

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

**Amizade e amor: afetividade e relações interpessoais em Aelredo de Rievaulx, na *Anglia*
no século XII**

Raimundo Carvalho Moura Filho



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR**

**AMIZADE E AMOR: AFETIVIDADE E RELAÇÕES INTERPESSOAIS
EM AELREDO DE RIEVAULX, NA ANGLIA NO SÉCULO XII**

RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO

Sob a orientação do professor
Marcelo Santiago Berriel

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura, Linha de Pesquisa: Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

Seropédica, RJ
Janeiro de 2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MM929A Moura Filho, Raimundo Carvalho, 26121993-
a Amizade e amor: afetividade ensinada e relações
 interpessoais em Aelredo de Rievaulx, na Anglia no
 século XII / Raimundo Carvalho Moura Filho. -
 imperatriz, 2024.
 242 f.

Orientador: Marcelo Santiago Berriel .
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História , 2024.

1. Aereldo de Rievaulx. 2. Afeto. 3. Amizade. 4.
Pedagogia afetiva. 5. Amor. I. Santiago Berriel ,
Marcelo , 1975-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO N° 22 / 2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.003552/2024-88

Seropédica-RJ, 25 de janeiro de 2024.

Nome do(a) discente: RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 24 de janeiro de 2024

Banca Examinadora:

Dra. ADRIANA VIDOTTE, UFG Examinadora Externa à Instituição

Dra. RENATA CRISTINA SOUSA NASCIMENTO, UFG Examinadora Externa à Instituição

Dr. GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA, UFPB Examinador Externo à Instituição

Dra. MAYARA FERNANDA SILVA DOS SANTOS, UFRRJ Examinadora Externa à Instituição

Dr. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Interno

Dr. MARCELO SANTIAGO BERRIEL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 09:56)
CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGHist (12.28.01.00.00.74)
Matrícula: 1715783

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 13:34)
MARCELO SANTIAGO BERRIEL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHIM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1581640

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 09:02)
GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 015.834.106-60

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 10:01)
RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 779.287.091-04

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 11:19)
ADRIANA VIDOTTE
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 158.780.868-40

(Assinado digitalmente em 25/01/2024 11:53)
MAYARA FERNANDA SILVA DOS SANTOS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 145.009.247-01

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **22**, ano: **2024**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **25/01/2024** e o código de verificação: **84a0366767**

Dedico esta tese aos meus pais, Sr. Raimundo Carvalho Moura e Sra. Francisca Sousa Moura. Olha aí o seu filho “concluindo os estudos”.

Ao amigo Davi Guimarães (*In memoriam*), que combateu o bom combate, terminou a corrida e guardou a fé. O mestre cisterciense Aelredo de Rievaulx diria que a nossa *amicitia* é verdadeira. Sigamos por esse vínculo eterno.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Dr. Marcelo Santiago Berriel. Esta jornada acadêmica tem sido possível graças à aceitação de sua orientação desde 2020. Aprendi valiosas lições por meio daquele que foi o seu maior exemplo para mim: acreditar no outro. Na era do domínio da ideologia neoliberal, isso não foi pouca coisa. Para mim, o curso de doutorado representa uma etapa de formação continuada de professores, e isso só faz sentido se for assim. O exemplo que recebi da sua orientação é o da abertura, da receptividade ao estranho, ao estrangeiro, àquele professor da educação básica de uma pequena ou média cidade do estado do Maranhão que sonhou – mais de uma vez – em cursar o doutorado. Professor, agradeço imensamente pela relação dialógica, pela orientação, pelas sugestões e pela paciência. E ainda pelo estímulo em continuar, sabendo que se eu desviasse do bom caminho, logo seria reorientado.

Ressalto que sou o único responsável por quaisquer erros flagrantes.

Ao secretário do PPHR, Paulo C. Longarini, a quem enviei diversos e-mails, especialmente no início do curso, com dúvidas de naturezas variadas. Suas respostas foram sempre marcadas pela cordialidade e rapidez.

À professora Dra. Carolina Gual da Silva, expresso minha gratidão pelas críticas e sugestões construtivas. Ao professor Dr. Guilherme Queiroz de Souza, agradeço pelas ponderações e direções indicadas. Ambos, na amplitude de seus conhecimentos, compuseram a banca de qualificação, e deles busquei extrair saberes, especialmente por meio da leitura de suas publicações.

Eu sou discípulo de tanta gente! Muitas das quais não estão mais entre nós, mas com as quais continuo aprendendo. É com essas figuras que, sem me tornar escravo da erudição, busco extrair o melhor. Projetando-me com prudência, é com elas que conto a história apresentada nesta pesquisa. Que o ego, um espírito sempre à espreita na vida, especialmente no meio acadêmico, nunca me tire esse tesouro interior: o reconhecimento de mim mesmo como um ser inacabado, programado, programado para aprender. E que aprendendo possa, sempre, também ensinar.

À Fernanda, que permanece na luz de Swann. Um pouco refletiu em mim e amadureci um tanto. Sempre me apoiando nos projetos improváveis, que depois se tornam momentos para histórias engraçadas, regadas com muito amor:

*Borboletas e
aves agitam voo:
nuvem de flores
Matsuo Bashô.*

É preciso mesmo brigar contra certos discursos pós-modernamente reacionários, com ares triunfantes, que decretam a morte dos sonhos e defendem um pragmatismo oportunista e negador da Utopia. É possível vida sem sonho, mas não existência humana e História sem sonho.

Paulo Freire

RESUMO

MOURA FILHO, Raimundo Carvalho. **Amizade e amor: afetividade e relações interpessoais em Aelredo de Rievaulx, na Anglia no século XII.** 2024. 233 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2024.

Durante o século XII, Aelredo de Rievaulx (1110-1167), um abade cisterciense do norte da Anglia, dedicou-se extensivamente à escrita sobre a vida emocional. Ele concentrou sua obra nos temas da *amicitia* (amizade) e do amor, considerando-os como pilares de uma antropologia que destacava as relações interpessoais e a conexão com o sagrado como fundamentais para o desenvolvimento humano. Seu interesse por esse tema o levou a abordar a questão da educação monástica, uma dimensão vital para o processo de socialização e formação monástica, e que, como identificamos, constituía a essência de seus principais tratados. Qual é o papel da afetividade na concepção e projeção de relacionamentos interpessoais saudáveis, essenciais para a construção, no momento presente, de uma comunidade de fé (*ecclesia*) unida pelos laços da amizade, combinada à preocupação por uma relação construída com um absoluto transcendente? Em seus tratados *Espelho da Caridade* (EC) e *Amizade Espiritual* (AE), obras centrais sobre amor e amizade escritas nas décadas de 1140 e 1160, respectivamente, Aelredo explora a afetividade, representada pelo *affectus*, definido como um movimento espontâneo e agradável da própria mente em direção a outro. Aelredo realiza, assim, uma pedagogia que pode ser descrita como espiritualmente afetiva, ao recorrer à máxima joanina “Deus é amor”, invertendo-a para “Deus é amizade”. Seu objetivo não era apenas demonstrar que os afetos podem ser (re)orientados no processo educativo, mas também enfatizar sua importância vital para os seres humanos, as únicas criaturas capazes de alcançar a felicidade e progredir espiritualmente com o apoio do outro (AE, I: 69, p. 50; EC, III: 31, p. 250). O interesse na natureza humana e nos relacionamentos interpessoais com o sagrado revela que tanto o amor quanto a amizade, enquanto vínculos humanos, possuíam uma dimensão social. A escolha de priorizar os afetos como parte central da teoria sobre as relações interpessoais e com o sagrado revela a valorização dos cistercienses pelo cultivo das amizades, promovendo-as no contexto social do meio monástico. Esse ambiente proporcionou a instrumentalização da vida em comunidade. Por meio de exemplos pessoais e narrativas bíblicas, foram empregados instrumentos para esse propósito, visando ensinar que a vida afetiva, permeada pelos princípios da amizade e do amor, poderia representar realidades propícias para a aprendizagem e a expressão individual.

Palavras-chave: Aereldo de Rievaulx, Afeto, Amor, Amizade, Pedagogia afetiva.

ABSTRACT

MOURA FILHO, Raimundo Carvalho. **Friendship and love: affectivity and interpersonal relations in Aelred of Rievaulx, in 12th century Anglia.** 2024. 233 f. Thesis (Doctorate in History) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2024.

During the 12th century, Aelred of Rievaulx (1110-1167), a Cistercian abbot from northern Anglia, extensively devoted himself to writing about emotional life. He focused his work on the themes of *amicitia* (friendship) and love, considering them as pillars of an anthropology that highlighted interpersonal relationships and the connection with the divine as fundamental to human development. His interest in this subject led him to address the issue of monastic education, a crucial dimension for the process of socialization and monastic formation, which, as we identify, constituted the essence of his major treatises. What role does affectivity play in the conception and projection of healthy interpersonal relationships, essential for constructing, in the present moment, a community of faith (*ecclesia*) united by the bonds of friendship, combined with concern for a relationship built with a transcendent absolute? In his treatises *Mirror of Charity* and *Spiritual Friendship*, central works on love and friendship written in the 1140s and 1160s, respectively, Aelred explores affectivity, represented by *affectus*, defined as a spontaneous and pleasant movement of the mind toward another. Aelred thus engages in a pedagogy that can be described as spiritually affective, drawing upon the Johannine maxim “God is love,” transforming it into “God is friendship.” His aim was not only to demonstrate that emotions can be (re)directed in the educational process but also to emphasize their vital importance for human beings, the only creatures capable of attaining happiness and progressing spiritually with the support of others (SF, I:69, p. 50; MC, III:31, p. 250). The interest in human nature and interpersonal relationships with the divine reveals that both love and friendship, as human bonds, had a social dimension. The choice to prioritize emotions as a central part of the theory concerning interpersonal relationships and the divine showcases the Cistercians' appreciation for nurturing friendships, promoting them within the social context of the monastic environment. This setting facilitated the implementation of communal life. Through personal examples and biblical narratives, instruments were employed for this purpose, aiming to teach that affective life, infused with the principles of friendship and love, could represent conducive realities for learning and individual expression.

Keywords: Aelred of Rievaulx, Affection, Love, Friendship, Affective pedagogy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|------------------|--|
| AE | Amizade Espiritual |
| Carta | Epistola Bernardi. Letter of Bernard Abbot of Claraval |
| EC | Espelho da Caridade |
| <i>Eulogium</i> | <i>Eulogium Davidis regis Scotorum</i> |
| <i>Ors. Pas.</i> | <i>Oratio pastoralis</i> |
| RSB | Regra de São Bento |
| <i>Sermones</i> | <i>Sermones Liturgicos</i> |
| VA | <i>Vita Aelredi</i> |
| PROL | <i>Prologus</i> |

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|---|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 11 |
| | CAPÍTULO I – AS ESPECIFICIDADES DA COMUNIDADE MONÁSTICA E AFETIVA CISTERCIENSE DE RIEVAULX..... | 33 |
| 1.1 | Rievaux e Seu Contexto Social | 35 |
| 1.1.1 | As perspectivas cistercienses sobre a vida monástica..... | 39 |
| 1.1.2 | A dispersão cisterciense na <i>Anglia</i> | 43 |
| 1.2 | O Papel do Abade | 53 |
| 1.3 | Escritos e Escritor | 57 |
| 1.4 | Misticismo Aelrediano: Responsabilidade Abacial e Cuidado Afetivo | 68 |
| | CAPÍTULO II – AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS E A EDUCAÇÃO POR INFUSÃO | 80 |
| 2.1 | Uma Teologia Monástica no Século XII? | 81 |
| 2.1.2 | A relação com o ensino escolar | 94 |
| 2.2 | O Que é Ensinado na Escola Monástica Cisterciense do Século XII: Conhecimento de Si e o Amor | 103 |
| 2.3 | Rievaux: Uma Escola Espiritual da Douta Ignorância | 109 |
| 2.4 | “Na sombra das árvores, às vezes você encontrará algo que nunca teria aprendido nas escolas” | 126 |
| | CAPÍTULO III – OS IDEAIS DE AMIZADE E DE AMOR NO TRATADO A AMIZADE ESPIRITUAL..... | 134 |
| 3.1 | O Misticismo Cisterciense | 136 |
| 3.2 | Afetos e os Tipos de Amizade | 143 |
| 3.3 | Vontade e Atos de Vontade | 156 |
| 3.4 | A Amizade Espiritual | 157 |
| 3.4.1 | Escolher | 161 |
| 3.4.2 | Testar | 166 |
| 3.4.3 | Acolher | 168 |

| | | |
|---|---|------------|
| 3.5 | A Felicidade | 175 |
| 3.6 | O <i>Liberum Arbitrium</i> | 179 |
| 3.7 | O Que Está Em Cima, Desce; o Que Está Em Baixo, Sobe | 182 |
| 3.8 | Método de Apr(e)endizagem de Si: a Meditação | 184 |
| CAPÍTULO IV – O MISTICISMO AFETIVO: AMOR E AMIZADE EXEMPLAR A SERVIÇO DE UMA PEDAGOGIA AFETIVA ESPIRITUAL..... | | 188 |
| 4.1 | O Poder do <i>Affectus</i>: O Entendimento Aelrediano Sobre a Experiência Espiritual | 190 |
| 4.2 | A Teologia Mística e o Método Pedagógico: o Outro como Baluarte da Aprendizagem | 192 |
| 4.3 | A Amizade como Aporte da Aprendizagem | 194 |
| 4.4 | Professores <i>Crucis Christi</i>: a Pedagogia da Cruz..... | 197 |
| 4.5 | Uma escola: a caridade como espelho de si mesmo | 200 |
| 4.6 | Em Busca do Amor Perdido: a Sabedoria Encontrada Por Meio do Amor | 208 |
| 4.6.1 | A busca pela sabedoria e a transformação da alma | 209 |
| CONCLUSÕES..... | | 219 |
| REFERÊNCIAS..... | | 229 |

1 INTRODUÇÃO

O desafio trazido pela pandemia (2020-2022) popularizou expressões como “responsabilidade afetiva”, “caridade afetiva” e “carência emocional”. Isso ocorreu durante um momento em que as pessoas em grande parte do mundo estavam praticando o isolamento social. Cumprir as obrigações afetivas e superar as barreiras para se conectar emocionalmente com os outros se tornou um desafio complicado, uma vez que o distanciamento social era recomendado, inclusive para aqueles que compartilhavam o mesmo espaço, como em casa, no bairro ou na cidade. Era necessário manter o distanciamento social, o que, em certos momentos, contribuiu para a redução da transmissão do vírus SARS-CoV-2. Entretanto, muitas pessoas começaram a desenvolver problemas psicoemocionais, cujas causas estão diretamente relacionadas à falta de convívio e interação social¹.

Os relacionamentos interpessoais foram colocados à prova na ausência de contato físico. A importância do afeto nas interações humanas tem sido considerada há muito tempo na tradição ocidental como uma parte essencial da vida humana, seja para controlá-lo ou mesmo evitá-lo. Na compreensão clássica, que remonta a filósofos gregos como Aristóteles, Sócrates e Platão, as emoções eram vistas como interferências perigosas, especialmente no pensamento e comportamento racionais. Esse modelo tinha como base a ideia de que as reações afetivas poderiam sobrecarregar e/ou subverter os processos mentais considerados racionais (Elster, 1985, p. 379). Essa perspectiva influenciou teorias filosóficas, sociais e psicológicas subsequentes, nas quais pensadores modernos e contemporâneos, como Immanuel Kant e Sigmund Freud, destacaram as emoções como influências capazes de ameaçar o comportamento racional. Dentro desse quadro paradigmático, tornou-se comum enfatizar os mecanismos de defesa que afastam o risco ameaçador das emoções, com pouca consideração pelos fenômenos afetivos e sua interligação com nossos pensamentos e ações (Forgas, 2001, p. XV).

Para os cistercienses, uma das muitas ordens reformadas beneditinas que surgiram no curso do século XII, a dimensão afetiva desempenhava um papel crucial não apenas no

¹ Entre as explicações para o aumento de ansiedade e depressão, cerca de 25% no primeiro ano, é o estresse sem precedentes causado pelo isolamento social decorrente da pandemia. Acrescenta-se solidão, medo de se infectar, sofrimento e morte de entes queridos e reocupações financeiras como estressores que levam a problemas de saúde mental em todo o mundo (OPAS, 2022). Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/2-3-2022-pandemia-covid-19-desencadeia-aumento-25-na-prevalencia-ansiedade-e-depressao-em#:~:text=M%C3%BAltiplos%20fatores%20de%20estresse&text=Solid%C3%A3o%2C%20medo%20de%20se%20infectar,gatilho%20para%20o%20pensamento%20suicida>. Acesso em: 15 nov. 2022.

vínculo social, mas também no vínculo espiritual. Os conceitos utilizados pelos monges têm importância na medida em que transmitem modalidades de expressão. Assim foi o caso, por exemplo, do termo *affectus*. Na linguagem cisterciense, é caracterizado como um movimento espontâneo e agradável em direção ao outro. O movimento de um ser humano em direção ao outro se dá pela relação intrínseca com o mundo social e o transcendente, indicando uma ligação na economia psíquica da afetividade e da antropologia religiosa. Talvez os historiadores tenham se recusado a traduzir o termo latino *affectus* como “afetos” devido à sua associação com a psicanálise, que ocorreu no período contemporâneo, quando foi associado à teoria da pulsão. O receio desse encontro direto entre a antropologia medieval e a psicanálise é compreensível, uma vez que o anacronismo, considerado um pecado mortal do historiador, tornou-se um guia para determinar o que deve ou não ser considerado história. Porém, essa postura impede a percepção da genealogia intelectual entre a pulsão freudiana e a paixão antiga e medieval, uma vez que ambas têm como fundamento a articulação entre a representação e o impulso primário (*primus motus non voluntarius*).

A concomitância de comunidades emocionais, e a sobreposição entre elas, pode ser notada nos escritos cistercienses. O sentido e a abrangência do termo “emoções” – que inclui alegria, amor raiva, medo, felicidade, culpa, vergonha, tristeza, esperança – é recente, e a sua arqueologia remonta ao século XVI. O *Oxford English Dictionary* registra o uso mais antigo do termo emoção datado de 1579, e o apresenta como originado do latim *emovare*, com o significado de *disturb* (perturbação, distúrbio e interferência no normal funcionamento de alguma coisa). Um significado similar é apresentado no *Michaelis Dicionário Brasileiro*, que define emocional como aquilo que provoca sentimentos e em que há perturbação afetiva. Entretanto, pelo menos até 1800, o termo emoção era menos frequentemente usado do que as palavras paixões, afeto e sentimentos² (Dixon, 2003, p. 3-11).

Com essa apresentação linguística do termo emoção na linguagem, o seu uso para o período aqui considerado corresponde à categoria *ex post*, pois não estava contido nas fontes da época, embora outros termos, como vimos, expressassem também os fenômenos afetivos diversos, como o *pathos* grego e a *passio* de origem latina, e o uso generalizado do *affectus* ou do seu sinônimo *afetio*, como movimentos de vontade que ocorrem na alma, os movimentos da alma (*motus animi*) (Pezzini, 2017, p. 230). Desde a Antiguidade, o afeto faz parte do

² Em algumas línguas, como é o caso do francês, o amor é considerado um sentimento porque é tido como duradouro, enquanto a raiva é uma emoção porque é passageira. No dicionário Michaelis português, raiva e amor são considerados sentimentos. Já no caso da língua italiano, por outro lado, os dois termos, emoção e sentimento, são intercambiáveis. Michaelis: Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>. Acesso em: 26 jun. 2020.

léxico filosófico voltado para as paixões da alma, substituindo o termo grego *pathos*, mas compartilhando com ele, juntamente com a *passio*, o impulso involuntário. Por isso, é um termo denso que, até o século XII, traduzia a vida sensível e os apetites espontâneos, cuja mística cisterciense, dentro de uma exegese monástica, procurou incorporar na compreensão da dinâmica formativa humana.

As ciências da cognição confirmam que a vida mental humana possui três faculdades distintas, tema que despertou o interesse dos religiosos do século XII. Essas faculdades são o afeto, a cognição e a comoção, que estão associadas ao sentir, ao conhecer e ao querer, respectivamente. Essa convergência, que implica em problemas antigos com respostas renovadas, não esconde um elemento importante presente nas teorizações medievais sobre os afetos, embora atualmente tenha menos relevância entre os cientistas: a metafísica. Antes de ser considerado um ponto fraco, o tema da busca pelo sagrado se torna central para compreendermos como os teóricos medievais ligados à *ordo monasticus*, como os cistercienses, recorreram aos elementos emocionais para abordar questões relacionadas ao desenvolvimento de relacionamentos interpessoais e aos comportamentos sociais.

A proposta de investigação concretizada neste texto escrito emergiu, de forma mais ou menos difusa, há algum tempo, há pelo menos 4 anos. Quando tive os primeiros contatos com os escritos de Aelredo³, por volta de 2019, fiquei entusiasmado em poder trabalhar com um material tão abundante. Na época, não obstante, era impossível dedicar-me às análises das relações entre educação e afetividade. Estávamos encaminhando o mestrado para sua fase final, o que exigia dedicação exclusiva à dissertação. Cuidei de reunir material, principalmente as fontes e algumas bibliografias, as deixando “salvas” em uma pasta do meu computador de uso pessoal. A oportunidade efetiva de trabalhar com esse autor cisterciense veio em 2020, quando elaborei uma proposta de pesquisa para o doutorado em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro, campus Seropédica. O objeto, as expressões emocionais e a projeção de comportamentos ideias para os cistercienses no século XII, estava bastante claro para mim. Por outro lado, a relação entre afetividade e educação não estava formulada naquela proposta inicial, pois eu intentava interpretar as representações sobre os ideais de amizade e amor a fim de compreender a codificação de comportamentos e relacionamentos sociais sob o prisma da espiritualidade cisterciense. A partir desses ideais,

³ É provável que o nome desse abade, de origem anglo-saxônica, tenha sido Ethelred. É possível que tenha sofrido alterações devido às influências normandas na *Anglia* a partir de 1066. Dependendo da língua, o nome desse abade aparece grafado de maneiras diferentes. Em inglês e francês, utiliza-se “Aelred”; em latim, é referido como “Aelredi Rievallensis” (forma que aparece na *Vita* escrita por Walter Daniel); enquanto em italiano e espanhol, às vezes é escrito como “Elredo”. Em português, tem sido registrado tanto como “Elredo” quanto como “Aelredo”. Optamos por esta última forma.

projetou-se uma imagem exemplar das relações interpessoais e com o sagrado na *Anglia*, no século XII.

Os monásticos cistercienses aprendiam sobre seu ofício de maneiras diversas, em conversas informais com seus superiores, notadamente o abade, a quem a *Regra de São Bento* (RSB) incube de ensinar os melhores caminhos para uma vida virtuosa. Estudando os costumes cluniacenses do século XI em relação ao treinamento litúrgico, Susan Boynton (2000, p. 12) destacou as dinâmicas das leituras (incluindo repetição, leitura em voz alta e leitura silenciosa) da arte de cantar e da escrita, enquanto parte da formação litúrgica, o que envolvia punição, por parte dos professores, dos meninos por desempenho litúrgico insatisfatório. Além do castigo físico, uma marca da RSB, observou-se também a humilhação, como a retirada do capuz daqueles oblatos que não imitaram perfeitamente professor/cantor (Boynton, 2000, p. 11-30).

Os cluniacenses observavam e praticavam a RSB, adaptando a letra às condições sociais, e tinham como marca a prática da liturgia, o que explica a centralidade do aprendizado litúrgico. Quanto aos cistercienses, que criticavam as liturgias consideradas excessivas e impeditivas da meditação e do trabalho manual, o desejo de aprender estava intrinsecamente relacionado ao desejo de Deus: aproximado e conhecido.

O interesse pelos aspectos educacionais foi se consolidando, especialmente a partir da minha experiência no curso de Pedagogia, o qual concluí em fevereiro de 2023. Nesse mesmo ano, iniciei minha atuação como professor substituto na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão, lecionando nos cursos de História, Pedagogia e Geografia⁴. Antes de ingressar no ensino superior, atuo, desde 2020, como professor de História na educação básica. Essa experiência tem não apenas ampliado meu entendimento sobre o ensino, mas também destacado a educação como temática central em minhas pesquisas.

À medida que aprofundava meu conhecimento nas fontes e na historiografia, tanto da História quanto da Pedagogia, percebi cada vez mais a centralidade da afetividade e sua relação intrínseca com o processo educativo em Aelredo. Não tendo abandonado completamente o problema inicial de pesquisa, pelo que seja mais adequado falar em complementação, além do papel da afetividade, sob o signo da amizade e do amor nas relações interpessoais, percebi a centralidade da educação monástica, à qual Aelredo esteve dedicado durante décadas como mestre dos noviços (1142-1143) e abade (1147-1167) em Rievaulx. Com efeito, interessado inicialmente nos afetos, tal como o cisterciense os definiu,

⁴ Ambos os cursos compõem o CCHSL – Centro de Ciências Humanas, Sociais e Letras. Outros cursos fazem parte do CCHSL.

busquei aliar essa teorização ao ensino: Aelredo se tornava, assim, um educador monástico sobre/de afetividade. As fontes? Sermões, tratados, orações pastorais e cartas. Investigar toda essa miscelânia de escritos foi possível pela delimitação do objeto.

Os monges do século XII, especialmente os das ordens reformadas, adotaram a ontologia do amor agostiniana de forma notável, tornando o amor a essência das emoções religiosas. Enquanto a poesia de amor prosperava nas cortes principescas, até mesmo os religiosos familiarizavam-se com essa literatura vernacular, explorando suas ricas possibilidades alegóricas (Boquet; Nagy, 2018). O amor, especialmente quando dirigido a Deus, é a mais alta dádiva, emanando da divindade. A fim de espiritualizá-lo, empreenderam uma transformação afetiva que exigiu um profundo entendimento da alma e de suas faculdades, levando a uma compreensão mais abrangente do homem e um caminho em direção à sua elevação espiritual. A reflexão sobre o amor de Deus foi o ponto de partida para desenvolver um entendimento da natureza humana. Assim, a ordenação da caridade começou com uma harmonização interna das faculdades da alma, equilibrando razão e afetividade, conhecimento e sensibilidade.

À primeira vista, a amizade não parece ser especialmente inclinada à experiência mística (que representa um encontro fusional destinado a transcender a esfera social). Essa limitação da amizade em conduzir à união com o Uno, em contraste com o amor, tem uma longa história. Remontando pelo menos a Platão, essa perspectiva é indiretamente corroborada por Aristóteles, que restringe a amizade ao âmbito social. O cristianismo primitivo também endossa essa visão, já que os Padres da Igreja como Ambrósio, Agostinho ou Cassiano, valorizam a amizade apenas na medida em que fortalece e protege a relação individual e vertical do indivíduo com Deus (Boquet, 2005, p. 6).

No contexto do cristianismo, o conceito e a aplicação do amor desempenharam um papel fundamental na definição das comunidades de fé. Como discutido por Castanho (2019, p. 43), era imperativo transformar o amor carnal em um amor voltado para Deus, resultando em uma elevação desse sentimento, associado à sua representação metafórica como a divindade do amor. Desde os estágios iniciais do desenvolvimento do monasticismo no Ocidente, o amor já se destacava como um elemento unificador crucial entre os membros da comunidade (*ecclesia*). Ao viverem em conjunto, a prática da amizade e da caridade promovia a preservação da virtude uns dos outros, fortalecendo, assim, a coesão dentro da comunidade eclesial.

Embora a amizade tenha seu papel em unir a comunidade cristã, é vista como uma serva do amor que o indivíduo tem por seu Deus. Por outro lado, no curso do século XII, essa subordinação da amizade ao amor não é tão clara. Isso pode ser evidenciado nos escritos de Aelredo de Rievaulx, cujas teorizações sobre a eficácia espiritual da amizade estão inseridas em uma antropologia geral que ele expõe principalmente em dois tratados: o *Espelho da Caridade* (EC), escrito no início dos anos 1140, e a *Amizade Espiritual* (AE)⁵, concluído cerca de vinte anos depois. Em ambos, há um esforço em enfatizar a relação amigável e virtuosa em sua dimensão estritamente humana e social que leva à adesão a Deus. Ao atribuir um lugar central à afetividade nas relações interpessoais, ele estabelece uma complementaridade entre amizade e amor, embora distintas. Assim, a perspectiva *aelrediana* busca na amizade uma dimensão mística, sendo a relação amigável virtuosa em sua dimensão estritamente humana e social a possibilidade de união com o divino.

Durante o curso do século XII, associado ao renascimento designado para esse século, os monges ocuparam um papel proeminente na sociedade e as emoções ganharam espaço em seus discursos. A rotina diária propiciava a introspecção, além de cultivar laços individuais e íntimos. Dentro desse contexto, a transição da relação solitária e íntima com Deus em direção à comunidade era imediata. O princípio de reformar a si próprio e a sociedade por meio do afeto tornou-se o cerne desse projeto monástico e eclesiástico (Boquet, 2018; Nagy, 2018). A centralidade do meio social monástico foi evocada por R. W. Southern, no seu estudo clássico sobre o renascimento do século XII, quando argumenta que a busca pelo entendimento do ser humano, uma das características do humanismo, teve seu início como um programa monástico. Foi nos mosteiros que outro aspecto da experiência humana começou a ser valorizado: a experiência da amizade. Sem o cultivo da amizade, não poderia ter existido o humanismo: se o autoconhecimento representa o primeiro passo na reabilitação do homem, a amizade – que é o compartilhamento desse conhecimento com outro indivíduo – assume um papel significativo como auxiliar. Em contrapartida, Jaeger (2000, p. 280-285) argumenta que o culto à amizade não teve origem no ambiente monástico, mas sim na esfera secular, tanto em suas origens quanto em suas práticas iniciais. Os escritos sobre amizade do século XII codificam ideais sociais que estavam vivos e praticados na época. Além disso, representam a contínua disseminação dos temas e práticas das escolas catedrais dos séculos X e XI, mesmo após seu declínio no final do século XI e início do século XII.

