reconsideration of Cassian's Views on the Communal and Solitary Lives. In: BURMAN, Thomas et alii. *Religion, Text and Society in medieval Spain and Northern Europe*. Essays in Honor of J. N. Hilgarth. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, p. 277-30.

sem ter contato com outros acredita se tornar paciente e humilde, mas basta que algo o contrarie e ele recairá em sua natureza viciosamente raivosa. O lugar isolado não assegura a correção das faltas, como comprova o fato de que o religioso pode se tornar colérico contra objetos inanimados em pleno deserto¹⁰. A lição pretendida por Cassiano é de que a purificação dos vícios não está necessariamente ligada à separação física entre os homens¹¹.

Monopólio eclesiástico do isolamento e proibição da separação

O papel eclesiológico do isolamento aparece claramente na utilização da noção de separação empregada pelo clero em seus discursos normativos sobre a organização social. O estudo sistemático e exaustivo da documentação conciliar, sinodal e canônica permitiu o conhecimento de alguns dos principais aspectos dessa concepção canônica de separação¹². Resumo aqui seus pontos-chave.

A partir de um olhar normativo diacrônico, a estabilidade dos religiosos (ou seja, a fixação em um ponto espacial como o mosteiro) se afirma como uma das raízes das comunidades cristãs após a proibição, pronunciada durante o concílio de Niceia (325), a todos aqueles que vivem "*sub regula modis*", de abandonar sua igreja e trocá-la por outra¹³. O mesmo propósito será retomado por diferentes textos, mas é apenas pouco mais de um século após Niceia que os documentos se dirigem explicitamente aos monges. Essa normalização conciliar do cenobitismo acontece exatamente entre dois momentos

¹⁰ JOÃO CASSIANO. *Institutions Cénobitiques* [ed., intro., trad. e notas por Jean-Claude GUY]. Paris: Cerf, 2001 [1965]. (*Sources Chrétiennes*, 109). De agora em diante IC, seguido do livro e do capítulo em questão. IC, VIII, 19: "*Quamobrem ad perfectionis dumtaxat rationem non satis proderit abesse homines, in quos ira moueat cum, si patientia prius non fuerit acquisita, etiam erga res mutas exerceri similiter iracundiae possit affectus*".

¹¹ IC, VIII, 18: "*Quaecumque enim uitia incurata in heremum detulerimus, operta in nobis, non abolita sentientur. Solitudo namque sicut nouit emendatis moribus contemplationem purissimam reserare et intuitu sincerissimo spiritualium sacramentorum scientiam reuelare, ita eorum qui minus emendati sunt uitia non solum seruare, uerum etiam exaggerare consueuit: tamdiu que sibi patiens quis uidetur et humilis, donec nullius hominum commisceatur consortio, ad naturam pristinam mox reuersurus, cum interpellauerit cuiuslibet commotionis occasio. Emergunt quippe ex eo confestim uitia quae latebant*".

¹² Sobre o uso desse tipo de documentação pelo historiador ver: PONTAL, Odette. *Les statuts synodaux*. Turnhout: Brepols, 1975 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 11) et FRANSEN, Gérard. *Les collections canoniques*. Turnhout: Brepols, 1973 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 10).

¹³ *Concilium Nicaenum I a 325*, In: ALBERIGO, Josepho et alii (eds.), *Conciliorum oecumenicorum Decreta*. Bolonha: Istituto per la scienze religiose, 1973, p. 13: "*Quicumque temere ac periculose neque timorem Dei prae oculis habentes nec agnoscentes ecclesiasticam regulam discedunt ab ecclesia presbyteri aut diaconi vel quicumque sub regula modis omnibus adprobantur, huiusmodi nequaquam debent in alia ecclesia recipi, sed omnem necessitatem conuenit illis inferri, ut ad suas paroecias reuertantur, aut si non fecerint oportet eos communionem privari*". O concílio de Niceia II (787) é ainda mais claro. *Concilium Nicaenum II a 787*, In: ALBERIGO, Josepho et alii (eds.), *Conciliorum oecumenicorum Decreta*. Bolonha: Istituto per la scienze religiose, 1973, p. 154: "*Non oportere monachum, vel monacham, monasterium proprium relinquere et ad alia proficisci*".

fundamentais do processo histórico que levou ao estabelecimento do monasticismo no mundo latino: as traduções latinas de regras "orientais" realizadas entre o final do século IV e o início do século V, de um lado, e de outro a produção latina deste gênero de texto iniciada, de fato, no princípio do século VI¹⁴.

É, portanto, por volta de 450, momento de certo vazio normativo em contexto monástico latino (entre os anos 390-430 marcados pela *translatio* de textos "orientais" e a redação das primeiras regras latinas entre 500-550), que nós encontramos a primeira referência conciliar sobre o abandono de mosteiros pelos monges. Tomando distância das práticas monásticas próximas ao eremitismo "oriental", o concílio de Angers, em 453, anuncia que os monges não devem desertar suas observâncias sem a autorização de seus superiores¹⁵. Nas décadas seguintes, um segundo concílio local irá reafirmar esse mesmo princípio. Em Vannes (461-491) foi estabelecida uma fórmula que fará história¹⁶. Segundo o texto, os monges não devem abandonar a vida comunitária em troca de uma vida isolada em celas situadas fora das imediações do mosteiro, exceto em caso de merecimento, de doença e mesmo assim, somente após aprovação do abade. Tal propósito será retomado em seguida não apenas por regras, costumes e estatutos cenobíticos, mas também por outros textos conciliares como o de Adge (506)¹⁷ e em coleções canônicas como a *Dacheriana*¹⁸ do século IX e a *Collectio canonum in V libris*¹⁹ do século XI, e finalmente, no século XII por Graciano em seu decreto²⁰.

