

O Sagrado gregoriano: O político como religiosidade

The Gregorian Sacred: The political as religiosity

Leandro DUARTE RUST¹

Universidade Federal de Mato Grosso – Brasil
leandrorust@yahoo.com.br

Recibido: 23/02/2013
Aceptado: 18/03/2013

Resumo: A partir da segunda metade do século XI a figura de Gregório VII se tornou o tema de um crescente repertório de estórias sobre milagres, visões e proezas espirituais. As relações com o sagrado atribuídas ao papa e aliados são descritas com características singulares, delineadas pela realidade institucional da igreja romana da época. Com o apoio teórico de uma leitura sociológica da religião, propomos uma tentativa de explicar historicamente certas características centrais do “sagrado gregoriano”: a combatividade, o sentido político e a dimensão utópica.

Palavras-Chave: papa Gregório VII, Sagrado, Política.

Abstract: From the second half of the eleventh century onwards the figure of the Pope Gregory VII became the subject of a growing repertoire of stories about miracles, visions and spiritual prowess. The relations with the sacred attributed to the Pope and allies are described with unique characteristics, conditioned by the institutional reality of the Roman church. With the support of a sociological theory of religion, we propose an attempt to explain historically certain central features of this "Gregorian sacred": the combativeness, the political orientation and the utopian dimension.

Keywords: Pope Gregory VII, Sacred, Politics.

Sumario: 1. O labirinto do Sagrado. 2. Um pouco de teoria. 3. O Sagrado Gregoriano.

1. O labirinto do Sagrado

Quase vinte anos depois, o monge recordava a sensação de pânico. Ele ainda era assombrado pela memória, que insistia em guardar a visão do céu noturno colorido pela luz avermelhada que subiu dos campos em chamas. Era impossível esquecer aqueles dias intermináveis de florestas arrasadas, searas incendiadas, aldeias destruídas, trazidos das regiões do norte pelo rei germânico. Duas décadas transcorreram desde a terrível quaresma de 1083; mas Bernoldo acalentava a lembrança das terras ao redor de Roma ardendo sem trégua. Enternecido por relatos de sofrimento,² ele recriava as cenas do exército imperial

¹ Pesquisador Fundador do *Vivarium* – Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo (UFMT). Website: <http://www.vivariumhist.com>. E-mail: leandrorust@yahoo.com.br

² Além de ter frequentado Roma entre os 1078 e 1085, Bernoldo conhecia o *Liber Ad Amicum* escrito por Bonizo, bispo de Sutri que, meses antes do cerco aqui relatado, foi capturado pelas tropas de Henrique IV, permanecendo em cativeiro por quatro anos antes, experiência que

tentando estrangular a Cidade Eterna com um cinturão de destruição. O monarca pretendia sufocá-la até ter os seus habitantes de joelhos, forçados a aceitar o julgamento do velho bispo que chamavam de santo padre. Dentro das muralhas, porém, grande parte da população permanecia leal ao homem acusado de ser “falso-pontífice”. Os romanos escolheram resistir ao cerco, por isso sentiram o rei apertar sua cidade com tormentos.

Mas na medida em que escrevia suas recordações, Bernoldo parecia enxergar um sentido consolador em toda aquela calamidade. Recordando o Velho Testamento, ele empregava as palavras como se visse nas aflições de Gregório VII e de seus aliados as provações que preparavam a redenção dos eleitos.³ Por mais horrível que tivesse sido a angústia da perseguição, as atribuições revelavam que os céus justificavam a causa do pontífice encurralado. Afinal, lembrava Bernoldo, dizia-se que após fecharem o cerco, soldados imperiais tentaram abrir uma brecha na defesa romana: atearam fogo próximo à basílica de São Pedro, apostando que isso atrairia as guarnições e deixaria os muros desprotegidos. Em meio à correria e ao desespero, Gregório teria caminhado até as chamas e, com um sinal da cruz, miraculosamente extinguido o incêndio.⁴ Os ataques não cessaram. A paz com o rei Henrique IV seguiu improvável, os campos continuaram a ser tragados pelo fogo e a cidade consumida por um anseio de rendição que, poucos meses depois, prevaleceu. Mas o milagre que teria frustrado a armadilha imperial era relatado como sinal de que a aliança entre o papa e Deus estava intacta.

marcou profundamente sua versão dos fatos. Sobre a prisão de Bonizo ver ainda: BENZO DE ALBA. *Ad Heinricum IV imperatorem libri VII*. MGH SS 11: 664; BERNOLDO DE CONSTANCE. *Chronicon*. MGH SS 5: 437. Ver ainda: ROBINSON, I. S., *The Papal Reform of the Eleventh Century: lives of pope Leo IX and pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 59. Para um estudo das expedições de Henrique IV contra o Lácio ver ainda: WEINFURTER, Stefan. *The Salian Century: main currents in an Age of Transition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 131-158; EADS, Valerie. “The Geography of Power: Matilda of Tuscany and the strategy of active defense.” In: KAGAY, Donald; VILLALON, L. J. Andrew (Ed.). *Crusaders, Condottieri and Canon: medieval warfare in societies around the Mediterranean*. Leiden: Brill, 2003, p. 355-388.

³ Repleta de referências a livros do Velho Testamento, a escrita de Bonizo parece ter influenciado Bernoldo e a associar os sofrimentos dos aliados pontíficos com as atribuições do povo de Israel. No caso aqui destacado, o sentido da narrativa possui uma afinidade singular o livro de Daniel, especialmente os capítulos 9 a 11. Para a recepção do livro de Daniel na Idade Média: LERNER, Robert. *Pertransibunt plurimi: reading Daniel to transgress authority*. In: CANNING, Joseph; KING, Edmund; STAUB, Martial (eds.). *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages: essays in honour of David Luscombe*. Leiden: Brill, 2011, p. 7-28. Sobre o *Liber Ad Amicum*: DEMPSEY, John A. “From Holy War to Patient Endurance: Henry IV, Matilda of Tuscany, and the evolution of Bonizo of Sutri’s response to heretical princes”. In: CLASSEN, Albrecht; MARGOLIS, Nardia (Ed.). *War and Peace: critical issues in European societies and literature, 800-1800*. Boston/Berlim: De Gruyter GmbH & Co., 2011, p. 217-252.

⁴ A narrativa do milagre: BERNOLDO DE CONSTANCE, *Chronicon*, MGH SS 5: 437. Já as passagens de Bonizo que aparentemente fundamentaram a memória de Bernoldo estão em: BONIZO DE SUTRI. *Liber ad Amicum*, MGH SS 9: 613, 635. Ver ainda: COWDREY, H. E. J. *Pope Gregory VII (1073-1085)*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 220.

O pontificado de Gregório VII terminou em desastre, uma trágica e prolongada derrota política.⁵ Todavia, nas décadas seguintes formou-se em torno dele a memória de um passado triunfal. Teria sido então que o sagrado, depois de muito tempo, retornou à causa da igreja de Roma, recompensando quem suportou aqueles anos de sofrimentos. Tal como fez na memória de Bernoldo, esta certeza povoou a imaginação de Paulo de Bernried, mais de quarenta anos depois da morte de Gregório. Concluída por volta de 1128, sua *Vita Gregorii VII PP* narrou diversos episódios em que as forças espirituais teriam testemunhado a favor das decisões polêmicas do bispo romano. É o que ilustra seu relato sobre o sínodo de Utrecht, reunido por Henrique IV em 27 de março de 1076, no calor da famosa sentença de excomunhão lançada pelo papa sobre seus ombros:

O Senhor realizou um temível milagre diante dos olhos do rei e de todos: quando souberam a respeito disso, muitos abandonaram [o monarca]. Após o dia de sua excomunhão, ele não se absteve de comparecer à igreja da qual tinha sido excluído pelos céus, para celebrar a Páscoa com pompa régia e um séquito numeroso e esplêndido. Por ordem do rei, certo bispo – não é correto chamá-lo assim, pois de fato é um herético e simoníaco – se preparou para celebrar a missa. Obediente, após a leitura do Evangelho foi até o púlpito para pregar o sermão ao povo conforme o costume. Tendo comentado brevemente sobre o significado do Evangelho, permanecendo cego em seu coração e de mente doente, ele imediatamente irrompeu em blasfêmias contra o papa Gregório, a respeito das quais, em razão de seu carácter excessivamente horrível, é melhor permanecer em silêncio. Pois é difícil para as línguas dos detratores absterem-se de atacar quem é ciente de sua honestidade e para os partidários da retidão escapar às provocações dos fracos. Entretanto, a punição que imediatamente se seguiu deixa claro, se for considerada cautelosamente, como esta blasfêmia surgiu perante os olhos de Deus. Antes que o jubiloso dia da Páscoa terminasse, os céus

⁵ A morte de Gregório, exilado em Salerno, em 1085, deixou um conturbado legado: os romanos foram traumatizados pelo sangrento resgate do papa realizado pelos normandos, que o salvaram das tropas imperiais; a cidade foi palco da entronização de Clemente III, novo pontífice sustentado por Henrique IV; os cardeais e líderes gregorianos debandaram em busca de refúgio político; da Toscana a Benevento, as facções aristocráticas filo-imperiais foram fortalecidas. O desastre ficou visível na grande dificuldade dos gregorianos para eleger um sucessor: a demora se arrastou por longos meses e, quando finalmente foi contornada, produziu o curto e tumultuado pontificado de Vítor III (1086-1087). A península italiana – especialmente o centro-norte – continuaria hostil aos gregorianos durante grande parte do governo de Urbano II (1088-1099), forçando-o a constantes viagens para lugares como a Gália. Ver: ROSA, Daniela De. *Il Pontificato di Vittore III: un riesame critico*. Roma: Aracne Editrice, 2008; SOMERVILLE, Robert. *Pope Urban II's Councils of Piacenza*. Oxford: Oxford University Press, 2011; Paravicini Bagliani, Agostino. “L'Église romaine de 1054 à 1122: réforme et affirmation de la papauté”. In: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Ed.). *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1993, vol. 5. O debate foi recentemente reaberto com a publicação de: HAMILTON, Louis. “Memory, Symbol, and Arson: Was Rome “Sacked” in 1084?”, *Speculum*, vol. 78, n. 02, 2003, p. 378-399.