⁵ A primeira menção à fonte conterá o nome completo da fonte, seguido da abreviação correspondente entre parênteses. Nas demais referências, será utilizada apenas a abreviação.

Em termos gerais, a pesquisa poderia ser resumida na seguinte sentença: Amizade e amor: a afetividade ensinada e as relações interpessoais em Aelredo de Rievaulx, na *Anglia* do século XII. Aborda as complexas relações entre afetividade, educação e espiritualidade no contexto cisterciense do século XII. A tese central é que o interesse cisterciense pela vida afetiva, que culmina na teorização sobre amizade e amor, atendia a uma necessidade premente no século XII de formação educacional monástica. Ao investigarmos as complexas interseções entre educação, espiritualidade e afetividade no contexto cisterciense do século XII, surge uma indagação central que nos conduzirá por um intrincado caminho de compreensão: em que medida os contextos educacionais específicos, incluindo as práticas pedagógicas e os valores inerentes ao ambiente monástico da época, moldaram e influenciaram a concepção de Aelredo sobre a vida afetiva? Esta questão essencial não apenas nos convida a adentrar no âmago da formação monástica sob sua orientação, mas também a compreender como esses alicerces educacionais se refletiram na teoria e prática de Aelredo em relação à afetividade.

Com base na análise das obras de Aelredo e de sua abordagem pedagógica, é possível postular que o enfoque na dimensão afeto-espiritual como motor do aprendizado teve um impacto significativo na maneira como ele instruiu sobre o amor e a amizade humana dentro do contexto monástico. Essa hipótese sugere que, para Aelredo, a experiência afetiva desempenhou um papel fundamental na transmissão desses princípios, influenciando o entendimento e a prática dessas virtudes pelos monges sob sua orientação espiritual. O conjunto de produções literárias aelredianas, bem como de outros cistercienses, integrava as práticas afetivas. Com isso, destaca-se que os escritos cistercienses manejados nesta pesquisa são entendidos como o fornecimento de ferramentas textuais, que veiculavam normas, com as quais a comunidade monástica poderia moldar uma resposta afetiva. Com efeito, o contexto social monástico de Rievaulx é entendido como um espaço de criação de símbolos, constituindo-se como um meio, e não como um fim.

Embora Aelredo tenha deixado vários escritos, nenhum deles é exatamente biográfico. Todos foram, pelo contrário, destinados a ensinar aos outros aspectos prementes da vida monástica, como a caridade, a humildade e as relações interpessoais, tendo como objetivo central o progresso espiritual. Além disso, existe uma hagiografia escrita por um monge contemporâneo de Rievaulx, Walter. Foi com atenção a esses elementos que evitamos centralizar a análise no indivíduo, o qual frequentemente é considerado como o herói e

detentor exclusivo da autoria das ideias que expressa, desconsiderando as interdependências que constituíram as condições de sua emergência.

Devido à apresentação explícita de amor e envolvimento emocional intenso nos escritos aelredianos, alguns autores encabeçaram, de um lado, a defesa de uma postura tolerante de Aelredo quanto à homossexualidade, ou que ele própria teria sido *gay*; e, por outro lado, que é impossível atestar esse aspecto biográfico. Assim, os vínculos afetivos e íntimos entre homens que transparecem nos escritos aelredianos, contribuíram para a argumentação de que a homossexualidade era aceitável (Boswell, 1982, p. 214-239). Nessa perspectiva, certos trechos dos tratados de Aelredo revelavam sua homossexualidade e, por extensão, uma tolerância a essa questão no século XII. Entre as razões para a tendência de indiferença social em relação à homossexualidade, Boswell aponta a disseminação e o contato com a literatura clássica no medievo, juntamente com o crescimento das áreas urbanas, que trouxeram consigo o ressurgimento do humanismo em questões sociais e artísticas. Isso teria encorajado o respeito pela liberdade, valores e sentimentos pessoais. Além disso, uma corrente dentro da Igreja começou a reforçar o valor positivo das relações homossexuais, apesar da condenação de alguns escritores individuais. Esta literatura mostrou em alguns casos uma completa indiferença ao comportamento homossexual. Embora a hostilidade fosse óbvia, nem sempre era exclusivamente religiosa (Boswell, 1982, p. 207-226).

No contexto dessa explicação, a reflexão sobre a homossexualidade de Aelredo de Riveaulx, que viveu justamente durante o século XII, tornou-se uma consequência inevitável. Para Boswell (1982, p. 22), Aelredo era *gay*⁶, e a sua atração erótica por homens foi de fato uma força dominante em sua vida, a partir de um misticismo apaixonado e de ternas amizades que, para além do aspecto espiritual, tinha um forte componente erótico. A mesma linha é perseguida pelo historiador Brian Patrick McGuire (1984, p. 184-226), para quem há em certas passagens dos tratados alredeidianos revelações sexuais inegáveis. O ingresso na vida monástica apenas confirmaria a tese da homossexualidade⁷ de Aelredo, na medida em que o monge e futuro abade buscou fugir do seu desejo sexual por homens (Mcguire, 1994, p. 35).

O ponto de partida, e uma prova cabal, para a discussão sobre a homossexualidade de Aelredo, encontra-se no *Prólogo (Prol)* do AE, que inicia com a confissão: “Quando ainda

⁶ Em nota, John Boswell (1982, p. 5) explica que a palavra “gay” é empregada conscientemente com conotações um pouco diferentes de “homossexual”, no sentido de ser uma auto atribuição: é preciso entender-se como tal.

⁷ No período aqui considerado, o termo não existia. Embora os autores mencionados o empreguem abertamente, é importante lembrar que o termo aproximado fosse sodomia, pecados contra a carne, o que não desqualifica historiograficamente o termo homoerotismo, que é menos problemático do que homossexualidade quando se trata do período histórico em questão.

jovem, frequentava a escola, a graça dos meus colegas encantava-me, e assim, entre os costumes e as fraquezas que normalmente tornam arriscada essa idade, entreguei-me de corpo e alma ao amor” (*Prol.*, p. 27). Por seu turno, a pesquisadora Marsha Dutton (2017, p. 29) adverte que a posição oficial de Aelredo sobre atividade sexual foi clara, na medida em que repetidamente adverte contra a confiança excessiva daqueles que se julgam capazes de resistência à tentação sexual, além de elogiar a castidade e condenar a atividade sexual fora do casamento. Além disso, a autora enfatiza que a definição da orientação/experiência sexual de Aelredo de Rivealux foi baseada em uma interpretação seletiva de alguns de seus escritos – que o cisterciense nunca os classificou como autobiográficas. Com efeito, as análises pontuais com base em trechos não fornecem uma resposta clara à pergunta sobre a orientação sexual, e mesmo as passagens que versam da perda da castidade e a comparam com a virgindade não fornecem nenhuma informação sobre o sexo dessa pessoa (Dutton, 2017, p. 28).

A autora, que criticou a afirmação persistente sobre a homossexualidade de Aelredo, levanta preocupações em relação à metodologia utilizada. Segundo ela, houve imprecisões factuais e uma falta de consideração, ou até mesmo uma má interpretação, de alguns dos escritos de Aelredo em nome um “mito político”. Assim, a autora considerou crucial abordar essa questão com um rigor acadêmico mais aprofundado, levando em conta o contexto histórico e as nuances da linguagem e das relações sociais da época. Para permitir aos leitores avaliar as evidências sobre a posição de Aelredo em relação à sexualidade, a autora reuniu uma vasta gama de textos aelredianos em um artigo intitulado *Aelred of Rievaulx on friendship, chastity, and sex: the sources*. Com base nessa evidência, a resposta de Dutton à questão da homossexualidade de Aelredo é que “não há, afinal, maneira de conhecer os detalhes da vida de Aelredo, muito menos suas experiências ou lutas sexuais” (Dutton, 1994, p. 432).

A homossexualidade inclui uma construção sociocultural associada a uma afirmação e/ou identidade sobre uma pessoa e um grupo a partir do objeto do desejo sexual – o que não existia no Ocidente latino medieval. Não se limita, portanto, às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, pois inclui a formação da identidade pessoal e coletiva relacionada ao desejo e atração por pessoas do mesmo sexo. Assim, para o historiador Damien Boquet, além do anacronismo, há uma ambiguidade inerente às tentativas de atribuir identidade sexual a outras pessoas e, então, chamou atenção para a aceitação da incerteza. Para o referido autor, seria necessário situar as declarações de amor masculinas em seu ambiente social, mental e emocional (Boquet, 2009, p. 1).

Comportava nessas relações parte do que o historiador Stephen Jaeger (1999, p. 2-4) discutiu como sendo o amor nobre, conceito que instrumentaliza a relação viril e honrosa entre homens, na qual a sexualidade não deveria ocupar espaço. Segundo o autor, essa forma de expressão emocional estava associada à esfera pública de admiração e reconhecimento do carisma real, por parte de bispos, arcebispos, cortesãos e oficiais do meio aristocrático no medievo. Foi uma maneira de declarar devoção e fidelidade para com o rei, por meio de uma linguagem apaixonada, o que se traduzia diretamente em favor. Expresso por meio de amizades masculinas, afirmou o privilégio do segmento aristocrático e funcionou como um instrumento de estabilização da hierarquia (Jaeger, 1999, p. 10-30).

Do ponto de vista político, desde o período que ficou conhecido como Alta Idade Média (meados do século VIII ao século X), os discursos e códigos ritualizados em torno da amizade desempenharam um papel fundamental ao conferir significado e validar as relações de paz e aliança dentro da aristocracia. O “pacto de amizade” (*foedus amicitiae*) é uma forma de expressar tanto uma igualdade simbólica dentro da estrutura hierárquica da vassalagem quanto a solidariedade entre grupos de aliados, sejam eles seculares ou eclesiásticos. O historiador Damien Boquet destaca que na sociedade marcada por gestos e oralidade, era imperativo manifestar a *amicitia*: por meio de gestos e palavras de afeição, como abraçar o amigo, compartilhar refeições e dormir com ele. Todas essas manifestações eram um presente simbólico do próprio corpo, um gesto de entrega que demonstrava a todos a intenção de paz.

Nos séculos XI e XII, essa concepção da amizade persiste, com a novidade da valorização da dimensão afetiva no contexto da feudalização, como um fenômeno que define as relações interpessoais de poder. Ao mesmo tempo, os discursos sobre o vício antinatural são utilizados para conter e enfraquecer as amizades masculinas como práticas afetivas. Nesse conflito, a consolidação do modelo cultural e social da heterossexualidade amorosa (no sacramento do casamento ou no romance cortês) ganha força, alterando a natureza das amizades masculinas. Isso resulta na contínua desvalorização dessas amizades e, consequentemente, expõe as relações entre pessoas do mesmo sexo ao risco da associação com a sodomia.

Devemos então renunciar às declarações sobre sexualidade, por que são incertas e não levam a lugar algum? Pelo contrário. Elas revelam toda a sua relevância no que diz respeito ao processo educativo do público monástico. Enquanto ensinava, o abade recorria a topos, a exemplos pessoais e bíblicos. Ao revelar aspectos pessoais, indicava àqueles que estavam sob seu comando que a exegese de si mesmo poderia levar à constituição de modos de vida. O

meio monástico em que Aelredo estava inserido, foi o campo de possibilidades para a construção de uma ética das relações, sem que isso leve a declarar: “ah, aqui está a homossexualidade!”, sem considerar o contexto afetivo que a envolve (Foucault, 1994, p. 05). Essa perspectiva alternativa em relação ao interesse historiográfico em determinar a sexualidade de Aelredo não constitui direcioná-lo para a heterossexualidade a todo custo⁸. Estudos sobre sexualidade são frutíferos e enriquecedores, mas este não é o caso. Sem dúvida, o historiador é moldado pelo seu próprio tempo, e suas preocupações contemporâneas muitas vezes influenciam a maneira como ele interpreta o passado. Em invés de aspirar ao ideal historicista de recriar o passado de maneira totalmente fiel, somos guiados pelas questões atuais a enfatizar determinados aspectos do passado, em detrimento de outros.

Não é por acaso que esses dois termos (teórico-metodológico) são mobilizados conjuntamente aqui, como parte de um mesmo movimento: a dicotomia entre teoria e prática representa uma oposição epistemológica, dificultando a reunificação do concreto que separa duas abstrações. Ambos, em nossa perspectiva, seguem a definição do pensamento relacional de Bourdieu (1989, p. 24), estando a serviço da construção do objeto, que combina escolhas teóricas e técnicas, em que as evidências (nem sempre óbvias) funcionam em consonância com um conjunto de hipóteses derivadas de um corpo de pressupostos teóricos.

Com efeito, é em virtude da construção do objeto que adentramos determinada teoria ou método, sendo que se destaca uma predominância no que poderia ser denotado como a História das Emoções. Naturalmente, sem desconsiderar a criteriosa observação das condições de aplicabilidade das técnicas, sua relevância diante do problema apresentado e as contingências subjacentes ao seu emprego.

A noção de comunidade emocional, pioneiramente discutida por Rosenwein (2001, 2002, 2010), revelou-se relevante para nossa abordagem. A concepção de comunidade emocional tem o potencial de enriquecer a abordagem em relação aos significados e às evidências deixadas pelas fontes, evidenciando, assim, o objeto a ser investigado (Nascimento, 2023, p. 30). Em termos de definição, em português, temos:

Conjunto de indivíduos organizados num todo ou que manifestam, geralmente de maneira consciente, algum traço de união; conjunto de habitantes de um mesmo Estado ou qualquer grupo social cujos elementos

⁸ Essa é uma parte da crítica que Thomas Bestul (1996, p. 466) faz a quem questiona tese da homossexualidade de Aelredo. Para ele, temos mais evidências sobre a sexualidade do cisterciense do que para a maioria das figuras medievais. Embora, até o presente momento, eu não conheça estudiosos que tentem “salvar Aelredo para a heterossexualidade”, é certo que alguns acadêmicos rejeitaram as teses de Boswell e McGuire.

vivem numa dada área, sob um governo comum e irmanados por um mesmo legado cultural e histórico (Houaiss, 2023).

No *Oxford English Dictionary*, é definida como: “Um corpo de pessoas que vivem no mesmo lugar, normalmente compartilhando uma identidade cultural ou étnica comum. Daí: um lugar onde um corpo particular de pessoas reside”. O elemento emocional, na concepção de Rosenwein, refere-se de maneira mais precisa aos sistemas de sentimentos que são valorizados ou negados pela comunidade (e pelos indivíduos dentro dela). Dessa forma, as comunidades emocionais, em síntese, são grupos sociais cujos membros aderem a essas valorações comuns sobre as emoções e suas formas de expressão (Rosenwein, 2010, p. 7-8).

Rosenwein apresentou ao historiador uma ferramenta flexível e simples, possibilitando a exploração da história das emoções no cruzamento entre antropologia cultural e cognitivismo. Essa ferramenta é mais do que um recurso: é um chamado à comunidade de historiadores para que não se sintam intimidados, evitem a exclusão e não releguem as emoções apenas ao psicólogo ou neurocientista. Em vez disso, é um convite para que criem uma comunidade que se aproprie dessa ferramenta que é a comunidade emocional. As comunidades emocionais são grupos sociais que se formam em torno da avaliação e expressão das emoções. Assim, dentro de uma mesma sociedade, coexistem uma multiplicidade de comunidades emocionais. Elas podem se sobrepor às comunidades sociais tradicionais e são definidas pelos padrões que estabelecem sobre como as emoções devem ser vivenciadas. Em resumo, são conjuntos de pessoas com interesses e objetivos comuns, unidos pela forma como lidam com as emoções.

A premissa central, aquilo que nos levou a recorrer à noção de comunidade emocional, é que as emoções são comunicáveis, comunicativas. Destacam-se, acima de tudo, como instrumentos fundamentais para promover a sociabilidade (Nascimento, 2023, p. 30). E o que pode ser comunicado, como nós entendemos, pode ser ensinado/apreendido por caminhos diversos. Essa premissa frequentemente tem sido assumida, mas pouco discutida. O livro pioneiro nesse sentido foi o de Norbert Elias sobre o processo civilizatório, tendo por essa noção demonstrado as nuances do progressivo domínio de si, dos comportamentos e das emoções, difundidos em uma grande sorte de textos: manuais, romances, poemas, a fim de inculcar boas maneiras. O que devia ou não fazer na sociedade, e acima de tudo à mesa, espaço de convívio, não se dava exclusivamente, nem principalmente, pelo texto escrito, mas pela tradição oral. Aprendia-se de cor o que era costumeiro, típico, e, portanto, representativo

na estrutura social, “[...] das formas de comportamentos e emoções da própria sociedade” (Elias, 1994, p. 75).

Não coube a uma escola o papel de transmissão dos comportamentos socialmente aceitáveis. Se se pode falar em uma instituição, seria, no caso, a corte: era ali que se demonstrava a boa educação, os códigos de boas ou más maneiras à mesa. Foram nesses espaços que se manifestaram os elementos de um padrão comportamental (psicogênese), marcado duplamente, como acreditava Elias, pela ingenuidade e simplicidade e, por outro, pela manifestação virulenta das emoções. Além da tradicional perspectiva teleológica⁹ em que o medievo é notado como a infância no progressivo domínio ocidental sobre as emoções, associado à ideia de marcha civilizadora da razão, aprendemos com os clássicos livros do sociólogo que não se podem isolar as maneiras à mesa do todo, da totalidade de formas socialmente instaladas de conduta, pois o seu padrão correspondia a uma estrutura social (sociogênese). As práticas à mesa eram um dos reflexos das relações sociais, a partir das quais as pessoas se formavam.

Essa perspectiva sociológica, embora não tenha tido uma preocupação direta de relacionar as teorizações com os problemas e perspectivas da educação no sentido moderno, associado à ideia de escola ou mesmo às teorias da educação, mostrou a diversidade dos processos educativos. Dentre os temas associados ao processo civilizatório estão a disciplina e regulação das emoções (impulsos e paixões), o que oferece uma valiosa contribuição para as diversas formas que o processo educativo assume. Nas concepções contemporâneas de educação – focada na formação integral do indivíduo –, e nos princípios das pedagogias modernas – teoria educacionais voltadas para práticas escolares –, é possível vislumbrar não só a pertinência da teoria elisiana, mas as possibilidades reais de alargamento das formas de aprendizagem que o ser humano dispõe, irrestrito que são a instituições específicas.

É preciso destacar que a teoria do processo civilizador tem como corolário uma história da racionalização ocidental, pois contrasta o autodomínio e o controle das emoções no período moderno com o medievo, quando as emoções eram, segundo Elias (1994, p. 67-162), manifestadas mais violenta ou diretamente. Tem-se apresentado algumas alternativas a essa perspectiva, tendo como pressupostos que as emoções dependem do sistema de classificação,

⁹ Sobretudo que concerne ao processo civilizatório, que por vezes foi concebido pela tradição weberiana e elisiana como um avanço na racionalização das consciências e das sociedades ocidentais. Preferimos, ao contrário, destacar a complexidade das temporalidades múltiplas e das mudanças de escala. A variação (o jogo de diferenças e de desniveis) de escalas é a construção do objeto, quanto à forma e à trama, que possibilita relacionar experiências sociais heterogêneas (individuais ou de grupos) dentro de espaços sociais (Boquet; Lett, 2018, p. 16; Revel, 2010, p. 434-444).

e que, portanto, não é uma classe natural e universal, apenas esperando para ser descoberta (Perler, 2018, p. 10), e é definida como uma história do fato afetivo, e nesse sentido está voltada para formas de sociabilidade e dos sistemas de pensamentos. Nessa outra epistemologia, consiste em operar o encontro de conceitos contemporâneos com as representações próprias às sociedades estudadas, a fim de compreender como ambos constituem regimes de verificação e redes de enunciados singulares que constituem a antropologia afetiva (Boquet, 2019, p. 9).

Assim pensada como desvinculada de teorias sobre o progresso histórico da razão, a História das emoções, como campo que vem se afirmado a partir de 1980, privilegia a dimensão sócio-histórica da vida afetiva. Comparativamente às abordagens exclusivamente universalistas ou fisiológicas das emoções, o conceito de uma emoção moldada socialmente pelo grupo se alinha com uma perspectiva construtivista social, que não parece ser incompatível com uma abordagem cognitiva¹⁰. É importante lembrar que uma das principais teorias da psicologia cognitiva vê as emoções como indicadores de conformidade ou desvio em relação aos nossos interesses e objetivos.

No campo das ciências, e é aqui que a História pode contribuir para o debate, o interesse pelos estudos emocionais levantou importantes questionamentos sobre a vida afetiva, incluindo a possibilidade de emoções básicas. De acordo com Ekman (1994, p. 50-53), existem “universais na expressão e na fisiologia”, sugerindo uma “base biológica para as emoções”. Essa formulação baseia-se em estudos realizados a partir de fotografias, nas quais Ekman desenvolveu um catálogo de expressões faciais que são consideradas reflexos de emoções específicas: alegria, tristeza, nojo, surpresa, raiva ou medo. Por exemplo, existem expressões típicas de tristeza, assim como de nojo ou raiva. No entanto, o problema dessa visão reside justamente em suas pretensões universalistas, que também são presentistas, como é evidenciado no experimento realizado com o povo Fore, da Nova Guiné. No experimento de Ekman, as fotografias foram apresentadas e foram identificadas reações emocionais “típicas” na ocasião. Assim, reforça-se o paradigma das emoções básicas, ou seja, emoções comuns a todos os seres humanos, independentemente do contexto sociocultural e histórico. Segundo essa visão, as reações emocionais diante das fotografias seriam sempre idênticas, seja com o povo Fore ou com qualquer outro grupo, porque seriam universais, “produtos de nossa evolução” (Ekman, 2011, p. 30).

¹⁰ Rosenwein (2006, p. 15) se refere a isso como *construtivismo sociocognitivista*.

O pressuposto fundamental de que microexpressões faciais estão universalmente associadas a emoções específicas sugere uma perspectiva universalista sobre as emoções. Os protótipos de Ekman (1994, p. 169-176), representados por um conjunto de fotografias preparadas por ele, têm sido fundamentais para identificar as expressões faciais universais das emoções. Portanto, ao analisar as fotografias, é possível identificar qual emoção específica elas expressam. De acordo com essa perspectiva, uma pessoa “normal” deveria ser capaz de reconhecer a relação entre emoção e expressão facial. De fato, um erro nessa identificação e, em última instância, uma incapacidade de uma pessoa em reconhecer a relação proposta no experimento, podem ser facilmente ser associados a uma anormalidade mental.

Ao endossar a perspectiva universalista, a pesquisadora Carroll Izard (1992) acrescentou que as emoções são chamadas de básicas porque possuem substratos neurais inatos, expressões inatas e universais, bem como um único estado de sentimento-motivacional. Portanto, emoções como raiva, aversão, coragem, tristeza, desejo, desespero, medo, ódio, esperança e amor, são consideradas básicas, pois estão associadas a condições biológicas (Arnold, 1960, p. 315-331).

De fato, não há consenso sobre o que seriam as emoções básicas, o que levou alguns autores a criticarem a formulação dessa questão, pois ela induz à confusão de que as chamadas emoções básicas (como as listadas acima) possuem um estatuto especial. Segundo estudiosos das emoções, como Ortony e Turner, questionar a existência de emoções básicas é um equívoco, pois seria o mesmo que perguntar: “O que são pessoas básicas?”, buscando uma única resposta para explicar a diversidade humana (Ortony; Turner, 1990, p. 315-331).

Uma abordagem que problematiza os afetos é a História das emoções, que, combinada com métodos provenientes da ciência cognitiva, tem o potencial de desafiar a visão universalista/presentista. As contribuições das teorias cognitivas, especialmente aquelas relacionadas à percepção e à ação, estão alinhadas com temas comuns nos estudos medievais, como as faculdades da alma. Enquanto para a ciência contemporânea os apelos aos sentidos internos e externos são traduzidos pela noção de faculdades psicológicas – que recebem, processam, retêm, combinam e julgam informações sensoriais –, no contexto medieval, um processo semelhante é frequentemente referido como faculdades da alma, cuja natureza está relacionada às concepções antropológicas (compreensão do ser humano) e ao processo de conhecimento, incluindo o metafísico

Em suma, embora a emotividade seja uma disposição inata da espécie humana, ninguém nasce sabendo como expressar suas emoções ou como articular o interno e o externo

da emoção, ou mesmo quais emoções devem ser enfatizadas ou suprimidas. Nesse sentido, nenhuma emoção é estritamente singular, mas está sempre inserida no que Mauss (2004, p. 363-386) chamou de “tradições efetivas”. A comunidade pode ser vista como o contexto em que essas tradições efetivas de emoção se manifestam.

Os vestígios materiais que preservam registros afetivos desempenham o papel de janelas para o passado, permitindo-nos estabelecer conexões entre discursos e práticas, levando em consideração suas condições de produção. A emoção, que é tanto um objeto histórico como uma categoria de análise, nos ajuda a compreender as ideias que condicionam práticas e as relações entre indivíduos e grupos. Por outro lado, a abordagem histórica da dimensão afetiva em sociedades passadas não se dá de maneira ingênua; ao contrário, ocorre por meio do contraste e da problematização das concepções passadas sobre a vida afetiva. Ao explorarmos esses vestígios, somos capazes de lançar luz sobre as complexidades das emoções vividas e expressas, oferecendo uma perspectiva enriquecedora para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais. Nesse contexto, as emoções são apreendidas não apenas como experiências biológicas, mas como elementos históricos passíveis de compreensão em uma variedade de cenários históricos (Pereira, 2019, p. 5).

De antemão, foi crucial definir um grupo: os cistercienses. Isso imediatamente coloca a história das emoções no cerne da história social global, em contraposição à abordagem fragmentada. Esse grupo, os cistercienses, se manifesta em representações textuais. As habilidades de Aelredo em comunicar sua compreensão das dificuldades da vida monástica por meio do encorajamento, apoio e confiança necessários a um mestre de noviços, foram mescladas com o atendimento às necessidades de todos que estavam sob seus cuidados. Repletas de motivação empática e crítica reflexiva, as suas teorizações e práticas foram essenciais para a coesão da comunidade.

A partir desse ponto, os escritos produzidos pelos cistercienses devem ser considerados. Em primeiro lugar, implica em um trabalho de delimitação do *corpus*, que naturalmente depende do material disponível, além do tipo de comunidade em questão, a monástica. Os escritos de Aelredo sobre a amizade e o amor tiveram um papel central, dada a importância do tema da afetividade para os cistercienses. Há, a partir desse tema, uma ligação entre os cistercienses que tiveram peso significativo para a ordem, entre os quais Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry, Guerric de Igny e Aelredo de Rievaulx, os quatro primeiros abades cistercienses. Figuram como importantes para a história da ordem não apenas por terem sido os primeiros, mas também por terem legado valiosos escritos passíveis

de, a partir deles, estabelecemos uma inteligibilidade da tonalidade afetiva que permeia a vida tanto social quanto mística.

As expressões textuais referentes à vida emocional foram identificadas por meio da aplicação da análise de conteúdo, uma vez que compreendemos que a História busca discernir verdades no passado, mesmo que sejam parciais e sujeitas a revisões, indo além de um simples discurso retórico (Ginzburg, 2007, p. 1-14). Neste contexto, a análise de conteúdo engloba técnicas que, ao serem aplicadas de maneira sistemática, têm o propósito de conduzir a inferências relacionadas à leitura e interpretação do material documental (Constantino, 2002, p. 186). O corpus de obras de Aelredo é bastante diversificado, abrangendo guias e tratados espirituais, orações, sermões monásticos e não monásticos, além de sete tratados históricos. Seu amigo e hagiógrafo, Walter Daniel, que também era monge em Rievaulx, menciona na *Vita Aelredi* a maior parte das obras do abade cisterciense:

Ele escreveu muitas obras memoráveis [...] publicou uma biografia de David, Rei da Escócia (*Dauid Regis Scocie*), sob a forma de uma lamentação (*sub specie lamentandi edidit*), e acrescentou a isso uma genealogia do Rei da Inglaterra (*Regis Anglie*), o jovem Henrique. Além disso, anteriormente a isso, ele enviou a Ivo, um monge de Wardon, diretamente do íntimo de sua biblioteca, uma nobre exposição da lição no evangelho que começa com *Quando Jesus tinha doze anos*, uma brilhante abordagem dos três significados: histórico, moral e místico. Mas foi nesse recanto privado que ele escreveu e concluiu com suas próprias mãos as trinta e três homilias sobre o fardo de Babilônia, em Isaías, e, após essas, outras obras excelentes e proveitosas. Posteriormente, ele publicou em três livros o diálogo sobre a amizade espiritual. No primeiro deles, ele introduziu o mencionado Ivo como o questionador e me incluiu na discussão subsequente. E depois disso, ele escreveu um livro para sua irmã, a virgem casta que era uma reclusa, no qual traçou o curso desse tipo de profissão desde o ardor da entrada até sua perfeição. Feito isso, ele publicou a vida do santíssimo Rei Eduardo [...] (VA, Cap. XXXIII, p. 42)¹¹.