¹⁴ Trata-se, no *primeiro caso*, da tradução realizada por Rufino (345-410) da regra de Basílio de Cesárea (330-379) por volta do final do século IV e da versão preparada, no início do século V, por Jerônimo (347-c.419) da primeira regra cenobítica de Pacômio (c.290-c.346). No *segundo caso*, são as regras do Mestre (500-530) e de São Bento (redigida entre sua chegada ao Monte Cassino por volta de 530 e sua morte em 547) que irão de fato nortear a prática cenobítica no mundo latino.

¹⁵ Tal falta seria punida com a exclusão da comunhão, ou seja, da comunidade. *Concilium Andegauense*, In: MUNIER, Charles (ed.), *Concilia Galliae 314-506*. Turnhout: Brepols, 1963 (*Corpus Christianorum. Series latina*, 148), p. 138: "*Monachi quoque qui coeptam observationis viam relinquunt et absque epistolis et absque certis negotiis uel necessitatibus per regiones uagantur alienas cognita districtione si se non emendauerint, ab abbatibus suis uel a sacerdotibus ad communionem non recipiantur*".

¹⁶ "*Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur*". *Concilium Veneticum*, In: *ibid.*, p. 153.

¹⁷ *Concilium Agathense*, 38, In: *ibid.*, p. 209.

¹⁸ D'ACHERY, Luc. *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant, Spicilegium*. Paris: Franc. Montalant, 1672, p. 563.

¹⁹ Livro 2, capítulo 116, In: FORNASARI, M. (ed.), *Collectio canonum in V libris, Lib. I-III*. Turnhout: Brepols, 1970, p. 259 (*Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis*, 6).

²⁰ *Decretum magistri Gratiani (Concordia discordantium canonum), pars 2, causa 20, quaest. 4, canon 3*, In: FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus iuris canonici, pars prior*. Leipzig: Tauchnitz, 1879, p. 851.

3. Isolamento, hierarquia e comunhão entre os membros da *Ecclesia*

Uma vez lançados os pilares normativos do controle da solidão, como integrar a separação social praticada por monges (sejam eles de tipo eremítico ou cenobítico) à Igreja-instituição? A questão é capital, mas a resposta só será definitivamente equacionada por meio da noção de hierarquia tal como ela foi introduzida no mundo medieval²¹. Nesse sentido, é preciso lembrar que a palavra "hierarquia" não existe no grego antigo nem no Novo Testamento²². Ela aparece no mundo latino apenas por volta do século IX através dos textos do Pseudo-Dionísio. Sua estruturação hierarquicamente tripartida de binômios como interior e exterior, corpo e espírito permitiu inserir na ordem deste mundo os religiosos que fizeram a escolha da solidão. É sob uma lógica hierarquizada de acesso à salvação (que dá à Igreja o papel de mediador entre o céu e a terra) que foi possível pensar, de um modo novo, a integração dos solitários à instituição eclesiástica. Esse movimento de institucionalização da solidão será particularmente perceptível a partir do ano mil com escritos como os de Pedro Damiano (v. 1007-1072). Vejamos com mais detalhes como se deu a aplicação da hierarquia dionisiana em contexto latino.

Vale aqui lembrar que, no "ocidente", o pensamento cristão depende em grande medida do dogma da trindade, segundo o qual Deus, juntamente com o Cristo e o Espírito Santo formam um todo unitário. Essa unidade na pluralidade foi revalorizada, e de certo modo reestruturada, com a tradução do pensamento hierárquico dionisiano por João Escoto Erígena (morto v. 870)²³. Tal hierarquia, estruturada em homologias, permitiu a passagem da ordem celeste à ordem dos homens, da comunidade espiritual à sociedade encarnada, ao mesmo tempo em que atribuía à Igreja e seus representantes a função de realizar esse movimento de passagem. Ela estabeleceu um percurso de ascensão em

²¹ Segundo BÜHRER-THIERRY, Geneviève. Pensée hiérarchique et différenciation sociale: quelques réflexions sur l'ordonnement des sociétés du haut Moyen Âge. In: BOUGARD, François, IOGNA-PRAT, Dominique, LE JAN, Régine (org.). *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval*. Turnhout: Brepols, 2008, p. 363-371 (p. 366): "la hiérarchie est comme l'organe de la communauté: l'existence et l'action de la hiérarchie permettent à la communauté de se réaliser comme *communio* dans le Christ, le Seigneur invisible, mais qui est là présent et qui agit, et c'est pourquoi l'importance de la hiérarchie ecclésiastique est favorisée par l'essor du réalisme eucharistique. Sans la hiérarchie, chaque fidèle serait directement lié au Christ, seul et il n'y aurait pas de communauté possible et donc pas d'Église et pas de moyens collectifs de salut".

²² IOGNA-PRAT, Dominique. Penser l'Église, penser la société après le Pseudo-Denys l'Aréopagite. BOUGARD, François, IOGNA-PRAT, Dominique et LE JAN, Régine (org.). *dans l'Occident médiéval*. Turnhout: Brepols 2008, p. 55-81 (p. 55).

²³ Sobre a obra e sua recepção ver ROEM, Paul. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

direção à salvação por meio de uma dinâmica tripartida fundada na lei de divindade responsável pela elevação do inferior ao superior através da intervenção de um nível médio ("*reducere infima per media ad summa*"²⁴). O poder da Igreja é exatamente o desta mediação. Um poder que se manifesta exteriormente pelo exercício de práticas ligadas ao sagrado (e, conseqüentemente, aos sacramentos), encontrando sua justificação na perfeição interior – pessoal – de seus agentes. A partir de então o isolamento geográfico dos membros da *ecclesia* passa a ser gradativamente secundário face à importância de uma coesão das práticas litúrgicas e espirituais. Para uma parcela do clero, aquela interessada em articular o princípio de João Cassiano exposto anteriormente (a luta contra os vícios interiores) à necessidade de afastamento social e geográfico de tipo eremítico, o futuro da Igreja estava na solidão.