ressoaram com o súbito romper de um trovão e fogo foi visto descendo dos céus, consumindo rapidamente a totalidade daquela igreja e todas as casas preparadas para a recepção do rei, transformando a felicidade dos homens ímpios em lamentações. Em verdade, a punição divina que subitamente abateu aquele bispo blasfemo também o matou. Antes de seu último suspiro, todavia, ele foi forçado a dizer para seus auxiliares, que tinham realizado os preparativos para sua partida: ‘Eu me vejo arrebatado desta vida, preso a amarras de fogo, arrastado por hediondos fantasmas. Entretanto, vá e diga ao rei para corrigir a vergonhosa ofensa que ele cometeu contra Deus, contra o bem-aventurado Pedro e seu vigário, para que ele não me siga até os confins do inferno’. Com estas palavras, expirou. Por este exemplo, exortamos e suplicamos a todos os homens que leram estas palavras a ter cuidado com as línguas dos detratores se preferem ter a companhia de Gregório na ressurreição ao invés de sofrerem os tormentos do inferno com os detratores.⁶

A estória deste milagre punitivo era, de fato, antiga. Ela parece ter circulado com o papa ainda vivo. Assim sugere a leitura da crônica deixada por um contemporâneo de Gregório, Bertholdo, monge na abadia de Reichenau. Segundo ele, Henrique viajou até Utrecht para celebrar a Páscoa. Não bastasse entrar em uma igreja excomungado, o rei cometeu a injúria de reunir em um santuário dedicado ao apóstolo Pedro os “*cúmplices vindos de todas as partes para sua rebelião e desobediência*”. Sua ousadia despertou “*o desprezo de Deus e São*

⁶ *Interea Dominus Magnum miraculum in Regis et omnium oculis fecit: quo cognito, multi eum reliquerunt. Nam post excommunicationis diem, Paschalis dici solemnitate, cum regio apparatus et comitatu pompaticae multitudinis, ad Ecclesiam, divinitus sibi clausam, venire nequaquam abhorruit. Jussu itaque Regis quidam Episcopus si fas est, imo haereticus et Simoniacus, ad Missae se praeparavit officium. Tandem perlecto Evangelio ex more facturus popularem sermonem Pontifex idem, pulpitum conscendit. Parum autem de tractatu locutus Evangelico, statim se ad blasphemiam Papae Gregorii caeco corde menteque vesana prorupit, quae pro nimio sui horrore silentio praeterire complacuit. Difficile est enim ut bene sibi conscientium probitatem, obtrectantium lingua non mordeat, et iniquorum evadat opprobria, cui est amica justitia. Verumtamen eadem blasphemia qualis in oculis Domini fuerit, continuo sequens ultio, si perpendatur, innotescit. Nam Paschalis diei gaudio nondum finito, subito coelum fragore intonuit, in quo ignis descendere coelitus visus est; qui omnem illam ecclesiam, omneque domos regali receptui praeparatas, repente consumpsit, et laetitiam profanorum in moerorem commutavit: Episcopum vero illum blasphemum, subito percussum, divina ultio interemit. Se aatequam vitam penitur exhaleret, ministros suo exitio praeparatos, quales essent, compulsus est dicere: Video me, inquit, igneis loris astrictum, tetrus trahentibus imaginibus ex hac vita convelli: sed tamen ite, et dicite Regi ut flagitium, quod in Deum, et B. Petru, ejusdem Vicarium commisit, emendet; ne me praeaeuntem ad inferi loca sequatur; et haec dicens, exspiravit. Hoc exemplo commoniti, hortamur et obsecramos omnem hominem linguis, si mavult consortium habere cum Gregorio in resurrectione vitae, quam cum detrahentibus supplicium subire. PAULO DE BERNRIED. S., *Gregorii VII papae vita*. PL, vol. 148, col. 76B-77A. Ver ainda: ROBINSON, I. S., *Henry IV of Germany, 1056-1106*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 150-151.*

Pedro”, provocando o fogo que “*miraculosamente*” consumiu a igreja, “*construída há muito tempo com grandes custos e grande esforço*”.⁷

A morte do bispo de Utrecht, Guilherme, seria lembrada como uma terrível lição divina dos castigos que aguardavam os que se opunham ao papado. Ninguém deveria se deixar levar pelas aparências terrenas: as vitórias obtidas neste mundo não passavam de miragens fugidias. Afinal, como registrou Lamberto, monge de Hersfeld, num piscar de olhos o bispo deixou de ser a figura esplêndida que solenemente declarou o pontífice “*traidor e falso-apóstolo*” e terminou os seus dias encravado em uma cama, implorando aos berros agonizantes para que fosse reconhecido inocente.⁸ Escrevendo algum tempo depois, nos anos 1090, outro religioso, Hugo de Flavigny, descreveu com linhas vivas a cena: um mês após ter sido “*atingido pela punição divina*”, o bispo semeava pavor entre os fiéis toda vez que eram ouvidos seus gritos de “*estou queimando, estou queimando!*”. Aquela apavorante agonia era o exemplo da morte deplorável destinada aos que tinham optado por viver deploravelmente, ou seja, injuriando a autoridade apostólica.⁹

Os suplícios do corpo eram apenas um lampejo dos flagelos reservados por Deus para os adversários do papado. Paulo de Bernried, o biógrafo tardio de Gregório, conta como as punições eternas eram reveladas aos santos por meio de visões:

Igualmente digno de recordação é a visão contada pelo monge Adalberto, de bem-aventurada memória, amado por Deus e pelos homens, que sofreu reprovações e ameaças dos inimigos de nosso Gregório porque obedeceu seus decretos. Ele contava que Herluca¹⁰ teve a visão de certo nicolaíta, que, escravizado pelos desejos carnis, contaminou a igreja que se encontra num lugar chamado Rott. Aquela área, a fronteira entre as terras do Bávaros e dos Suábios, separados pelo rio Lech, não era distante das habitações de ambos, do venerável ancião e da bem-aventurada virgem, que se amavam profundamente

⁷ *Apud Traiectum tex pascha egit, collectis undecumque illuc non parvis suae rebellionis et inoboedientiae complicibus. Ibi tunc aecclesia, quam episcopus jam diu maximis impensis et studii construxerat, a Deo et Sanco Petro despecta, igne ultore mirabiliter conflagravit.* BERTHOLDO. *Annales*. MGH SS 5: 283.

⁸ *Studio partim regis multa in iniuriam Romani pontificis omnibus pene diebus solemnibus inter missarum solemnia rabido ore declarabat (...) adulterum et pseudoapostolum appellans (...) sanctissimo et apostolicarum virtutum viro, graves contumelias, sciens et prudens innocenti, irrogasset.* LAMBERTO DE HERSFELD. *Annales*. MGH SS 5: 244.

⁹ *Percursus est enim a Deo plaga insanabili, ita ut cum horrore et stupore mirabili clamaret: ardeo, ardeo quia corpus vivificat, incendium illi poenamque pariebat, quo exarserat in eo sicut ignis in spinis, ut manifesta in eo fieret ultio Domini (...). Miseram vitam miserabili morte finivit.* HUGO DE FLAVIGNY. *Chronicon*. MGH SS 8: 458-459. Hugo de Flavigny data o sínodo de Utrecht em 1080.

¹⁰ Herluca de Bernried, ascética e visionária falecida em 1127 ou 1128, cuja hagiografia foi composta pelo próprio Paulo: *Vitae Beatae Herlucae*, AASS April 2: 552-7; POTTHAST, August. *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2001, vol. 8, parte 4, p. 518.

em Cristo, já que reconheciam a graça de Deus um no outro. Esta é a estória que o amado homem contou da amada mulher. Um dia, a bem-aventurada Herluca estava sentada, como fazia habitualmente, entre suas companheiras, virgens e viúvas, e estava ocupada com o trabalho manual, segundo seu costume, quando subitamente ela olhou para fora da janela e começou pesarosamente a lamentar e a chorar: ‘Ai, Ai! Teria sido melhor para aquele homem se não tivesse nascido’. Certa nobre chamada Hadewiga, imensamente surpresa, perguntou o que ela havia visto para comovê-la daquela forma. Ela disse, ‘O infeliz padre de Rott morreu e sua alma foi arrastada para o inferno pelos anjos de Satã. Simplesmente os vi passando, em zombaria, enquanto a alma que eles acompanhavam pranteava’. Quando a outra expressou o desejo de que isso não fosse verdade, Herluca disse, ‘Envie alguém para inquirir sobre a verdade da questão’. O mensageiro enviado encontrou a criadagem em luto e assegurou que o padre havia falecido na exata hora em que a bem-aventurada virgem havia visto seu espírito ser carregado por espíritos malignos.¹¹

A época de Gregório VII –que pode ser recortada de 1050 a 1085, se incluirmos o longo período de sua atuação como diácono papal– provocou o florescimento de uma intensa atividade literária. A maior parte dela de caráter polemista, isto é, empenhada em justificar ou inculpar seu governo.¹² Um dos efeitos documentais mais visíveis da “guerra de propaganda” deflagrada entre aliados pontifícios e partidários imperiais foi a promoção de sua relação com o sagrado ao primeiro plano das polêmicas. As estórias de milagres e eventos prodigiosos protagonizados pelo velho bispo se multiplicaram. O contraste com épocas anteriores do papado é sensível, sobretudo com a primeira metade do