Walter Daniel (VA, Cap. XXXIII, p. 43) relata ainda que Aelredo se envolveu em uma ampla correspondência com “o papa, reis, bispos e os homens mais distintos da Inglaterra”. Em 1920, M. Robert Fawtier, então guardião dos manuscritos ocidentais na biblioteca de John Rylands, em Manchester, descobriu, entre os manuscritos adquiridos pela instituição, um volume que foi escrito no final do século XII, no Mosteiro Cisterciense de Rievaulx. Tratava-se das *Centum Sententiae*, de Walter Daniel, monge de Rievaulx, um prolífico escritor, amigo e hagiógrafo de Aelredo de Rievalux. Bem antes disso, os manuscritos já circulavam: após a

¹¹ Tradução livre a partir de *The Life of Ailred of Rievaulx*. Todas as citações da *vita* foram extraídas da edição e tradução para o inglês da *Vita Ailredi Abbatis Rievall*, empreendida por Maurice Powicke (1994).

dissolução dos mosteiros, quando as bibliotecas monásticas foram dispersas, o manuscrito passou por vários colecionadores antiquários, entre Yorkshire, Lincolnshire e Northumberland. Foi adquirido pela Biblioteca Rylands em 1914, após controvérsias sobre o direito de propriedade. Entre as obras mencionadas estão: *De speculo caritatis* (1142-3); *Genealogia regum Anglorum* (1153-4); *Lamentatio David, Rex Scotorum* (1153); *De spirituali amicitia* (1163-7); *Vita sancti Edwardi, regis et confessoris* (1161-63); *De anima* (1165-6); *Homiliae de oneribus propheticis Isaiae* (1163-4); *De quodam miraculo mirabilis* (?-1163-6); *De Iesu puer duodenni* (?1160-5); *Oratio pastoralis, De sanctis ecclesiae Haugustaldensis* (1155-1156); *Vita Niniani* (1155-1156); e *De bello Standardii (Relatio de Standardo)* (1152-1154), além de uma variedade de sermões. No século XIII, um Catálogo elaborado na abadia de Rievaulx lista não apenas todas as obras mencionadas anteriormente por Walter Daniel, mas também inclui outras, como *De institutione inclusarum* (1162)¹².

Nesta pesquisa, utilizamos a tradução do *De spirituali amicitia* (Amizade Espiritual)¹³ feita por Lawrence Braceland. Com notas e bibliografia incorporadas, esta tradução, realizada em 2010, substitui aquela feita por M. E. Lake em 1977. Vale ressaltar que M. E. Lake também fazia parte da equipe da *Cistercian Publications*. A introdução e edição da tradução feita por Braceland foram realizadas pela historiadora Marsha Dutton. A autora destaca que o termo *attachment* (apego) é empregado como substituto do termo *affectus*. Essa palavra possui uma importância central na espiritualidade cisterciense. O *affectus* é, por vezes, traduzido como *affection* (afeição), especialmente nas passagens que se concentram no desenvolvimento de uma emoção terna entre amigos. Essa emoção é especificamente distinta, mas capaz de ser governada pela *ratio* (razão) (Dutton, 2010, p. 51-52).

No século XV, os manuscritos das obras de Aelredo circulavam pelas abadias cistercienses, agostinianas e cartuxas em ambos os lados do Canal da Mancha, sob o seu nome, e no século XVII começaram a circular de forma impressa. O AE é considerado o trabalho mais popular do *corpus alredianum*, e sobreviveu até hoje em treze manuscritos. No século XIII, há registros de manuscritos da obra nas abadias de Woburn, Jervaulx e Margam, no Registro Franciscano Librorum Anglie. Existem cinco compêndios em quinze manuscritos que datam dos séculos XIII a XV. No século XII, Pedro de Blois adaptou a obra, citando-a literalmente, em seu trabalho *De amicitia christiana*. A primeira edição da obra foi publicada

¹² Na sequência, a tradução livre dos títulos: *Espelho da Caridade*, *Genealogia dos reis dos anglos*, *Lamentação pela Morte de David da Escócia*, *Amizade Espiritual*, *Vida de São Eduardo, Rei e Confessor*, *Sobre a alma*, *Fardos Proféticos de Isaías*, *Sobre um Milagre Maravilhoso*, *Jesus aos doze anos*, *Oração pastoral*, *Sobre os Santos da Igreja de Hexham*, *A Vida de São Niniano*, *Relato da Batalha de Estandarte* e *A Formação das Anacoretas*, respectivamente.

¹³ *Spiritual Friendship*, L.S. Braceland (2010).

em 1616, com base no manuscrito Saint-Omer *Bibliothèque Municipale MS*, por Richard Gibbons, na coleção *Opera Divi Aelredi Rievallensis*. Em 1662, Bertrand Tissier reimprimiu essa edição na *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, e Jacques Migné a incluiu no volume 195 da Patrologia Latina, em 1855. Na introdução à obra *The life of Aelred of Rievaulx*, uma tradução crítica de *Vita Ailredi*, que integra as *Centum Sententiae* de Walter Daniel, o historiador Maurice Powicke traçou alguns aspectos biográficos tanto de Aelredo como de seu hagiógrafo, Walter Daniel. Walter era conhecido como *magister Walterus*, lembrado pelos cistercienses como o “Mestre Walter”. Não se sabe ao certo onde teria ensinado, mas parece que obteve a licença para tal, tendo ido a York e a Durham. Em sintonia com as perspectivas cistercienses, considerava que a busca pelo conhecimento, seja por si só ou pela glória pessoal, é vaidade (Powicke, 1950, p. 17).

As primeiras páginas do manuscrito estão faltando, embora o manuscrito ainda esteja protegido por suas capas de madeira unidas por tiras de couro. Walter assume que é ele o Walter que aparece no AE, o monge de temperamento impulsivo que dialoga com Aelredo e outro interlocutor, Graciano, durante os Livros I e II da referida fonte. No livro existe apenas Aelredo e Ivo, e um terceiro ausente, que é Cristo. O gênero literário dos tratados espirituais, aqui analisados, mesclam tanto a tentativa de discernir sobre temas caros à teologia cristã, como também veiculam as preocupações pedagógicas. O objetivo declarado de Aelredo foi, como expresso no Prólogo do AE, “[...] escrever meu próprio livro sobre amizade espiritual e elaborar para mim mesmo regras para um amor casto e santo” (AE, Prol., 6, p. 47).

Concluído em 1166, na abadia de Rievaulx, a sua estrutura é a seguinte: possui um prólogo escrito à maneira de uma confissão agostiniana, no qual Aelredo esclarece que abandonou os costumes e fraquezas da juventude, bem como os sentimentos e amores mundanos, para se dedicar à vida de fé. O *Livro I* tem como objetivo tratar da natureza da amizade, sua origem e causa. O *Livro II* discorre sobre os frutos da amizade, enquanto o *Livro III* discute a excelência da verdadeira amizade e com quem ela pode ser cultivada (AE, Pról., p. 46-47). Essa organização textual revela que Aelredo estabelece uma conexão íntima entre as explicações das ações e das emoções. Para compreender como as ações podem ser impulsionadas e direcionadas para um propósito, ele leva em consideração o papel da amizade na economia das emoções, sua origem e benefícios. Nos três livros, a estrutura adotada é a de um diálogo imaginário, e há três pessoas discursivas distintas. O narrador em primeira pessoa é explicitamente identificado como Aelredo, que também recebe interpolações durante o diálogo. A segunda pessoa, representada pelo pronome “tu”, é composta pelos monges Ivo,

que é o interlocutor no primeiro livro, e Walter e Graciano, que são os interlocutores nos segundo e terceiro livros, respectivamente. A terceira pessoa é um indivíduo ausente, mas presente: “espero que Cristo esteja entre nós como um terceiro” (*AE*, I: 1, p. 51). É por meio dessa terceira entidade, referida como “Ele”, que as argumentações sobre o tipo de amor e amizade como fundamentos das relações, e, consequentemente, dos modelos de interações interpessoais e com o divino, encontram seu fundamento.

A voz do narrador é assumida assim de forma empírica, como pode ser indicada pelo título do Prólogo: “Aqui começa o prólogo do Venerável Abade Aelredo” (*AE*, *Prol.*, p. 62). Além do autor empírico, o tratado é também em grande medida um texto ideal, pois mesmo quando Aelredo se auto representa, ele assume também o papel de autor-modelo, e assim se torna a voz que convida o leitor implícito a ficar do seu lado, e para quem as estratégias empregadas constituem um conjunto de instruções e ordenamentos (Eco, 1994, p. 21). Assim, por ser escrito na primeira pessoa (Quando ainda era apenas um jovem na escola, o encanto dos meus companheiros me agradava muito”), o autor-modelo da *AE* é a voz que fala com os seus interlocutores e de quem é exigido determinadas atitudes (*AE*, *Prol.*, 1, p. 45). Com efeito, as injunções atuam como estratégias para definir a amizade (*amicitia*) e o amor (definido como um apego da alma racional), e constituem, assim, os pontos de partida de uma dialética que busca estabelecer modelos de relacionamentos interpessoais e de comportamentos (*AE*, I: 1-9, p.51-3).

Esse tratado foi editado, juntamente com uma tradução para o francês, por J. Dubois (1948). Existe também uma tradução para o inglês feita por Hugh Talbot, intitulada *Christian Friendship by St Ailred of Rievaulx* (1942). Uma popular tradução para o alemão por Karl Otten, intitulada *Die Heilige Freundschaft* (1927). Quanto ao *Espelho da Caridade (De speculum caritatis)*, uma minuciosa investigação de Wilmart, destaca quatro manuscritos antigos do *Speculum*: um manuscrito do século XII da Abadia de Buildwas em Shropshire, agora preservado na St John's College sob o nome *Cambridge, No. 77*; um manuscrito do século XII da Abadia de Llanthony, atualmente *Lambeth MS 397*; o manuscrito do século XIII da Abadia de Coggeshall, agora parte da coleção do Museu Britânico, *Royal MS 5. B. IX*; e o da Biblioteca Bodleiana, Ashmole 1285, do século XIII, proveniente de Southwark, St Mary Overy. Além disso, existe um compêndio, inicialmente impresso por Gibbon a partir de um manuscrito de Clairmarais (agora *Saint-Omer 86*), que pode ser lido em *P. L., CXCV*, páginas 621-58. Sugere Wilmart (1933, p. 377) que este compêndio provavelmente foi feito em

Clairmarais. Outro compêndio medieval existe na Biblioteca Bodleiana, *Digby MS, 218 ff. 70-81*.

A edição que utilizamos do *Speculum caritatis* (*Espelho da Caridade*)¹⁴ é de autoria de Elizabeth Connor (1990). A obra está dividida em três partes distintas. Na primeira parte, é abordada a excelência da caridade, explorando o percurso do ser humano em busca de Deus como uma resposta ao amor divino e de Cristo pelo homem. Nessa seção, o autor discute a liberdade e o livre-arbítrio, situando-os entre o amor e a concupiscência. Na segunda parte, é definido o conceito de pecado, desdobrando-o em três categorias: concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba. Além disso, ele discorre sobre o discernimento necessário nesse contexto e explora os frutos da caridade, destacando a possibilidade de alcançar a felicidade por meio dela. Na terceira parte, o autor aprofunda a prática da caridade nas relações interpessoais, ou seja, nas interações com o próximo e com Deus.

O Capítulo I da presente tese de doutorado destaca, assim, o contexto social mais amplo de Rievelaux, as implicações das determinações capitulares nessa abadia do norte da Anglia e suas relações com outras casas monásticas. Participante da estruturação do modelo cisterciense, Aelredo e suas produções literárias eram também mecanismos disponíveis, os “meios”, para que a comunidade monástica alcançasse seus objetivos educacionais associados à afetividade. Em Aelredo, o *affectus* refere-se à atividade afetiva que pode mover o indivíduo igualmente para o bem ou para o mal. Assim, às faculdades da alma, constituída pela vontade, razão e memória, acresce-se o amor. Na proposta do autor, a faculdade da memória é substituída pelo amor, embora aquela permaneça como um poder da alma ao qual as pessoas, especialmente os monges, pudessem recorrer para perscrutar a imagem e a semelhança com Deus.

O Capítulo II tem como objetivo analisar a abordagem pedagógica adotada pelo Abade Aelredo em relação à doutrina da caridade, amor e amizade humana no ambiente monástico. Em contraste com as práticas educacionais associadas às artes liberais, o foco de Aelredo recaiu sobre a dimensão afeto-espiritual como elemento central no processo de aprendizado. A hipótese subjacente a esta investigação sugere que a ênfase de Aelredo na dimensão afeto-espiritual teve um impacto profundo na maneira como ele instruiu sobre a caridade, o amor e a amizade humana dentro do contexto monástico. Ao longo deste capítulo, serão analisadas as obras de Aelredo e sua metodologia pedagógica, destacando como ele integrou a dimensão afeto-espiritual no processo de ensino e formação dos monges.

¹⁴ *The Mirror of Charity*, Elizabeth Connor (1990)

O Capítulo III se aprofunda na terminologia empregada por Aelredo para descrever relações e modelos de comportamentos ideais. Considera o que diz o abade não apenas porque a teoria é importante *per se*, mas também porque verificar a terminologia do passado ajuda a evitar anacronismos. A pergunta que norteou o processo epistemológico foi a de escrutinar a definição de amizade e de amor sob a égide da antropologia e mística afetiva cisterciense. Espera-se que, ao relacionar os termos *affectus*, *amor* e *amicitia*, seja possível demonstrar que os comportamentos sociais teorizados por Aelredo foram concretizados em uma linguagem afetiva direcionada para a construção de experiências significativas, capazes de manter os vínculos sociais e monásticos.

No Capítulo IV, buscamos expandir os objetivos e hipóteses apresentados no capítulo anterior. O foco principal é destacar a intenção presente na doutrina cisterciense de formar e educar, visando ao aprimoramento do público monástico. Isso ocorreu, como defenderemos, sob a influência da mística afetiva, que considera as relações interpessoais como fundamentais no processo de ensino-aprendizagem, destacando a importância da amizade e do amor. Nossa hipótese central é que elementos afetivos, como o amor e a amizade, desempenharam um papel significativo no ideal de perfeição cristã. Isso implica que temas correlacionados foram modelados como exemplos a serem seguidos e aprendidos pelos membros da comunidade monástica.

CAPÍTULO I – AS ESPECIFICIDADES DA COMUNIDADE MONÁSTICA E AFETIVA CISTERCIENSE DE RIEVAULX

Dois anos antes [da morte de Aelredo] ele estava viajando em Galloway e chegou a Dundrennan, como é chamada a abadia que os irmãos de Rievaulx construíram lá, e ele ficou lá por seis ou sete dias. Como os habitantes daquelas partes vivem em cabanas pastoris e choupanas simples, não em casas ou edifícios sólidos, e a abadia havia começado a construir seus escritórios regulares há pouco tempo, eles hospedaram o nobre abade e seus irmãos de forma muito atenciosa em uma pequena habitação.

Epiſtola ad Mauricium, p. 74.

Quando o Abade o enviou a Roma para tratar do famoso caso da dissensão em York, foi recebido com grande graça pelo Senhor Papa, e expôs o assunto e o concluiu com tanta energia, que a estima e admiração que conquistou após seu retorno foram amplamente difundidas. Foi então que o senhor William o encarregou dos noviços, para torná-los dignos recipientes de Deus e aceitáveis à Ordem, e até exemplos de perfeição para aqueles que verdadeiramente anseiam se destacar como modelos de bondade. E ele fez isso, tornando-os bons monges; alguns ainda estão vivos para testemunhar, tanto pela doçura de seu caráter quanto pela voz viva, sobre a sua louvável diligência.

Vita Aelredi, Cap.XIV, p. 23.

A antiga abadia cisterciense de Rievaulx, localizada em North York, atrai atualmente visitantes de todo o mundo. Embora reste apenas em ruínas o que foi, entre os séculos XII e XVI, o principal centro religioso do norte da *Anglia*, os turistas podem explorar sua história por meio de painéis informativos e visitas guiadas. Academicamente, o interesse pela história da abadia é relativamente recente, embora no século XIX algumas escavações arqueológicas tenham demonstrado interesse acadêmico pelas ruínas do monastério.

Entre o século XIX e meados do século XX, as escavações realizadas na abadia foram conduzidas sem supervisão arqueológica adequada, resultando na perda do contexto dos achados e na falta de preservação. A partir da década de 1950, quando o local foi transferido da propriedade privada para o *Office of Works* (um órgão governamental responsável pela gestão de propriedades durante a Segunda Guerra Mundial), foram realizadas outras escavações, embora estas tenham se limitado aos últimos andares remanescentes da abadia.

Entre 1992 e 1996, Dr. Glyn Coppock, Fergusson, Stuart Harrison, e suas equipes, conduziram levantamentos arqueológicos e escavações, trazendo informações valiosas para a história material da abadia. Descobertas incluíram um interior de dois pisos, apoiados em colunas cilíndricas, naves inferiores flanqueadas, uma das quais com uma abside terminando em hemiciclo¹⁵ e um deambulatório envolvente¹⁶. Os especialistas chegaram à conclusão de

¹⁵ Definição de um espaço semicircular

¹⁶ É a passagem coberta que, fechada de um dos lados e aberta do outro por meio de colunas, circunda um pátio exterior.

que esses aspectos são exclusivos de Rievaulx, uma vez que nenhuma outra casa capitular na Inglaterra ou na França apresenta essas mesmas características (Fergusson; Harrison, 1994, p. 211).

O esforço arqueológico estava relacionado a um interesse mais amplo na arquitetura cisterciense, buscando diferenciá-la da arquitetura monástica continental. Os estudiosos buscavam identificar o que era característico do estilo cisterciense, incluindo técnicas de *design* diferentes das utilizadas por outras oficinas monásticas da mesma ordem. A tentativa de caracterizar a arquitetura cisterciense de Rievaulx como singular expôs o interesse acadêmico de elevá-la à condição de empreendimento que, não obstante a influência inicial do estilo continental, acabou constituindo uma cultura única e diferente de sua matriz. Esse interesse levou à investigação de fontes materiais remanescentes.

Como resultado, foram estabelecidos sítios arqueológicos cistercienses em várias partes da Europa, permitindo o contato com uma extensa construção realizada pelos “monges brancos” nos séculos XII e XIII. Além das ruínas, o interesse nas técnicas de construção e projeto possibilitou o conhecimento sobre a gestão da terra, o controle da água e da agricultura pelos cistercienses.

A ordem cisterciense foi a primeira a desenvolver um sistema centralizado de governo próprio da ordem, que incluía a visita anual a todas as abadias e a participação anual de todos os seus abades no *Capítulo Geral* em Citeaux. Isso contribuiu para o compartilhamento de ideias e informações. Os intercâmbios culturais entre as diferentes casas cistercienses eram frequentes e é importante ressaltar que as técnicas arquitetônicas, apesar das variações locais, refletiam principalmente o misticismo cisterciense, com ênfase na busca pela interioridade e austeridade. Essas trocas culturais entre as casas cistercienses não resultaram imediatamente em um projeto cisterciense homogêneo que cruzasse o Canal da Mancha. Em vez disso, ocorreram de maneira informal, adaptando-se aos diferentes desafios e necessidades impostas pelas condições sociais (Jamroziak, 2005, p. 10).

Essa interpretação tem sido fortalecida por meio da análise de desenhos gravados na alvenaria descoberta durante as escavações arqueológicas. Esses desenhos arquitetônicos, datados do século XII e em constante crescimento até o final do período medieval, consistem em projeções a partir das quais foram criados modelos geométricos. Esses modelos revelam os diâmetros dos arcos e figuras geométricas que representam círculos internos e externos, além de detalhes arquitetônicos que eram usados como guias preparatórios pelos mestres pedreiros encarregados das construções.

Essa categoria de desenhos pode ser interpretada como esboços ou até mesmo projetos dos mestres pedreiros, gravados diretamente na alvenaria. É importante notar que esses desenhos poderiam diferir da construção final, pois havia ajustes empíricos ao longo da obra, em vez de seguir estritamente cálculos matemáticos. Esses esboços representavam apenas uma parte do trabalho, não um projeto completo a ser seguido até a conclusão do edifício (Fergusson, 1994, p. 1-17).

1.1 Rievaulx e Seu Contexto Social

As conexões entre as diferentes casas cistercienses ocorreram em um contexto em que as condições das estradas melhoraram e houve um impulso no comércio e no desenvolvimento urbano entre os séculos XI e XII. Isso possibilitou um trânsito mais rápido e seguro entre regiões distantes. Além de serem vias para o transporte de mercadorias, as estradas e os centros urbanos comerciais também eram pontos de encontro de ideias, algumas das quais confrontavam diretamente a ortodoxia monástica. O aumento no volume de negócios, devido a preocupações compartilhadas entre as diversas novas casas, resultava em contatos pessoais mais frequentes. Os mosteiros “mais antigos”, como aqueles que tinham alguma associação com Cluny, não eram de forma alguma excluídos e frequentemente mantinham laços intelectuais, administrativos e de amizade com monges das novas casas.

A retirada individual para buscar uma vida solitária, uma maneira de renegar as transformações dos tempos atuais, tornou-se um símbolo dessas ideias ousadas, que logo foram assimiladas pela estrutura formal da Igreja, embora com o risco de invalidar seu papel como guia da humanidade. A própria *Regra de São Bento* (RSB), um documento destinado a regular a vida cenobítica, escrito por Bento de Núrsia no século VI, enfatizava a necessidade de não incentivar qualquer forma de dissidência ou vida religiosa independente, como os “girovagos” e “sarabaítas”.

Tanto os “sarabaítas”, que faziam parte do terceiro tipo de monge mencionado na RSB, quanto os “girovagos”, cujo estilo de vida não conhecia a estabilidade e viviam de acordo com suas próprias vontades, eram considerados ilegítimos. Os “sarabaítas” eram desprezados por buscarem seus objetivos por conta própria, sem terem vivido uma vida regular dentro de uma comunidade monástica. Eles viviam sozinhos ou em pequenos grupos, sem um mestre espiritual e, portanto, sem seguir uma regra monástica. Em relação aos

“girovagos”, São Bento lamentava, afirmando que “[...] é melhor calar do que dizer algo” sobre eles (RSB, Cap. I, p. 6).

Assim, os eremitas individuais que buscavam uma vida mais austera em lugares remotos, como cavernas, florestas e encostas, foram persuadidos a se integrarem à instituição cisterciense, passando a fazer parte de uma comunidade religiosa regida por regras comunitárias. Essa transição para as estruturas formais da Igreja marcou os primórdios do que se tornaria a Ordem de Cister, cuja origem remonta a um grupo de monges ávidos por um modo de vida mais austero, fundado em 1098 em Cîteaux, próximo ao centro ducal de Dijon, na região da Borgonha. A partir de Cîteaux, esses monges partiram para outras regiões com o objetivo de difundir o modelo de vida monástica. Esses monges encontraram um terreno isolado e selvagem conhecido como Cister. Lá, eles estabeleceram a Abadia de Cister, que se tornaria o berço da Ordem. Esses primeiros monges, sob a liderança de Bernardo de Claraval, adotaram uma interpretação mais rigorosa da RSB e desenvolveram práticas monásticas mais ascéticas.

Esse processo de crescimento e expansão pode ser comparado a uma árvore genealógica, em que as relações de fundação desempenharam um papel crucial. À medida que novas casas religiosas eram estabelecidas, surgiam casas-filhas que mantinham uma conexão significativa com a casa-mãe, estabelecendo assim uma rede de relações importantes para o desenvolvimento da Ordem.

Por esse sistema, que tem no *Exordium Parvum*¹⁷ as orientações aos postulantes de novas fundações, as casas cistercienses na *Anglia* de meados do século XII em sua maioria descenderam de Rievaulx, de Waverley e Fountains. A abadia de Rievaulx foi fundada em 1132 por um grupo de monges da abadia cisterciense de L'Aumône, que foram enviados por Bernardo de Claraval como parte do processo de expansão da ordem. Seu primeiro abade foi Guilherme, que havia sido secretário de Bernardo de Claraval. Aelredo, por sua vez, manteve uma relação contínua com o abade de Claraval a partir de 1141, quando era mestre dos noviços em Rievaulx¹⁸. O terreno onde a abadia foi construída foi doado pelo nobre Walter Espec, que havia sido nomeado como juiz itinerante do Norte pelo rei Guilherme I, o

¹⁷ O *Exordium Parvum* Cisterciense refere-se a um texto de origem cisterciense que é utilizado como uma introdução ou prólogo para a vida monástica na Ordem Cisterciense. O *Exordium Parvum* Cisterciense descreve os princípios fundamentais da vida monástica cisterciense, incluindo a renúncia ao mundo secular, a busca da simplicidade e a adesão estrita à regra monástica de São Bento.

¹⁸ O mestre dos noviços é um membro da comunidade cisterciense designado para supervisionar e orientar os noviços. Esses são os candidatos em formação para se tornarem monges. O mestre dos noviços atuava como um professor e tinha, como tal, a responsabilidade de instruir os noviços nos ensinamentos e práticas da ordem. Foi durante essa incumbência que Aelredo escreveu o *Espelho da Caridade*, durante a década de 1140.

Conquistador (1028-1087). Além de patrono de Rievaulx, Walter atuou como representante do rei na região da Nortúmbria.

A influência da abadia de Rievaulx continuou a se expandir no norte da *Anglia*, e em apenas vinte anos, foram estabelecidas onze casas monásticas na região com base em Rievaulx. As casas cistercienses, fundadas a partir de Citeaux, têm sido reconhecidas como uma marca distintiva da Ordem, juntamente com a rápida disseminação da reputação dos monges brancos. Em apenas cinco anos, o novo mosteiro já havia estabelecido quatro casas filhas: Morimond, La Ferté, Pontigny e Claraval.

Por outro lado, de acordo com Berman (1986, p. 97-110), até meados do século XII, não havia uma “ordem” cisterciense no sentido constitucional do termo. Até 1150, o que existia era um “modo de vida cisterciense”, no qual as casas monásticas protocistercienses, fundadas ou incorporadas anteriormente, seguiam vagamente os mesmos costumes.

Nos primeiros documentos relacionados à legislação dos mosteiros cistercienses, já se evidencia uma preocupação com a uniformidade dos costumes a serem praticados, o que pode indicar a existência da intenção de constituição de uma ordem desde cedo. A *Carta Caritatis Prior*, formulada em 1119 pelo abade Stephen Harding, estabelecia mecanismos para garantir certa uniformidade: a visita anual de cada casa filha e a participação obrigatória de todos os abades no *Capítulo Geral* anual, destinado a manter os laços de amor e caridade que sustentavam o modo cisterciense. Além disso, o abade deveria ser eleito pela comunidade, seguindo um princípio beneditino que foi ampliado pela democracia interna da comunidade, ao prever um padre imediato para supervisionar a eleição do abade. Essa democracia interna ampliou o número de candidatos potenciais, permitindo que qualquer monge pudesse se tornar abade.

Diferentemente de Berman (1986, p. 97-110), a historiadora Janet Burton (1994) destaca a identidade cisterciense como uma ordem já na década de 1120. Um exemplo significativo dessa maturidade, segundo a autora, está relacionado à segunda fundação cisterciense na *Anglia*, a comunidade de Rievaulx. Em 1131, Bernardo de Claraval enviou um grupo de monges encarregados dessa missão, que também tinham a responsabilidade de garantir que as novas fundações seguissem o modelo de vida cisterciense e observassem os costumes de acordo com a disciplina da ordem. As narrativas de fundação dessas primeiras casas filhas, como a *Narratio de Fundatione of Fountains*¹⁹, do século XIII, confirmam o que

¹⁹ Obra do século XIII que relata a fundação do Mosteiro de Fountains, uma das primeiras casas filhas da Ordem Cisterciense na *Anglia*. Descreve os eventos e circunstâncias que levaram à criação desse mosteiro,

foi dito anteriormente sobre o “modo de vida cisterciense” que não correspondia a uma ordem no sentido mais concreto. Ainda assim, Burton, ao se referir a uma carta de Bernardo aos abades de Rievaulx e Fountains, observou que o abade de Claraval se apresentava no direito (e na obrigação) de enviar representantes para visitá-los e corrigir o que fosse necessário.

Outro exemplo é o envio, também por Bernardo, do supervisor Henry Murdac, abade de Vauclair, para acompanhar a eleição do sucessor do abade Richard em Fountains, o que sugere a preferência do abade de Claraval pelo seu próprio candidato. Essas instruções sobre visitação e eleição são evidências de um sistema monástico com certo grau de maturidade, e as cartas de Bernardo relacionadas às fundações cistercienses na *Anglia* expressam um desejo ou aspiração de assegurar que todos adotassem os mesmos costumes (Burton, 2011, p. 33-34).

Tanto a perspectiva de considerar a *ordo Cisterciense* como um “modo de vida”, quanto a de reconhecê-la como uma ordem com regras e regulamentos na década de 1120, levantam questionamentos sobre a existência de uma ordem monástica que tenha sido sempre estabelecida desde o início. Essa teleologia histórica pode levar à ideia equivocada de que a ordem nasceu mais ou menos pronta, realçando que aquilo pode ser verificado nos séculos XII e XIII já constava como um protótipo no intento reformador de um pequeno grupo desde o início. Levando em conta as diferentes fases da história como possibilidades, nem sempre concretizadas, essas fases incluem o estabelecimento e crescimento no *regnum Francorum* (de 1098 a 1115), a primeira expansão (de 1115 a 1152) com a emergência de mecanismos governamentais e jurisdicionais, como o *Capítulo Geral* anual e as visitações de representantes, e uma fase de declínio da expansão (a partir de 1153), após a morte de Bernardo de Claraval.