O primeiro a ter pensado uma Igreja fundada no isolamento dos eremitas e institucionalizada no deserto foi Pedro Damiano no século XI²⁵. Após o aparecimento do pensamento hierárquico do Pseudo-Dionísio e de sua mística sociológica que permitiu pensar o poder em termos de níveis de perfeição, foi possível produzir uma eclesiologia baseada na união do múltiplo em um só corpo comunitário. Isso permitiu a mudança da concepção eclesiástica da separação. Se para Cassiano o isolamento não era necessário para conduzir o homem à contemplação divina, para Pedro Damiano a estruturação do poder eclesiástico em torno da intermediação litúrgica assegura a presença da Igreja na solidão. Mesmo se o propósito de Damiano não foi seguido à risca pela maioria dos monges, ele é de grande importância uma vez que permite ao historiador conhecer a passagem de uma visão penitencial à uma visão litúrgica da solidão²⁶.

²⁴ ROEM, Paul. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 70. A expressão se tornará frequente nas obras de Boaventura e Tomás de Aquino.

²⁵ No capítulo 37 da *Vita* (BHL 7324) de Romualdo de Ravena (v.950-1027), escrita por Pedro Damiano no início dos anos 1040, encontramos a ideia de transformar o mundo em um ermo ("*totum mundum in heremum velle convertere*"). TABACCO, Giovanni (ed.). *Petri Damiani vita beati Romualdi*. Roma: Palazzo Borromini, 1957, p. 78.

²⁶ Os *supplementa ad consuetudines Basilii* cartuxos, escritos pouco antes de 1184, proibem pela primeira vez o *Dominus vobiscum* quando o ministrante está sozinho. HOGG, James, (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburg, 1970/1973 (*Analecta Cartusiana*, 1). A partir de agora AC, seguido do número da página em questão. *Supplementa ad consuetudines Basilii*, In: AC, capítulo 11, p. 222: "*Sacerdos solus non dicit Dominus vobiscum sed Domine exaudi. A quolibet solo non dicitur Iube Domne, benediction tamen non omittitur*".

A unidade da Igreja no isolamento é o argumento principal de um pequeno tratado escrito sob a forma epistolar (*ep.* 28) por Pedro Damiano entre 1048 e 1055²⁷. O opúsculo XI *Dominus vobiscum*, parte de uma questão bastante prática a respeito do cotidiano dos eremitas: o religioso que está só em seu ermo deve ou não se dirigir à comunidade ausente durante as orações através de fórmulas como "o Senhor esteja convosco"?²⁸. Damiano emprega um vocabulário místico e cosmológico para afirmar que "cada um dos fiéis é quase a Igreja em escala reduzida"²⁹. A prática de assinalar, pela utilização do plural, a presença da comunidade no isolamento figura como um modo de afirmar a presença dos demais irmãos junto aos solitários³⁰.

Damiano vai ainda mais longe quando diz que se os religiosos parecem se distanciar da Igreja por causa do isolamento de seus corpos ("*per solitudinem corporum*"), eles sempre permanecem ligados pela unidade inviolável do sacramento ("*per unitatis inviolabile sacramentum*")³¹ e pelas palavras da comunidade ("*communia ecclesiae verba*")³². Assim, aqueles que estão fisicamente ausentes se fazem presentes através do sacramento e da unidade eclesial³³.

A *solitudo* é, portanto, sempre ocupada pela Igreja quando os religiosos pronunciam as palavras comunitárias dos sacramentos. A união dos religiosos não se faz

²⁷ PEDRO DAMIÃO, *Die Briefe des Petrus Damiani, ep. 28, Dominus vobiscum*, In: REINDEL, Kurt. (ed.), *MGH- Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4, 1. Munique: MGH, 1983, p. 248-278. A tradução de L. A. Lassus apresenta variações semânticas substanciais em relação ao texto latino. LASSUS, Louis-Albert. *Pierre Damien. Du désert à l'action*. Paris: Migne (Brepols), 1992. O artigo do mesmo autor sobre o tema continua útil: LASSUS, Louis-Albert. Solitude et communion dans l'Église d'après saint Pierre Damien, *Revue Thomiste*, 76, 1, 1976, p. 22-33. De maneira geral, sobre a articulação entre eremitismo e sociedade nas cartas de Pedro Damiano, ver BOVO, Cláudia. *Em busca da Renovatio cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)*. Campinas: Unicamp, 2012 (Tese de Doutorado).

²⁸ PEDRO DAMIÃO, *Op. cit.*, p. 250: "*Nonnulli enim fratres heremitice sectatores vitae frequenter interrogant, cum singulares in cellulis commorantur, utrum illis liceat dicere, Dominus vobiscum; iube, Domne, benedicere, atque ipsi ut sunt soli, iuxta morem aecclesiasticum sibimet debeant respondere*".

²⁹ *Ibid.*, p. 262: "*Sicut autem homo, Greco aeloquio dicitur microcosmus, hoc est, minor mundus, quoniam per materialem essentiam eisdem quattuor elementis homo constat, quibus et universalis hic mundus, ita etiam unusquisque fidelium quasi quaedam minor esse videtur aecclesia, dum salvo unitatis archanae mysterio, etiam cuncta redemptionis humanae unus homo suscipit sacramenta, quae ipsi universali aecclesiae sunt divinitus attributa*".

³⁰ *Ibid.*, p. 263: "*Ut in aecclesiastica se communionem doceant permanere, atque ipsa verba animo satisfaciunt fluctuanti, quae testimonium perhibent praesentiae fidelium spiritali*".