¹¹ *Illa quoque visio non indigna commemoratione videtur, qua dilectus Deo et hominis, benedictae memoriae Adalbertus monachus, et ipse contumelias et terrores ab adversariis Gregorii nostri propter obedientiam decretorum ejus passus, eandem Herlucam vidisse referebat de quodam Nicolaita, qui carnalibus desideriis inserviens ecclesiam illam contaminaverat, quae est in loco qui dicitur Rota. In illa namque confinia, hoc est in confinio Noricorum et Alamannorum quos Lycus fluvius disternat, non procul destinabat mansiones ejusdem venerandi senis et beatae Virginis, multumque se invicem in Christo diligebant, quia excellentem Dei gratiam in se mutuo recognoscebant. Ita ergo dilectus dedilecta narrabat. Beata Herluca inter socias virgines et viduas quadam die ex more sedebat, et operi manuum juxta consuetudinem suam diligenter incumbibat; cum ecce subito per fenestram prospiciens, miserabiliter lamentari coepit et vociferari dicens: Vae, vae! Melius homini illi erat, si natus non fuisset. Cumque nimis attonita quaedam illustris femina, nomine Hadewiga, interrogasset eam quidam vidisset, unde tantum commota fuisset? Mortuus est, inquit, infelix Presbyter illud de Rota, et anima ejus ab angelis Sathanae sublata portatur ad inferna: vidi enim eos praetereuntes cum insultatione, et animam comitantem cum ejulatione. Illa optante hoc verum non esse, Mittatur, inquit, qui veritatem inquirat. Missus nuntius familiam lugentem invenit; et eadem hora comperit mortuum, qua beata Virgo spiritum ejus viderat a malignis spiritibus asportatum. PAULO DE BERNRIED. S. Gregorii VII papae vita. PL, vol. 148, col. 78B/C.*

¹² ROBINSON, I. S., *Authority and Resistance in the Investiture Contest: the polemical literature of the late eleventh century*. Manchester: Manchester University Press, 1978; STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: written language and models of interpretations in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton: Princeton University Press, 1983.

século XI, quando a Sé de Roma, controlada e ocupada pelas poderosas famílias da aristocracia local, teria ficado em poder de “*mercenários, não pastores*”.¹³

Distinguido de seus antecessores, Gregório VII tornou-se tema de uma memória duradoura, que o implicava em um íntimo convívio com as forças espirituais –celestiais para uns, infernais para outros. Séculos depois, por exemplo, entre as distantes décadas de 1520 e 1560, reformadores como John Foxe, Matthias Flacius e Thomas Swinnerton ainda compunham relatos sobre como o prelado medieval era capaz de lançar labaredas pelas mangas das roupas e abrigar uma hoste inteira de demônios em sua biblioteca.¹⁴ Provavelmente, o “Gregório diabólico” imaginado pelos quinhentistas foi inspirado em registros do século XI, ecoando as acusações de homicídio e necromancia disseminadas por Guido de Osnabrück no *Liber de Controversia de Hildebrandi et Heinrici* (1085) e pelos bispos imperiais reunidos no sínodo de Brixen, em junho de 1080.¹⁵

A Santa Sé não deixou por menos. Por decisão de Gregório XIII (1572-1583), foi proclamado solenemente que a santidade havia preservado intacto o corpo do papa exilado por Henrique IV em Salerno. Era uma iniciativa marcante, pois anunciava o fim de um silêncio incomum: durante sessenta anos, entre 1523 e 1588, ninguém foi elevado à santidade pela Cúria romana. A canonização do papa faria parte de uma ofensiva pela reconquista do sagrado: em 1594, Diego de Alcalá foi proclamado santo; Raimundo de Peñaforte em 1600 e Gregório em 1606. Um século depois, a definição do dia 25 de maio como data da “Festa de São Gregório VII” em toda igreja católica –obra de Bento XIII, em 1728–confirmaria a identidade do pontífice medieval mais venerado entre os católicos modernos pelo exercício da autoridade.¹⁶ Liderado por Paulo V (1605-1621), todo o processo coroou os relatos papistas do século XI –o *Liber ad Amicum* de Bonizo de Sutri, em especial— como registros documentais mais valiosos daquela época.

Os apelos gregorianos ao sagrado constituem referências documentais de notável complexidade histórica. Um bom exemplo pode ser encontrado no concílio romano de 1078. Durante as deliberações, o papa solicitou que fossem examinadas as notícias de milagres ocorridos nos túmulos de Cêncio e Erlembaldo. Ambos eram laicos: condição incomum para um santo do século XI,

¹³ JL 4333.

¹⁴ PARISH, Helen. *Monks, Miracles And Magic: reformation representations of the Medieval Church*. New York: Routledge, 2005, p. 136-140. Segundo a autora: “By the late sixteenth century, the image of Gregory VII as magician and necromancer had become well established in evangelical histories of the papacy” (p. 137).

¹⁵ GUIDO DE OSNABRÜCK. *Liber de Controversia de Hildebrandi et Heinrici*. MGH Ldl 1: 462-470. Sobre o sínodo de Brixen ver: *Die Briefe Heinrichs IV*. MGH DM, 1: 72; *Decretum Synodi*. MGH LL 2: 51-52; *Annales Augustani*. MGH SS 3: 130; HEFELE, Charles Joseph & LECLERCQ, Henry. *Histoire des Conciles après les documents originaux*. Paris: Letouzey et Ané, 1912-1915, 4:2, p. 269-272.

¹⁶ A afirmação é de: CHADWICK, Owen, *The Popes and European Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 294. Ver ainda: McMANNERS, John. *Church and State in the Eighteenth-Century France*. Oxford: Oxford University Press, 1999, vol. 2, p. 52, SCHUTTE, Anne Jacobson. *Aspiring Saints: pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*. Baltimore: JHU Press, 2003.

quando não bloqueava o caminho que levava à santidade. Afinal, segundo o juízo atribuído às mentes clericais da época, os laicos eram vistos como antagonistas da *libertas ecclesiae*.¹⁷

O primeiro deles era um aristocrata local, quer herdou do pai, João Tionísio, o disputado título de prefeito de Roma. Nos últimos dez anos, a linhagem de Cêncio tinha se revelado uma aliada insubstituível: não somente pela lealdade, mas, principalmente, por manter o governo citadino longe das mãos dos Stephani, uma proeminente família local declaradamente hostil à Cúria. Em 1073, quando rumores espalharam pelas vielas de Roma que o prefeito pensava em renunciar ao mundo e ingressar em um monastério, Gregório reagiu com veemência: a vida contemplativa permaneceria um propósito fora de lugar para Cêncio enquanto suas ações fossem necessárias no comando da cidade.¹⁸ O aristocrata apoiou o papa incansavelmente, até o verão de 1077, quando seus rivais o emboscaram. O Stephani que o assassinou acabou arrastado para fora de sua fortaleza e linchado pelos romanos. Cêncio foi sepultado em mármore no interior da igreja de São Pedro. Aos padres conciliares reunidos no ano seguinte, Gregório disse que seu antigo prefeito havia sido coroado com o martírio por Cristo e “*celebrizou seu sepulcro com vinte milagres enumerados e aprovados*”¹⁹ pela assembleia.

O segundo era uma figura ainda mais controversa. Erlembaldo era cavaleiro e herdou do irmão, Landulfo, a liderança dos patarinos – grupo de milaneses condenados como hereges e excomungados por bispos da Lombardia no sínodo de Fontaneto, em 1057.²⁰ Desde então muito aconteceu. Enquanto as relações entre o papado e o bispo de Milão se deterioraram em ritmo acelerado, Erlembaldo advogava a sujeição do clero ambrosiano ao primado apostólico – declarando-se pela superioridade da Sé Romana na batalha travada pela sujeição hierárquica da igreja de Milão. As provas de lealdade lhe renderam a guarda do

¹⁷ A historiografia sobre a santidade foi profundamente direcionada pela orientação imposta por André Vauchez, a saber: que a santidade laica emergiu como fenômeno historicamente relevante entre os séculos XII e XIII. Ver: VAUCHEZ, André. “Lay People’s Sanctity in Western Europe: evolution of a pattern (Twelfth and Thirteenth centuries)”. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; KLARA SZELL, Timea (Ed.). *Images of sainthood in medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 21-32; *La santità nel Medioevo*. Roma: Il Mulino, 2009; STRICKLAND, Debra Higgs (Ed.). *Images of Medieval Sanctity: essays in honour of Gary Dickson*. Leiden, Brill, 2007; WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph. *Saints & Society: the two worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Perspectiva contrariada pelo excepcional trabalho: HOWE, John. *Church Reform and Social Change in Eleventh-Century Italy: Dominic of Sora and his patrons*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

¹⁸ COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII...*, p. 326-328.

¹⁹ *Hunc etenim, propter fidem saepe dicto et saepe dicendo Papae Gregorio exhibitam, Dominus noster Jesus Christus martyrio coronavit, eiusque sepulchrum continuo viginti miraculis, in Synodo numeratis et probatis, illustravit*. PAULO DE BERNRIED. *Vita Gregorii VII papae*. PL 148: 83B.

²⁰ ARNULFO. *Gesta Archiepiscoporum Mediolanensium*. MGH SS 8: 18-22; HEFELE, Charles Joseph & LECLERCQ, Henry. *Histoire des Conciles...*, 4:2, p. 1126-1132. Ver ainda: COWDREY, H. E. J. “The Papacy, the Patarnes, and the Church of Milan.” *Transactions of the Royal Historical Society*, s. 5, vol. 18, 1968, p. 25-48.