Considerado uma figura influente na segunda geração dos cistercienses, Bernardo de Claraval foi um dos mais importantes reformadores do século XII. O historiador David Knowles (1963, p. 18) o descreve como um gênio de personalidade dinâmica e energizante que foi capaz de impulsionar a Ordem. Foi nesse quadro de influência bernardina, um sujeito que foi ativo por quase quarenta anos, que o ímpeto dos cistercienses foi esvanecido com a ausência do seu abade militante mais famoso. Com sua ausência, o ímpeto dos cistercienses diminuiu (Knowles, 1963, p. 18).

As considerações contextuais nos levam a compreender a casa monástica cisterciense de Rievaulx, objeto deste estudo, em seu processo de afirmação e construção de identidades. Esse processo foi dinâmico e complexo, constituído por acordos entre membros da Ingrela e

fornecendo informações sobre os fundadores, as doações de terras e recursos, bem como os princípios e costumes cistercienses que foram seguidos na sua fundação.

senhores locais, conflitos e produções literárias, como as que são atribuídas a Aelredo de Rievaulx. A dispersão dos cistercienses na *Anglia* estava conectada a uma rede de interações e influências recíprocas entre casas monásticas, algumas das quais não eram necessariamente cistercienses. Apesar disso, Rievaulx se relacionou com essas casas, buscando legitimar seu espaço como uma instituição segura em uma região com uma longa tradição monástica beneditina. Essa dispersão não se limitava apenas à obediência a comandos e regulamentos cistercienses, mas permitia certa margem de atuação para os monges e monjas, que também estavam ocupados com seus próprios problemas e desafios contextuais.

1.1.1 As perspectivas cistercienses sobre a vida monástica

A renovação monástica associada a *Cîteaux*, no *regnum Francorum*, em fins do século XI, buscou (re)instituir o que se considerava esquecido, retrocedendo ao antigo e elegendo por seu turno o texto da RSB, ou a doutrina anterior dos desertos do Egito e da Síria como o passado a ser resgatado. Exigia-se um regresso ao deserto, sob a premissa – e por vezes em críticas – à ordem beneditina tradicional (também conhecidos como monges negros).

Para legitimar o ideal almejado, os monges buscaram uma interpretação sem adornos RSB. Esse monumento deveria basear a vida litúrgica da nova comunidade monástica, bem como regular o trabalho e os exercícios espirituais. A ênfase colocada na RSB conduz a explicitar os requisitos e responsabilidades previstas para o abade, que estava no centro, enquanto líder da comunidade (RSB, Cap. XX, p. 20).

As perspectivas e conceitos sobre a vida monástica que surgiram no final do século XI também marcaram uma reação às práticas litúrgicas que caracterizaram a principal ordem beneditina desde a Alta Idade Média: os cluniacenses. A abadia de Cluny, e as fundações monásticas a ela associadas entre os séculos X e XI, esboçaram uma vida espiritual que valorizou a liturgia, colocando em segundo plano a atenção ao trabalho manual e à leitura sagrada (*lectio divina*), que haviam sido previstos na RSB como parte do equilíbrio entre as atividades. Soma-se também que os mosteiros foram frequentemente fundados próximos às cidades, o que facilitou a interação entre as casas monásticas e o mundo exterior. A oposição cisterciense a esse estilo monástico pode ser observada em um dos diálogos fictícios característicos do processo ensino-aprendizagem presentes no EC, pelo qual Aelredo de Rievaulx atribuiu a um noviço a descrição do cotidiano cisterciense. Na descrição, que faz uma oposição entre as duas *ordo*, são feitas críticas ao que se considerava como relaxamento

cluniacense. Para situar esse cotidiano, à pergunta de Aelredo “Como é o teu comportamento, a tua vida, as tuas ações?”, sorrindo o noviço responde:

É fácil contar. São coisas que de fato não se pode ignorar. A comida é mais escassa, a roupa é mais grosseira, se bebe nas fontes, e adormeço frequentemente sobre um livro. Além disso, aos membros cansados é oferecido como uma cama um estrado coberto de palhas nenhum pouco macio; quando o sono seria mais agradável, somos obrigados a nos levantar ao som de um sino. Sobrevivo pelo fato de comermos o nosso pão com o suor de nosso rosto (cf. Gn 3,9), e de podermos falar só com três pessoas, e isso raramente, e limitadamente às coisas necessárias (EC, III: 43, p. 187).

Com ênfase no trabalho árduo e no modo austero, essa autodefinição do modo de vida cisterciense buscava realçar e distinguir a nova ordem das outras estabelecidas, ao mesmo tempo em que se destaca uma cosmovisão em que o mosteiro seria o seu epicentro. Nesse sentido, seria um lugar perfeito, como o entusiasta noviço acreditava, apesar da – ou devido a – austeridade que ele próprio experimentava.

E para dizer tudo em poucas palavras, no que se refere à perfeição, não identifico nada nos preceitos dos Evangelhos ou dos Apóstolos, não encontro nada nos escritos dos santos Padres, não vejo nada nos ditos dos antigos monges, que não esteja em consonância com esta ordem e com esta profissão (EC, III: 43, p. 187).

A austeridade cisterciense em matéria de alimentação e vestuário já havia sido evocado também por Bernardo de Claraval em sua *Apologia*, escrita em 1125, a pedido de Guilherme de São Thierry. Esse *topoi* da caracterização do modo de vida cisterciense veiculado no EC estabeleceu a comparação com a vida dos cluniacenses, polarizando os monges brancos e com os monges negros. A esse respeito, Bernardo foi uma figura central na década de 1120, quando se tornou militante do modo de vida cisterciense, assumindo para si, na qualidade de supervisor, a definição do que era ser cisterciense. Assim como ele, Aelredo estava interessado na criação e formação, na *Anglia*, de uma identidade cisterciense.

A caracterização de modelo de vida monástica, cujos elementos são trazidos à tona pelo efusivo noviço, só pode ser compreendida sob uma visão panorâmica sobre a perspectiva monástica predominante até o século XI. A localização, bem como o tamanho e os recursos das casas monásticas eram diversos, embora muitas fossem ricas, detentoras de concessões fundiárias e guardadoras de relíquias, cujo valor espiritual estava na base das peregrinações aos santuários, que por vezes estavam localizados nas dependências da abadia. Herdeira do período que sucedeu ao fim do Império carolíngio, quando os senhores leigos concluíram os

contornos principais enquanto aristocracia feudal, com autonomia político-econômica em seus domínios, Cluny atendia às necessidades contemporâneas. A arquitetura de luxo e a decoração elaborada fizeram frente aos momentos de insegurança e desordem que sucedeu o declínio do Império, fornecendo um refúgio em termos de segurança e beleza.

Quando outras perspectivas sobre a vida monástica emergiram na segunda metade do século XI, e durante o curso do século XII, o monaquismo de Cluny foi criticado tanto pelo que se julgou como esbanjamento luxuoso e liturgia excessiva, quanto pela ausência do rigor e do trabalho manual. Essa percepção da incompatibilidade com os votos monásticos de pobreza e a maneira como os beneditinos estavam envolvidos em assuntos seculares pela riqueza de suas casas monásticas estavam nas bases da irrupção das novas formas de vida monástica.

Durante o curso do século XII, houve um crescimento das cidades e da incrementação comercial, ao lado de efervescência intelectual que colocou no centro dos debates a natureza da vida monástica. Aelredo de Rievaulx, mas também outros nomes, como Pedro Damião (1007-1072) e Bernardo, buscaram encontrar e definir as origens de um tipo ideal de vida monástica, estabelecendo precedentes históricos que justificassem suas crenças e práticas. No norte da *Anglia*, notou-se uma especificidade em relação às concepções sobre a vida monástica, caracterizada pela busca dos desertos do norte, associados à era de ouro do monaquismo anglo-saxão. Os relatos sobre as experiências religiosas de personagens veneráveis e de importância capital para rememoração dos antigos centros de vida monástica do Norte, como a *As Vidas dos Santos Abades* e a *História eclesiástica*, narrativas atribuídas a Beda, o Venerável (673-735), estavam em circulação nas abadias inglesas durante os séculos XI e XII. Outros textos que também integraram o registro de experiências religiosas de não menos importância foram as *Vitae Patrum*, que é uma compilação hagiográfica traduzida do grego para o latim que começou a circular no Ocidente no século IV d. C. Essas narrativas que abordam as experiências dos Padres do Deserto e de santos anglo-saxões também contribuíram para o desenvolvimento e os usos da ideia e do ideal de deserto no Norte, que inspiraram monges a buscarem um ideal de vida mais austero, de forma individual ou em grupos. Os lugares visados foram Whitby, Melrose, Monkwearmouth e Jarrow, que durante a Alta Idade Média, antes das incursões nórdicas do século VIII, foram os principais centros de vida monástica da *Anglia*.

Do outro lado do Canal da Mancha, o reformador Pedro Damião, que também foi um crítico do monaquismo tradicional, concebeu a imagem do eremitério como uma metáfora do

paraíso celestial, evocando a ideia de odores, como cheiros e fragrância. Em uma visita a Cluny, em 1063, ele criticou a liturgia excessiva, tendo ainda se indignado com o esplendor e a pouca penitência e mortificação. Para o reformador monástico, assim como para os monges da *Anglia* que buscaram nos desertos do norte o eremitério como lugar de austeridade e progressos espirituais, um eremitério era um jardim de delícias celestiais.

Esse desejo de vida mais simples deve ser entendido como uma resposta à crescente riqueza e prosperidade, por um lado, e à investigação sobre a melhor maneira de concretizar esse objetivo, por outro. Ambos constituem o contexto social mais amplo do aparecimento de diversas ordens, incluindo os cistercienses, uma de várias outras tentativas – mas certamente uma das mais bem-sucedidas – de estabelecer um tipo ideal de vida cenobítica no século XII. Todos, a sua maneira, perseguiam o desejo de uma vida mais simples de seus antepassados, que a historiografia traduziu pela fórmula *vita apostolica* (Vauchez, 1995, p. 89).

A ordem cisterciense surgiu de um processo prolongado, que levou em conta as condições geográficas e sociais diferentes em cada região. Durante o século XII, quando se espalhou para o norte, bem como para o centro e o leste da Europa, as estratégias de expansão tiveram que lidar com questões locais, como a boa vontade dos senhores, as doações leigas, e as relações com casas já estabelecidas e com os membros do alto clero. As condições sociais, políticas, econômicas e até geográficas eram heterogêneas. Com efeito, as possibilidades de adaptação se sobressaíram à ideia historiográfica de um plano coordenado que teria sido seguido pelos monges brancos, pois foi a capacidade de se ajustar a condições heterogêneas e mutáveis que explica o sucesso da ordem em várias condições, que exigiam redefinições e incorporações, em invés de cumprimento indiscriminado de determinações capitulares.

As informações sobre a dimensão socioeconômica da abadia cisterciense de Rievaulx têm sido buscadas a partir de fontes escritas, como o *corpus aelrediano*, a evidência da *Vita Aelredi*, de Walter Daniel, e novas perspectivas sobre a história da arquitetura monástica. Sobre esse tema, o contexto social e religioso dos usos arquitetônicos tem revelado os processos de acumulação de terras, bem como a formação de granjas²⁰, ou seja, tem lançado luz sobre os desenvolvimentos econômicos da instituição no medievo (Burton, 1994 p. 29-94). Outro tema conectado à história da abadia de Rievaulx, que chega mesmo a se confundir com ela, são os escritos de seu abade mais proeminente, Aelredo de Rievaulx. Não obstante os seus escritos terem sido abordados por estudiosos literários e teólogos, a figura do abade se

²⁰ Era uma área de armazenamento e exploração (*curtes*, depois *grangiae*) nas terras distantes da abadia. Eram mantidos pelos irmãos leigos.

sobrepuçõs à comunidade, conquanto seja premente considerá-lo como parte das realidades do meio social monástico do qual era partícipe.

1.1.2 A dispersão cisterciense na *Anglia*

Os esforços para ressaltar o papel de Aelredo como abade e o seu contexto de atuação, que incluiu atividades como professor, político e escritor, foram empreendidos, entre outros, por Marsha Dutton (2017) e Douglas Roby (1977). As discussões destacaram a atuação do cisterciense nas esferas pública e privada, duas dimensões com fronteiras pouco definidas no século XII, em um momento de efervescência política e eclesiástica. A pesquisadora Emilia Jamroziak (2005) empreendeu avanços importantes no aspecto que examina a interação entre a Abadia de Rievaulx e seu ambiente social durante os séculos XII e XIII. Os apontamentos indicam que a Abadia eclipsou interesses diversos, por vezes concorrentes.

Levando em conta a historiografia, as razões do desenvolvimento de Rievaulx estavam para além do esforço exclusivo do abade e de seus monges, pois dependia também da atuação de vários grupos sociais: patronos e suas famílias; peregrinos; outros mosteiros do Norte e benfeiteiros leigos; além das pessoas que viviam perto das propriedades da abadia, muitas das quais poderiam atuar como irmãos leigos (*conversi*). Essa realidade, a dos *conversi*, foi, aliás, uma novidade trazida pela *ordo* e proporcionou o recrutamento e a espiritualização de homens e mulheres analfabetos que, até então, eram excluídos da vida monástica.

Aelredo é considerado o abade mais famoso de Rievaulx. É comparado a Bernardo de Claraval, atraindo a alcunha historiográfica de “Bernardo do Norte”. Não obstante, a comparação entre os dois personagens históricos tem implicações políticas, que afirmaram a atividade de Aelredo como inferior a seu contemporâneo Bernardo, pois não teria desempenhado um papel tão importante nos assuntos internacionais e eclesiásticos de seu tempo como o abade francês (Talbot, 1962, p. 26). O historiador do monaquismo medieval David Knowles ecoou essa perspectiva comparativa. Para ele, Aelredo também manteve uma ampla correspondência e pregou para além do recinto monástico, embora carecesse, segundo o historiador, da “força triunfante e convincente, como também do zelo consumidor, do abade de Claraval” (Knowles, 1963, p. 241).

Não foi por acaso que o historiador monástico Knowles (1963, p. 208) atribuiu em grande parte a Bernardo de Claraval a rapidez, o alcance do crescimento, a difusão e a influência que a ordem cisterciense exerceu durante o século XII na vida pública e privada da

Igreja. Todavia, para evitar a visão que enfatiza o papel heroico de um único indivíduo ou de um pequeno número de atores sociais, negligenciando os aspectos motivacionais do contexto social, como as complexas relações eclesiásticas das quais os membros da comunidade monástica faziam parte, é necessário considerar as diversas interações que ocorreram. Essas interações envolviam: a) as pessoas próximas e suas expectativas em relação à comunidade; b) a atuação do abade, não apenas em relação ao seu ímpeto reformador, mas também considerando o peso das amizades estabelecidas durante o seu mandato; c) o papel político de outros membros externos, como os arcebispos de York e os bispos de outros condados; d) as outras casas cistercienses que se difundiram na Nortúmbria (Norte) a partir do século XII, bem como as colaborações e disputas com as casas tradicionais que possuíam uma longa história na região, como os beneditinos de Durham.

As colaborações e os conflitos refletiam o mundo das interações sociais em Rievaulx. É por meio da inserção da casa monástica nesse contexto social mais amplo, considerando sua interconexão com outros atores e instituições, que se torna possível compreender as questões levantadas pelos cistercienses em relação à função social e espiritual da amizade e do amor. Aelredo de Rievaulx, por exemplo, foi um grande defensor desses temas, como evidenciado em suas obras *Amizade Espiritual* (AE) e *Espelho da Caridade* (EC). Esses tratados teóricos podem ser esclarecedores, pois estabelecem um mundo ideal, não necessariamente idealista, que mostra como a sociedade do autor visualizava a possibilidade da amizade.

Em contraste com os cluniacenses, que procuraram se distanciar dos bispos diocesanos, destaca-se que os cistercienses buscaram cortejá-los em busca de apoio. Estava em jogo a construção e a manutenção de relacionamentos com o mundo circundante, com o qual a comunidade monástica buscou interagir, mesmo no contexto de um isolamento social almejado, que se tornou primordial no discurso cisterciense. Os escritos de Aelredo de Rievaulx sobre amizade e amor representam a culminação dessas práticas de convivência e relacionamento com grupos sociais diversos, permitindo-nos compreender as teorizações sobre a afetividade como uma perspectiva que abrange o presente, o passado e o futuro, capaz de reconhecer e construir relacionamentos sociais indispensáveis para o desenvolvimento e a manutenção da casa monástica em busca de afirmação na *Anglia*.

O problema da amizade no contexto espiritual cisterciense é considerado como integrante dos contatos pessoais entre a comunidade monástica, os abades envolvidos e os desafios que enfrentaram. Haseldine (1993, p. 393-395) observa que a *amicitia*, juntamente com suas obrigações associadas, explica e esclarece muitos laços entre mosteiros de diferentes

ordens, revelando uma visão mais realista do funcionamento do mundo monástico do século XII, em contraste com a imagem tradicional de instituições rivais. As razões para as conexões intermonásticas, como a proximidade geográfica e compartilhamento de contatos – devido a terem os mesmos patronos ou receberem doações das mesmas pessoas –, além do envolvimento dos abades na política interordens, são fatores-chave. É importante ressaltar que esses motivos geralmente estavam interligados e ocorriam simultaneamente. Com efeito, as formas de amizade estavam ligadas a outros fenômenos sociais e, como tal, não são estáticas. A amizade é sim uma expressão dos vínculos humanos que podem variar de acordo com as circunstâncias. Essas circunstâncias podem incluir fatores materiais, como o tamanho e a riqueza dos mosteiros, assim como a base de recrutamento de seus membros.

Além disso, considerações intelectuais também podem desempenhar um papel, como a popularidade de certos autores clássicos e de textos sagrados. Independentemente do cenário específico, a recorrência e a profundidade com que foi tratado o tema da amizade pelos monásticos são significativas. Quando os monges escolhem descrever suas vidas em comunidade por meio de amizades individuais, cultivadas dentro do contexto das comunidades humanas e influenciadas pelas determinações sociais, a popularidade literária desse tema sugere a existência genuína e o valor das amizades autênticas.

Na vida monástica, a relação entre teoria e prática é permeada frequentemente por uma tensão. A RSB praticamente não menciona a amizade, não estando evidente até que ponto os amigos poderiam se dedicar uns aos outros. O dever principal era seguir a *Regra*, mas como conciliar o amor a Deus com o amor ao próximo, especialmente a um ou dois próximos? De fato, ideais de proximidade e compartilhamento de si encontraram seu maior desafio na forte ênfase na comunidade e coletividade do mosteiro. No conflito entre o indivíduo e a comunidade monástica, para buscarmos abordar a vida afetiva no medievo, é necessário tratar a amizade como um problema, ou melhor, como *explicandum* em vez de *explanans*: fazer do tema algo a ser explicado, e não um ponto de partida explicativo. A problematização sobre a amizade auxilia na compreensão das razões que levaram os monges, especialmente os cistercienses, a se dedicarem ao tema da amizade, considerando tanto sua dimensão prática quanto teórica, uma vez que se admite que há uma indissociabilidade entre ambas.

Não cabe verificar até que ponto foi seguido fielmente o modelo compartilhado e teorizado por Aelredo de Rivelaulx e os cistercienses, de que um amigo é o guardião da alma, *custos animi*. Um motivo mais “material” é o de que, nas fontes medievais, muitas vezes conhecemos apenas um lado do relacionamento, e, portanto, nos permite usar a noção *custos*

animi de maneira flexível. Certamente, isso não exclui o reconhecimento de que, entre as diversas possibilidades que a noção de amizade carrega, estão a responsabilidade pelo bem-estar e pela salvação última do outro, o conhecimento da vida interior do outro e uma dimensão espiritual. Esses aspectos estabeleceram um modelo para os laços monásticos ao longo da Idade Média e, no caso cisterciense, a necessidade de constituição de uma ordem monástica ciente de suas responsabilidades espirituais e afetivas. Esses laços se manifestaram de forma física por meio de vínculos íntimos baseados no afeto, mantidos dentro do espírito da vida monástica, sem necessariamente ter conotações sexuais. É relevante enfatizar que não existe uma divisão absoluta e clara entre expressão sexual e manifestação de afeto. Todavia, em uma comunidade monástica que adota regras claras de virtude e castidade, geralmente há um consenso compartilhado – e imposto – sobre os limites e os potenciais “perigos” envolvidos nessas expressões de afeto.

A ideia de expansão da amizade, que pudesse incluir uma comunidade humana unida pelo amor ao próximo e a Deus, estava em sintonia com a consolidação e expansão da ordem, bem como com a convicção do século XII de que esse vínculo humano pudesse ser regulado por certas normas. Aelredo estava convencido de que amar o próximo e estabelecer laços de amizade com indivíduos selecionados poderia auxiliar o monge, ou qualquer cristão, a amar a Deus. Para ele, a amizade humana não era apenas um fim em si mesma, mas um meio de aprimorar o amor e a devoção a Deus. Por meio dessas amizades, o monge poderia desenvolver virtudes como a compaixão, a generosidade e a busca do bem-estar do outro, refletindo assim o amor divino em suas relações interpessoais. A amizade como um caminho para a vivência de uma espiritualidade mais profunda, cuja vocação era inerente a todo ser humano.

Uma das razões por trás do desejo de amizade era o objetivo de persuadir as pessoas a se tornarem monges. Assim sendo, como parte de um movimento social e religioso intenso, muitos monges sentiam-se motivados e responsáveis por persuadir seus familiares e amigos de infância e juventude a se juntarem a eles na vida monástica.

A discussão sobre a expansão da ordem tem evidenciado contrastes em relação ao ideal cisterciense de isolamento social e, por conseguinte, espiritual. Em especial, destaca-se que o ideal era a preferência por locais isolados, distantes dos centros econômicos mais viáveis. De fato, essas tendências podem ser observadas nas determinações dos primeiros *Capítulos Gerais*, a partir de 1150, que proibiam a posse de aluguéis, mercados e moinhos. Com a ênfase no isolamento e na autossuficiência, os monges cultivavam apenas as terras

recebidas por doações, onde o complexo monástico também estava localizado. A única forma de sustento e trabalho aceita era aquela realizada pela própria comunidade. Se isso fosse estritamente seguido, a interação da ordem com seu contexto social seria anulada. Contudo, as amplas relações dos cistercienses com benfeiteiros e vizinhos contrastam com o ideal de um trabalho direto, que era a única forma aceitável de subsistência para os monges. Em vez de ser uma distorção de seu ideal, isso indica o compromisso da instituição em participar do dinamismo social e da política local, buscando se estabelecer e prosperar em um mundo caracterizado por laços pessoais estreitos.

Segundo o *Exordium Cisterciensis Cenobii*²¹, um dos principais documentos para o fundamento dos costumes e práticas da nova ordem, os cistercienses deveriam escolher e receber para suas fundações terras distantes de habitação. Além do mais, deveriam ser lavradas e exploradas para uso exclusivo da comunidade e para o seu próprio trabalho. Escrito nos primeiros anos de Cîteaux (Cister), até 1115, enuncia os ideais em forma de legislação, veiculando também os princípios da economia interna e externa que deveriam ser praticados.

Para parte da historiografia, as evidências de práticas contrárias ao ideal se tornaram um sintoma de declínio moral, e até mesmo um fracasso da ordem. O envolvimento em atividades comerciais, como a compra de mantimentos e a venda de lã, por exemplo, teria levado à perda dos propósitos originais e resultado em uma descaracterização da espiritualidade ascética cisterciense (Madden, 1963, p. 300-364). O período de pureza se restringiu aos primeiros anos da ordem, sendo considerado uma “idade de ouro” marcada por condições austeras e autossuficiência. Consequentemente, todo o sucesso material alcançado foi visto como um subproduto acidental e contrário ao ideal original (Knowles, 1963, p. 216). Essas perspectivas refletiam a busca por identificar uma “idade de ouro” do monaquismo, limitada às primeiras décadas da ordem, quando as condições de sobrevivência eram severas. Entretanto, à medida que se reconheceu a existência do envolvimento econômico, tornou-se evidente que ele era apenas um subproduto acidental, representando um desvio problemático do modelo ideal de autossuficiência e austeridade (Knowles, 1963, p. 217-245; Little, 1978, p. 95).

Uma perspectiva adicional divergiu daquela que se limitava ao ideal e buscou examinar as relações entre o “ideal” e a “realidade”, destacando a atuação pioneira da ordem cisterciense em um projeto de expansão. Isso foi possível devido às habilidades e técnicas de cultivo desenvolvidas pelos monges, assim como à recuperação de áreas antes consideradas

²¹ Um relato institucional datado do século XII sobre o grupo de monges que saíram de Molesme para fundar, em Cîteaux, a nova ordem.

improdutivas, o que resultou em aumentos significativos na produção agrícola. Os cistercienses foram reconhecidos como verdadeiros desbravadores na ocupação de terras baldias e desabitadas, especialmente em regiões como o Norte. De acordo com Duby (1989, p. 109-111), os cistercienses desempenharam um papel importante no movimento de conquista agrícola, contribuindo para o desbravamento de novas áreas e estabelecimento de aldeias e vilarejos. Suas atividades impulsionaram a formação de assentamentos humanos onde antes havia apenas terras inexploradas. Essa abordagem amplia nossa compreensão sobre o papel dos cistercienses não apenas como defensores de um ideal monástico, mas também como agentes de transformação e desenvolvimento em termos econômicos e sociais.

Tais perspectivas socioeconómicas destacam que os cistercienses, desde os primórdios do século XII, tinham um projeto claro de exploração e expansão. Atentos à legislação cisterciense, como o já citado *Exordium Parvum*, mas também às primeiras determinações capitulares, o plano econômico teria sido definido e cumprido em cada casa monástica cisterciense. A tríade para o sucesso cisterciense combinou a austerdade, a reclusão e a autossuficiência; enfim, a produção direta empreendida pelas abadias. Recentemente, Janet Burton e Julie Kerr (2011, p. 82) corroboraram essa perspectiva, enfatizando que a estrutura organizacional dos cistercienses, com base em uma hierarquia centrada na figura do abade de Cîteaux, foi uma maneira eficaz de promover a unidade e a conformidade na prática monástica. O *Capítulo Geral* é destacado pelas autoras como o mecanismo que garantia a conformidade das práticas e o sucesso do modelo cisterciense. Por meio desse evento anual, representantes de Cîteaux visitavam cada uma das casas filhas, assegurando que estivessem alinhadas com os princípios e diretrizes estabelecidos pela ordem.

Essa visita regular e o contato direto com as casas filhas permitiam a supervisão e a orientação dos monges, garantindo que a prática monástica seguisse os padrões estabelecidos pela liderança central. Segundo essa perspectiva, o *Capítulo Geral* desempenhava um papel crucial na manutenção da conformidade e na preservação do modelo cisterciense em todas as suas ramificações. A estrutura organizacional e o sistema de visitas anuais fortaleceram a coesão interna da ordem, bem como a disseminação dos ideais e práticas cistercienses em toda a rede de mosteiros.

As granjas monásticas, que desempenharam um papel central nas explorações agrícolas, foram percebidas como o resultado do impulso colonizador (Duby, 1987, p. 111), mas sua integração com as comunidades monásticas e seus arredores também desempenhou

um papel fundamental. A principal função das granjas monásticas era prover sustento para a comunidade.

Sendo um elemento essencial de uma economia baseada na terra, a propriedade das terras monásticas combinava a busca pela subsistência com o interesse em garantir o sucesso dos projetos de construção e manutenção física da abadia. Entre os princípios cistercienses, destacava-se a administração das granjas por irmãos leigos (*conversis*). Esses irmãos, diferentemente dos monges sacerdotes ou clérigos, eram responsáveis pela gestão e trabalho nas propriedades agrícolas. Essa prática permitia que os monges se dedicassem às atividades religiosas e espirituais, enquanto os irmãos leigos assumiam as responsabilidades práticas e operacionais das atividades agrícolas. Essa divisão de trabalho dentro da comunidade monástica refletia a busca pelo equilíbrio entre a vida contemplativa e o trabalho físico necessário para a subsistência e o sustento da comunidade. Dessa forma, as granjas monásticas eram elementos cruciais na economia cisterciense, desempenhando um papel duplo ao prover recursos para a comunidade e manter os aspectos físicos da abadia. A administração por irmãos leigos permitia uma organização eficiente das atividades agrícolas, enquanto os monges podiam se dedicar ao cumprimento dos princípios espirituais e religiosos da ordem.

Essas propriedades agrícolas eram localizadas em proximidade às abadias, permitindo que os *conversis* que trabalhavam nessas terras pudessem participar das missas realizadas na abadia principal. Além disso, essa proximidade garantia que os monges que visitassem as granjas durante o dia pudessem retornar à abadia até o final do dia, sem comprometer o voto de estabilidade, que exigia que os monges permanecessem na comunidade monástica onde haviam feito seus votos. Dessa forma, o sistema das granjas foi desenvolvido de maneira a conciliar a atividade econômica com a disciplina monástica. A solidariedade entre os monges e os irmãos leigos era um aspecto fundamental desse sistema. Os monges reconheciam o trabalho árduo e essencial dos irmãos leigos nas propriedades agrícolas, enquanto os irmãos leigos, por sua vez, apoiavam a vida contemplativa e espiritual dos monges. Essa interdependência e colaboração refletia o ideal cisterciense de uma comunidade unida em torno dos princípios monásticos. O sistema das granjas não apenas proporcionava o sustento da comunidade, mas também fortalecia os laços entre os membros, permitindo que cada um desempenhasse seu papel específico dentro da vida monástica.