³¹ *Ibid.*, p. 261: "*Licet remoti procul ab aecclesia videamur per solitudinem corporum, in ea tamen praesentissimi semper assistimus per unitatis inviolabile sacramentum*".

³² *Ibid.*, p. 260: "*Cum enim communia aecclesiae verba solus profero, cum ea me esse unum, ac per praesentiam spiritus in ea me veraciter manere demonstro*".

³³ *Ibid.*, p. 272: "*Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat, communia aecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spacium dividit, cum omnibus tamen unitas fidei in karitate coniungit, qui licet absint per moles corporum, presto sunt per unitatis aecclesiasticae sacramentum*".

simplesmente pela experiência interior da fé coletiva. A união é institucionalizada no isolamento físico. A Igreja instituição se torna assim presente na solidão. Em suma, ao evocar a *solitudo* como uma forma de isolamento espacial e social, Damiano defende a indivisibilidade da instituição eclesial.

Vemos assim que a separação social é um elemento importante da dinâmica social medieval. Se o papel da sacralização e da penitência na criação das diferentes modalidades de relações sociais, desde a Antiguidade tardia até o final da Idade Média, é bem conhecido pelos medievalistas, acredito que a inclusão da solidão no domínio de estudos de história social mereça mais atenção. Podemos traçar até aqui três momentos chave da história medieval da produção do social através da separação:

1) O primeiro se encontra nos escritos de João Cassiano. A transferência da tradição eremítica "oriental" realizada por Cassiano marcou profundamente o pensamento monástico latino. Cassiano reforçou a prática de um eremitismo espiritual vivido junto a outros religiosos em meio cenobítico. Poucos anos depois, em meados do século V, o isolamento se tornaria, antes mesmo da redação das principais regras cenobíticas latinas, o objeto de esforços normativos que ultrapassam o quadro monástico.

2) Nós vimos também que a introdução, no mundo latino a partir do século IX, da noção pseudo-dionisiana de hierarquia permitiu pensar a integração dos solitários à *Ecclesia* através de seu papel de mediador manifestado durante os atos litúrgicos.

3) Finalmente, essa socialização litúrgica dos solitários culminou, sob a pena de Pedro Damiano, na mudança da própria noção de solidão: o isolamento se tornou a partir de então fortemente carregado (em seu sentido social) pelo quadro sacramental (litúrgico). O propósito de Pedro Damiano tornou possível a valorização da *solitudo* pela Igreja no momento em que os religiosos pronunciavam as palavras sacramentais que visavam o espírito, mas que, sobretudo, davam corpo à comunidade.

Após a análise sintética realizada até aqui, cabe perguntar como a separação poderia organizar, na prática, a vida social dos religiosos. Para tanto um estudo de caso se faz necessário. Poucos grupos monásticos medievais conseguiram conciliar de modo mais equilibrado o desejo de solidão e a vida no século como os cartuxos. De fato, segundo importantes personagens da primeira metade do século XII como São Bernardo de Claraval e Pedro, o Venerável foi na Grande Cartuxa, em torno de Guigo I, quinto prior do mosteiro,

que se alcançou uma forma ideal de separação social e inclusão eclesial. Vejamos então mais demoradamente como se estabeleceu normativamente tal equilíbrio.

4. Isolamento e comunidade. O controle da solidão entre os primeiros cartuxos (c.1120-c.1180)

Formação normativa do isolamento cartuxo

Quando Guigo I, quinto prior da Grande Cartuxa, começou a redigir os *Costumes* praticados no mosteiro entre 1121-1128, ele o fez "*quia tantorum precibus et auctoritatis sive delectioni resistere non debemus*"³⁴. De fato, o texto que se tornará a futura base normativa da Ordem Cartuxa é o resultado dos pedidos feitos por Hugo, bispo de Grenoble, assim como de solicitações de monges que habitavam em mosteiros não filiados à Cartuxa e que queriam passar a seguir as práticas por ela realizadas. Possuindo um forte caráter descritivo, os *Costumes* serão normativamente prolongados por *supplementa* e por *statuta* oriundos dos Capítulos gerais iniciados em 1140 e que se tornariam anuais quinze anos depois³⁵.

Os *Costumes* foram assim organizados em um contexto de expansão do modelo de vida da Grande Cartuxa para outros mosteiros. Muito cedo, em 1133, o texto recebeu a aprovação papal segundo a famosa expressão "*sacer ordo eremiticus Cartusienis*"³⁶. Entretanto, é preciso esperar o Capítulo geral de 1140, sob o priorado de Anselmo (1139-1151), para encontrar os primeiros traços normativos visando à unificação das práticas em torno de um núcleo comum a todas as casas que haviam aceitado o propósito religioso cartuxo³⁷. Quando dessa primeira reunião geral, o prior da Grande Cartuxa conseguiu

³⁴ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984. A partir de agora *Coutumes*, seguido do capítulo. Aqui, prólogo, 4.

³⁵ Sobre a tipologia dos costumes monásticos medievais ver DAVRIL, Anselme. *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d'Ulrich à Bernard de Cluny*. In: BOYNTON, Susan et COCHELIN, Isabelle (orgs.). *From Dead of Night to End of Day : The Medieval Customs of Cluny/Du cœur de la nuit à la fin du jour: Les coutumes clunisiennes au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 23-28. Segundo o autor os textos descritivos apresentam "les usages de tel ou tel monastère sans que le rédacteur ait la volonté ou la possibilité de les imposer" (p. 24). É preciso destacar, no entanto, que o redator dos *Costumes* cartuxos tem o poder e o interesse de impor normativamente à sua comunidade os hábitos ali descritos.

³⁶ BLIGNY, Bernard (ed.). *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1084-1196)*. Grenoble, 1958, ato 20, p. 52.