“estandarte de São de Pedro” e a honra de *gonfalonier* apostólico, símbolos de uma estreita aliança mantida com Alexandre II (1061-1073). Não obstante sua devoção política, Erlembaldo era um santo improvável e, para muitos, inaceitável. Homem de armas, ele viveu à custa de muito sangue derramado – uma boa parte dele de eclesiásticos— e morreu tratado pelos milaneses como traidor.²¹ Fim brutal que o papado tratou de converter em martírio. Na versão de acontecimentos apresentada no concílio de 1078 a multidão de milaneses furiosos é descrita como o “*exército de conspiradores*” que, sem motivo algum, atacou Erlembaldo e o assassinou em plena rua: “*desnudado, esquecidos seu nascimento e dignidade, (...) ele foi deixado insepulto por um dia inteiro. Entretanto, à noite, ele foi honrosamente sepultado por homens pios (...) e em seu sepulcro uma grande maravilha é operada até hoje por Deus.*”²²

Essa não foi a única vez em que a reivindicação gregoriana de sacralidade ficou a poucos passos da heresia. Em meados dos anos 1050, ainda como subdiácono romano, Hildebrando –futuro Gregório VII– foi complacente com a compreensão de Eucaristia defendida por Berengário de Tours nas páginas de *De Sacra Coena*. A obra justificava a recusa em reconhecer a presença real (*substancialiter*) de Cristo na hóstia consagrada. Combatido por homens da envergadura filosófica de um Lanfranco de Bec, Berengário acabou condenado como herege e foi reiteradamente forçado à retratação em concílios pontifícios: Roma e Vercelli, em 1050; Roma novamente em 1059 e 1079.²³ O próprio sentenciado registrou a forma como Hildebrando mostrava-se simpático, talvez o único homem da Cúria a tratá-lo com “mansuetude apostólica”. Todavia, o legado teria sido contido por seus receios. Ele não parecia disposto a assumir publicamente o partido de alguém acusado de espalhar uma doutrina errônea sobre o mistério da paixão de Cristo. Ao escrever uma carta em nome de

²¹ Ver: PATSCHOVSKY, Alexander. “Heresy and Society: on the political function of heresy in the medieval world”. In: BRUSCHI, Caterina; BILLER, Peter (Ed.). *Texts and Repression of Medieval Heresy*. Suffolk: York Medieval Press, 2003, p. 31.

²² *Crescebat cotidie numerus infidelium, et de die in diem numerus minuebatur Paterinorum. Eodem quoque tempore Mediolanensis civitas tota incendio concrematur, in qua multe mirabiles ecclesie et precipue mater ecclesia solotenus destruitur. Que res inimico humani generis ad decertandum contulit arma; nam omnes sive amici sive inimici quasi una voce clamabant hoc esse peccatum Paterinorum. Post pascha vero derepente congregato exercitu et multitudine coniuratorum Herlimbaldum nihil mali suspicantem invadunt eumque bellare temptatem in media platea interficiunt aliosque persecuntur et depredantur eumque ignominiose nudatum, obliti generis eius et dignitatis, ad ignominiam totius christianitatis per totum diem relinquunt inhumatum. Nocte vero a religiosis viris apud Sanctum Dionisium eum honore sepultus est; ad cuius sepulchrum magna mirabilia usque hodie operatur Deus.* BONIZO DE SUTRI. *Liber Ad Amicum*. MGH Ldl 1: 604-605.

²³ Para as condenações de Berengário nos concílios de Roma (1050), Vercelli (1051) e novamente Roma (1059 e 1079): *Vita Leonis IX Papae*. PL 143: 490-495; GREGÓRIO VII. *Das Register*. MGH Epp. Sel. 6: 425-429; HUGO DE FLAVIGNY. *Chronico*. MGH SS 8: p. 443; MANSI 19: 759- 770, 773-774, 900; MANSI 20: 516-526; HEFELE, Charles Joseph & LECLERCQ, Henry. *Histoire des Conciles...*, 4:2, p. 1049-1051, 1059-1060, 1166-1169; tomo V, parte I, p. 251-253.

Godofredo Martel de Anjou, o próprio Berengário censuraria Hildebrando por agir como Pôncio Pilatos.²⁴

A questão é escorregadia. Aparentemente, o futuro papa Gregório não deixou em lugar algum uma opinião doutrinária sobre a Eucaristia. Por outro lado, não falta quem acuse Berengário da presunção de supor que as figuras mais proeminentes de sua época concordavam instintivamente com ele. Contudo, fica a certeza bem documentada acerca da benevolência gregoriana recebida por um homem excomungado em razão da maneira como concebeu a presença do Salvador entre os fiéis.²⁵ Isso jamais foi esquecido pelos opositores do papa. Muitos nunca o perdoaram por isso. Em 1080, algumas dezenas de bispos imperiais o repudiaram como o “*antigo discípulo do herético Berengário, pois colocou em dúvida a fé católica e apostólica sobre o corpo e o sangue do Senhor*”.²⁶

Em 1067, outro episódio colocou o papado numa encruzilhada entre o sagrado e a heresia. Naquele ano um grupo de monges vallombrosanos veio até Roma. Traziam uma oferta espantosa: para provar que o bispo de sua região, Pedro Mezzabarba, era culpado de simonia, um dos seus caminharia sobre o fogo agarrado à certeza de que a justiça divina protegeria a integridade de seu corpo. Àquela altura dos acontecimentos, o conflito entre os beneditinos e o bispo de Florença arrastava-se há anos, cada vez mais dramático. Os vallombrosanos seguiam empenhados numa agressiva campanha contra seu superior. Mercados, ruas, praças, por todos os lados era possível ouvir seus sermões contra o poder episcopal, acusando-o de atolar a igreja local em corrupção e ambições mundanas. Cada vez mais inflamadas, as pregações não cessavam; nem mesmo quando chegou de Roma uma ordem expressa, que proibia os beneditinos de deixar a clausura para proclamar a palavra perante os fiéis.²⁷ Mezzabarba, por sua vez, retaliava. Enviou homens armados até a abadia para capturar João Gualberto, fundador de Vallombrosa: o rapto falhou. Apesar da destruição levada à casa dos religiosos, os cavaleiros enviados retornaram sem o líder monástico. O bispo, então, foi mais longe e empenhou a própria fortuna para fundar um monastério que rivalizasse com o prestígio espiritual de seus acusadores.²⁸

²⁴ As referências de tolerância por parte de Hildebrando tratam, especialmente, do Concílio de Tours, 1054: BERENGÁRIO DE TOURS. *De Sacra Coena adversus Lanfrancum, liber posterior*. Editores A. F. e F. TH. Vischer. Berlim: Haude et Spener, 1834, p. 49-50. A carta enviada por Berengário em nome de G. Martel: BERENGÁRIO DE TOURS. *Briefe*. MGH Brief. der Zeit Heinrichs IV: 149-151.

²⁵ MONTCLOS, Jean de, *Lanfranc et Bérengar: la controverse eucharistique du XI^e siècle*. Louvain: Spicilegium S. L., 1971; RADDING, Charles; NEWTON, Francis, *Theology, Rethoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 1-32.

²⁶ *...catholicam atque apostolicam fidem de corpore et sanguine Domini in questionem ponentem, heretici Berengarii antiquum discipulum*. DECRETUM SYNODI. MGH Const. 1: 119.

²⁷ JL 4552.

²⁸ Para narrativas pormenorizadas e análises aprofundadas do conflito, ver: DAMERON, George Williamson, *Episcopal Power and Florentine Society, 1000-1320*, Cambridge, Harvard University Press, 1991; JESTICE, Phyllis G., *Wayward Monks and the Religious Revolution of*

Para selar o fim do conflito, os monges viajaram até Roma e se ofereceram para provar a justiça de suas acusações através de um ordálio do fogo. Mas não encontraram os aliados esperados. Alexandre II proibiu a prova corporal.²⁹ Com o papa desfavorável, a situação dos monges se complicou. A Cúria não via com bons olhos aquela flagrante desobediência hierárquica e parecia considerar a conduta dos beneditinos um exemplo inaceitável de desacato à autoridade episcopal. Os vallombrosanos chegaram às colinas romanas como defensores da fé cristã e estavam prestes a deixá-las como transgressores da boa ordem da igreja. Seu temor deve ter crescido quando Pedro Damiano tomou a palavra. Cardeal e figura influente, o eremita foi implacável:

Agora me dirijo aos meus irmãos monges, com quem, acredito, esta disputa começou. Eles dizem que bispos como estes são incapazes de abençoar o crisma, dedicar igrejas, conferir ordens clericais ou celebrar missas em qualquer momento. (...) É o bispo, por suas palavras, que conclama o Senhor sobre um homem, mas é o Senhor que realiza a eficácia da benção. Portanto, o efeito da benção não depende dos méritos do bispo (...). A Santidade é odiosa se ela recai em heresia (...). A pureza excessiva (...) arrasta para a contaminação na imundície herética. (...) Pois declarar algo como ilícito, quando ele é permitido, e, ao fazê-lo, vangloriar-se de serem os defensores da justiça, os levará a serem julgados como inimigos da Igreja. Podemos adequadamente comparar este tipo de homem a sapos ou gafanhotos, pois ele agora devasta a Igreja assim como anteriormente esses animais foram pragas no Egito.³⁰

the Eleventh Century, Leiden, Brill, 1997, p. 233-243; CORNELL, William J. & ZORZI, Andrea (Ed.). *Florentine Tuscany: structures and practices of power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

²⁹ ANÔNIMO. *Vita Sancti Iohannis Gualberti*. MGH SS 30/2: 1107.

³⁰ *Hinc ad commonachos meos articulum transfero, a quibus profecto procedere totam hanc iurgandi materiam non ignoro. Dicunt enim quia per huiusmodi sacerdotes nec crisma confici, nec aecclesia dedicari, nec clericalia iura conferri, nec missarum ullo umquam tempore potuerunt solemniter celebrari. (...) Sacerdos quippe Dominum super hominem verbis invocat, sed ipse super eum Dominus benedictionem efficaciter format. Effectus itaque benedictione non in merito sacerdotis constat (...). Odiosa sanctitas quae in heresim labitur (...). Nimia certe mundicia in hereticae contagiones (...). Qui dum perhibent no licere quod licet, ac per hoc iactant se defensores esse iustitiae, hostes adiudicantur aecclesiae (...). Huiusmodi quippe genus hominum ranis sive locustis merito comparatur, quia sicut Aegyptum illa tunc animalia percusserunt, ita per hos nunc vastatur aecclesia*. PEDRO DAMIÃO. *Briefe* 146. MGH Epp. 3: 533-542. As palavras transcritas acima não foram proferidas por Damiano no concílio de 1067: elas foram, na realidade, enviadas ao “*populus*” de Florença na forma de epístola. Porém, acreditamos ser historicamente plausível considerá-las um indicador fidedigno da posição defendida pelo cardeal na assembleia. Para a relação entre Damiano e os Vallombrosanos: CUSHING, Kathleen. “Of ‘*Locustae*’ and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-Century Reform.” *Church History*, n, 74, vol. 4, 2005, p. 740-757; McCREADY, William. *Odiosa sanctitas: St Peter Damian, Simony, and Reform*. Toronto: PIMS, 2011; RANFT, Patricia. *Theology of Peter Damian*. Washington: The Catholic University of American Press, 2012, p. 141-184.