As granjas cistercienses muitas vezes eram estabelecidas em áreas abandonadas ou expropriadas, o que inevitavelmente gerava conflitos com outros setores sociais. A

localização das granjas dependia principalmente das terras que os benfeiteiros estavam dispostos a doar. Em alguns casos, as granjas surgiram em áreas onde vilas haviam sido despovoadas. Por exemplo, em Yorkshire, onde a Abadia de Rievaulx estava estabelecida, uma granja foi criada após o despovoamento da vila de Melsa. Da mesma forma, a granja da Abadia de Byland teve suas origens na redução e abandono da vila de Old Byland em 1147.

O estabelecimento das granjas muitas vezes envolvia o deslocamento da população local, incluindo camponeses. Há evidências de que terras foram expropriadas de colonos camponeses para dar lugar às granjas. Durante o processo de estabelecimento da granja da Abadia de Rievaulx entre 1147 e 1167, ocorreu o deslocamento da população local. Conflitos e disputas de terra eram comuns nesse contexto, pois a expansão das granjas cistercienses muitas vezes envolvia a aquisição de terras já ocupadas por outras comunidades ou proprietários. Em alguns casos, as granjas eram adquiridas ou perdidas pelos monges em negociações com nobres locais. Por exemplo, em Kirkstall, entre 1190 e 1193, os monges perderam a granja para um nobre local, mas receberam a vila de Accrington como doação de um patrono da abadia. Essa doação resultou na expropriação dos habitantes locais para dar lugar a uma nova granja cisterciense. Essas evidências históricas destacam as complexidades e os conflitos envolvidos no estabelecimento e expansão das granjas cistercienses. Embora tenham sido importantes para a economia e a subsistência das comunidades monásticas, sua criação muitas vezes resultou no deslocamento forçado de populações locais e em disputas territoriais com outros grupos sociais (Burton, 1994, p. 255).

Após conflitos, ocorreu um incêndio na granja de Kirkstall, resultando na trágica morte de três irmãos leigos (Berman, 1986, p. 45). Esses confrontos violentos foram motivados por disputas de terras e pelos interesses conflitantes entre os monges e outros grupos sociais. Por exemplo, os monges de Sallay receberam uma área em Acreland e tiveram que assegurar aos camponeses locais, conhecidos como *rustici*, que poderiam permanecer na terra até a estação de cultivo. Essa garantia foi necessária para reduzir as tensões e os impactos negativos do deslocamento forçado dos camponeses. Em Thorpe Underwood, a abadia recebeu uma doação de terras que incluía toda a vila, feita pelo irmão do abade, que na época era um nobre. Essa aquisição resultou no deslocamento dos camponeses locais, que foram obrigados a deixar suas terras e encontrar novas formas de sustento.

Esses exemplos ilustram os desafios e os conflitos enfrentados pelas comunidades cistercienses ao adquirir terras para suas granjas. O choque de interesses entre os monges e as

comunidades locais frequentemente resultava em confrontos violentos e deslocamentos forçados.

A implementação e expansão das granjas cistercienses não ocorreram sem importantes consequências sociais e humanas. As pessoas expropriadas na Idade Média tiveram destinos variados. Algumas delas se tornaram mendigos e buscaram abrigo nos novos centros urbanos que surgiram durante o século XII. Essas cidades em expansão ofereciam a possibilidade de encontrar assistência e apoio por meio de instituições de caridade e da ajuda mútua entre os habitantes urbanos. Outra opção para aqueles expropriados foi buscar oportunidades no pequeno comércio. Muitos encontraram sucesso nessa área e conseguiram ascender socialmente como mercadores itinerantes. O comércio tornou-se uma atividade cada vez mais importante na Idade Média, à medida que o dinheiro se tornava um meio de troca e o comércio se expandia. Aqueles que se aventuraram no comércio tiveram a oportunidade de prosperar economicamente e conquistar uma posição de destaque na sociedade.

Embora não haja muitas fontes que forneçam informações específicas sobre o destino das pessoas expropriadas, é sabido que tanto as cidades quanto a atividade comercial atraíram aqueles que buscavam meios de subsistência. O surgimento de novas cidades e o desenvolvimento do comércio ofereciam oportunidades de trabalho e uma chance de melhorar suas condições de vida. É importante ressaltar que as sociedades medievais eram estratificadas e as oportunidades disponíveis para os expropriados podiam variar dependendo de vários fatores, como origem social, habilidades e circunstâncias individuais. Entretanto, as cidades em crescimento e a atividade comercial representavam alternativas para aqueles que procuravam uma nova forma de ganhar a vida e escapar da pobreza rural (Le Goff, 1994 p. 74; Duby, 1988, p. 350). Outro caminho foi aberto pelos próprios cistercienses por meio do sistema de *conversis*, como é evidenciado pelo caso da granja de Revesby, no qual as pessoas puderam optar em permanecer a fim de trabalharem para abadia.

Na abadia de Rievaulx, foi concedida a propriedade de Welburn, que posteriormente se tornou uma granja. Essa propriedade incluía todos os *rustici* que permanecessem lá. Isso significa que os trabalhadores rurais que viviam em Welburn e trabalhavam nas terras da granja eram considerados parte da propriedade da abadia. Os *rustici* trabalhavam nas terras da propriedade monástica e, em troca, recebiam proteção, sustento e apoio espiritual por parte dos monges. Ao serem incluídos como parte da propriedade da abadia, estavam vinculados à comunidade monástica e tinham obrigações para com ela. Isso incluía contribuir com parte da produção agrícola como forma de pagamento pelo direito de viver e trabalhar na terra. Essa

interdependência entre os *rustici* e as abadias era uma forma de organização social e econômica, em que os monges exerciam um papel central na administração das terras e no cuidado espiritual dos trabalhadores rurais.

Observa-se o ingresso de pessoas na vida monástica, seja de forma espontânea ou não. Até então, os camponeses, em sua maioria analfabetos, eram impedidos de participar da vida monástica. Porém, isso mudou com a introdução do sistema de *conversi* pelos cistercienses. A aquisição de granjas revela as dinâmicas das relações sociais entre os cistercienses, que se inseriram em complexas redes de interação em uma região onde sua disseminação teve que lidar com a questão da posse de terras, que anteriormente eram comunais.

Seja devido ao despovoamento ou ao desmatamento de novas terras, ou até mesmo pela combinação de ambos, o estabelecimento de granjas resultou no contato cada vez maior com outros grupos de pessoas e com outras casas monásticas. Um exemplo disso é o conflito entre a abadia de Rievaulx e a abadia de Byland, quando esta última adquiriu terras nas proximidades do mosteiro vizinho de Rievaulx. Em 1145, a abadia de Byland concedeu a Rievaulx o direito de construir uma vala em suas terras. Todavia, os conflitos entre as duas abadias não cessaram, como evidenciado pelo estabelecimento de granjas por ambas em uma mesma área durante o século XII. Além de Byland, os monges de Malton também demonstraram interesse nas mesmas áreas que Rievaulx, sendo acusados de invadir um terreno baldio próximo a Pickering, que era propriedade da abadia de Rievaulx.

O reconhecimento de que o processo de expansão agrária nos séculos XII e XIII foi impulsionado pela atuação dos cistercienses nos alerta para o fato de que termos como colonização e repovoamento estão intrinsecamente ligados à história dessa ordem religiosa. Isso nos mostra que as realidades ideais estavam integradas às forças produtivas utilizadas no processo de trabalho.

As relações da abadia com o mundo social do qual fazia parte estavam inseridas em uma compreensão mais ampla das expectativas dos leigos, cujas doações de terras eram exemplos concretos motivados por razões espirituais, sociais ou políticas. A profissão de monge era restrita a poucos, com apenas uma pequena proporção de nobres e mulheres tendo a oportunidade de integrar a vida monástica, ainda que tenha ocorrido uma expansão da ordem cisterciense. Assim, as doações eram uma forma de se aproximar dos benefícios espirituais da profissão, dos quais muitos homens e mulheres não faziam parte, seja por não terem a possibilidade ou por escolha própria. A rede social da comunidade de Rievaulx construiu reciprocidades e conexões mútuas, que abrangiam famílias leigas e outras

instituições religiosas. Foi nesse cenário de relações entrelaçadas que surgiram as teorizações afetivas de Aelredo, que buscou equipá-las com uma melhor compreensão das relações interpessoais.

1.2 O Papel do Abade

Na RSB, o abade desempenha o papel de líder na comunidade monástica, sendo responsável tanto pelos assuntos materiais quanto espirituais. Ele precisa cuidar dos recursos, preservação e produtividade das propriedades, ao mesmo tempo em que se preocupa com o destino espiritual das almas confiadas a ele. Para cumprir essas funções, o abade deve ensinar não apenas por meio das palavras, mas também por meio de suas ações. Ele deve praticar aquilo que ensina, para não se tornar um pecador, e ser comprehensível tanto para os monges mais capazes quanto para aqueles que são mais simples e que compreendem os ensinamentos por meio das ações. Embora reconheça a diferenciação entre os monges mais capazes e os menos capazes, a RSB adverte contra a distinção afetiva de pessoas dentro do mosteiro, enfatizando que nenhum monge deve ser mais amado do que o outro. Todavia, quando ocorrem indisciplinas por parte dos monges, a RSB instrui o abade a agir de forma equilibrada: “alternando ocasiões de rigidez com momentos de carinho, demonstrando a severidade de um mestre e a ternura afetiva de um pai”. O abade deve encontrar um equilíbrio entre exigir disciplina e ao mesmo tempo demonstrar amor e cuidado pelos monges sob sua responsabilidade (RSB, Cap. II, p. 75).

A postura do abade como *vices Christi*, ou seja, como representante de Cristo na comunidade, está relacionada a uma questão mais complexa e não exclusivamente cristã de nivelamento social, especialmente em termos rituais. Quando um monge ingressa na vida monástica, é exigido que ele renuncie às suas próprias vontades e interesses, tornando-se parte de uma comunidade unificada e guiada pelo abade, que é o líder espiritual. Os desejos e prazeres individuais são substituídos por um objetivo coletivo, que é alcançar o mais alto nível de vida espiritual. Essa jornada espiritual, que pode ser chamada de “militância”, como denominada por Bento de Núrsia, só pode ser realizada por meio da obediência ao abade. No entanto, essa obediência não deve ser meramente externa e obrigatória. Deve ser realizada com prazer e alegria, pois essa é a única maneira de seu ato de obediência ser verdadeiramente aceito. A obediência deve vir do coração, refletindo a entrega total e a confiança nos ensinamentos do abade como representante de Cristo. Essa perspectiva implica

uma visão de igualdade social dentro da comunidade monástica, em que todos os monges estão comprometidos com o mesmo objetivo espiritual e seguem as orientações do abade. A renúncia às vontades individuais e a obediência prazerosa ao abade são fundamentais para a vida monástica e a busca pela santidade.

De fato, ao abade era atribuída a responsabilidade geral de administrar tanto interna quanto externamente o mosteiro. Entretanto, para auxiliá-lo nessa tarefa, existia uma equipe de monges superiores conhecidos como *obedientiaries*, cada um responsável por uma área específica da administração do mosteiro. Essa estrutura organizacional, chamada de obediário, desempenhou um papel importante na administração monástica ocidental.

Os *obedientiaries* tinham funções específicas de acordo com suas atribuições. Por exemplo, o despenseiro era responsável pela organização dos mantimentos da comunidade, garantindo o abastecimento adequado de alimentos. O sacrista cuidava da igreja e das indumentárias litúrgicas, além de ser responsável pela cronometragem das atividades diárias. O oficial monástico *guestmaster* era encarregado de cuidar do complexo de hóspedes, recebendo e acomodando visitantes e peregrinos. O enfermeiro tinha a responsabilidade de cuidar dos doentes e idosos.

Esse sistema de organização e distribuição de responsabilidades dentro do mosteiro tinha suas raízes nos primórdios da vida monástica no Ocidente. A Regra de São Bento já previa a existência de alguns cargos domésticos, embora de forma mais restrita. É possível que o autor da Regra, com suas aspirações ascéticas e autossuficientes, preferisse que a maioria das tarefas fosse compartilhada entre os irmãos.

A *RSB*, compilada por Bento de Núrcia para orientar a comunidade monástica em Monte Cassino, foi concebida como passível de disseminação mais ampla, para além do seu mosteiro. Por outro lado, foi somente após mais de duzentos anos que a combinação de ambições políticas e os méritos intrínsecos da Regra a elevaram à posição de código monástico preeminente. Luís, o Piedoso (814-840), um dos herdeiros de Carlos Magno, desempenhou um papel crucial, juntamente com seu conselheiro eclesiástico, Bento de Aniane, ao estabelecer a *RSB* como o código dominante na vida intelectual, litúrgica e apostólica da Igreja Ocidental (BURTON; KERR, 2011, p. 3). Para David Knowles (1963), o renascimento monástico na *Anglia* se deu a partir de 940. A ideia de um renascimento pressupõe um movimento de retorno de algo que, de uma maneira ou de outra, deixou de existir ou que, pelo menos, se manteve de forma decadente. No caso do tema em questão, o do desaparecimento da vida regular, esteve associado às invasões e os assentamentos dos

dinamarqueses, no curso do século IX, o que levou ao desaparecimento de mosteiros, grandes e pequenos. Aqueles que permaneceram, especialmente nas maiores instituições, foram entregues às autoridades seculares. Enquanto em algumas outras, o padrão de vida havia diminuído tanto que dificilmente poderia ser identificado como um estilo de vida monástico (KNOWLES, 1963, p. 33).

O processo de estabelecimento monástico nos reinos do norte da atual Inglaterra foi caracterizado por diversas concepções sobre a vida regular. A convergência das tradições romana e céltica na região contribuiu para o desenvolvimento de peculiaridades no monaquismo nortúmbriano. Por volta de 597, o papa Gregório Magno (540-604) iniciou o empreendimento por meio das *Missões Gregorianas*, lideradas pelo beneditino Agostinho de Cantuária (?-604), considerado o Apóstolo dos ingleses. Sua atuação na Grã-Bretanha foi crucial para a conversão dos anglo-saxões. Nos mosteiros de São Pedro e São Paulo em Cantuária, base das atividades missionárias, a observância seguia a RSB, mas com influências locais, destacando-se a penitência e o eremitismo céltico. O primeiro rei convertido ao cristianismo foi Edwin (586-632/633), incentivado pelo papa Bonifácio V e sua esposa Ethelberga. A conversão ocorreu em 627, quando o missionário Paulino chegou à Nortúmbria, marcando o início da evangelização. Os contatos com o continente eram evidentes, conforme narrado nas *Vidas dos Santos Abades de Wearmouth e Jarrow*. O abade Bento, após visitar Roma e Lérins, enfatizou a adoção de costumes observados em Roma. O rei Egfrido da Nortúmbria concedeu terras para o segundo mosteiro em Jarrow, fundado em 674, mantendo a concórdia entre os dois mosteiros. Influências de diversas direções, incluindo as terras célticas, também contribuíram para o desenvolvimento do monaquismo no norte da Inglaterra. Missionários irlandeses, como São Columbano no século VI, desempenharam papel significativo na evangelização, difundindo uma forma rigorosa de vida cenobítica e observâncias penitenciais (MOURA FILHO, 2020, p. 22-23).

No caso da Ordem Cisterciense, houve uma ênfase ainda maior no compartilhamento das atividades laborais com os irmãos leigos, permitindo que os monges tivessem mais tempo dedicado à oração e à contemplação. Essa abordagem refletia a busca por um estilo de vida mais austero e centrado na espiritualidade, com uma distribuição equilibrada de tarefas entre os membros da comunidade monástica.

Os cistercienses elaboraram uma estrutura de cargos dentro da comunidade monástica, baseada na RSB, mas expandindo para incluir dez posições específicas. Esses cargos eram designados para auxiliar o abade na administração e organização do mosteiro. Entre os cargos

mencionados, temos o prior, subprior, mestre de noviços, sacristão, *precentor*, enfermeiro, despenseiro, refeitório, mestre de hóspedes e porteiro. Todavia, ao longo do período medieval, o sistema de *obedientiary* sofreu alterações e variações, mesmo dentro das diferentes ordens monásticas. Embora tenha permanecido como a forma predominante de gestão monástica, houve adaptações e diferenciações entre as ordens e até mesmo entre as diferentes casas dentro de uma mesma ordem.

Um exemplo das variações pode ser observado nos cargos de porteiro e a distribuição de esmolas. Nas casas cistercienses, o porteiro tinha a responsabilidade de distribuir as esmolas e exercer a caridade em nome da comunidade monástica. Por outro lado, entre os cluniacenses, essa atribuição específica de distribuição de esmolas era atribuída a um monge, enquanto o cargo de porteiro em si era desempenhado por um leigo. Essas diferenças refletem a adaptabilidade das comunidades monásticas e suas necessidades específicas ao longo do tempo. Embora a estrutura de cargos e o sistema de obediência tenham sido fundamentais na organização monástica, eles também permitiram certa flexibilidade para se adequar às circunstâncias e contextos particulares de cada ordem e casa monástica.

As reuniões anuais dos abades cistercienses tinham como objetivo principal alinhar as ações das abadias e garantir a coesão dentro da Ordem Cisterciense. Essas reuniões eram realizadas em Citeaux e tinham diversas finalidades. Uma das principais atividades nessas reuniões era a aprovação ou rejeição da fundação de novas casas cistercienses. Os abades discutiam os pedidos de filiação e analisavam os pedidos de abadias cistercienses em relação a concessões e outros assuntos.

Além disso, durante os encontros eram lidas e discutidas as legislações relacionadas ao funcionamento da Ordem Cisterciense. Cartas recebidas desde a última reunião eram compartilhadas e discutidas, e medidas disciplinares eram tomadas contra os abades que não comparecessem às reuniões. As assembleias dos abades cistercienses também serviam para definir os estatutos que regulamentavam as práticas econômicas e os princípios de gestão dentro da *ordo*. Essas decisões eram fundamentais para manter a unidade e a harmonia nas abadias cistercienses e garantir que todos seguissem os mesmos padrões e diretrizes.

Em resumo, as reuniões anuais dos abades cistercienses desempenhavam um papel crucial na governança e na organização da Ordem Cisterciense, permitindo a troca de informações, a tomada de decisões conjuntas e a manutenção da coesão entre as abadias.

1.3 Escritos e Escritor

A biblioteca da Abadia de Rievaulx, em comparação com casas monásticas tradicionais como os beneditinos de Durham e as abadias da região central e sul da Nortúmbria, na *Anglia*, possui poucas evidências disponíveis sobre seu catálogo. Isso dificulta o levantamento completo das produções normativas, legislativas e literárias que foram criadas pela comunidade cisterciense de Rievaulx. Essa falta de evidências também se reflete no fato de que há poucos registros de livros clássicos ou de gramática na biblioteca. Contudo, há informações que indicam que a biblioteca possuía uma extensa coleção de livros de direito canônico. Entre os autores latinos, Agostinho de Hipona era um dos mais lidos em Rievaulx, com cerca de trinta obras listadas. A influência de Agostinho pode ser percebida no trabalho de Aelredo, o abade de Rievaulx, que faz várias referências às *Confissões*. Essas referências fundamentam os diálogos presentes tanto na obra *Espelho de Caridade* (EC) quanto na *Amizade Espiritual* (AE).

Embora haja limitações nas informações disponíveis sobre a biblioteca de Rievaulx, é possível identificar a presença de obras importantes, especialmente no campo do direito canônico, e a influência significativa de Agostinho de Hipona entre os cistercienses de Rievaulx.

Além das obras de Agostinho de Hipona, muitos oradores em Rievaulx utilizaram o modelo de confissão agostiniano, incorporando frases das *Confissões* para relatar aspectos de sua própria experiência. Entretanto, de acordo com as evidências disponíveis, a maioria das obras na biblioteca de Rievaulx, cerca de 85% delas, está relacionada a textos e comentários bíblicos, além de obras teológicas e de moral. Entre os autores representados na biblioteca, além de Agostinho, destacam-se Boécio, alguns Pais da Igreja como Santo Ambrósio, São Jerônimo e São Isidoro, São Beda e São Cassiano. Também foram incluídas obras de autores do século XII, como Hugo de São Vítor, Ivo de Chartres, Anselmo e Bernardo de Claraval. Além disso, havia obras de autores locais, como o próprio Aelredo de Rievaulx, Roberto de Bridlington (o prior agostiniano) e a *Vita Aelredi* de Walter Daniel, que foi monge em Rievaulx durante os últimos doze anos antes da morte de Aelredo em 1167 e se tornou seu amigo e hagiógrafo. A biblioteca de Rievaulx também possuía uma cópia da principal obra de Beda, a *História Eclesiástica*, e incluía vidas de santos e escritores monásticos, como João Cassiano. É importante ressaltar que, embora alguns desses manuscritos tenham sobrevivido na biblioteca, a quantidade total de obras seria certamente mais expressiva se não fosse a

dissolução monástica em 1538 durante o século XVI, o que resultou na perda de uma grande parte do acervo.

A Abadia de Rievaulx ganhou destaque por preservar um considerável número de manuscritos que abrangem uma ampla gama de assuntos, indo além da história da própria comunidade monástica. Isso é considerado um diferencial em relação a outras casas monásticas no condado de Yorkshire, que podem ter se concentrado mais na documentação de sua própria história e atividades internas.

O abade Aelredo, em particular, é creditado com dezoito obras que abordam temas bastante diversos. Aelredo foi um proeminente teólogo e escritor monástico do século XII, conhecido por seus escritos sobre espiritualidade, amizade, vida religiosa e outros assuntos relacionados à fé cristã. Embora Aelredo tenha abordado uma ampla variedade de temas, não há registros de que ele tenha escrito obras específicas sobre a história da Abadia de Rievaulx. No entanto, suas contribuições literárias e teológicas são amplamente reconhecidas e destacam a riqueza intelectual e cultural presente na comunidade monástica de Rievaulx.

A análise das obras *Espelho da Caridade* e *Amizade Espiritual*, ambas escritas pelo autor cisterciense, revela um intervalo de aproximadamente 20 anos entre elas. Na AE, o autor ocasionalmente interrompe o diálogo, alegando a necessidade de receber convidados. Em outros momentos, lamenta a demora em concluir a obra, devido às suas obrigações que o impediam de se dedicar inteiramente à escrita. Essas justificativas sugerem que o processo de escrita não se restringiu apenas ao ambiente monástico, e que, devido às suas responsabilidades como abade, ele teve que lidar com questões que ultrapassavam os limites do mosteiro. Sua atuação tanto antes quanto depois de ingressar na vida monástica teve influência em sua escrita.

Aelredo, eleito como o terceiro abade de Rievaulx em 1147, tinha 37 anos na época e vinha de uma linhagem de sacerdotes pertencente à nobreza de Yorkshire. Antes de se tornar monge, ele passou dez anos na corte do rei David I da Escócia (*Regis Scotorum*). Aos quatorze anos, entrou para a corte e cresceu ao lado do príncipe Henrique, além dos enteados do rei, Simon e Waldef. Aelredo foi promovido a *conomus* ou mordomo da casa real, “[...] daí o Rei o amava excessivamente e a cada dia considerava mais e mais como promovê-lo, tanto é verdade que, se ele não tivesse entrado inesperadamente na ordem Cisterciense, o teria honrado com o bispado da terra. De qualquer forma, ele era o mordomo do lar real” (VA, p. 03). No prólogo do tratado EC, Aelredo descreve-se como alguém “que veio para o deserto não das escolas, mas das cozinhas” (EC, Prol.: 02, p. 70).

Durante seus anos na corte, Aelredo teve a oportunidade de interagir com pessoas de diferentes origens sociais. Observando o rei David I, ele aprendeu habilidades de liderança e governança, tanto na esfera doméstica quanto pública, tornando-se um dos principais colaboradores do rei²². É provável que durante esse período ele tenha tido acesso a escritos filosóficos de autores não cristãos, como ele mesmo menciona no prefácio da AE, ao afirmar que teve “em suas mãos o livro de Cícero sobre a Amizade” durante sua juventude. Todavia, ele reconhece que ainda não estava à altura daquela ideal de amizade ciceroniano, ainda sim “me senti satisfeito por ter descoberto uma fórmula para a amizade, pela qual eu poderia controlar as oscilações dos meus amores e afeições” (AE, Prol., p. 46).

Segundo a hagiografia de Walter Daniel, intitulada *Vida de Aelredo* (*Vita Aelredi* – VA), Aelredo entrou para a vida monástica no Mosteiro de Rievaulx em 1134. Antes disso, ele teria realizado uma viagem à região de Yorkshire, possivelmente a pedido do rei David I, com propósito não especificado. Durante essa viagem, Aelredo teve a oportunidade de testemunhar a vida monástica em um mosteiro recém-fundado. Ao retornar, ele fez uma visita a Rievaulx, onde foi recebido por uma calorosa recepção de “uma grande companhia de irmãos” (VA, p. 121-122) que estavam ansiosos para conhecê-lo e honrá-lo. A forma de vida dos monges de Rievaulx chamou sua atenção devido à sua dedicação à fé, o que o inspirou a buscar imitá-los. Após essa experiência, Aelredo retornou à Escócia, profundamente maravilhado pelo que havia testemunhado e determinado a seguir o chamado para uma vida espiritual.

A narrativa da conversão de Aelredo está inserida em um contexto social no qual as relações entre a comunidade de Rievaulx e a elite da Nortúmbria desempenhavam um papel significativo. Nesse contexto, é importante destacar as relações complexas entre os senhores leigos e a elite espiritual, nas quais a ascendência nobre de um bispo poderia ter implicações positivas ou negativas na afirmação de sua autoridade. No caso de Aelredo, seu relacionamento com o arcebispo Thurstan de York, que era seu amigo, pode ter facilitado sua entrada em Rievaulx. Além disso, o rei David I, que apoiou a fundação de Rievaulx, e que tinha ligações com Walter Espec, o patrono da abadia, encorajou Aelredo a visitar o mosteiro. Essa rede de sociabilidade sugere que a visita de Aelredo e sua intenção de se integrar à comunidade já eram conhecidas pelo abade Guilherme de Rievaulx.

²² Na VA, é relatado um episódio no qual Aelredo é descrito como servindo pessoalmente à mesa do rei. Essa descrição ressalta o papel e a posição que Aelredo ocupava na corte do rei David I da Escócia antes de se tornar monge. Ele desempenhava o papel de um servidor ou mordomo da casa, servindo diretamente ao rei durante as refeições. Essa referência enfatiza a experiência e o *status* social de Aelredo antes de sua conversão, evidenciando sua estreita relação com a realeza e seu lugar na hierarquia da corte.

Essas relações sociais e contatos prévios podem ter influenciado a recepção calorosa que Aelredo recebeu em sua visita a Rievaulx, conforme mencionado na *Vita*. A narrativa hagiográfica busca estabelecer paralelos com os chamados divinos de santos, esses *amic Dei* (amigos de Deus), como São Paulo, para enfatizar o chamado de Deus para a vida monástica de Aelredo. De acordo com a hagiografia de Walter, a conversão de Aelredo ao monasticismo é retratada como repentina. Ele teria comunicado ao seu rei o seu desejo, que prontamente o atendeu e o libertou de suas obrigações. Entretanto, essa narrativa vai de encontro ao que Aelredo mesmo relata em seu elogio ao rei David I na obra *Vita Davidis Scotorum regis*, escrita por volta de 1153, enquanto a *Vita Aelredi* não teria sido escrita antes de 1167, após a morte de Aelredo.

No *Eulogium*, Aelredo elogia o rei David I e descreve as qualidades que considera características de um bom governante. O rei é retratado como justo, misericordioso e preocupado com os pobres, tendo ajudado os menos favorecidos. Além disso, o rei busca promover a prosperidade do reino por meio do desenvolvimento do comércio e da agricultura. É destacado ainda o fato de que o rei, sendo um cristão, fundou e apoiou igrejas e mosteiros. Essas informações sobre a conversão de Aelredo ao monaquismo pode ter sido um processo mais gradual e influenciado pelas virtudes e ações do rei David I, em vez de uma mudança repentina conforme retratada na *Vita Aelredi*.

Por meio do elogio fúnebre, Aelredo pinta um retrato da realeza benevolente. Essa benevolência também é evidente na descrição do momento público de despedida entre Aelredo e o rei, possivelmente quando o futuro monge e depois abade partiu para Rievaulx. Aelredo relembraria que o momento foi marcado por uma emocionante despedida: “Lembro-me dos abraços e beijos com os quais você me libertou, não sem lágrimas, enquanto todos os presentes se maravilhavam” (*Eulogium*, 56, p. 45-70). A expressão emocional desse momento tinha um propósito comunicativo e era compartilhada pelo grupo, formando uma comunidade emocional, conforme descrito por Barbara H. Rosenwein (2006, p. 6-10)

No caso da despedida de Aelredo, esses sinais de emoção, como lágrimas, abraços e beijos, funcionaram como uma linguagem afetiva que fazia referência positiva ao reinado de Davi I, a quem Aelredo considerava um amigo. Enquanto atos de comunicação performativos que vinculam os dois atores, as emoções expressas revela o seu caráter performativo. Essas expressões emocionais, que faziam parte do momento ritualístico da partida de Aelredo, foram relembradas em sua escrita para reforçar os laços e a proximidade que ele estabeleceu com a corte do rei. A cena representada era afetuosa e ordenada, indicando que os

participantes cumpriram suas expectativas: o rei generoso não apenas libertou Aelredo de seus serviços na corte, como ele desejava – embora lamentasse a perda de alguém querido – e desejou boa sorte em sua nova empreitada. Quanto a Aelredo, que havia estado na corte desde os quatorze anos de idade, estabeleceu uma relação afetiva com o monarca, referindo-se a ele como aquele “[...] a quem eu amei além de todos os mortais... eu os deixei fisicamente, mas nunca em minha mente ou coração” (*Elogium*, 56, p. 68).