³⁷ Sobre a polêmica historiográfica em torno da exatidão desta data ver Ibid., p. 55 que adota o ano de 1141 e LAPORTE, Maurice. *Aux sources de la vie cartusienne. Traits fondamentaux de la Chartreuse*, vol. 2. Saint-Pierre-de-Chartreuse: Grande Chartreuse, 1960, p. 89-90, que, com argumentos mais convincentes, adota o ano de 1140.

preservar boa parte de seu poder de comando centrado na primazia da casa "*mater et nutrix*"³⁸. Vemos a partir de então a criação paradoxal de uma rede de solidariedade entre solitários.

4.1. Os limites (*termini*) do ermo

A valorização do isolamento físico

O *heremus* é, desde a fundação da Grande Cartuxa, um dos principais elementos do propósito religioso desse grupo monástico. Esse espaço deve ser visto como um território na medida em que a definição dos *termini* que separam o ermo dos monges das terras dos outros homens é vital para a coesão e para a continuidade da comunidade religiosa.

O caráter rude do ermo cartuxo e a forte ligação dos monges com seu espaço são assim claramente afirmados desde o início dos *Costumes*: "quão estreito, duro e quase infértil é o deserto onde nós habitamos e mesmo assim nós não temos nada fora dele, a saber, nenhuma posse, nenhuma renda"³⁹. O controle da expansão territorial cartuxa irá existir durante todo o século XII. De fato, o Capítulo geral de 1157-1158, em seu capítulo único, interdita a expansão dos *termini* sem autorização prévia, testemunhando assim ao mesmo tempo a existência dessas práticas ilícitas e a longa duração da vontade de controlar o espaço da solidão⁴⁰. O mesmo gênero de proibição reaparece no momento da primeira grande reorganização normativa cartuxa, os *Costumes de Basílio*, em 1170. Contudo, encontramos aí uma nuance importante: em seu capítulo 48, parágrafo 12, o texto proíbe o cultivo de terras fora dos *termini* e não de sua simples posse⁴¹.

A pobreza e o isolamento

O isolamento assume, assim, uma face econômica segundo nosso instrumental conceitual contemporâneo⁴². Os *Costumes* defendem uma vida materialmente dependente

³⁸ *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, 5, In: HOGG, James, (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburgo, 1970/1973, AC, p. 120.

³⁹ *Costumes*, 19, 1: "*quam arda, quam dura, quam pene sterili maneamus in heremo, et quod nichil, hoc est nullas possessiones, nullosque redditus extra possideamus*".

⁴⁰ *Capitulum Generale Basilii tertium*, In: *Ibid.*, AC, p. 141.

⁴¹ *Consuetudines Basilii*, In: *Ibid.*, AC, p. 216: "*terras extra terminos nostros coli omnino interdicimus: Hoc ipsum de pratis et vineis facientes*".

⁴² Para o mundo monástico ver WILKIN, Alexis. *Communautés religieuses bénédictines et environnement économique, IX^e-XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique*. In: MEIJNS, Brigitte et VANDERPUTTEN, Steven. (orgs.). *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages*. Leuven: Brill, 2011, p. 101-150. TONEATTO, Valentina. *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e – début IX^e siècle)*. Rennes: PUR, 2012.

dos frutos do ermo (e não de doações) como o único meio capaz de assegurar a continuidade do número de homens vivendo no isolamento (13 monges e 16 conversos) de modo pobre, desligado do mundo e visando o amor a Deus⁴³. Encontramos aqui os elementos principais que traçam os contornos da compreensão cartuxa do isolamento: uma *lógica econômica* que assume uma *forma demográfica* para finalmente chegar a um *valor moral*.

Essa maneira de articular as esferas econômica, demográfica e espiritual nos leva a uma distinção necessária entre o texto cartuxo e a tradição beneditina. Os *Costumes* proíbem os irmãos conversos de buscar alimentos ou de se hospedar nas vizinhanças do mosteiro, exceto em casos bastante específicos⁴⁴. Guigo evoca aqui o capítulo 51 da regra beneditina. Segundo o texto, os religiosos não podem prolongar a duração de suas saídas dos mosteiros. No entanto, duas distinções colocam em evidência os contornos eremíticos da escrita cartuxa: primeiro, a regra destaca o mosteiro enquanto os *Costumes* valorizam o espaço⁴⁵; em seguida, o texto da regra fala dos monges e os *Costumes* falam dos conversos. O elemento referencial de polarização da vida monástica não é o prédio ou a arquitetura, entre os cartuxos. Entre esses, a referência é o espaço, ou seja, o ermo. A isso deve ser somada a introdução da mão de obra leiga no esquema social monástico para que possamos medir melhor o radicalismo do isolamento entre os monges cartuxos que eram, por sua vez, inteiramente proibidos de sair de seu espaço vital⁴⁶.

Os limites tomados em sentido amplo são assim um instrumento de exercício de poder e compõem a base da organização econômica, social e espiritual dos primeiros cartuxos. Essa circunscrição polissêmica da solidão visa à constituição de uma comunidade fortemente unida, bem definida e separada do restante da sociedade cristã.

⁴³ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, *Coutumes*, 79, 3: "*non ergo munera considerantes, sed quid haec ipsa in qua sumus heremus sive ex agricultura sive ex pecorum nutrimento reddere possit, putamus praefatum numerum hominum hic vivere posse, si tamen humilitatis, paupertatis, sobrietatis in victu et vestitu et caeteris ad usum pertinentibus rebus, idem quod huc usque fuit studium perseveret, et si postremo mundi contemptus et dei amor propter quem ferri et fieri omnia debent, profectum in dies accipiat*".

⁴⁴ *Ibid.*, *Coutumes* 76, 1.