Contra todas as suas expectativas, os religiosos se viram acuados “*como ovelhas entre lobos*”.³¹ As reprovações do cardeal –um eremita, como seu líder!– eram um duro golpe para aqueles homens, que envelheceram ao lado da certeza de viver a perfeição da pureza cristã. A relutância do papa soava como um disparate: como ele podia negar a súplica de quem tinha renunciado ao mundo para travar a grande batalha pela salvação humana contra o mal? Segundo a *Vita Sancti Iohannis Gualberti*, os ânimos fervilharam e o alvoroço tomou conta de todos. O sínodo só não jorrou em golpes sobre os monges porque foi contido por Hildebrando, que ergueu a voz em defesa dos vallombrosanos.³²

Uma vez mais o arqui-diácono surgia tomando o partido de um controverso apelo ao sagrado. E o mais importante: sua posição parece ter incitado uma súbita reviravolta de papéis. Após ficarem a um passo da condenação como inimigos da igreja, os monges retornaram encorajados a realizar o malvisto ordálio. No dia 13 de fevereiro de 1068, um deles, Pedro, jurou por sua alma a culpa de Mezzabarba e, em seguida, andou “*doze longos passos através de brasa e chama*”. Saiu ileso.³³ Pressionado pela notícia daquele impressionante “juízo de Deus”, Alexandre não teve escolha a não ser banir o bispo de Florença.³⁴ O monge Pedro conquistou a reputação de campeão da fé³⁵ e, quatro anos depois, vestiu o pomposo título de cardeal bispo de Albano. Reputado como “um dos líderes da reforma papal”,³⁶ Pedro Damião amargou uma derrota espinhosa, que

³¹ ANÔNIMO. *Vita Sancti Iohannis Gualberti*. MGH SS 30/2: 1107.

³² *Cum itaque pene omnes furerent contra monachos et dignos morte iudicaret eos, qui temerarie contra prelatos ecclesiae armari auderent (...). Interea suxerit in concilio quidam vir egregius ex excellentissimus alter Gamaliel, scilicet Ildebrandus monachus et archidiaconus ecclesiae Romanae, qui non pedetemptim ratiocinando, sede aperte atque fortissime defendit monachos contra omnium opinionem.* ANÔNIMO. *Vita Sancti Iohannis Gualberti*. MGH SS 30/2: 1107.

³³ *Per ignem et flammam 12 pedum longam pertransiit.* BERTHOLDO. *Annales*. MGH SS 5: 306.

³⁴ A epístola enviada pelos florentinos ao papa, bem como uma detalhada narrativa de todo o conflito pode ser encontrada em: ANDRÉ DE STRUMI. *Vita sancti Iohannis Gualberti*. MGH SS 30/2: 1096-1100. Ver ainda: ANNALES ALTAHENSIS MAIORES. MGH SS rer. Germ. 2: 74. Para referência geral ao concílio: HEFELE, Charles Joseph & LECLERCQ, Henry. *Histoire des Conciles...*, 4:2, p. 1266; CAPITANI, Ovidio. *Immunità Vescovili ed Ecclesiologia in Età “Pregregoriana” e “Gregoriana”: l’avvio alla “restaurazione”*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1966; MANN, Horace. *The Lives of the Popes in the Middle Ages*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1925, vol. 6: 302.

³⁵ *Virum religiosissimum.* BONIZO DE SUTRI. *Liber Ad Amicum*. MGH Ldl 1: 612; Referência ainda em: PAULO DE BERNRIED. *Vita Gregorii VII papae*. PL 148: 58. Ver ainda: MICCOLI, Giovanni, 1960. Pietro Igneo: studi sull’età gregoriana. *Studi Storici*, vol. 40-41, p. X-178.

³⁶ Ver: FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. Louvain: Spicilegium S. Lovaniense, 1924-1937, 3 vol.; LECLERCQ, Jean. *Saint Pierre Damien: ermite et homme d’Église*. Roma: Ed. Di Storia e Letteratura, 1960; FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo Riformato del Secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*. Nápoles: Liguori Editore, 1996; D’ACUNTO, Nicolangelo. *I Laici nella Chiesa e nella Società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1999.

feriu gravemente sua identificação com a política pontifícia, como ele mesmo confessou ao papa:

Deixei o sínodo, que era presidido pela autoridade de vossa santidade, tão desgastado e exaurido, com meu espírito tão oprimido (...), que ele não poderia ser atenuado pelas chuvas da contrição nem soerguido do desânimo pela graça da íntima contemplação. (...) Por esta razão, estabeleci para mim o princípio de que, enquanto viver, ausentar-me-ei completamente dos sínodos romanos, exceto se uma necessidade inevitável me compelir.³⁷

Entre milagres punitivos e visões, santos controversos e ordálios, a sacralidade associada a Gregório VII e reivindicada por seus partidários surge na documentação atravessada por tensões. Ela traz em si um inquietante sentido de equilibrar-se no limite do consenso, marcado por lembranças de guinadas bruscas, quando não pelo registro de orientações contraditórias. Por vezes, temos a impressão de que ela retrata uma igreja descentrada, repleta de desencontros, conflitos. Tais características são como traços que desenharam uma imagem diferente para o papado medieval, tradicionalmente visto como instituição suprema, como a cúpula que irradiava uma dominação bem-articulada sobre as consciências medievais, como o núcleo originário do suposto “projeto reformador” que abarcou o século XI. O sagrado vivido pelos gregorianos é um desafio e tanto para o historiador: como explicá-lo?

2. Um pouco de teoria

Quando se trata de compreender o que chamamos de sagrado é difícil pensar em um ponto de partida para o pensamento que não as ideias de Émile Durkheim. Há um século, o grande nome da sociologia francesa propôs uma sistemática conceituação do sagrado que alcançou rápida notoriedade entre as Humanidades. E não era para menos. Quando publicou *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, no distante ano de 1912, Durkheim trouxe ao público uma síntese exaustiva das contribuições mais inovadoras e vigorosas de seu tempo. Através de sua obra “a teoria do sagrado e da religião atinge uma amplitude e uma sistematização que encontram pouco equivalente na literatura sociológica”.³⁸

³⁷ *Ita nimirum a synodo, cui vestrae sanctitatis auctoritas praefuit, contritus nuper et arefactus abscessi, ut mens mea tot oppressa negociis, more silicis obdurata, nec per imbrem se cumpunctionis emolliat, nec se quantumlibet super se gratia intimae contemplationis attollat. (...) Quapropter haec apud me diffinita sententia est, quia de caetero, nisi me necessitas inevitanda compellat, donec advixerero Romanis me conciliis funditus absentabo.* PEDRO DAMIÃO. *Briefe* 164. MGH Epp. 4: 166-167. Para uma crítica da relação entre Pedro Damiano e a “Reforma Cristã”, ver: BOVO, Claudia. Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072). Campinas, PPGHIS-Unicamp (Tese de Doutorado), 2012.

³⁸ HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2009, p. 180.

Profundamente influenciado pela leitura das obras de William Robertson Smith, teólogo e orientalista escocês falecido em 1894,³⁹ o francês ressaltou a ambiguidade da vivência do sagrado como um de seus elementos mais essenciais. Segundo ele, as forças religiosas são sempre de duas espécies; encontram-se universalmente repartidas entre dois domínios opostos. Algumas são sublimes, benfazejas, cultuadas como “*guardiãs da ordem física e moral, dispensadoras da vida, saúde, de todas as qualidades que os homens prezam*”. Por outro lado, o convívio coletivo é igualmente marcado pela certeza de viver rodeado por forças sombrias, “*más e impuras, produtoras de desordens, causas de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios*”.⁴⁰

As sociedades conferem inteligibilidade aos fenômenos do mundo e aos próprios movimentos da interação humana classificando-os nessas duas categorias de forças e de seres, entre as quais reina um contraste tão completo quanto os homens podem suportar, mesmo que terminem por levá-lo ao mais radical antagonismo. O sagrado é o nome que cabe ao conjunto de experiências que se complementam pela dissociação, ele designa o universo de práticas através das quais o impuro destaca o valor único e excepcional da pureza, enquanto esta reforça o temor pela impureza. A sacralidade pressupõe sempre uma variedade elementar, o fasto e o nefasto.

A vida religiosa é composta por estes dois pólos porque a vida social é dividida em dois estados. Pois “*entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto há o mesmo contraste que entre os estados da euforia e de disforia coletivas. (...) a unidade e a diversidade da vida social é que constituem, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade dos seres e das coisas sagradas*”.⁴¹

Ainda que a síntese durkheiminiana seja apresentada desta maneira generalista e simplória, é possível divisar os contornos de suas contribuições decisivas. A definição aí estampada distanciava-se das perspectivas que viam o sagrado como força imanente ao espírito, que misteriosamente eclodia e impressionava os homens por séculos afora. Desde então, mais do que as formas, era possível investigar os conteúdos propriamente sociais do sagrado, sondar suas dinâmicas dialéticas e seus diversificados estágios de realização. Leituras posteriormente propostas, como a conhecida abordagem de Mircea Eliade, não alcançaram a mesma profundidade intelectual e estacionaram na aposta por uma hermenêutica dos movimentos dialéticos das religiões que reiteradamente resultou em abordagens descritivas.⁴²

³⁹ Neste caso, o próprio Durkheim destaca a obra: ROBERTSON SMITH, William. Lectures on the Religion of the Semites. Londres: A. and C. Black, 1894.

⁴⁰ DURKHEIM, Émile. Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Paulus, 1989, p. 485.

⁴¹ Idem, p. 490.