A duradoura afeição de Aelredo pelo rei pode ser explicada pelos anos em que ele desfrutou da amizade e do reconhecimento real devido aos serviços prestados. As emoções expressas tinham motivações políticas, visando manter uma relação amigável entre o reino e a Abadia de Rievaulx. Ao trazer a público os detalhes da despedida, Aelredo inseriu na reconstrução literária daquele momento todos os elementos que considerou benéficos: as lágrimas de dois amigos, mas também a alegria de ambos. A cerimônia pública retratada retrospectivamente na partida da corte evidencia um momento de emoção compartilhada e contagiente, dentro de um cenário plausível para os leitores contemporâneos e de acordo com as normas de comportamento e expressão emocional da época.

Pouco tempo após deixar a corte e ingressar na vida monástica, Aelredo alcançou uma posição de destaque na comunidade cisterciense. Tornou-se um conselheiro de confiança do primeiro abade de Rievaulx, Guilherme, e foi encarregado da fundação de uma nova comunidade, a de São Lourenço de Revesby, em Lincolnshire, a terceira filha de Rievaulx (após Wardon e Melrose). Durante seu período como abade fundador, Walter Daniel avaliou que a nova casa prosperou economicamente. Após quatro anos, Aelredo retornou a Rievaulx e foi eleito abade em 1147, após a morte de Guilherme, permanecendo nessa posição até o final de sua vida.

Aelredo se envolveuativamente nos assuntos internos e externos da Abadia de Rievaulx. Ele lidava com questões de manutenção, como selecionar e limpar terrenos para a construção de novos edifícios de pedra, supervisionava a construção dessas estruturas, fazia visitas diárias à enfermaria monástica e recebia regularmente convidados e peregrinos. Além disso, ele supervisionava a aquisição de propriedades para a abadia. As responsabilidades monásticas, que muitas vezes exigiam que ele saísse dos muros do mosteiro, contribuíram para a demora na conclusão das obras o EC e a AE, um atraso que o autor lamentava com frequência.

O impulso decisivo para a escrita de o EC veio do abade Bernardo de Claraval. Ele solicitou a Aelredo que escrevesse um tratado com foco na caridade, a fim de servir como um

guias para os monges que estavam insatisfeitos com o rigor do monaquismo cisterciense. O abade de Claraval, com quem Aelredo se encontrou pela primeira vez em Roma, em 1141/1142, era um grande defensor do misticismo cisterciense. Ele desejava que o abade de Rievaulx escrevesse sobre o *modus operandi* cisterciense, cujo principal objetivo, o rigor ascético, era o elemento central para a construção da identidade da nova ordem.

Em uma carta anexada ao EC, o abade de Rievaulx admite que inicialmente relutou em escrever o tratado espiritual, alegando que não se sentia à altura da tarefa solicitada. Esse modesto pedido de desculpas ou justificativa de sua humildade diante da importância do tema para os cistercienses esconde sua plena consciência de que enfrentaria uma tarefa árdua e demorada. Além das ocupações monásticas, Aelredo já estava envolvido na escrita da AE. Portanto, ele teve que interromper temporariamente a escrita desse tratado para cumprir com o pedido de Bernardo sobre escrever o EC.

Aelredo mencionou em sua carta que não foi educado em escolas monásticas, mas sim na cozinha, dedicando-se à agricultura e à vida camponesa. Ele expôs sua própria inadequação, descrevendo-se como alguém insípido, superficial e até analfabeto. A vida rústica, vivida entre penhascos e montanhas, onde aprendeu a calar mais do que falar, seria um obstáculo para abordar um tema tão valioso para a ordem, exigindo uma formação escolar sólida. No entanto, Bernardo se opôs a essa visão, argumentando que a fé e a meditação são fontes de conhecimento, e que Aelredo poderia ter aprendido sob a sombra das árvores o que nunca teria aprendido nas escolas (Carta, EC, p. 31-34).

É importante notar que Bernardo reconheceu a vivência anterior de Aelredo em Rievaulx como algo positivo, capaz de proporcionar uma experiência afetiva digna de escrever sobre a utilidade da austeridade. O abade de Claraval sentiu alegria, em vez de vergonha, ao saber que Aelredo havia passado da cozinha para o mosteiro, da distribuição de alimentos carnais na casa do rei David I da Escócia para servir alimentos espirituais aos monges e “saciar os famintos com o alimento da palavra” (Carta, EC, p. 33). Para incentivar seu amigo, Bernardo utiliza a metáfora de que, para alguns, a falta de formação escolar monástica pode ser como as asperezas dos penhascos ou a profundidade dos vales, enquanto Aelredo era verdadeiramente capaz, como a doçura das colinas, de onde escorrem leite e mel. Essas imagens emocionais são possíveis na vida monástica em que os autores estavam inseridos. Aelredo, que havia se tornado abade recentemente, não tinha o aprendizado dos “[...] baús dos mestres”, mas sim fruto da “diurna meditação” (Carta, EC, 6, p. 32).

A descrição em termos emotivos que dá lugar à percepção bernardina de como Aelredo deveria conduzir o seu trabalho anuncia o poder das emoções na antropologia cisterciense. Importante reconhecer que sua missão não seria uma jornada solitária, mas sim um esforço conjunto, envolvendo a comunidade de Claraval como um todo. Ao aceitar o desafio proposto pelo abade Bernardo, Aelredo sente-se seguro ao saber que teria o respaldo e a responsabilidade compartilhada não apenas de Bernardo, mas de toda a comunidade. A resposta de Aelredo revela não apenas sua confiança na orientação e liderança de Bernardo, mas também sua confiança na força da comunidade cisterciense como um todo. Ele entende que está inserido em uma rede de apoio emocional e espiritual que transcende as fronteiras geográficas, unindo os monges em um propósito comum. A referência ao Canal da Mancha simboliza essa conexão profunda e a troca constante de conhecimento, experiências e suporte entre as comunidades monásticas.

O senso de comunidade e apoio emocional é uma característica fundamental da antropologia cisterciense, destacando a importância das relações interpessoais na vida monástica. Aelredo comprehende que sua jornada espiritual não depende apenas de suas habilidades individuais, mas também da colaboração e suporte de seus coirmãos de fé. Dessa forma, encontra um senso de propósito e confiança ao saber que está inserido em uma rede de apoio emocional e espiritual que o impulsionará em sua missão de escrever sobre a utilidade da austeridade. Ele se sente fortalecido pela união fraterna e pela responsabilidade compartilhada, sabendo que não está sozinho em seu empreendimento:

Ainda assim, porque você me mostrou sem hesitar a santa ligação da caridade, quanta confiança tenho em escrever isso e aceitar as críticas que poderiam ser merecidamente trazidas contra mim? (EC, Pró., 3, p. 74).

Aelredo enfatiza que a caridade verdadeira só pode ser alcançada por aqueles que permanecem no amor. Ele utiliza uma metáfora do espelho para ilustrar esse conceito. Assim como alguém só pode ver sua própria imagem refletida em um espelho se estiver na luz, da mesma forma, a caridade só pode ser manifestada por aqueles que estão imersos no amor divino. No entanto, Aelredo vai além e destaca que o espelho ao qual ele se refere não é individual, mas sim um reflexo coletivo de um corpo unido. Seu objetivo é formar uma comunidade monástica coesa, na qual todos os membros estejam unidos em um propósito comum e possam refletir de forma harmoniosa a luz do amor.

Durante o período em que diferentes perspectivas sobre a vida monástica surgiram, com visões e práticas variadas, Aelredo estava presente como um contemporâneo atento. Ele

testemunhou a diversidade de abordagens e compreendeu a importância de lidar com essa realidade em sua busca por uma comunidade monástica coesa. Embora as perspectivas pudessem ser diversas, era fundamental encontrar uma base comum e estabelecer uma comunidade que pudesse refletir a mensagem da caridade de forma unificada, capaz de enfrentar os desafios e as diferenças em meio às várias perspectivas. Diante disso, ele desejava construir uma comunidade que fosse um modelo em assuntos espirituais, capaz de transmitir a mensagem da caridade e ser respeitada tanto pelos monges quanto pelo mundo exterior. Essa busca por homogeneidade e referência espiritual na comunidade monástica reflete a vontade de Aelredo de estabelecer uma base sólida para a prática da caridade. Ele compreendia que a unidade e a coesão interna eram essenciais para que a mensagem da caridade fosse transmitida e vivenciada de forma efetiva.

Ao buscar a formação de uma comunidade unida e respeitada, Aelredo não apenas buscava um padrão de excelência dentro do contexto monástico, mas também reconhecia a importância de sua influência na sociedade secular. Ele entendia que a comunidade monástica poderia desempenhar um papel significativo na sociedade em geral, servindo como um exemplo vivo de amor e caridade.

Aelredo, como abade envolvido em questões políticas na *Anglia*, teve um itinerário marcado por uma série de empreendimentos literários. Como figura histórica de alcance global²³, Rievaulx foi seu porto seguro, a abadia onde se iniciou como monge, tornou-se mestre dos noviços e, posteriormente, abade. Passou, portanto, por um processo formativo, imerso na meditação sobre autores antigos, textos bíblicos e os escritos dos padres da Igreja. Sua atuação o levou a viajar por diversas regiões em busca de apoio para novas fundações monásticas e para proferir sermões nas igrejas. Além disso, ele realizava visitas anuais às casas-filhas da ordem e era obrigado, como abade, a participar do *Capítulo Geral* da Ordem em Cîteaux, na *Francia*. Essas viagens, que frequentemente se estendiam por meses, demandavam tempo e esforço significativos.

- Em 1138, Aelredo participou, junto ao seu abade Guilherme de Rieaulx, das negociações entre Walter Espec, barão do rei Henrique I, e senhor de Walc e de Helmsley (a duas milhas de Rievaulx), e o rei David I, que havia sido patrono de Aelredo em sua juventude. A participação diplomática na Batalha do Estandarte, em

²³ Obviamente que o adjetivo global não significa que tenha viajado por todo o mundo. A experiência de globalidade comporta categorias como integração, conexão e interação (Souza, 2021, p. 534), o que caracteriza o itinerário de Aelredo.

Northallerton, foi objeto de um relato de Aelredo denominado Relato da Batalha do Estandarte (1152-1154). Esse conflito foi marcado pela disputa entre o rei David e os barões de Yorkshire, que tiveram Walter Espec, o fundador de Rievaulx, à frente (POWICKE, 1978, p.42);

- Missão diplomática de Aelredo a Roma (1142-1143). Representou Rievaulx no tribunal papal em Roma durante a disputa episcopal de York. Foi então que o então abade Guilherme o encarregou dos noviços, “para torná-los vasos dignos de Deus e aceitáveis para a Ordem, e até exemplos de perfeição para aqueles que verdadeiramente aspiram a se destacar como padrões de bondade” (VA, Cap. XIV, p. 23).
- Tornou-se abade fundador da casa-filha de Saint Lawrence de Revesby, fundada em 1143, em Lincolnshire. Permaneceu lá até 1147, tendo recebido elogios, como afirma Walter Daniel, pelo sucesso espiritual e econômico que a comunidade alcançou em seu governo. Durante os quatros anos que lá permaneceu, apesar de ter feito inimigos devido a medidas agressivas que tomou, “internamente, a vida religiosa crescia a cada hora e aumentava dia a dia; externamente, as posses aumentavam e proporcionavam um retorno regular em dinheiro e meios para todo tipo de equipamento” (VA, Cap. XX, p. 29). No entanto, Walter também indicou que Aelredo criou inimigos na vizinhança ao tomar medidas agressivas para alcançar a prosperidade econômica de Revesby (Dutton, 2017, p. 31).
- Foi com frequência a Durham, onde se encontravam as relíquias de Cuthbert de Lindisfarne (falecido em 687). A família de Aelredo tinha relações históricas com Dhuram: o seu bisavô e o avô haviam sido membros do capítulo da catedral, com Alfred sendo o guardião dos santuários de Cuthbert e, posteriormente, de Beda (falecido em 735). O próprio pai de Aelredo foi admitido como beneditino em Durham pouco antes de falecer em 1138 ou 1139. No curso do século XII, Aelredo manifestou interesse pelo famoso eremita Goderico de Finchale, cujo eremitério era em Finchale, localizado nas proximidades da comunidade beneditina de Durham. Esse interesse é evidenciado pelas visitas do abade cisterciense a Finchale, tendo ali estabelecido contatos com Goderico. Esse interesse estava associado, entre outros aspectos, á

identificação do ideal cistercense de vida austera com aquele *modus vivendi* do asceta (Moura Filho, 2020).

- Na Festa de São Cuthberto em 1164-1165, ele visitou Kirkcudbright em Galloway, aparentemente por ocasião de uma visita à Abadia de Dundrennan, uma casa-filha de Rievaulx, e, segundo Reginald de Durham, na primavera de 1166, ele estava novamente na Escócia, desta vez em Lothian, perto da Abadia de Melrose.

Sem pretender esgotar, ou mesmo empreender uma listagem de todos os lugares visitados e as ações políticas de Alredo, indicamos apenas alguns desses elementos. Estamos indicando que além de suas atividades como abade, Aelredo também desempenhava o papel de diplomata na resolução de conflitos para além dos muros monásticos e mesmo das fronteiras da *Anglia*. Sua habilidade em lidar com questões delicadas contribuiu para a resolução de disputas e para a manutenção da paz da região. Aelredo também exercia sua função pastoral, pregando em lugares como Whithorn, Hexham e Westminster. Essas atividades pastorais eram inerentes à sua posição como abade e demonstravam seu compromisso em difundir a mensagem espiritual.

Todavia, além de todas essas responsabilidades e ocupações, Aelredo também teve que enfrentar problemas de saúde. Essas questões de saúde, que eventualmente levaram à sua morte, certamente foram um fardo adicional em sua vida já intensa e ocupada. Apesar dos desafios enfrentados, conseguiu conciliar suas diversas tarefas e responsabilidades, deixando um legado significativo como abade, escritor, educador e líder espiritual²⁴.

A *Vita Aelredi*, mencionada anteriormente, fornece alguns detalhes biográficos sobre Aelredo. No entanto, deve-se observar que é uma hagiografia, ou seja, uma narrativa que tem como objetivo celebrar e edificar a comunidade. Como tal, é em grande parte uma história idealizada, com ênfase nos aspectos virtuosos e exemplares do itinerário de Aelredo.

A historiografia moderna expandiu seus métodos de análise para incluir esse tipo de documento, mas isso ocorreu após a estabelecimento de uma dicotomia entre historiografia e hagiografia, como parte da afirmação da História como um relato disciplinado e com pretensões científicas. Se nos limitarmos apenas à confiabilidade factual das hagiografias medievais, a visão moderna pode identificar muitos erros e até mesmo a invenção de eventos sobrenaturais. Entretanto, para nós, o foco está em relacionar as motivações do hagiógrafo e o

²⁴ Entre os prováveis problemas de saúde que acometeram Aelredo, logo depois de oito ou nove anos como abade, incluía cálculos renais e artrite, segundo a hipótese levantada por Squire (1981, p. 129).

contexto social no qual ele estava inserido, em vez de determinar o que era ou não factual no relato.

A preocupação com o que realmente aconteceu parece ser mais uma exigência moderna do que dos próprios hagiógrafos, que estavam interessados não apenas nos aspectos edificantes da vida do santo, mas também nas questões urgentes que ele enfrentava e que agora não podia mais abordar. Isso ficou claro para Walter, autor da VA, quando declarou que seu objetivo não era escrever uma biografia, mas sim celebrar Aelredo como um “pai para os irmãos” e garantir que sua grande glória não fosse esquecida na terra (VA, 57, p. 155-156).

Portanto, é importante considerar a VA como uma obra que reflete as intenções e o contexto do hagiógrafo, buscando inspirar e transmitir uma mensagem de veneração e exemplo, em vez de um relato estritamente factual dos eventos da vida de Aelredo.

É correto afirmar que a hagiografia de Aelredo foi destinada a um público amplo e diversificado, que não se limitava apenas à comunidade monástica. Essa diversidade de público foi o ponto de partida para a criação da hagiografia, uma vez que o autor não detinha todo o conhecimento sobre a vida do hagiografado, mesmo sendo alguém próximo a ele. Walter Daniel ingressou no mosteiro de Rievaulx provavelmente na década de 1150, o que indica que ele dependia de relatos e histórias orais para obter informações sobre os primeiros anos da vida monástica de Aelredo.

As histórias orais desempenharam um papel crucial na composição da hagiografia, preenchendo lacunas e enriquecendo o relato. Além disso, elas serviram como um baluarte contra declarações que fossem incompatíveis com a memória coletiva sobre o hagiografado. Não é surpreendente que Walter Daniel tenha sido confrontado com críticas à sua *vita* e tenha sido obrigado a responder, reconhecendo o uso de linguagem figurada, mas negando qualquer falsidade em seu relato.

O ideal de santidade de Walter Daniel, que é evidente na *vita* por meio dos elogios a Aelredo como abade e líder espiritual negligencia, por exemplo, a extensa atividade pública do hagiografado. Isso ocorre porque o hagiógrafo tinha a intenção de construir a imagem de Aelredo como alguém principalmente definido pelas virtudes monásticas, expressando ternura abacial e piedade contemplativa. Outros aspectos do itinerário, como a participação em questões políticas e atividades pastorais, podem ter sido menos enfatizados na hagiografia devido a essa ênfase particular do autor.

Dessa forma, a hagiografia reflete tanto a diversidade do público-alvo quanto as intenções e ideais do autor, que buscou destacar certos aspectos da vida e da santidade de

Aelredo enquanto negligenciava outros. É importante reconhecer a natureza interpretativa e seletiva da hagiografia, compreendendo que sua finalidade era inspirar e edificar, em invés de oferecer um relato factual completo e imparcial dos eventos da vida do hagiografado

As críticas ao trabalho de Walter Daniel, embora sua forma de divulgação seja desconhecida, possivelmente estavam relacionadas à extensa atividade pública de Aelredo. Para Walter e os monges de Rievaulx, foi prioritário enfatizar a imagem de um abade totalmente dedicado à sua comunidade, evitando dar destaque à sua atuação política, o que poderia direcionar a narrativa para além do público monástico. A hagiografia apenas menciona que Aelredo manteve correspondência com figuras proeminentes, como o Papa, reis, bispos e pessoas notáveis da *Anglia*. Embora a atividade pública de não seja detalhada na obra, é inegável que essa atividade lhe permitiu estabelecer relacionamentos importantes para o desenvolvimento das teorias presentes em suas obras o EC e AE sobre relacionamentos e misticismo.

Embora a hagiografia tenha dado menos ênfase à atividade pública de Aelredo, é válido reconhecer sua importância na formação de sua perspectiva sobre relacionamentos e sua contribuição para o misticismo presente em suas obras. A correspondência com figuras influentes e o envolvimento em assuntos políticos certamente tiveram um impacto significativo em sua compreensão das relações humanas e espirituais.

1.4 Misticismo Aelrediano: Responsabilidade Abacial e Cuidado Afetivo

Nos tratados *Espelho da Caridade* (EC) e *Amizade Espiritual* é possível perceber aspectos da atividade abacial de Aelredo que também foram retratados por Walter Daniel no seu relato hagiográfico. Na *Vita*, além de ser apresentado como possuindo ternura abacial e piedade contemplativa, é dado à interação pessoal e carinhosa com seus filhos espirituais, os monges de Rievaulx, o que em parte é confirmado nos tratados. Ressaltamos que a hagiografia não emergiu apenas – nem principalmente – para confirmar o que Aelredo imprimiu sobre si em seus tratados, pois às vezes nota-se contrastes entre ambas as narrativas no que diz respeito à atividade abacial. Porém, é fato que o abade aparece como sendo personagem principal em seus dois tratados. Em ambos ele aparece como um *abba*, um pai espiritual que conversa com um ou mais monges.

O monge e amigo Walter Daniel, que, como vimos, tratou como secundárias as relações e correspondências estabelecidas por Aelredo com diversas categorias sociais,

aparece como um dos personagens na AE, algo que ele confirmou na Vita (VA, Cap. 32, 57:121). Se na Vita Aelredo é desconsiderado como uma figura proeminente em assuntos eclesiásticos e políticos, o Walter que aparece no EC expressa descontentamento com as interrupções causadas por visitantes desconhecidos nos colóquios dos monges de Rievaulx com o abade. Esses visitantes não são especificados, sendo referidos como “inspetores do faraó”, aludindo às ações dos exatores do governante do Egito na narrativa bíblica. Isso sugere que Walter sentia indignação ao ver Aelredo ocupado com assuntos externos ao ambiente monástico, e esse sentimento será concretizado na Vita, que escreverá mais tarde, sob a forma de negligência das conexões do abade com o mundo circundante. Walter expressa assim sua opinião sobre o envolvimento do abade com os visitantes: “Quem poderia manter sua paciência durante todo o dia vendo esses agentes de Faraó recebendo toda a sua atenção, enquanto nós, a quem você é particularmente devedor, não éramos capazes de obter nem mesmo uma palavra com você?” (AE, II:2, p. 69).

A resposta do abade indica uma postura conciliatória e atenta às relações interpessoais, ao ponderar que se deve tratar bem tanto aqueles que procuram algum benefício como aqueles que podem “criar-nos alguns problemas”. Apesar de preferir a solidão, por ser agradável, em detrimento daquela “agitação insuportável” (AE, II:3, p. 69), Aelredo explica que buscou manter as boas relações com aqueles que procuram a abadia, fossem os que procuram abrigo, alimento e estadia, ou com aqueles que por razões políticas ou religiosas poderiam ameaçar a estabilidade da casa. Aelredo entendia que as relações sociais eram essenciais para a expansão e sobrevivência da casa cisterciense de Rievaulx na *Anglia*.

Durante o período em que foi abade, Aelredo estabeleceu relações pessoais com diversos segmentos sociais, e suas habilidades diplomáticas e conhecimentos sobre questões políticas, tanto na esfera eclesiástica quanto no reino, foram constantemente requisitados. Temas recorrentes presentes em suas obras, como a paz, a felicidade e a caridade, estavam intrinsecamente ligados às expectativas em relação ao reino como um todo, bem como ao projeto de vida monástica e espiritual que Aelredo buscava construir. Particularmente na AE, Aelredo expressa sua preocupação com um projeto de intervenção no âmbito social, o que é dramatizado por meio das constantes justificativas por não ter tempo suficiente para dedicar aos seus irmãos de ordem. Apesar de suas numerosas ocupações, permaneceu no centro emocional da comunidade, continuando a orientar e instruir seus filhos espirituais. Seus tratados, sermões e até mesmo as conversas pessoais que mantinha com os irmãos, conforme mencionado por Walter Daniel, evidenciam o comprometimento e cuidado emocional de

Aelredo para com aqueles que dependiam dele, ou como ele mesmo os designava, seus “subordinados”:

Tu sabes, meu Senhor, que não os ordeno rude ou severamente, nem por um senso exagerado de minha autoridade. Tu sabes como eu desejo beneficiá-los com amor em vez de presidir sobre eles, para ser colocado em uma posição humilde abaixo deles, mas também ser mantido com afeto entre eles como um deles (Orat. Past 8, p. 53).

Aelredo enfatiza o papel do afeto (*affectus*) como uma característica central de sua relação com os monges. É esse afeto que o motiva a estar entre eles, a quem ele ama e deseja proporcionar ternura. O afeto é retratado como uma força dinâmica, que se movimenta como um agente: “Tu sabes, doce Senhor, o quanto eu os amo, como derramei sobre eles tudo o que posso, do mais profundo do meu ser, como meu coração se comove por eles” (Orat Past. n. 8, p. 53).

A profundidade do afeto, tanto como uma categoria antropológica quanto teológica, é enfatizada em suas obras. Na Oração Pastoral anexada ao tratado AE, Aelredo utiliza expressões como “dulcíssimo senhor”, “doce Senhor”, “amável consolador” e “dulcíssima piedade”, empregando uma linguagem afetiva para ilustrar o papel do abade como um porto seguro para os monges. Essa linguagem afetiva serve como um espelho de dupla face, refletindo tanto para os monges quanto para o abade. Dessa forma, se a comunidade está bem, o abade também está bem, e vice-versa. Aelredo acredita que seu destino individual está indissociavelmente ligado ao destino da comunidade. A ênfase no afeto ressalta a importância das relações emocionais na vida monástica e reforça a ideia de que o bem-estar coletivo está interligado ao bem-estar individual.

A ideia de um só coração, presente nos escritos de Aelredo, é fundamental para ele. Essa metáfora combina a busca pela unidade desejada com a importância da afetividade na manutenção dos laços comunitários. Aelredo adiciona à tradição beneditina, que estabelece os princípios para a figura do abade, sua disposição afetiva, juntamente com uma colaboração mútua com os monges e a busca pela paz no reino.

Enquanto a RSB recomendava que o abade não desse mais atenção aos assuntos terrenos do que aos espirituais, a fim de não negligenciar a salvação dos monges, Aelredo enfatizava que o abade tinha a responsabilidade de guiar as almas e seria cobrado por isso no Juízo Final. Essa tarefa não se tratava apenas de direção ou administração monástica, mas de um compromisso emocional total. Em outras palavras, Aelredo acreditava que o abade não só

tinha a responsabilidade de orientar e liderar a comunidade monástica, mas também de se entregar emocionalmente a ela. O abade deveria compartilhar um vínculo afetivo profundo com os monges, colocando o bem-estar espiritual e a salvação de suas almas como prioridade máxima. Essa dimensão afetiva era essencial para a harmonia e o sucesso da comunidade monástica sob os seus cuidados:

Todo o meu sentir, todo o meu falar, todo o meu descanso e todo o meu trabalho, toda a minha ação e todo o meu pensamento, todo o meu sucesso e todo o meu sofrimento, toda a minha morte e toda a minha vida, toda a minha saúde e doença - tudo o que sou, tudo o que me dá vida, tudo o que sinto, tudo o que discerno - que tudo isso seja gasto completamente neles em sua totalidade e totalmente gasto para o seu benefício, para o benefício daqueles para os quais Tu próprio não consideraste indigno ser completamente gasto (Orat. Past, 7, p. 49).

Aelredo adotou uma abordagem pedagógica orientada pela empatia e motivação, combinada com coerções bem pensadas, diferindo da abordagem mais militarista que caracterizou a RSB. Como todos os abades cistercienses, Aelredo tinha o compromisso de seguir fielmente a regra beneditina durante seu abaciado. Portanto, a RSB não foi negada por ele. Pelo contrário, embora não tenha declarado explicitamente (ou até mesmo tenha negado, uma vez que sua intenção era apenas seguir fielmente os princípios beneditinos), seus escritos ofereceram uma compreensão dos benefícios do monaquismo cisterciense e revelaram a imagem de um abade responsável e atencioso, capaz de se relacionar bem com públicos diversos e heterodoxos.

Por meio de sua abordagem pedagógica, Aelredo procurou transmitir os ensinamentos beneditinos de uma maneira que ressoasse com um público mais amplo, mesmo aqueles que não seguiam rigidamente os padrões ortodoxos. Assim, equilibrou a fidelidade aos princípios beneditinos com uma abordagem adaptada às necessidades e expectativas da época. Seus escritos ofereceram uma perspectiva contemporânea sobre o monaquismo cisterciense e apresentaram um retrato do abade construindo pontes entre o mundo monástico e o mundo secular.

Aelredo adaptou o desejo de seguir fielmente os preceitos da *Regra* às condições locais, levando em consideração a necessidade de atrair um maior número de pessoas para o estilo de vida cisterciense e promover o crescimento da ordem na *Anglia*. Isso levou a uma ampliação dos preceitos beneditinos, notadamente o de responsabilidade abacial. O que

distingue a responsabilidade abacial de Aelredo é o cuidado pastoral e afetivo que ele dedicava aos monges, o que é enfatizado na estruturação fundamental dos tratados AE e EC.

Nessa estruturação, Aelredo assume tanto o papel de autor quanto de personagem, estabelecendo um diálogo sábio com seus monges, que também são personagens presentes nos tratados. Eles discutem abertamente temas como amor, amizade, vontade, desejo e livre-arbítrio. Ao contrário do preceito da RSB que sugere que “ao discípulo convém calar e ouvir” (RSB, Cap. VI, p. 89), Aelredo demonstrava interesse em aprender, não apenas em ensinar. Essa abordagem pedagógica tinha um impacto psicológico significativo, pois Aelredo deliberadamente adotava a voz e o estilo do abade nos tratados, o que, por sua vez, explicava as bases de um misticismo característico, em sintonia com a interpretação cisterciense sobre a natureza dos relacionamentos humanos e sua relação com o divino.

A postura de Aelredo como interlocutor e guia espiritual, que valorizava a escuta atenta e a troca de conhecimentos, contribuiu para o desenvolvimento de uma abordagem única e intimista em relação à espiritualidade. Sua visão mística e sua compreensão dos relacionamentos humanos refletiam os princípios cistercienses, enfatizando a importância do amor, da amizade e do cuidado mútuo na jornada espiritual.

Na visão de Aelredo, o cuidado abacial se manifesta por meio da imagem maternal de Jesus, refletindo as novas concepções eclesiásticas do século XII. A humanidade de Jesus é vista como um símbolo dessas concepções, e seu amor é comparado ao amor materno, caracterizado pela compaixão e pelo consolo. Aelredo utiliza a metáfora do leite materno para ilustrar esse amor e sua capacidade de nutrir e sustentar as crianças. Nesse contexto, o leite representa a compaixão.