⁴⁵ *Regula Benedicti*, capítulo 51, In: DE VOGÜE, Adalbert (trad. e notas) et NEUFVILLE, Jean (texto e apresentação), *La Règle de saint Benoît*. Paris: Cerf, 1972 (*Sources Chrétiennes*, 181); a partir de agora RB: "*frater qui pro quouis responso dirigitur et ea die speratur reuerti ad monasterium, non praesumat foris manducare*". *Coutumes*, 76, 1: "*cum aliqui foras mittuntur, in vicinis montanis*".

⁴⁶ A possibilidade de mobilidade monástica mediante autorização superior fica clara após o Capítulo geral de 1155. *Capitulum generale Basilii primum*, 4, In: HOGG, James, (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburgo, 1970/1973, AC, p. 131: "*ne quis monachorum amplius egrediatur terminos domus suae absque licentia Prioris Cartusiae, nisi cum ad generalem Capitulum conuenerint*".

4.2 Os exercícios espirituais

A guarda da cela

A solidão cartuxa é fortemente ancorada em seu núcleo espacial, a cela. Segundo Guigo, a disciplina da cela é dura e é necessário tomar gosto pelo isolamento que dela decorre. O monge não deve solicitar saídas além daquelas já previstas nos *Costumes*. Ele deve considerar sua cela tão necessária à sua salvação quanto o é a água para um peixe, pois aqueles que abandonam constantemente suas celas correm o risco de jamais se habituarem ao isolamento⁴⁷. Prevendo as necessidades dos religiosos que devem permanecer a maior parte do tempo fechados em seu pequeno *habitat*, o prior deve fornecer os instrumentos necessários à preparação cotidiana de alimentos e, sobretudo, os instrumentos necessários à cópia de manuscritos⁴⁸. No primeiro caso, vemos que o refeitório é menos utilizado do que em outros mosteiros a fim de evitar encontros supérfluos⁴⁹. No segundo caso, observamos que as cópias de manuscritos eram realizadas nas celas já que não existia um *scriptorium* comum, em sentido arquitetônico, na Grande Cartuxa⁵⁰. De fato, a parte principal do contato com o saber escrito se desenvolvia no domínio privado dos religiosos vivendo em suas celas.

O silêncio

O silêncio é um dos principais vetores do isolamento entre os membros da comunidade e desta com o mundo exterior. A "taciturnidade" é um elemento de distinção social que se deve aprender o mais cedo possível.

Se o controle da fala já está presente na Regra de São Bento (capítulos 6, 7, 38, 42 e 52), entre os primeiros cartuxos sua prática se radicaliza, como demonstra o caso dos

⁴⁷ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, *Coutumes*, 31, 1: "*Cuius habitorem [da cela] diligenter ac sollicite decet invigilare, ne quas occasiones egrediendi foras vel recipiat, exceptis his quae generaliter, institutae sunt, sed potius sicut aquas piscibus, et caulas ovibus, ita suae salutis et vitae cellam deputet necessariam. In qua quanto diutius, tanto libentius habitabit, et quam si frequenter et levibus de causis exire insueverit, cito habebit exosam*". A tópica do monge-peixe remonta à *vita* de santo Antão (c.250-356) escrita por Atanásio pouco após a morte do famoso eremita e traduzida para o latim por Evágrio de Antioquia (c.373). EVÁGRIO DE ANTIOQUIA, *Vita Antonii*, 85. In: BERTRAND, Pascal. *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum – Tradition*. Utrecht: Utrecht University Repository (Dissertation), 2005, p. 188.

⁴⁸ *Ibid.*, *Coutumes*, 28, 2-5.

⁴⁹ *Ibid.*, *Coutumes*, 28, 6: "*Idcirco enim uni tanta concedimus, ne quod illicitum ducimus, exire de cella compellatur. Hoc enim nequaquam conceditur, nisi cum ad claustrum aut ecclesiam convenitur*".

⁵⁰ MIELLE DE BECDELIEVRE, Dominique. *Prêcher en silence: enquête codicologique sur les manuscrits du XII^e siècle provenant de la Grande Chartreuse*. Saint-Étienne: PUSE, 2004, p. 60.

conversos que não são, a princípio, voltados aos exercícios espirituais. Durante as refeições eles devem manter o silêncio à imagem do refeitório da casa mãe e dos irmãos cistercienses que, segundo Guigo, são também proibidos de falar nesse momento⁵¹. Mesmo barulhos não vocais não escapam ao desejo de controle do cotidiano dos irmãos leigos⁵². De maneira geral, eles não têm o direito de falar sem terem sido previamente autorizados. Eles devem reduzir suas elocuições e seus gestos ao mínimo possível quando por acaso encontram com pessoas alheias ao ermo⁵³, e devem simplesmente se abster de falar caso encontrem com outros conversos⁵⁴. Um ótimo exemplo do silêncio radical imposto aos conversos é o caso do guarda da ponte. Esse converso é o primeiro contato dos monges com o mundo exterior e mesmo ele não está autorizado a falar livremente com os visitantes⁵⁵.

Entretanto, não podemos esquecer que o cotidiano dos conversos era preenchido, quase que completamente, por assuntos mundanos e que, portanto, seria difícil (se não inútil) proibir todo tipo de comunicação. Por isso os irmãos leigos tinham o direito de empregar mais gestos que os monges, mesmo se eles eram impedidos de aprender sinais praticados por outros grupos monásticos⁵⁶. Na impossibilidade de proibir o uso da palavra ao pastor durante o exercício de seu ofício dentro ou fora do ermo, Guigo lhe impõe a interdição de papear⁵⁷. O mesmo impedimento existe quando da ordenha dos animais, momento propício à comunicação entre os conversos⁵⁸. Finalmente, em caso de perigo grave e iminente autoriza-se a fala⁵⁹. Em suma, podemos dizer que o grande empenho em controlar a comunicação através da imposição do silêncio visa a levar o isolamento para além das celas, do mosteiro e mesmo do ermo.