⁴² A famosa conceituação do sagrado como hierofania, cerne da compreensão formulada por Eliade, é, efetivamente, uma ‘não definição’, uma categoria vazia, que o neokantismo do autor romeno deixa quase oca de conteúdos específicos: “*O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado*

Por outro lado, a amarração funcionalista que ancora a religião nas finalidades sociais tornou esta síntese alvo de duras críticas, que a desqualificavam como um rígido esquema intelectual que simplificava a complexidade da realidade simbólica. Não foram poucos os críticos que enxergaram na sacralidade elementar apresentada por Durkheim uma maneira de reduzir a imprevisibilidade da interação humana a grandes movimentos impessoais, diluindo seu caráter instável e tensionado em totalizações abusivas.⁴³ O que aos olhos de muitos surge como mérito louvável é encarado por outros como excesso reprovável: “o vigoroso espírito de sistema traz às elaborações teóricas (...) um quadro tão exigente, do qual podemos, conforme o humor do dia, admirar a lógica ou lamentar as exigências”.⁴⁴

Porém, em meio aos dilemas que cercam esta complexa teoria geral da religião, um princípio nos parece ainda imprescindível, ao menos para a compreensão dos relatos gregorianos: o sagrado provém da interação social. Ele é um modo singular de edificar posicionamentos em meio ao inesgotável fluxo de desafios ocasionados pelas relações coletivas. O essencial da definição está no significado do adjetivo “singular”. Ele aponta para uma modalidade específica de mobilização humana: o sagrado emerge da busca ou expectativa pela eficácia. É esta premissa, por exemplo, que fundamenta o conceito de “mana”, o qual Durkheim tomou emprestado de Hubert e Mauss e inscreveu no cerne da natureza atribuída ao sagrado: “o mana é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora sua ação mecânica sem aniquilá-la. É ele que faz com que a rede apanhe, que a casa seja sólida (...). No campo, ele é a fertilidade; nos remédios, ele é a virtude salutar ou mortal”.⁴⁵

no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde a mais primitiva às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas”. In: ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17. O autor nos ensina, portanto, que não é necessário saber o que o sagrado é para conhecer suas manifestações: a capacidade de reconhecê-lo assemelha-se a uma faculdade universal, talvez uma fenomenologia cuja inteligibilidade seja inata tanto ao praticante quanto ao observador. Ver: DUDLEY, Guilford. Religion on Trial: Mircea Eliade & his critics. Philadelphia: Temple University Press, 1977; além de: RENNIE, Bryan. Reconstructing Eliade: making sense of Religion. New York: State University of New York Press, 1996.

⁴³ Ver: MOL, Hans. “The Origin and Function of Religion: a critique of, and alternative to, Durkheim's interpretation of the religion of Australian Aborigines”. Journal for the Scientific Study of Religion vol. 18, n. 4, 1979, p. 379-389; LEHMANN, Jennifer M. Deconstructing Durkheim: a post-post structuralist critique. New York: Routledge, 1995; HAMILTON, Malcolm. The Sociology of Religion: theoretical and comparative perspectives. New York: Routledge, 1995, p. 109-121; PICKERING, W. S. F. (Ed.). Emile Durkheim: critical assessments of Leading Sociologists. London; New York: Routledge, 2001, vol. 3; FISH, Jonathan S. Defending Durkheimian Tradition: religion, emotion and morality. Aldershot: Ashgate, 2005.

⁴⁴ Original: *le vigoureux esprit de système vient apporter aux élaborations théoriques (...) un cadre assez contraignant dont on peut, selon l'humeur du jour, admirer la logique ou regretter les contraintes*. In: ISAMBERT, F. A. . “L'élaboration de la notion de sacré dans l'École durkheimienne”. Archives de Sciences des Religions, n. 42, 1976, p. 35-56.

⁴⁵ Original: *le mana est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est*

À primeira vista, a definição pode soar esotérica ou até de ordem meramente emocional, como advertiu Lévi-Strauss.⁴⁶ Mas, ela contém, em seu núcleo, uma valiosa proposição sintética: o sagrado é a participação simbólica exigente, aquela movida para encontrar a prática mais forte, capaz de restaurar a unidade que se vive como perdida, ameaçada ou cindida. A participação pode ser exclusivamente simbólica, mas a eficácia almejada deve produzir resultados necessariamente sociais. O sagrado não é estático, inato ou definitivo, pois deriva da incessante busca por referenciais simbólicos plenos, que proporcionem experiências de segurança no fluxo incessante de tensões e riscos da existência coletiva. Seu aparecimento é história, pois decorre de combinações mutáveis – porque finitas – entre pressões sociais e possibilidades simbólicas. O sagrado, como frisou Roger Caillois, é resposta de eficácia que o devir social torna reversível, movente. Como propriedade de objetos, seres, lugares ou períodos, ele alcança a estabilidade sem escapar à exigência de transformação: “*nada há que não possa tornar-se sua sede e revestir-se assim aos olhos do indivíduo ou da coletividade de um prestígio sem igual. Nada há, igualmente, que não possa ver-se desapossado dele. É uma qualidade que as coisas não possuem por si mesmas*”.⁴⁷

Insistamos, todavia, no aspecto crucial: de modo estável ou efêmero, aquilo que foi reconhecido como consagrado estimula a conduta humana de maneira drástica, como se a eletrificasse. Na busca ou no temor pela eficácia derradeira, o sagrado age como força avassaladora, uma descarga de pavor e veneração: “*é do sagrado, com efeito, que o crente espera todo o socorro e todo o êxito. Sob a sua forma elementar, o sagrado representa, acima de tudo, uma energia perigosa, incompreensível, arduamente manejável, eminentemente eficaz*”.⁴⁸

Se buscarmos outra possibilidade de entendimento, como a proposta por Rudolf Otto, ainda podemos encontrar esta característica essencial: o sagrado – que ele preferiu designar de *numinoso* – é o despertar do estado psíquico de presenciar a ação eficaz. A formação luterana levou Otto a enfatizar esta experiência como origem do sentimento de criatura, nascedouro do assombro que é para o homem a sensação de afundar na visão da verdade religiosa, isto é: de sentir-se cercado por uma realidade misteriosa e absoluta. O *numinoso* ecoa da emoção implacável que é perceber-se inferior por inteiro, dependente até a última fibra de algo maior, supremo, majestático. Mas, Otto também ressaltou que consagrar é sentir-se tocado pela “*energia, simbolicamente expressada na*

solide (...). Dans le champ, il est la fertilité; dans les médecines, il est la vertu salutaire ou mortelle. In: HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. “Esquisse d'une théorie générale de la magie”. *Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903, p. 111.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 11-45. Ver ainda: SMITH, Jonathan. “Manna, mana everywhere...” In: FRANKENBERRY, Nancy K. (Ed.). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 188-211.

⁴⁷ CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 20. Sobre a possibilidade e os limites da aproximação entre Caillois e Durkheim: RICHMANN, Michèle. *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002.

⁴⁸ Idem, p. 23.

vivacidade, paixão, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana. Trata-se daquele aspecto que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo".⁴⁹ Deste modo, parece razoável dizer que o teólogo luterano descreveu um estado psicológico provocado pela valorização de uma diferença incontornável no fluxo da vida: de uma ação que se acredita — e se vive como — eficaz em termos de vida e morte.

Sacralizar não pressupõe, obrigatoriamente, crer em uma divindade ou mesmo na alma. É um processo que pode ocorrer em desacordo com os limites do religioso.⁵⁰ Pois sua demarcação parece depender antes de outro fator, incomensuravelmente mais amplo: o engajamento do ser em certa forma de empirismo, em uma busca por respostas práticas — ainda que apresentadas pelo simbolismo de origens supostamente misteriosas e inacessíveis. Sua eclosão aparentemente pressupõe o impulso para —ou simplesmente a acolhida de— um desejo de chegar a resultados efetivos para a vida social em meio às pressões e ambivalências da realidade.⁵¹

O sagrado é a transfiguração simbólica da ação socialmente eficaz. Aí está tudo o que pretendemos reter da teoria durkheiminiana. Requisitamos para nossa tentativa de explicação apenas este axioma sociológico básico, deixando de fora aspectos marcantes como o caráter totalizante de sua conceituação da religião, a obrigatoriedade inerente e exterior atribuída à força exercida pelas crenças sobre as consciências individuais, a dicotomia que o sociólogo francês viu nas relações entre sagrado e profano e, sobretudo, o primado das formas de solidariedade sobre a formação dos grupos sociais. Retendo apenas o postulado elementar, voltemos nossas atenções para a Idade Média Central.

3. O Sagrado Gregoriano

Entre 1050 e 1080, oriundos de paisagens variadas e, frequentemente, forçados a se esparramar por diversas regiões, os dirigentes eclesiásticos chamados de gregorianos compartilhavam a realidade de uma política problemática, angustiante. Lidando com a divergência de suas próprias opiniões, pelejando com o consenso quebradiço que nascia em meio à variedade de suas trajetórias de vida, todos enfrentavam a difícil situação de defender uma igreja divorciada de suas antigas bases materiais; contida no exercício da dominação social pela hostilidade declarada nos círculos aristocráticos vizinhos.

Desde meados dos anos 1040, quando o bispado romano passou a ser ocupado por uma sucessão de lideranças eclesiásticas estranhas às forças senhoriais do Lácio, a Sé de Pedro tornou-se alvo de intensa oposição local. Valendo-se do

⁴⁹ OTTO, Rudolf. O Sagrado. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 55. Sobre as possibilidades de extensão da definição durkheiminiana de sagrado ver ainda: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (Ed.). The Pragmatics of defining religion: contexts, concepts & contests. Leiden: Brill, 1999.

⁵⁰ FERRAROTTI, Franco. Il Paradosso del Sacro. Roma: Laterza, 1983. Ver igualmente: MELOTTI, Umberto & SOLIVETTI, Luigi. Perché la sociologia? Incontro con Franco Ferrarotti. Milão: Mondadori Università, 2009.

⁵¹ GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 45-47.

terror das armas e da influência da parentela, muitas linhagens peninsulares investiram contra o patrimônio episcopal: assumiram o controle de terras, estradas, pontes e igrejas; retiveram rendas vitais para o exercício da dominação social, como os dízimos; sustentaram a obstinação de bispos e abades; fisgaram o exercício de magistraturas urbanas; fomentaram levantes, emboscadas, sequestros contra os papas e seus séquitos.