A imagem de Jesus como uma mãe nutritora ressoa na figura abacial de Aelredo, que apoia e encoraja os monges, sem deixar de lado os preceitos de austeridade e rigor do monasticismo. Essa representação materna atende às necessidades de progresso espiritual, com a ideia de que os monges devem ser desmamados na vida adulta, ou seja, devem se esforçar constantemente para alcançar a perfeição espiritual. Aelredo enfatiza que o progresso espiritual não está necessariamente relacionado à idade cronológica ou à velhice. A constância nos hábitos e rigores é essencial, o que significa que até mesmo jovens monges podem demonstrar maior virtude do que aqueles mais velhos. A busca pela virtude exige perseverança e disciplina, independentemente da idade, pois a natureza humana em si não é suficiente para garantir a virtude.

Portanto, a figura materna de Jesus reflete o cuidado abacial de Aelredo, que incentiva os monges em seu caminho espiritual, estimulando-os a progredir e perseverar na busca pela perfeição, independentemente da idade que tivessem.

Aelredo estabelece uma conexão entre a imagem materna de Jesus e o papel do abade como um ensinador espiritual. Ele descreve que, por meio do ensinamento sagrado e da preocupação amorosa, o abade é capaz de dar à luz filhos espirituais, conduzindo-os ao nascimento espiritual. Essa metáfora enfatiza o cuidado e a responsabilidade do abade em nutrir e guiar os monges em seu crescimento espiritual.

Além disso, Aelredo também faz alusão ao abade como um médico, assim como Jesus é descrito como um *medicus* da alma que cura os enfermos espiritualmente. Embora Aelredo não se autodenomine explicitamente um médico, ele reconhece a associação entre o papel do abade e o cuidado espiritual dos filhos/irmãos de ordem. O abade é visto como aquele encarregado de cuidar tanto do corpo quanto da alma dos monges, assumindo a responsabilidade de orientá-los em sua jornada espiritual.

Essa imagem do abade cuidador também se reflete nos benefícios da amizade. Assim como um amigo oferece cuidado, apoio e conforto emocional, o abade desempenha um papel semelhante na vida dos monges, proporcionando-lhes um ambiente propício ao crescimento espiritual e sendo um guia afetivo e sábio em suas vidas. Em suma, a figura materna de Jesus e a imagem do abade como um *medicus* e um cuidador espiritual ressaltam o papel de Aelredo como um ensinador espiritual e orientador afetivo, que busca o bem-estar e o progresso espiritual de seus filhos/irmãos de ordem.:

Ela [a amizade] tempeira com a sua suavidade todas as virtudes, sepulta os vícios com a sua força, adoça as adversidades, modera a prosperidade, de modo que sem um amigo quase nada entre as criaturas humanas pode ser fonte de alegria. Um homem sem amigos é como um selvagem, pois não tem quem se alegre com ele quando as coisas lhe estão bem, ou dividir a sua tristeza nos momentos de dor; falta-lhe alguém com quem desabafar quando a mente recebe alguma luz fora do comum (AE, II, 10, p. 54).

A linguagem utilizada indica que o abade, assim como um médico que cuida dos doentes, tem a responsabilidade de oferecer apoio e assistência aos monges que estão enfrentando aflições e dificuldades. Essa função, ligada ao papel de ensinador espiritual, inclui inevitavelmente o cuidado emocional e o suporte necessário para os membros da comunidade. Enquanto o *Christus medicus*, ou seja, Jesus como médico da alma, realiza a cura espiritual, ao abade cabe o papel de ser um “sábio médico” que cuida das necessidades

emocionais e proporciona apoio. Essa complementação entre o papel de Cristo como médico espiritual e o abade como um médico sábio responde às responsabilidades tanto espirituais quanto materiais da comunidade monástica.

A imagem do abade como um *medicus*, aliado à figura do amigo como um excelente remédio para a vida, destaca a importância do apoio emocional e do cuidado mútuo dentro da comunidade monástica. Essa interdependência entre o papel do *Christus medicus* e o abade como *sapiens medicus* reflete a compreensão de que o sucesso da vida monástica está intrinsecamente ligado ao funcionamento saudável e harmonioso da comunidade como um todo.

Aelredo demonstrava uma preocupação afetiva e cuidadosa com a comunidade monástica, utilizando uma linguagem emocional para promover os progressos espirituais. Essa abordagem, aliada à disciplina monástica, também atraía doações e proteção de leigos, garantindo o sustento material da comunidade. Sua oração pastoral refletia a busca por recursos materiais, generosidade dos leigos, fortalecimento da fé dos monges e proteção da comunidade. Aelredo reconhecia a importância do apoio externo para a estabilidade e crescimento da vida monástica quando roga a Jesus que:

No que concerne às coisas temporais com as quais nessa vida se sustenta a fraqueza desse pobre corpo, proveja para os Teus servos segundo o que vês e o que queres. Apenas isso peço a Tua dulcíssima piedade, oh meu Senhor, que o que quer que seja que eu tenha, pouco ou muito, Tu faças de mim, que sou Teu servo, o dispensador fiel, o administrador de graças, o prudente administrador de todas as coisas que me darás (Orat. Past, 10, p. 18).

Aelredo, em sua oração pelas necessidades temporais, reconhece sua responsabilidade como servo e mordomo da comunidade, buscando sustentar seus monges com os recursos disponíveis. Ele se vê como um servo do Senhor nesse papel. Embora seja descrito como um abade amoroso, Aelredo também manteve a rigidez e definiu limites claros para garantir a busca do sucesso espiritual dos monges. Ele alerta que relacionamentos interpessoais, como a amizade, podem ser prejudiciais se não forem verdadeiros e não estiverem alinhados com o amor verdadeiro. Procurou equipar os monges com as oportunidades de crescimento espiritual, enquanto também os exortava a não se complacerem em suas faltas.

A RSB estabelece que membros contaminados por vícios como soberba ou murmuração devem ser removidos da comunidade para evitar que contaminem os outros. A excomunhão é uma medida considerada para corrigir um *vitium*, as repetidas teimosias ou desobediências, além do desprezo pelos superiores. O afastamento restringe os contatos do

monge com os outros membros da comunidade, e os monges mais velhos assumem o papel de consolar e apoiar o monge excomungado para evitar que ele caia em profunda tristeza. Essa atuação curativa e pastoral dos irmãos experientes é orientada pelo abade. Após esgotar todos os meios, como admoestações, orações e excomunhão, o abade pode recorrer à medida extrema da expulsão, ou seja, utilizar a “amputação” como último recurso (RSB, Cap. XXVIII, p. 139).

Aelredo, em sua prática pedagógica cisterciense, preferiu o acolhimento em vez do afastamento, recorrendo à expulsão espiritual apenas uma vez, de acordo com seu hagiógrafo. Durante uma visita à casa-filha de Rievaulx chamada Wardon, em um momento de descanso após suas numerosas ocupações, Aelredo percebeu que um monge chamado Ivo estava visivelmente triste. Reconhecendo a timidez de Ivo, o abade o convidou para uma conversa amigável, que serviu como introdução ao tratado AE. Aelredo encorajou Ivo a falar e expressar seus sentimentos internos:

Eis-nos aqui, eu e tu, e espero que exista um terceiro no meio de nós, o Cristo. Não há ninguém que possa nos incomodar, ninguém que possa interromper o nosso conversar como amigos: ninguém. Coragem, caríssimo, abre o teu coração, derrama aquilo que queres nos ouvidos de quem é teu amigo (AE, I, 1, p. 31).

Na segunda parte da AE, Aelredo lamenta a morte de Ivo e presta homenagem a ele. Reconhece as qualidades de Ivo como alguém com quem estabeleceu uma amizade. Ivo não hesita em compartilhar suas angústias e pensamentos, embora reconheça Aelredo como seu mestre, respeitando sua posição como filho espiritual e subordinado. Para deixar Ivo mais à vontade, o abade estabelece que terão uma conversa informal acima de tudo, enfatizando que não pretende se colocar como mestre, mas deseja principalmente dialogar com ele: “não me atreverei fazer-me de mestre, mas principalmente quero conversar contigo” (AE, I: 9, p. 33). Ensinar e amar, ou ensinar com amor, era uma implicação deliberada e buscada na prática abacial de Aelredo, na qual ele sentia a responsabilidade de amar sua comunidade e cuidar da edificação de cada monge. Era um desejo sincero do abade, que roga em oração para ser moldado pelo dom da sabedoria:

Ó Senhor, ensina-me, teu servo; ensina-me, eu te suplico, através do teu Espírito Santo, como posso me dedicar por eles e como posso me gastar completamente por eles. Através da tua graça indescritível, Ó Senhor, capacita-me pacientemente a suportar suas fraquezas, a tê-los com compaixão amorosa e discernimento para ajudá-los. Deixe-me aprender, que

teu Espírito me ensine, a consolar os aflitos, a fortalecer os desanimados, a erguer os caídos, a ser fraco com os fracos, a indignar-me com os escandalizados, a me tornar tudo para todas as pessoas a fim de ganhá-las todas (Orat Past., n. 7, p. 51).

Aelredo mostra-se atento às questões e inquietações de seus interlocutores, demonstrando empatia e combinando virtudes como prudência, temperança e discrição no processo de ensino-aprendizagem. No AE, a discussão é iniciada por sugestão de Ivo e prontamente acolhida pelo abade. Interessado em compreender a natureza da amizade espiritual, sua utilidade, origem e propósito, Ivo, que já havia lido sobre o tema, pede ao abade que lhe ensine algo além do que ele já conhece. Aelredo, admirado com o conhecimento de Ivo, questiona o que poderia ensinar a um aprendiz tão bem-informado sobre o assunto. Contudo, ele reconhece a importância de ir além do conhecimento teórico e se empenha em fornecer uma perspectiva aprofundada sobre a amizade espiritual, mesmo admitindo que Ivo passara os:

Anos de jovem estudando escritos, e leste o livro de Túlio Cícero sobre a Amizade, no qual, com feliz estilo e com abundância de argumentações, discute-se tudo quanto se refere a esta matéria, e no qual se expõe, por assim dizer, algumas leis e preceitos que a regulam (AE, I, 6, p. 33).

Todavia, o monge Ivo revela que não estava satisfeito com o que até então as suas experiências literárias, oriundas do contato com autores antigos que versaram sobre a amizade, o ensinara sobre o tema. Assim, Aelredo pergunta: “Não ti basta aquilo que disse Cícero: ‘A amizade é o acordo, cheio de benevolência e caridade, nas coisas humanas e divinas?’” (AE, I: p. 34). Em resposta, Aelredo busca oferecer uma perspectiva cristã sobre a amizade espiritual, transcendendo as limitações da definição pagã. Aelredo, reconhecendo a preocupação de Ivo em relação à definição pagã de caridade, assume o papel de intermediador. Ele comprehende que a identidade lexical pode criar ilusões e que termos e expressões de autores não cristãos podem não transmitir plenamente o significado cristão da caridade:

Com prazer o farei, desde que tu comprehendas a minha ignorância e não me obrigues a ensinar-te aquilo que eu mesmo não sei. Parece-me que o termo “amigo” venha de “amor”, e “amizade” de “amigo”. O amor é um sentimento da alma racional, pelo qual, estimulada pelo desejo, procura algo e anseia por aproveitar isto, aprecia-o com certa docura e suavidade interior, abraça, pois, o objeto desta busca, e conserva aquilo que encontrou. Estudei a natureza e a dinâmica deste sentimento com a máxima lucidez e diligência

de que era capaz no meu Espelho de Caridade, que tu conheces bem (AE, I: 19, p. 36).

O magister mobiliza a linguagem emocional com referências “amor”, “sentimento”, “doçura” e “suavidade”. A existência das emoções se dá na natureza humana e suas faculdades, o que Aelredo esclarece ao lembrar que o amor é parte da alma racional. Ele destaca que o amor é uma característica exclusiva dos seres humanos, pois outras criaturas, mesmo sendo belas, são incapazes de amar e experimentar a felicidade (EC, I:3, p. 43). Aelredo se interessa pela definição do amor e sua relação com as emoções e a amizade, explorando a capacidade humana de construir experiências significativas que fortalecem os laços sociais e monásticos. A linguagem emocional, com termos como “amor”, “sentimento”, “doçura” e “suavidade”, é mobilizada para expressar a importância e a profundidade das experiências afetivas humanas.

Aelredo enfatiza o valor da afeição e do amor do abade em relação aos monges, demonstrando uma postura amorosa e atenta às demandas da vida monástica. Ele acredita que a prática da caridade é fundamental para estabelecer e restaurar o amor perdido devido ao pecado. Reconhece que o pecado pode impedir o florescimento do amor, assim como o esquecimento impede a memória e o erro prejudica o conhecimento. No entanto, ele defende que a comunidade monástica não deve ser atormentada ou impedida pela dureza da vida monástica, e que a restauração do amor pode começar aqui na Terra. Aelredo buscaativamente o amor e a devoção, trabalhando para superar as barreiras do pecado e promover um ambiente de amor e caridade.

Os escritos de Aelredo de Rievaulx refletem o contexto de intensa reforma monástica em que ele viveu. Como monge cisterciense, ele buscou aperfeiçoar a vida monástica e seguir a regra beneditina com rigor. Além disso, seus escritos abordam questões mais amplas sobre a vida monástica ideal, retratando o abade como um modelo a ser seguido e enfatizando a importância da orientação espiritual, humildade e renúncia aos prazeres mundanos.

Representador de Cristo, o abade seguia o modelo do Bom Pastor, guiando o seu rebanho segundo a vontade de Cristo. Com frequência, pediu em suas orações pastorais, anexadas ao AE, que as suas decisões fossem segundo a vontade de Jesus, e não segundo a sua própria. O abade de Aelredo tinha a responsabilidade de prestar contas ao Senhor no dia do julgamento por todas as almas confiadas a ele, incluindo a sua própria. Ele se dedicava ao bem-estar de todos, ciente da importância de seu papel como líder espiritual na comunidade monástica.

Além das imagens do abade como bom pastor, como mãe e *medicus*, e na verdade intimamente ligado a elas, estava a imagem do abade como *servus* de todos na comunidade. Isso significa que deveria voltar-se inteiramente para o todo comunitário, orientando todas as suas ações em benefício dos monges. Como um bom mordomo (*conomus*) que fora em sua vida pregressa, tinha a preocupação com a condição material e a sustentação da comunidade, e esteve ativamente envolvido nos assuntos contemporâneos sobre os rumos da vida eclesiástica.

Os retratos de monges sem regras, errantes, são exageros intencionais que servem como ferramentas pedagógicas. Isso fica evidente por meio do diálogo com um noviço que elenca os aspectos positivos de sua vida anterior ao claustro. O noviço, nostálgico de seu passado secular, descreve uma vida mais relaxada, desfrutando de comida saborosa, bebendo e tendo mais horas de sono, acreditando que estava imerso no amor de Jesus. Essa descrição serve como ponto de partida para explicar o propósito da visita espiritual.

Aqueles que menosprezam a vida disciplinada, entregando-se aos prazeres da carne e à embriaguez, podem receber a visita espiritual, mas em um nível básico, que atua apenas para despertar aqueles que estão adormecidos, dando um golpe aos desviados do caminho. A hipérbole de retratar aqueles que vivem sem regra visa provocar a autorreflexão, levando à humildade e ao arrependimento por meio do constrangimento. Aelredo reconhece que essa primeira visita é particularmente direcionada aos perversos, que podem estar presentes mesmo entre aqueles que seguem a vida eclesiástica, assim como Saul entre os profetas e Judas entre os apóstolos.

A experiência emocional do monge, expressa por meio de lágrimas e choro, é comparada à graça da compulsão e é relacionada a Balaão, um personagem bíblico que acreditava estar agindo com virtude, mas na verdade era cúmplice dos inimigos do povo de Israel (EC, II: p. 166). As lágrimas, como sinal de arrependimento, foram uma característica dos filhos de Israel durante sua jornada no deserto, desde sua saída do Egito até sua chegada à terra prometida, conhecida como “os choros”, um lugar não identificado, que em hebraico é Bochin (Jz, 2,5). O monge que anseia por voltar ao seu antigo eu é comparado a alguém que toca um cadáver depois de ter lavado as mãos, questionando a utilidade dessa ação de purificação (Ecl. 34,25).

Dessa forma, a visita espiritual, interpretada pelo monge como uma validação de seu estilo de vida pré-cisterciense, revela-se, na realidade, um alerta destinado àqueles que seguem uma existência mais despreocupada. A mensagem implícita é um convite para que, ao

serem chamados à vida monástica, experimentem a plenitude do afeto e do amor divino, dedicando-se com vigor à prática das virtudes (EC, II:23, p. 167).

CAPÍTULO II – AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS E A EDUCAÇÃO POR INFUSÃO

A Regra da nossa ordem nos proibia de falar-nos, mas me falava o seu aspecto, me falava o seu modo de caminhar, me falava até mesmo o seu silêncio.

Espelho da Caridade, I: 107, p. 135.

Um abade que escreveu sobre a doutrina da caridade, o amor e a amizade humana, dentro do contexto monástico social, parece ter tido um propósito claro: a instrução. Essa instrução, essa pedagogia, era direcionada aos indivíduos que estavam sob sua orientação espiritual. Contudo, existem duas perguntas que podem desafiar essa evidência aparentemente óbvia, levando-nos a explorar mais profundamente as complexidades teóricas que nosso autor abordou em relação às relações interpessoais: o que ele ensinou, e como o fez? O projeto literário liderado por Aelredo infunde nas palavras experiências afetivas que têm um impacto direto na concepção da educação.

Para o abade, a dimensão afeto-espiritual era a motivação por trás do processo de aprendizado, relegando outras formas de educação, que eram tradicionalmente valorizadas no ensino formal medieval, como as artes liberais (*Trivium* e *Quadrivium*), a um segundo plano. Sem negar a importância dessa educação formal, o monge cisterciense propõe uma abordagem de aprendizado diferente, que ao mesmo tempo sugere a preferência por um método considerado superior. Aelredo defende o conceito de conhecimento infundido, implicando que o aprendizado é concedido pelo Espírito Santo, o que é explicitamente contrastado com o aprendizado adquirido por meio da transmissão acadêmica, descrito por Walter como “compreensão erudita transmitida da boca de um mestre para o coração de seu aluno” (VA, p. 26).

Na narrativa hagiográfica, o aprendizado no caminho acadêmico, sob a orientação de um mestre, pode ser um processo longo, doloroso e árduo, enquanto o aprendizado espiritual é visto como um presente puro do Espírito, que não exige esforço. Enquanto alguns se dedicavam profundamente ao acúmulo de conhecimento diversificado (descrito como *quam bibendo gustavit*), muitas vezes esquecendo que as artes liberais eram apenas um estágio preliminar na busca por uma compreensão superior, ou seja, a compreensão de Deus, Aelredo destacava-se, segundo o seu hagiógrafo, por ter alcançado uma compreensão superior em relação aos outros. Isso se devia ao fato de que ele estava, por assim dizer, estabilizado ao encontrar sua felicidade na presença, no conhecimento e no amor de Deus.

2.1 Uma Teologia Monástica no Século XII?

O interesse pela teologia monástica surgiu na era pós-conciliar. Antes disso, o escolasticismo dominava, abrangendo todo o cenário teológico e deixando pouco espaço para o desenvolvimento dos estudos sobre teologia monástica. A era pós-conciliar diz respeito ao período após o Concílio Vaticano II (1962-1965), um concílio ecumênico que promoveu um relacionamento mais próximo entre a Igreja e o mundo moderno. Os bispos buscaram atualizar as práticas e tradições católicas em resposta aos desafios da época (Merton, 1969, p. 7-13).

O Concílio introduziu diversas mudanças significativas na Igreja Católica, incluindo reformas litúrgicas, maior ênfase no diálogo ecumônico e inter-religioso, bem como uma abertura à modernidade. Isso criou um clima de renovação e reexame em muitos aspectos, abrangendo áreas como liturgia, teologia, formação de sacerdotes e religiosos, a relação entre a Igreja e o mundo moderno, e a maneira como os fiéis vivem e expressam sua fé.

Nesse contexto de mudanças, houve uma reavaliação do legado teológico monástico. Percebeu-se que esse legado não apenas gerava discussões teológicas intensas, capazes de competir com a escolástica²⁵ em termos de profundidade, mas também trazia elementos novos e valiosos para pensar a cultura. A teologia monástica não resulta apenas de reflexões abstratas, mas é fruto de uma vivência intensa da fé. O propósito subjacente ao monasticismo não se limita a buscar recompensas celestiais por meio da renúncia ao mundo, uma vez que a história mostra a profunda interação dos monges com o contexto de sua época. Pelo contrário, o monasticismo representa um testemunho construtivo da presença de Cristo na realidade terrena (Merton, 1969, p. 8).

Monge trapista, poeta e ativista social, Merton percebeu que a era pós-conciliar estava marcada pela necessidade de construir uma disciplina de amor genuinamente séria. Isso era uma resposta ao autoritarismo infantil e ao conservadorismo que ainda persistiam, especialmente na forma como a Idade Média era vista na América. Nesse novo mundo que ele vislumbrava, a ênfase recairia sobre a liberdade e o amor, não de maneira idealista, mas como o resultado consciente de um processo de aprendizado. De maneira sucinta, a finalidade da

²⁵ Normalmente, é situada no século XIII. Não surgiu de uma mudança abrupta, mas remonta aos séculos anteriores, o que torna o século XII um marco na gestação que a precede. A escolástica, uma cultura associada ao ensino universitário (mas com características distintas), foi moldada por um corpo profissional, notavelmente corporativo e fechado, tanto em sua atuação quanto em seu estilo: “a exclusão dos textos literários que eram tão familiares aos mestres franceses da Renascença do século XII” (Alessio, 2006, p. 368). Mas a escolástica não se resumiu, no entanto, à arte da escrita/leitura: desde o estudo clássico de Panofiski, foi associada a outros fenômenos, como arquitetura, arte e filosofia.

educação monástica reside na promoção da liberdade genuína por meio do consentimento amoroso e criativo. Esse discernimento dos espíritos “é muito importante na resolução real dos problemas na renovação monástica hoje” (Merton, 1969, p. 11). Esse aprendizado permitiria às pessoas experimentar e “saborear” a diferença entre liberdade e falta de liberdade, entre amor e egoísmo. No entanto, após termos sido governados por estruturas autoritárias por um período tão prolongado, muitos de nós enfrentam desafios ao tentar operar sem elas, pois estamos menos familiarizados com esse modo de funcionamento. Merton estava convencido de que era essencial para a sociedade contemporânea cultivar, na esteira da renovação conciliar, uma compreensão mais profunda e madura desses conceitos fundamentais, a fim de superar as limitações impostas pelo autoritarismo e pelo conservadorismo.

Os cistercienses, como Bernardo de Claraval, e Aelredo de Rievaulx, foram eleitos como aqueles que tinha muito a ensinar sobre a disciplina do amor capaz de restaurar aquele “sabor” íntimo pela verdadeira liberdade e amor autêntico, o *sapor honi*, que é essencial para a sabedoria e a contemplação. A teologia da amizade representaria, aí, a completa expressão da liberdade e do consentimento na perfeição das relações humanas, que são vistas como uma epifania da amizade com Deus. A modernidade do pensamento monástico é enfatizada pela ideia de que viver sem amigos é como não viver. Todavia, esse pensamento era considerado inaceitável em uma era de autoritarismo, e por essa razão, Aelredo foi considerado “perigoso” em certos mosteiros. Alguns de seus livros, especialmente o AE, eram mantidos trancados nas bibliotecas trapistas nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, um noviço em formação para se tornar um dominicano em Roma (que mais tarde deixou a igreja e se tornou diretor de um colégio em Oxford) era monitorado até mesmo durante os passeios para garantir que ele e seus companheiros não escolhessem sempre os “mesmos parceiros” e evitassem se familiarizar excessivamente uns com os outros (Mcguire, 1988, p. 44).

Parte dessa historiografia considerou que Aelredo não aceitou a recusa do estabelecimento de laços amigáveis no contexto monástico. Assim sendo, McGuire (1988, p.331) argumenta que os afetos experimentados pelo cisterciense foram estabelecidos de maneira franca, sem vacilações, revelando-se abertos e desprovidos de qualquer sentimento de culpa ou temor. Isso se deu no âmbito das relações de amizade, sem que houvesse a preocupação de que tais sentimentos pudesse transformar em um obstáculo, resultando em exclusão ou, ainda, representando uma tentação distante dos preceitos disciplinares da vida monástica. Essa postura manifestada no coração da instituição eclesiástica, que mantinha

desconfiança em relação aos laços pessoais próximos na vida monástica e religiosa, seria indicativo, além do mais, que ele desafiava as normas conservadoras do século XX sobre os vínculos afetivo entre homens. O que causava desconforto entre as autoridades eclesiásticas era sua doutrina subversiva, que afirmava que laços próximos formados pela amizade eram essenciais para o crescimento espiritual. Em certo ramo da tradição monástica, a única amizade verdadeira era aquela com Deus. Nem mesmo o abade, a quem o monge deveria confiar plenamente, ou seja, a quem estava submisso, era considerado um amigo. Essa quebra na hierarquia tradicional era um desafio apresentado pela amizade espiritual. Isso explicava por que a obra de Aelredo, sobretudo a *Amizade Espiritual*, foi proibida para noviços em mosteiros trapistas no século XX.

No contexto político da segunda metade do século XX, quando movimentos de contestação ocorreram em várias partes do mundo globalizado, desafiando o *status quo* por meio de questionamentos liderados por “forças” rebeldes, como operários, professores, estudantes e mulheres, Aelredo foi percebido, por monges e monásticos que também estavam interessados no movimento de reforma que a Igreja estava buscando naquele século, como alguém que oferecia ensinamentos à frente de seu tempo. Em resposta à exortação do *Concílio Vaticano II* por renovação, os cistercienses contemporâneos encontraram em Aelredo um depósito de boas práticas adequadas à modernidade que buscavam alcançar.

A disposição de renovar o monaquismo no século XX demonstra que é uma instituição sensível às mudanças sociais. Por exemplo, a Abadia de Rievaulx recebe milhares de visitantes que interagem com sua história por meio de painéis informativos e visitas guiadas. Em um mundo globalizado e pós-secular, os mosteiros adotaram tecnologias digitais, comercializaram produtos, ofereceram hospedagem e abordaram os mercados e o turismo religioso como formas de se adaptar à demanda por atualização. Recentemente, uma exposição chamada *Rye Valley Abbey Exhibition* prometeu apresentar artefatos arqueológicos de escavações realizadas na primeira metade do século XX. Na ocasião é tido como possível “saborear uma refeição em nosso novo salão de chá” e encontrar a descrição idílica feita por Aelredo no AE: “apreciar por que a descrição de Santo Aelredo de 'paz em todos os lugares, serenidade em todos os lugares' da Abadia de Rievaulx poderia facilmente ter sido escrita hoje” (ENGLISH HERITAGE, 2024)²⁶.

A era pós-conciliar, não apenas no sentido cronológico após o Concílio Vaticano II convocado por João XXIII, mas também na confluência de práticas antigas e novas, trouxe à

²⁶ O link do site English Heritage é: <https://www.english-heritage.org.uk/visit/places/rievalux-abbey/>. Acesso em: 15 ago. 2023.

tona a questão da educação como tema central para a renovação da vida religiosa. Não é coincidência que muitos dos estudos historiográficos sobre o tema sejam realizados por estudiosos que tiveram alguma conexão direta – seja como membros de uma ordem religiosa – ou indireta – por meio de associações ou ligações com o assunto. Essas forças poderiam se inclinar para a reafirmação da tradição, mas também moldariam a tradição na direção da integração de novas tendências sociais em um período de crescente individualismo, secularismo e pós-secularismo. Sem entrar em detalhes sobre as várias respostas, algumas conservadoras e outras progressistas, a reforma da vida religiosa estabelecida pelo decreto conciliar *Perfectae Caritatis* se destacou.

Esse “pós-monasticismo”, que combina o ideal de pobreza e o afastamento do mundo (característico da vida monástica tradicional) com uma ênfase – para alguns, excessiva – na atividade mundana, acentua a ideia de que o monaquismo e seus membros compartilham “a vida da Igreja” e seu trabalho de ensino e evangelização. O tema da teologia monástica surge aqui como algo não escolástico, ou seja, não vinculado ao *Trivium* e ao *Quadrivium*, as artes liberais tradicionais.

A busca pela teologia monástica contrastava com a escolástica, um termo que aparece de forma vaga e genérica. Para um monge, o conhecimento era adquirido sob a orientação de um abade, atuando como mestre espiritual, por meio da leitura das obras dos Padres da Igreja e da Bíblia, dentro de uma cultura monástica que tinha uma abordagem desinteressada. A escola monástica, portanto, não se assemelhava a uma escola convencional. Era, em essência, um espaço de aprendizado, semelhante a muitos outros, incluindo as escolas dos clérigos. Na escola dos clérigos, prevalecia a impessoalidade, enquanto na escola monástica, predominava a pessoalidade. Na primeira, o foco estava no objeto e no método, enquanto na segunda, o foco era no *affectus* (afeto) e na espiritualidade. Assim, na teologia monástica, não se concebia a teologia sem o desejo por Deus, a oração e, da mesma forma, não havia vida moral sem a prática da ascese. A palavra mestra na teologia monástica é *expreriendum*, não *sciendum* (Leclercq, p. 20-21).

É importante notar que a teologia monástica era diversificada em si mesma, abrangendo tradições como os beneditinos e os cistercienses, assim como havia diversas correntes dentro da escolástica. Além disso, o ensinamento monástico era profundamente influenciado por uma tradição escrita, que se baseava na leitura meditativa e no estudo, e era caracterizada pela ênfase na gramática e na escatologia, marcando assim a cultura monástica.