Esse deslocamento do silêncio para além do ermo e em direção do mundo secular é confirmado no final do século XII pelo capítulo 47 dos *Supplementa ad consuetudines Basilii*,

⁵¹ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, 55, 1.

⁵² *Ibid.*, *Coutumes*, 43, 6: "*Sive autem dormiant sive vigilent, quiete ac sine ullo quantum potest fieri strepitu manere iubentur*".

⁵³ *Ibid.*, *Coutumes*, 44, 2 e 3: "*Non enim passim vel sine licentia, licet eis quod vel cum quibus vel quamdiu voluerint loqui*" e "*unde obviantes vel supervenientes, inclinato tantum licet capite resalutare, viam ostendere, ad interrogata est vel non respondere, et quod amplius loqui cum eis licentiam non habeant excusare*".

⁵⁴ *Ibid.*, *Coutumes*, 72, 2.

⁵⁵ *Ibid.*, *Coutumes*, 64, 1.

⁵⁶ *Ibid.*, *Coutumes*, 45, 1-2.

⁵⁷ *Ibid.*, *Coutumes*, 50, 1.

⁵⁸ *Ibid.*, *Coutumes*, 61, 3.

⁵⁹ *Ibid.*, *Coutumes*, 56, 1.

onde a observação do silêncio durante as refeições se descola de maneira explícita do espaço físico e comunitário e passa a ser levado por cada pessoa "*vel infra terminos vel extra*"⁶⁰.

Desse modo, podemos dizer que durante o deslocamento dos religiosos e dos conversos o silêncio se impõe como uma forma de interiorização de um isolamento anteriormente marcado pelo espaço do ermo e da cela. Nesse sentido, o silêncio permite a transferência de uma *topografia geográfica e arquitetural do isolamento* para uma *topografia do sujeito*. Essa topografia do sujeito alimenta um pensamento de tipo sociológico que, por sua vez, é concebido em termos de *ordo*. De fato, o discurso sobre a ordem entre os primeiros cartuxos estabelece uma dinâmica de distinção social por meio de rituais e ofícios que são, muitas vezes, definidos em função do nível de separação das relações sociais.

4.3 A ordem

Os rituais

O papel dos ritos é sabidamente importante na organização de uma sociedade. Entre os primeiros cartuxos isso fica claro desde a entrada no mosteiro. A profissão do noviço, seguindo de perto o capítulo 58 da regra beneditina, faz do abandono do século um ritual de afirmação da estabilidade, da obediência e da conversão dos hábitos⁶¹. No entanto, os *Costumes* introduzem um aspecto novo: a oração sobre o capuz. Esse ritual permite marcar, através da mudança das vestes, a passagem da vida secular para a vida religiosa: o monge se veste do Cristo como esse se revestiu da mortalidade, segundo as palavras de Guigo⁶². Este abandono do mundo é, em seguida, reforçado pela oração realizada pelo noviço: "no caminho da disciplina regular (*disciplinae regularis*) [o

⁶⁰ *Supplementa ad Consuetudines Basilii*, 47, In: HOGG, James, (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburgo, 1970/1973, AC, p. 227: "*Qui silentium in comedendo fregerit vel infra terminos vel extra, cum primum fuerit in capitulo dicat culpam suam, et sequenti die a vino absteineat, nisi fuerit festum capituli*".

⁶¹ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, *Coutumes*, 23, 1: "*Ego frater ille, promitto stabilitatem et obedientiam, et conversionem morum meorum, coram deo et sanctis eius, et reliquiis istius heremi, quae constructa est ad honorem dei et beatae semper virginis mariae et beati iohannis baptistae, in presentia domni illius prioris +.*" O capítulo 58 da RB traz a seguinte fórmula: "*Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia, coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se dammandum sciat quem inridit. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis*".

⁶² *Ibid.*, *Coutumes*, 24, 1: "*Domine ihesu christe qui tegimen nostrae mortalitatis induere dignatus es, obsecramus immensam tuae largitatis abundantiam, ut hoc genus vestimenti quod sancti patres ad innocentiae vel humilitatis indicium seculo abrenunciantes ferre sanxerunt, ita benedicere digneris, ut hic famulus tuus qui hoc usus fuerit, te induere mereatur*".

noviço é] desligado dos desejos da carne (*carnalibus desideriis abstractum*)⁶³. Mas é somente no final desse ritual que as consequências do abandono do mundo são sociologicamente claras: o noviço perde o poder (*potestas*) sobre suas vontades e as entrega ao prior a fim de se tornar um estrangeiro nesse mundo⁶⁴. A ritualização da obediência cenobítica reforça assim o pertencimento, daqueles que optaram pelo isolamento do ermo, à comunidade eclesiástica.

Entre os primeiros cartuxos, o isolamento pode ainda figurar como uma forma de separação entre o religioso e a Igreja e, conseqüentemente, como um retorno ao século. Por esse motivo, a perda da ordem deve ser acompanhada pelo abandono dos elementos que marcam visual e socialmente o grupo cartuxo. Assim, como afirma o capítulo 40 dos *Supplementa ad consuetudines Basilii* do fim do século XII: "*Quando aliquis expellitur de ordine nostro, si clericus est deponat cucullam; si laicus barbam, vel eis et litterae et aliud quodcumque auxilium vel consilium denegetur*"⁶⁵.