Nas décadas seguintes o conflito se agravou. Na mesma medida em que outros grupos políticos se envolveram, as disputas se alastraram pela península até transbordar os Alpes. O tempo passava e o papado, é bem verdade, conquistava outros aliados; mas multiplicava as fileiras de seus adversários - quando não produzia antagonistas numa velocidade ainda maior. Em diversos momentos, como em 1061-1063 e 1081-1085 –ou mesmo depois, em 1111-1117—, os conflitos alcançaram dimensão de catástrofe, com as rivalidades aristocráticas dividindo a unidade eclesiástica em partidos inconciliáveis: os “cismas” motivados pelo controle da dignidade pontifícia tornaram-se não apenas mais frequentes, como penosamente mais demorados. As disputas arrastavam-se por anos, sempre à custa dos patrimônios e prestígios de famílias italianas, levando muitas delas à bancarrota. O papado da segunda metade do século XI foi atravessado por uma crônica fragilidade material.⁵²

Esta dura realidade selou o modo como os homens identificados com o governo de Gregório VII conceberam e lembravam o lugar do sagrado em suas vidas. Trata-se de um conjunto de experiências religiosas, específicas e ao mesmo tempo recorrentes, que fazem jus a uma conceituação própria como “sagrado gregoriano”. Eis algumas de suas singularidades mais marcantes:

Em primeiro lugar, a *combatividade*. As relações gregorianas com a sacralidade eram experiências de engajamento por soluções eficazes para os prolongados conflitos protagonizados pela autoridade do bispo de Roma. Mas, o tom aguerrido que caracteriza os relatos sobre milagres punitivos ou visões associadas à memória de Gregório VII não deve ser confundido com um belicismo genérico de uma suposta “psicologia coletiva da Idade Média”.⁵³ Pois não se tratava, prioritariamente, de uma estratégia de afirmação dos homens da

⁵² Para uma análise do vasto panorama em questão e o conhecimento de pressupostos que fundamentam as argumentações deste artigo, ver: RUST, Leandro Duarte. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011. A respeito das proporções “catastróficas” atribuídas a certos momentos da chamada “Era Gregoriana”: CANTARELLA, Glauco Maria. *Il Sole e la Luna: la rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*. Roma: Editori Laterza, 2005, p. 177-290; CANTARELLA, Gauco Maria. *La Construzione dela Verità Pasquale II, um papa alle strette*. Roma: Instituto Storico Italiano per Il Medio Evo, 1987; STROLL, Mary. *Popes and Antipopes: the politics of Eleventh Century Church Reform*. Leiden: Brill, 2012.

⁵³ FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 221-244. Sobre o belicismo como traço de uma suposta psicologia medieval: ASTON, Margaret. *Faith and Fire: popular and unpopular religion 1350-1600*. Londres: Hambledon Press, 1993; SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; MORÁS, Antonio. *Os Entes Sobrenaturais na Idade Média: imaginário, representações e ordenamentos sociais*. São Paulo: Annablume, 2001; Para um exemplo da aplicação desta visão sobre o papado: LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 101-104

igreja sobre o restante da sociedade – como insiste a perspectiva atrelada à ideia do belicismo como “mentalidade”. Não eram narrativas conduzidas por alguma identidade clerical coerente, unitária e abrangente, supostamente compostas sob a meta maior de ensinar aos laicos e heréticos a superioridade “da cultura eclesiástica” através de exemplos terrivelmente moralizantes.

A combatividade gregoriana surge dominada por um cenário mais fragmentado, perpassado de uma ponta a outra por enfrentamentos mais imediatos: as batalhas que a constituem possuem um feitiço assumidamente inter-nobiliárquico, talvez mesmo intra-nobiliárquico, mas apenas secundariamente interclassistas. As histórias que lhe dão vida dramatizam o universo de uma elite eclesiástica dividida por drásticos antagonismos: é o caso da visão atribuída a santa Hérluca, cujo central é a obstinada desobediência do clero às decisões do pontífice. Mas elas vão além e apresentam as cisões em um âmbito ainda menor, a própria cúpula papal: a divergência envolvendo o cardeal Pedro Damião e o arqui-diácono Hildebrando a respeito dos vallombrosanos retrata uma esfera eclesial que esbarrava em dificuldades para alcançar um consenso interior mínimo.

Antes de delinear um empenho coletivo para defender a unidade da igreja contra as pressões de grupos externos, o sagrado gregoriano testemunha a duradoura realidade de um bispado povoado por rivalidades domésticas e pressionado pelas concorrências entre partidos eclesiásticos. A combatividade era o efeito de um espaço politicamente descentrado, demarcado pela ação dos interesses locais. Universo onde uma contínua formação de grupos divergentes no interior da própria elite clerical - facções que em várias oportunidades declaravam uma hostilidade pública - conferia aos contatos com o sagrado uma dinâmica aberta, plurinuclear e marcada por tensões multidirecionais. De fato, estamos mais próximos de uma sacralidade agitada por uma crescente consciência de ambições locais,⁵⁴ do que de uma religiosidade comum do qual o papado teria sido o vértice integrador.

Certamente os registros gregorianos não eram únicos, tampouco excepcionais. Vários elementos narrativos que os compunham vinham de séculos antes e podem ser encontrados numa constelação de relatos espalhados pela imensa geografia do Ocidente cristão. Não se trata, portanto, de insinuar uma ruptura histórica como o “nascimento” de uma nova espécie de sensibilidade religiosa. O que propomos é antes outra ideia. Os gregorianos distinguiram seu olhar a respeito do sagrado precisamente pelo modo como a instável posição de poder da Igreja romana pesou sobre suas experiências, refratando o modo como vivenciaram tradições e temáticas de espiritualidades cristãs. Eles, portanto, não as reinventaram, mas moveram-nas quando as recrutaram como armas eficazes para travar suas inevitáveis disputas aristocráticas. O argumento ganha força se relembremos a forma como o papado sustentou as santidades laicas de Cencio e Erlembaldo. O fato dos dois pertencerem a outro “estado social” parece ter sido soterrado pela constatação de que ali estavam dois aliados de primeira hora das causas gregorianas contra o clero e certas famílias de Roma e Milão.

⁵⁴ HAMILTON, Louis. *A Sacred City: consecrating churches and reforming society in Eleventh-Century Italy*. Manchester: Manchester University Press, 2010.

As pressões singulares que rondavam os gregorianos parecem ter forçado uma abertura de fronteiras da santidade. Eles moveram o sagrado para incluir aí os seus leais combatentes. A energia empenhada para celebrar o martírio e os milagres de Cêncio e de Erlebaldo parece apresentar um papado diferente daquele que, “*no século XI, teria rebaixado a condição de laico, (...) sob uma rígida regulamentação de esferas de atividades na sociedade cristã. Segundo esta lógica, restaria, fundamentalmente, uma única ordem, a dos clérigos e sua exclusiva posse do sagrado*”.⁵⁵ Resultando de uma posição de poder comumente vulnerável, a combatividade gregoriana costumava exigir limites flexíveis para o sagrado, abrindo suas margens para a negociação e rompendo, assim, a rigidez de protagonismos religiosos exclusivistas. A eficácia social do apelo ao espiritual dependia de uma elasticidade simbólica da sacralidade, que deveria acolher os aliados que surgiam pelo caminho das lutas senhoriais – incluindo aí até mesmo os mais inesperados. O que nos leva à próxima característica.

Em segundo lugar, é preciso destacar que um *sentido político* prepondera sobre os relatos gregorianos, especialmente sobre aqueles dedicados à memória de milagres papais. Afinal, a lembrança de acontecimentos prodigiosos era um acerto de contas com derrotas institucionais, isto é, com a perda dos meios necessários para ser reconhecido como autoridade, sem os quais fracassavam as tentativas de atrair a obediência alheia, de assegurar o consenso e respaldar a coerção.

A estória da milagrosa intervenção de Gregório VII contra o incêndio provocado pelas tropas de Henrique IV ilustra o argumento de maneira sintomática. Na trama do relato, a prova de que Deus permanecia ao lado do papa ocorreu precisamente quando a resistência dos romanos parecia prestes a cair na armadilha imperial. Quando o sinal da cruz ocorre, a permanência dos cidadãos na defesa do papa estava por um fio, no limiar de seu provável fim. A exaltação espiritual do pontífice ocupa um lugar secundário, ou melhor, a narrativa a coloca a serviço de outro propósito: é a salvação da obediência dos romanos que justifica a interferência divina. Crer no milagre supostamente ocorrido na Quaresma de 1083 era uma forma de declarar o apoio ao papa na disputa pela adesão romana.

Luta longa, sinuosa, repleta de retrocessos para ambos os lados, como registrou Bonizo de Sutri. Se, por um lado, o imperador viu fracassar sua tentativa de “*ganhar o favor do povo*” ao jurar que aceitava receber a coroa das mãos de Gregório –embora a promessa tenha levado “*clérigos e laicos a implorar ao papa, em meio a um dilúvio de lágrimas, que tivesse piedade de sua terra nativa, quase em ruínas*”⁵⁶—; por outro, não foi menor o desgaste do

⁵⁵ The distinction between the two states was not new, but in the eleventh century Gregorian clerics downgraded the role of the laity. (...) This rigid regulation of spheres of activity in Christian society (...). According to this logic, there remained fundamentally only one order, that of the clerics, (...) through its exclusive possession of the “sacred” (...). In: IOGNA-PRATT, Dominique. Order and Exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam (1000-1150). Ithaca: Cornell University Press, 2002, p. 17-18.

⁵⁶ BONIZO DE SUTRI. *Liber ad Amicum*, MGH SS 9: 630- 638. No verão de 1083, Henrique IV firmou o pacto secreto com uma expressiva parcela da aristocracia romana pelo qual se comprometia a ser coroa por Gregório ou outro papa escolhido com seu conselho.

pontífice quando sua tentativa de custear a defesa urbana com recursos destinados aos pobres e altares levou proeminentes cardeais a protestar junto ao rei.⁵⁷ Portanto, a estória daquele milagre carregava o sentido da legitimidade oferecida pelos romanos: mantida a duras penas, equilibrada no limite entre a adesão e a sedição graças a esforços excepcionais. Ali estava uma obediência que balançava, quase além do alcance dos empenhos humanos.