Os ofícios

Os irmãos leigos, estando mais sujeitos à saída do *heremus*, seus ofícios são objeto de um controle mais restrito. A disposição normativa mais importante a respeito da implicação dos leigos no *propositum* de isolamento dos monges se encontra na profissão de fé dos conversos. Permanecendo leigos, a modalidade de abandono do mundo na qual os conversos estão implicados é marcada por um argumento jurídico próximo à posse de um bem. Segundo a fórmula, o leigo deve declarar que, caso ele tente fugir, os monges podem buscá-lo com "*plena iuris auctoritate*" e forçá-lo a retornar ao ermo⁶⁶. Essa declaração não será alterada pela documentação normativa

⁶³ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, *Coutumes*, 25, 1.

⁶⁴ Ibid., *Coutumes*, 25, 2: "*Ex hoc tempore, qui susceptus est ita se ab omnibus quae mundi sunt intelligit alienum, ut mellius prorsus rei, nec sui quidem ipsius sine prioris licentia habeat potestatem. Cum enim ab omnibus qui regulariter vivere decreverunt, obedientia magno studio sit servanda*". Ver novamente o capítulo 58 da RB: "*quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit. Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus uestitus est et induatur rebus monasterii*".

⁶⁵ *Supplementa ad consuetudines Basilii*, 40, In: HOGG, James, (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburg, 1970/1973, AC, p. 226.

⁶⁶ GUIGO I. Op. cit., *Coutumes*, 74, 1: "*Quod si aliquo tempore unquam hinc aufugere vel abire temptavero, liceat servis dei qui hic fuerint, me plena sui iuris auctoritate requirere, et coacte ac violenter in suum servicium revocare*".

cartuxa produzida ao longo de todo o século XII⁶⁷. O modo como os monges se apropriam das coisas e também dos homens revela a importância da passagem para o isolamento de todo o patrimônio dos monges.

Entre os cartuxos uma das funções da hierarquia social é assim vigiar a manutenção da constante separação do século praticada pelos membros da comunidade. No trabalho cotidiano o isolamento deve ser perseguido mesmo por aqueles que estabelecem contatos constantes com o mundo exterior. O cozinheiro dos conversos não deve procurar relações com o mundo exterior sem autorização dos monges⁶⁸. O mestre dos pastores passa boa parte de seu dia exposto aos assuntos seculares, mas não deve jogar conversa fora a fim de evitar toda forma de contato inútil a seu ofício⁶⁹. O converso encarregado dos animais de carga não deve fazer circular informações entre o ermo e o mundo exterior⁷⁰. No final do século XII, mesmo os trabalhadores pagos por jornada e que não possuem nenhuma relação com os monges são objeto de um rígido controle social visando inseri-los em uma lógica de separação do mundo marcada pela repulsa ao sexo, ao dinheiro e aos conflitos armados⁷¹.

Ao final de nosso percurso analítico, marcado por uma abordagem geral do isolamento religioso e pelo mergulho em um momento preciso da história de um grupo eremítico (privilegiando em ambos os casos a documentação normativa), podemos compreender melhor a eficácia social da solidão em contexto monástico medieval.

O caso cartuxo nos permite algumas considerações ao mesmo tempo específicas e sintéticas. A ordenação da solidão praticada pelos primeiros cartuxos em seus textos

⁶⁷ Guigo I emula de perto um texto de Pedro Damiano (1057): PEDRO DAMIÃO, *Die Briefe des Petrus Damiani*, ep. 50, *De sua congregationis institutio*, In: REINDEL, Kurt. (ed.), *MGH- Die Briefe*, 4, 2. Munique: MGH, 1988, p. 93: "*Ego frater ille promitto oboedientiam et perseverantiam omnibus diebus vitae meae in hac heremo, quae est aedificata ad honorem Dei et sanctae crucis, pro timore Domini nostri Iesu Christi, et remedio animae meae. Quod si aliquo umquam tempore hinc aut fugere, vel abire temptavero, liceat servis Dei qui hic fuerint, me plena sui juris auctoritate requirere, et coacte ac violenter in suum servitium revocare*".

⁶⁸ GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984, *Coutumes*, 46, 2.

⁶⁹ *Ibid.*, *Coutumes*, 50, 1-2: "*Pastorum magister, cunctas illius obedientiae res et instrumenta custodit, et emendo et vendendo ad suum pertinentia ministeriorum, cum extraneis commercium facit. De rebus aliis fabulandi cum eis licentiam non habet. Cui negotio vel verbis sociorum nisi quem advocaverit nullus se intermiscet*".

⁷⁰ *Ibid.*, *Coutumes*, 62, 2: "*Seculares rumores, ubi audit, ibi iubetur dimittere*".

⁷¹ *Supplementa ad Consuetudines Basilii*, 44, In: AC, p. 227: "*Quando mercenarii conducuntur, praecipiat eis ut continententes sint, ut ad usuram non accomodent, ut cutellos barbarinos non portent*".

normativos nos indica que a lógica de distinção social – interna ou externa ao ermo – é o resultado de sua visão hierárquica da relação entre separação e contato social. Essa visão permite conciliar, de maneira singular, o paradoxo fundador do monasticismo, a saber, o desejo de abandonar o mundo estando obrigado a permanecer nele. Essa constante, há muito tempo identificada pelos sociólogos do monasticismo latino, encontra entre os primeiros cartuxos um equilíbrio fundado em argumentos normativos bastante rígidos que visam ao estabelecimento de diversas formas de comunhão. A solução cartuxa é controlar toda forma de relação social e de comunicação dos monges e dos leigos através da ordenação de tudo aquilo que está associado à necessária existência secular. Uma ordenação fundada em uma leitura rígida da tradição cenobítica a propósito da obediência à hierarquia eclesiástica. O modelo cartuxo de obediência ancorado no isolamento e virado para o mundo demonstra, no plano normativo e moral medieval, que uma forma de isolamento do mundo pode ser vivida interiormente por cada pessoa, mesmo quando ela se encontra em uma comunidade.