Os referenciais históricos que conferem um sentido predominante a uma estória como esta não derivam apenas de redes simbólicas. Perderíamos de vista características decisivas do sagrado gregoriano se o concebêssemos, por exemplo, segundo o conceito de religião delineado pelo célebre antropólogo Clifford Geertz: “*um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas (...) disposições e motivações nos homens (...), vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*”.⁵⁸ Nos casos aqui debatidos, as crenças na sacralidade não produziam os referenciais factuais que as impulsionavam: funcionavam como uma possibilidade de posicionar-se em meio aos acontecimentos e desfechos ditados pela interação social e suas relações de poder. A produção da crença – as tais “disposições e motivações” – não deve ser reduzida a induções simbólicas, como se resultasse de um cabedal ético proporcionado por um “modelo interpretativo” capaz de subsumir o real.⁵⁹ No caso da memória criada em redor do governo gregoriano, essa produção decorre, em primeiro lugar, de disposições políticas que atingem os sujeitos sociais como restrições ou vantagens concretas, pressionando a inteligibilidade do mundo.⁶⁰

Para o estudo da política romana do século XI a fórmula historiográfica que vê a “*esfera política como província religiosa*”⁶¹ mostra-se reducionista. Afinal, ela encoraja a visão da história como movimento em que as ocorrências factuais são ordenadas por tramas simbólicas não apenas dotadas de expressiva autonomia sociológica, como pré-existentes aos eventos em si. Sob tal perspectiva deixaríamos escapar um traço crucial do caso aqui analisado: as assimetrias políticas e as clivagens de poder engendravam dimensões simbólicas próprias,

⁵⁷ ZAFARANA, Zelina. “Sul ‘conventus’ del clero romano nel maggio 1082”. *Studi Medievali*. Spoleto, s. 03, vol. 07, 1966, p. 399-403; COWDREY, H. E. J. . *The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the papacy, and the normanns in the eleventh and early twelfth centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 153.

⁵⁸ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 104-105.

⁵⁹ Ver: ASAD, Talal. *The Construction of Religion as na Anthropological Category*. In: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54; SCHILBRACK, Kevin. “Religion, Models of, and Reality: are we through with Geertz?” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, n 2, 2005, p. 429-452.

⁶⁰ No que tange à política protagonizada e associada à Gregório VII, nos distanciamos, portanto, desta aceção: “*a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir certo complexo específico de símbolos - da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam - de uma autoridade persuasiva*”. GEERTZ, Clifford, *op. cit.*, p. 128.

⁶¹ LE GOFF, Jacques. “A política será ainda a ossatura da história?” In: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 228-229.

que pressionavam e alteraram os “modelos culturais”. A política pontifícia movia os referenciais então existentes de sacralidade.

Por fim, o sagrado gregoriano era *utópico*. Seus relatos projetavam inversões de estados de força desfavoráveis ao exercício do governo papal. As estórias prodigiosas contadas por Bernoldo de Constance ou Paulo de Bernried combinavam elementos de negação e promessas de superação dos obstáculos enfrentados pelos aliados de Gregório VII. Não se tratava de mera fantasia, de imaginar uma situação irrealizável, a respeito da qual só se poderia especular. Ao contrário, as narrativas recorriam ao passado para reposicionar simbolicamente o presente vivenciado pelos autores: uma vez assegurada a memória de que as derrotas não foram sentenças definitivas, o envolvimento político de seus contemporâneos poderia ganhar novos rumos.

No caso estudado, o adjetivo “utópico” não deve produzir uma leitura presa à sua raiz etimológica, isto é, a ideia grega de “não-lugar”. Pois ele atuava, acima de tudo, para reinstalar a igreja de Roma num novo “lugar político”. Sacamos esta palavra para destacar como aqueles relatos apresentavam um papado com possibilidades que iam além de sua condição material: a escassez de recursos, a sufocante resistência senhorial, os trágicos desastres militares. Com o profundo sentido existencial que carregavam –pois delineavam a própria compreensão de mundo de cronistas, leitores e ouvintes— as estórias sobre visões e milagres se tornaram para os gregorianos um poderoso estímulo de mobilização, um instrumento privilegiado para provocar o apoio a um episcopado continuamente encurralado por severas restrições de meios de ação. Encouraçados de sagrado os gregorianos podiam contestar com eficácia as amargas derrotas sofridas pela cúpula eclesiástica que defendiam, pois, aos seus olhos, a realidade era outra.

O discurso não era triunfal. Entremeado de apelos por certezas maiores que a sombra do declínio, quase se pode ouvi-lo ressoar como toque de recolher. Sua narrativa surge atravessada pela tensão de uma espera: a superação de acontecimentos, da qual a justa autoridade – a pontifícia - surgiria redimida, içada muito acima do poder de seus adversários. Insistimos: as narrativas visam reverter certas posições, mais que reforçá-las. Portanto, é preciso redobrar os cuidados quando se pretende ler estes registros como uma “ideologia religiosa”. Tal seria o caso, por exemplo, se conduzíssemos seu exame segundo as coordenadas teóricas de um autor como Maurice Godelier. Vejamos.

Segundo o antropólogo, “*o sagrado é certo tipo de relação dos homens com a origem das coisas tal que, nessa relação, os homens reais desaparecem e em seu lugar aparecem seus duplos, os homens imaginários*”.⁶² A partir desta proposição seminal, o pensamento de Godelier se ramifica em muitas direções, gerando uma grande variedade de desdobramentos e implicações. Porém, tudo depende desta ideia clara e instigante: o sagrado é um mecanismo cultural de inversão das relações dos homens com o mundo. Ao consagrar objetos, seres ou práticas, os sujeitos sociais revestem de opacidade aquilo que passam a venerar. Admirando ou temendo, os seres humanos se fazem estrangeiros da própria humanidade que,

⁶² GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 259. Ver ainda: VINATEA SERRANO, Eduardo. Maurice Godelier: elogio y defensa de la antropologia. Papers, vol. 97, n. 1, 2001, p. 225-247.

originariamente, concorreu para o aparecimento das coisas e dos fenômenos que eles acreditam divinos, especiais ou só incomumente poderosos. Do ponto de vista do autor d'*O Enigma do Dom*, sacralizar é recalcar para além da consciência o papel ativo dos homens nas origens da sociedade, pois “o sagrado rouba à consciência coletiva e individual algo do conteúdo das relações sociais”.⁶³ O homem deixa de ser reconhecer como coautor da sociedade.

A fórmula é requintada, mas não é nova. O sagrado aliena quem crê ao apagar a presença humana na real origem das transformações sociais. Aplicada às relações de poder, a conclusão remete aos argumentos de Karl Marx em *Sobre a Questão Judaica* e *A Ideologia Alemã*: como repertório de “falsas impressões” sobre o mundo, o sagrado desmobiliza, imobiliza. Sua finalidade é conservar posições ocupadas, desigualdades existentes.⁶⁴ À medida que “deixa nas sombras, recalçada em pontos cegos toda uma parte da realidade”,⁶⁵ ele legitima correlações de forças já estabelecidas, ao assegurar o consentimento de quem sofre, mas não desvenda a realidade.

É aí que a conceituação parece não calhar aos registros gregorianos. Pois em sua narrativa, os relatos prodigiosos não parecem “roubar algo do conteúdo da sociedade”: eles o acentuam, o potencializam precisamente por reabrir as disputas pela legitimidade, pelo consenso e pela persuasão. Logo, o seu caso não era o de homens que “podiam se reencontrar no sagrado, mas não podiam mais nele reconhecer-se, reconhecer-se como autor, fabricante, em suma, origem”.⁶⁶ Sem dúvida, nos relatos, as origens da mudança passavam a ser de outra ordem, divina ou infernal. Mas o desaparecimento do elemento humano desta origem não significa, necessariamente, o arrefecimento de sua *presença ativa* no curso dos acontecimentos – como quis o antropólogo francês. A transfiguração da origem das coisas não é uma sentença de imobilização política dos sujeitos sociais, como se ela congelasse sua capacidade de apropriação simbólica e engajamento social. Godelier enxergou no sagrado crenças que reforçam superioridades sociais ao camuflá-las. Ao crer, os círculos que reverenciavam Gregório VII encontraram uma plataforma de resistência, um recurso capaz de proporcionar novas possibilidades de engajamento contra a derrocada política.

A expressão “sagrado gregoriano” faz sentido historicamente na medida em que realça uma igreja descentrada, tomada por particularidades, fragilizada por tensões e por conflitos internos à própria elite que a dirigia e que, em momentos decisivos, a conduzia para uma ortodoxia repleta de riscos e desacordos. Esta construção conceitual expõe as incongruências de definições generalistas, como

⁶³ Idem, p. 261.

⁶⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007; MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. Ver também: BRECKMANN, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; RAINER, John (Ed.). *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press, 2002; PALS, Daniel. *Eight Theories of Religion*. Oxford: Oxford: University Press, 2006.

⁶⁵ GODELIER, Maurice. *op. cit.*, p. 268-269.

⁶⁶ Idem, p. 269. Ver ainda: GODELIER, Maurice. *Au Fondement des Sociétés Humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel, 2007.

as que insistem em colocar o poder dos papas no altar da história medieval, celebrando-o como potência absolutista, como cerne de uma instituição coesa, supostamente capaz de mover o conjunto da sociedade para a realização de seus interesses.

Empregar esta expressão é buscar um tom de ironia para esta conclusão. Afinal, este “sagrado gregoriano”, cuja aparência é a de um nome que reforça a unicidade da política pontifícia –como se nos levasse a ver “a” unidade religiosa da Cúria romana—, age em sentido oposto. Ele desmistifica elementos das leituras canonizadas por certas fórmulas historiográficas, que vão da antiga “Reforma Gregoriana” e chegam à recente “Revolução Papal” caracterizando o papado como eixo de uma centralização não só da vida institucional das igrejas cristãs, mas da própria cultura ocidental no século XI.