O monge e historiador Jean Leclercq, observou, com destaque, como ele e outras gerações de historiadores agora viam o monaquismo cristão medieval como uma continuação da teologia patrística. Em vez de uma ruptura, os monges do século XII evidenciam um *continuum*. Essa perspectiva é encontrada em *Un éducateur monastique: Aelred de Rievaulx*, escrito por Amédée Hallier, cuja primeira publicação em francês é de 1960. Na versão em inglês de 1969, Thomas Merton escreveu uma das introduções, visto que já havia uma introdução do próprio Hallier. Coube a Leclercq redigir o prefácio, e o fez com entusiasmo, destacando que o estudo de Hallier, agora traduzido para o inglês, está inserido em um “contexto de renovação que é, na realidade, uma redescoberta”. Uma redescoberta de uma teologia monástica que pressupõe para aquele que ensina e para aquele que ouve um estilo de vida, uma ascese rigorosa. Essa teologia específica traz luzes menos especulativas do que um certo gosto, uma maneira saborosa de aderir à verdade e, assim, ao amor de Deus (Leclercq, 1957, p. 12).

Engajado em promover o estudo dos autores monásticos do século XII, pelo qual somos imensamente gratos, Leclercq desempenhou um papel fundamental na criação de uma alternativa ao que ele temia ser a possível aridez das discussões teológicas escolásticas. Nesse sentido, ele foi acompanhado por seu amigo Thomas Merton, e juntos contribuíram para revitalizar o interesse pela espiritualidade e produção contemplativa durante meados do século XX.

Amédée Hallier destaca que, como parte da formação monástica de Aelredo, que teve início em Rievaulx sob a orientação dos monges de Claraval, havia uma conexão intrínseca com a corrente do monaquismo continental. A chegada dos monges de Claraval a Rievaulx representou um marco importante na comunidade, estabelecendo uma continuidade natural da teologia monástica em solo inglês. Dessa forma, Aelredo foi moldado pela vida cisterciense, imergindo nas Escrituras e nos ensinamentos dos Padres da Igreja, com destaque para Santo Agostinho.

Sua devocão à meditação e à prática da *Regra de São Bento* o levou a desempenhar papéis significativos, como mestre dos noviços em Rievaulx (1142), posteriormente como Abade de Revesby (1143-1147) e, por fim, como Abade de Rievaulx (1147-1167). Assumindo essas responsabilidades, sua escrita inevitavelmente foi influenciada por elas. Com uma produção literária substancial, o cisterciense se destacou como um dos promotores do “renascimento histórico”, que é uma das realizações notáveis do monasticismo do século

XII e que pode ser comparada a qualquer florescimento do escolasticismo (Chenu, p. 781, *apud* Hallier, p. XXIV, 1969).

Para Leclercq (1957, p. 21-23), a tradição doutrinária do cristianismo primitivo não apenas foi preservada, mas também desenvolvida e enriquecida pelos monges, que são vistos como os representantes da teologia patrística na Idade Média. Bernardo de Claraval é considerado como o último dos Padres da Igreja. A tese que une esse grupo de historiadores monásticos vai além da ideia, amplamente aceita na historiografia especializada, de que os monges eram excelentes copistas. Eles acreditavam que a atividade de copiar manuscritos não era simplesmente uma reprodução mecânica, mas sim uma expressão da vivência e experiência da fé.

Aelredo é considerado uma porta de entrada para o mundo da teologia monástica, não porque seja o mais importante, mas, na verdade, pelo contrário, devido à sua simplicidade e acessibilidade. Ele é visto como alguém mais “próximo de nós”, o que possibilita a introdução nos estudos sobre Bernardo de Claraval e outros teólogos cujas doutrinas são mais complexas ou difíceis de compreender (Leclercq, 1957, p. 15).

As origens da tese de uma teologia monástica podem ser traçadas até Marie-Dominique Chenu e seu estudo sobre o movimento teológico do século XII. Em *La théologie au douzième siècle*, cuja primeira edição é de 1960, o que em parte coincide com a atmosfera de renovação, embora seja dois anos antes do Concílio (1962-1965), o autor elucidou os métodos e, sob os métodos ensinados, as mentalidades implícitas que, além dos sistemas e controvérsias, determinaram a evolução do século XII, “unanimemente considerado como o ponto de viragem da Idade Média ocidental, em suas instituições e em sua religião” (Chenu, 1974, p. 13).

É nesse contexto que também se insere a visão pioneira de Etienne Gilson, que ponderou sobre a separação entre a chamada Baixa Patrística e a teologia escolástica predominante nos séculos XIII e XIV. Gilson propôs a ideia de uma unidade subjacente que conectava esses períodos, uma unidade filosófica, teológica e espiritual que emanava da Palavra Divina. A partir de uma visão mais abrangente, o esquema histórico que foi amplamente aceito por muito tempo (a divisão entre a patrística, a escolástica e o Renascimento) é revisado. Isso não significa que esse esquema seja totalmente incorreto, mas é considerado simplista. De muitas maneiras, o século XII se destaca como um período de grande efervescência teológica, com certas correntes se desenvolvendo na escolástica, enquanto outras, devido à notável fertilidade teológica do século XIII, talvez tenham entrado

em um estado de relativa dormência ou simplesmente se tornado menos proeminentes, aguardando um ressurgimento que ocorrerá no século XIV (Gilson, 1990, p. 9-10).

Essa unidade, segundo Chenu, persistia no tomismo, mesmo que houvesse uma divisão nas áreas de ensino, como filosofia, teologia, espiritualidade e mística. A luta contra essa separação disciplinar era vista como uma forma de preservar a unidade transcendental da teologia.

Portanto, no século XII, já havia elementos da escolástica, assim como no século XIII havia influências patrísticas incorporadas em novas formas. A teologia do século XII, baseada nas Escrituras, antecipava muitos dos temas e métodos desenvolvidos pelos escolásticos. Isso levou à rejeição da visão tripartite da história da teologia, que dividia a história em “fim da patrística” (século XII), “escolástica” (século XIII) e “renascimento” (século XIV). Essa visão era considerada simplista, pois negava a continuidade da história real da teologia, que, embora diversa, representava uma unidade válida para todas as épocas (Gilson, 1952, p. 10).

A matéria da antiguidade, sugerida pelo termo “renascimento”, só poderia ser evocada sob um contexto diferente da própria antiguidade, ou seja, sob uma nova perspectiva espiritual que não perdia nada da herança anterior. Ela cresceu e se desenvolveu em uma assimilação espiritual que não subtraiu nada da herança anterior, mas a integrou em um novo organismo espiritual (Chenu, 1974, p. 20).

O renascimento do século XII foi um processo em que as influências da Antiguidade são usadas como instrumentos para a inovação e a invenção, que ocorreram em diversos campos, como na ciência, na literatura, na política e na religião. Não se limita, além do mais, à mera replicação dos modelos antigos, mas é um despertar intelectual e espiritual, levando a uma reinterpretação criativa dos elementos antigos à luz da evolução cultural da época. A proposta de Chenu é, então, bastante simples: a construção de um projeto de extração da unidade da metodologia teológica (o simbolismo exegético, a *quaestio*, o dialético, litúrgico). Eis porque é dispensável um estudo específico sobre um autor ou mesmo sobre as controvérsias, como do niilismo cristológico, o da definição dos sacramentos ou da disputa dos universais, por exemplo. São precisamente as leis internas que determinam e revelam o clima e a fé do período, que compõem, por meio das circunstâncias mais díspares, a unidade e as tensões. As tensões e as controvérsias são como *couches géologiques*: a figura de linguagem sugere que, não obstante as influências variadas que possam parecer contraditórias ou diferentes, todas elas se unem para enriquecer o panorama geral. Ilustra, por conseguinte, como diferentes elementos, no contexto teológico, podem coexistir e contribuir

para a riqueza e a diversidade do desenvolvimento cultural e religioso de um período. As diferentes influências, contextos ou elementos (*couches géologiques*) que afetam uma determinada época ou fenômeno, não dividem as produções do solo que as constituem. Não separam ou fragmentam as manifestações ou resultados do período em questão. Ao contrário, “explicam sua original e múltipla fecundidade”, ou seja, essas influências variadas contribuem para enriquecer e diversificar as expressões e realizações do período, tornando-o mais rico e profundo (Chenu, 1974, p. 12).

Com efeito, há apenas uma história: a história religiosa. A história da espiritualidade e a história teológica compõe uma unidade, assim como os métodos empregados pelos historiadores. A importância dos métodos históricos, como a exegese e análise, não pode suplementar o sentido interno, percebido subjetivamente pelo historiador. Oriundos de uma perspectiva positivista, os métodos levaram, como as críticas tanto em História como em outras disciplinas fizeram saber, a uma degradação do espírito em uma montagem considerada objetiva. Para além da mera exegese de textos e narrativas de eventos, a compreensão histórica deve buscar uma interpretação que vá além do que os autores originalmente perceberam e expressaram. Isso implica reconhecer as conexões internas dos objetos, as afinidades e os determinismos institucionais ou espirituais que moldam os acontecimentos.

Levada às últimas consequências, a perspectiva de que a história constrói, e não apenas descobre, leva-nos à beira de uma interpretação subjetiva. Como evitá-la? Não é preciso: o risco vale a pena ser corrido, pois, na outra ponta, os historiadores positivistas, com suas interpretações oriundas das categorias mentais do Iluminismo, lograram um golpe fatal na originalidade do fenômeno religioso. Agora, cabe criar uma leitura das doutrinas medievais, vítimas que foram de “uma visão desprovida de inteligência - para dizer o mínimo” (Chenu, 1974, p. 34). A consideração de autores ligados a escolas em detrimento de autores monásticos, tem sido revestido de uma taxonomia que enfatiza a obscuridade destes, que, quando não venciam no debate racional, recorreriam às acusações de heresia.

Por outro lado, na teologia e no aprendizado monástico, os meios eficazes de conhecimento incluíam a certeza obtida pela fé, o conhecimento carismático transmitido diretamente à mente como um dom do Espírito Santo e a experiência direta da realidade de Deus, que ele chamava de contemplação.

Aos preconceitos racionalistas, que antepuseram os métodos a uma interpretação, é contraposta a ideia de que o objeto (a teologia) é uma comunhão de fé e uma tradição viva. Como consequência, a história da teologia é a própria teologia. Campo de estudo e objeto de

estudo, assim, são a mesma coisa. Na verdade, reside algo mais profundo, pois a primazia não é da História, mas sim da Teologia. É a construção de uma Teologia da história que está em jogo entre os historiadores monásticos. Assim, Sommerfeldt (1973, p. 370-371), em um exercício de egohistória, assinalou que se perguntara, quando um jovem estudante na Universidade de Michigan, como conciliar uma carreira acadêmica com uma vida espiritual intensa, tendo resolvido fazer essa pergunta a Bernardo de Claraval, “o único cisterciense que eu conhecia – com exceção de Thomas Merton”. O autor lembra que tinha uma resposta prévia, mesmo antes de se aprofundar nos estudos bernardinos: a de que encontraria um conselho para evitar a vida intelectual o máximo possível em prol de uma vida de penitência e oração no mundo. Afinal, sabia – “ou pensava que sabia” – que Bernardo havia condenado Pedro Abelardo por tentar aplicar a razão a questões teológicas.

Sommerfeldt (1973, p. 373) afirma que o movimento de resgate da epistemologia monástica é em si mesmo diversificado. Com efeito, Bernardo também revelou uma inclinação humanista, reconhecendo a importância da beleza, especialmente a beleza da linguagem, como uma ferramenta eficaz na busca e na disseminação da Verdade. Além disso, ele apoiou vigorosamente a investigação filosófica, impulsionado por três princípios fundamentais: a ordem racional presente no universo; a acessibilidade desse universo ordenado à mente humana por meio dos sentidos; e a capacidade inata da mente, estruturada de acordo com o mesmo padrão racional do universo, para analisar e sintetizar informações sensoriais. Em uma abordagem mais holística e interpretativa, que reconhece as relações internas, as influências e as complexidades que moldam os acontecimentos religiosos e históricos, enfim, a unidade da qual o autor fala a respeito de superar a análise superficial e entender o contexto espiritual e institucional que está por trás dos eventos e das expressões religiosas.

A construção dessa perspectiva histórica está submetida, em primeiro lugar, às crenças religiosas e à fé. Essa teologia da história reconhece que a história humana está interligada com um propósito divino ou um plano divino e busca identificar os padrões, significados e direções que podem emergir ao longo do tempo à luz das convicções religiosas.

É por isso que se prefere “*le XIIe siècle de la théologie occidentale*” e não “o século XII da história ocidental”, um período de unidade evolutiva da teologia, apesar de o referido século não contar com gênios do porte dos doutores do século seguinte, “e sua produção difusa não permite discernir escolas onde se erguerão grandes sistemas de pensamento”. Mais

uma vez, a sombra do século XIII “constrange qualquer estudo sério sobre a emergência de novas correntes espirituais e doutrinárias” (Chenu, 1974, p. 46).

Essa é a razão, como acredita Boquet, pela qual o projeto de Marie-Dominique Chenu permanece atual, já que ele buscava identificar nas controvérsias e sistemas de pensamento dos teólogos do século XII as “mentalidades implícitas” que os unificavam e que moldavam o cenário para uma “história orgânica desse grande século teológico”. Sobre a relação e diferença com a escolástica, o projeto monástico, como transparece nos cistercienses a partir do século XII, não apenas se almeja reformar a instituição monástica, mas também se delineia um programa de renovação teológica. Embora esse programa não seja explicitamente declarado como tal, ao contrário do emergente escolasticismo que tende a romper com as antigas tradições, ele não poderia se apresentar como tal, pois o escolasticismo busca revitalizar uma tradição secular existente. Contudo, nos claustros o gosto pela análise discursiva e pela classificação também se fizeram presentes (Boquet, p. 193-194).

O projeto de Marie-Dominique Chenu, e sua estreita conexão com outros historiadores da segunda metade do século XX, como Jean Leclercq, Thomas Merton e Etienne Gilson, que também estavam interessados numa revalorização da cultura monástica, buscou extrair certa coerência das controvérsias e sistemas dos pensadores, mesmo reconhecendo a pluralidade de sistemas de crenças e de rationalidades que coexistem no interior da sociedade, como é indicado pelas *couches géologiques*.

O início da atuação dos cistercienses ocorreu precisamente no século XII. Contudo, Chenu não menciona Aleredo de Rievaux como parte daqueles cistercienses que são considerados gênios que lideraram os debates doutrinários e espirituais que marcaram o século XII sobre a “descoberta” da natureza, que foi traduzida pela noção de *universitas*. A maneira pela qual os teólogos abordaram a questão da natureza foi por meio da noção de *universitas*: a percepção do universo, da “natureza”, como um todo indivisível. Essa perspectiva era fundamental entre os antigos pensadores cristãos do século XII, e sintetizou a ideia de que em cada parte existe uma centelha do todo, o ser uno de Deus. O significado cósmico, em meio aos múltiplos usos semânticos contemporâneos (lógico, jurídico, social, intelectual, como o problema dos universais), é que o ser é um sinal do ser uno de Deus. Tudo está inserido em uma estrutura de sentido, uma integralidade na qual a forma é menos importante do que a interioridade das coisas como um ser-sinal, uma indicação de Deus. Não é o próprio sentido de Deus que está presente em cada coisa, mas a partir da diversidade e singularidade de cada ser em um dinamismo. Essa singularidade dinâmica, que vai além de

uma simples agregação das partes em um espaço determinado, pode ser apreendida pelo cristão em uma estrutura de sentido da unidade. Cada lugar marca a possibilidade de apreender significado, o lugar de apreensão (Schuback, 2000, p. 63-65).

A harmonização do diverso e do contrário em unidade, do imóvel e do errante, a estrutura do mundo, ou seja, de sentido, permanece sólida, sem risco de colapso na teologia monástica. A partir das partes diferentes, a busca pela unidade e pelas leis internas das coisas é marcada pela tentativa de dar racionalidade e ordenamento. É preciso descobrir esse ordenamento, não o impor. O conhecimento e o objeto do conhecimento são duas realidades que estão relacionadas. Isso não impediu, por outro lado, que a curiosidade, ou melhor, as condições de desenvolvimento de formas de investigação e de pensamento, levasssem a perspectivas de caráter anticlerical e cético.

A ênfase na teologia monástica como uma alternativa ao estudo estabelecido da escolástica surge, portanto, como um ponto de rivalidade. Essa discussão destaca que parte da historiografia tem dedicado especial atenção, desde pelo menos a segunda metade do século XII, às contribuições de autores ligados ao meio social monástico no que diz respeito à espiritualidade cristã. Enquanto Chenu estava interessado em encontrar a unidade teológica no movimento monástico no século XII, Gilson argumentou que a escola cisterciense, cujo epicentro era Bernardo de Claraval, dentro de uma unidade que, não obstante as influências doutrinárias às quais foram submetidos cada um dos discípulos (entre os quais Guilherme, Isaac de Stella e Aelredo), permaneceu incontaminada pelo movimento filosófico de sua época. Os membros dessa escola estavam situados mais no campo dos opositores da dialética, pelo que Bernardo criticará Abelardo e Gilberto de *la Porrée*, e Guilherme de São Teodoro é quem se unirá a ele nessas críticas. Quanto a Aelredo, “viverá uma vida tranquila, afastado das controvérsias acadêmicas”, e “Isaac, com exceção de alguns sermões notáveis, dará prioridade à psicologia em vez da metafísica” (Gilson, 1952, p. 7-8).

Para os cistercienses, a aquisição do conhecimento tinha duas fontes: a experiência e o aprendizado. Voltados para a solidão e para a experiência religiosa e mística, o conhecimento que buscavam era diferente daquele buscado pela ciência da gramática e pela cultura das letras. Assim, se podemos falar de conhecimento, era um tipo específico de conhecimento. Isso pressupõe, como argumenta o autor, que a vida cisterciense estava em contato constante com a natureza. Os locais normalmente escolhidos para os mosteiros cistercienses – os vales solitários que Bernardo, assim como todo cisterciense da chamada primeira geração, almejava – contribuíram para o desenvolvimento desse conhecimento particular dos cistercienses.

O conceito de “teologia monástica” pressupõe, como demonstrado, certa unidade em uma forma monolítica de relação contemplativa, e não investigativa, com a natureza. Essa imagem pode ser arranhada quando nos aprofundamos sobre as teorizações de Aelredo em Rievaulx. A comunidade monástica, pelo que pudemos observar em suas estreitas conexões com outras casas estabelecidas, bem como o envolvimento de seu abade mais famoso, Aelredo, na política local e mesmo internacional, não se conforma a esse ideal de que os cistercienses, para o desenvolvimento de um conhecimento particular, estivessem indiferentes as mudanças em curso no século XII.

A noção de uniformidade cultural e uma visão monolítica da educação monástica foram desafiadas por Mews (2000, p. 182-195). Ele apresenta evidências que sugerem que textos de teologia escolástica eram frequentemente encontrados nas bibliotecas monásticas e que os monges também se envolviam em abordagens mais analíticas e questionadoras, não se limitando apenas à contemplação. Além disso, Mews destaca que figuras proeminentes como Anselmo de Aosta e Hugo de São Vitor combinaram elementos da abordagem fundamentada, conhecida como *quaestio*, com os ideais contemplativos do monaquismo. Ele argumenta que a distinção entre a teologia monástica e a escolástica não é tão nítida quanto indica a tese que sugeriria uma grande divisão entre a cultura monástica e a cultura escolástica.

Jean Leclercq (1974, p. 300-317) e os outros historiadores franceses mencionados parecem ter se concentrado principalmente no contexto francês, onde a rivalidade entre religiosos e retóricos se tornou particularmente evidente no século XII. No entanto, se considerarmos outros contextos, como o sudoeste da Alemanha, onde estava localizada a biblioteca de Hirsau, podemos observar uma simultaneidade entre a teologia “monástica” e “escolástica”. Ness perspectiva, Mews (2000, p. 191) observa que nos catálogos das abadias associadas a Hirsau, durante o século XII, há manuscritos que contêm elementos e até passagens inteiras de textos escolásticos. Um exemplo disso é o manuscrito *Theol. 4º 253*, que foi copiado na segunda metade do século XII e começa com uma síntese de teologia escolástica: “*Principium et causa omnium deus, ante iam eternaliter in omnibus inuariabiliter, et omnia interminabiliter*” (Fólios 1-19rb). Este manuscrito está associado à escola de Anselmo de Laon e não é a única evidência da simultaneidade, já que também existem referências a penitências e sermões de Ivo de Chartres. Além disso, há a presença de Bernardo de Claraval em seu trabalho *De gratia et libero arbitrio*.

Isso sugere que a distinção rígida entre teologia monástica e escolástica, enquanto método de ensino, não se aplicava necessariamente a todos os contextos e regiões, e que havia

uma diversidade de abordagens teológicas e filosóficas em diferentes comunidades monásticas e acadêmicas durante o século XII.

Mews (2000, p. 192-4) argumenta que Conrado, um monge do século XII, em Hirsau, desempenhou um papel central na compreensão da cultura literária e intelectual daquela região. Esse monge prolífico, além de notável educador, demonstrou interesse no uso da técnica do diálogo literário para discutir uma ampla gama de assuntos, desde o valor dos autores pagãos até a vida religiosa para mulheres. Ele defendeu o valor da vida monástica e é identificado como *Peregrinus* (estrangeiro) no catálogo da biblioteca. Escrevendo em forma de diálogo, sua obra *Speculum virginum* utiliza o método *quaestio* para abordar e esclarecer os valores fundamentais da vida espiritual, oferecendo respostas a perguntas sobre a prática da virtude e a busca pela santidade.

É precisamente esse último aspecto que revela o que era importante para os escritores monásticos: o progresso espiritual, mesmo que para isso tenham que recorrer a diferentes métodos em sua escrita. Esses métodos estavam disponíveis em vários espaços sociais, incluindo o claustro e as escolas, e faziam parte do acesso cada vez mais amplo aos bens culturais por parte dos segmentos privilegiados da sociedade.

A acentuada divisão historiográfica clássica entre a cultura do claustro e a das escolas pode estar em risco de ser generalizada como um princípio que talvez seja mais apropriado para regiões específicas. Além disso, é importante notar que a aparente continuidade teológica entre os autores antigos e o surgimento de formas distintas de teologia levam a uma ideia de unidade teológica e de sistema de pensamento. No entanto, isso nos convida a considerar uma abordagem menos simplista e a encarar as concepções cistercienses, como exemplificadas em Aelredo de Rievaulx, como construções contextualizadas que dialogam com os recursos culturais disponíveis.

Esse aspecto híbrido pode sugerir continuidade, mas, na realidade, representa algo diferente. Para comprehendê-lo, é crucial reconhecer, em primeiro lugar, a importância da prática de ensino como um espaço de (re)criação. Os elementos essenciais dessa prática incluíam a interação, seja ela real ou imaginária, e o uso de questionamentos com o objetivo de promover uma síntese benéfica para a experiência monástica. Se esses elementos, como o diálogo e a investigação encontrados nas obras de Aelredo, lembram as abordagens das escolas, é porque estavam disponíveis e foram adaptados às condições sociais, tanto para um grupo quanto para o outro, sem implicar na exclusividade de um currículo.

Aelredo abordou os temas da amizade e do amor em seus tratados por meio de diálogos e questionamentos, integrando-os em uma teoria antropológica que teve um impacto direto em sua concepção de ensino. Para Aelredo, as dimensões afetiva e espiritual eram os principais impulsionadores da aprendizagem, e quando observamos uma oposição (em seus escritos e na *vita* de Walter, que foi seu aprendiz) é em vias de construir uma alternativa julgada superior ao ensino mundano, mas sem renunciar aos métodos associados às escolas.

Com efeito, Aelredo abordou os temas da amizade e do amor em seus tratados por meio de diálogos e questionamentos, integrando-os em uma teoria antropológica que teve um impacto direto na concepção da educação monástica cisterciense. A dimensão afetiva e espiritual era o principal impulsionador da aprendizagem, superando outras abordagens educacionais tradicionais utilizadas nas escolas de artes liberais. Ele não estava rejeitando essas abordagens, mas sim construindo uma via alternativa para buscar a sabedoria, que ele via como um dom que não se limitava a ser uma ciência, mas algo mais profundo.

Sistematizar esse ensino é extremamente desafiador, mas, em uma abordagem qualitativa, podemos identificar em seus tratados e sermões aspectos do ensino que segue um fluxo que se concentra na oração afetiva e na exortação prática, levando a uma reflexão teológica mais profunda. Seu estilo de pensamento é intrinsecamente circular, evitando uma progressão linear que poderia levar à ideia de homogeneidade teológica.

2.1.2 A relação com o ensino escolar

Na *Vita Aelredi* (VA), Walter Daniel enfatiza a profundidade intelectual do hagiografado e a extensão de seu aprendizado. Esse aprendizado é repetidamente afirmado como não tendo sido resultado de nenhuma “instrução avançada/pouco instruído neste mundo” (*parum sciens in seculo*). Aqui encontramos o cerne da afirmação de Aelredo a Bernardo de que não tinha recebido qualquer instrução formal, o que o levou a se considerar ignorante na arte da escrita. Acreditava, portanto, não ser a pessoa adequada para escrever sobre a caridade.

Quando Aelredo ofereceu uma desculpa geral para sua indignação, Bernardo respondeu apelando para a superioridade da obediência: “Onde está a humildade em recusar cumprir meus desejos?” Em consideração aos sentimentos de Aelredo, Bernardo ordenou que a carta com ordem de escrever o EC fosse colocada no início do tratado. Isso explica a imagem de Bernardo sentado dentro da letra “E” dourada no canto superior esquerdo da

página, segurando um pergaminho em sua mão esquerda, que, conforme sugere James France (1998, p. 310), é a carta destinada a Aelredo. Seus dois dedos estão levantados em bênção, enquanto em sua mão direita ele segura um báculo pastoral, que é um símbolo de autoridade espiritual e pastoral usado por bispos e abades. Bernardo está voltado para a direita, olhando para o canto inferior direito da página oposta à figura, onde um jovem monge em um hábito branco está sentado dentro da inicial “V” (que são as palavras de abertura do tratado), segurando um pergaminho de seu trabalho, que segue e é identificado pelas palavras acima de sua cabeça: *Ailred(us) mo(nachus)* – Aelredo, o monge:

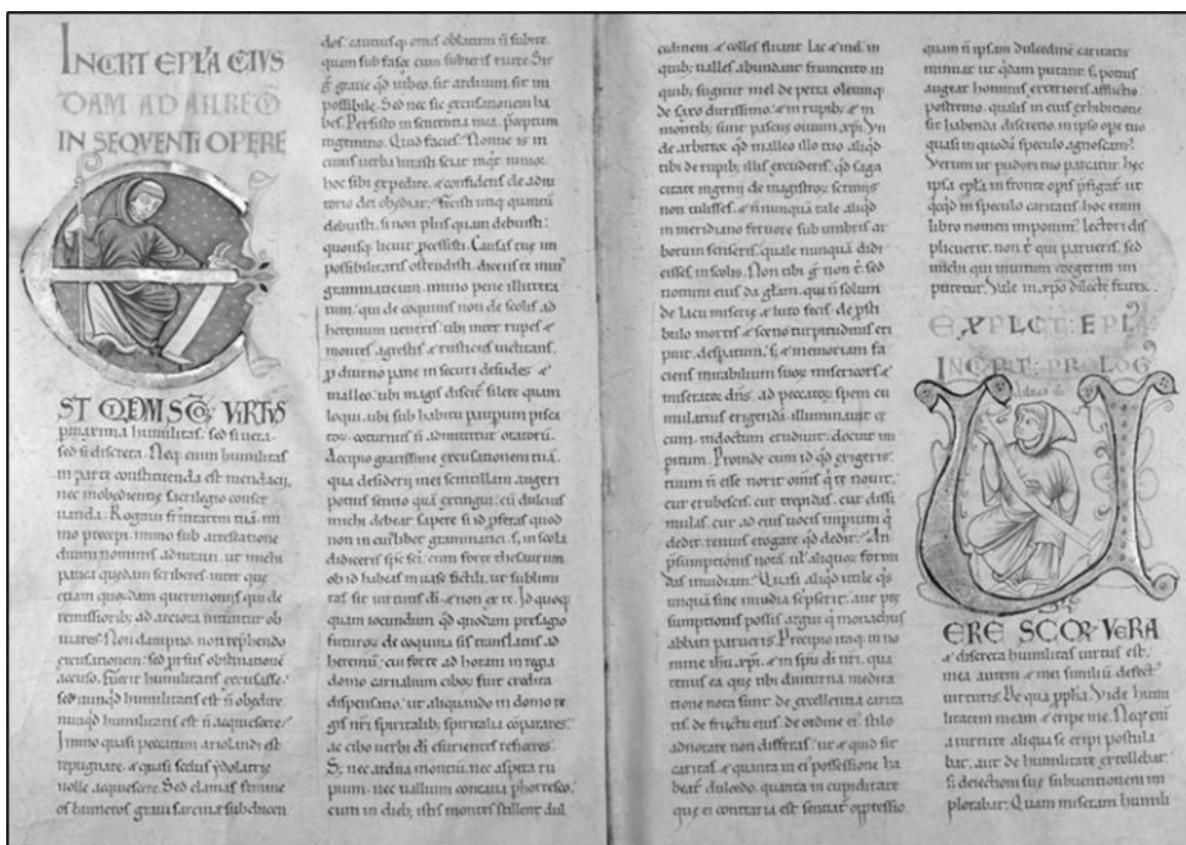


Figura 1: Bernardo de Claraval encarrega Aelredo de Rievaulx de escrever o *Espelho da Caridade*. Manuscrito do século XII do *scriptorium* da abadia beneditina de Anchon. Douai, Biblioteca Municipal, MS 392, f. 2v & f. 3. Fonte: FRANCE, 1998, p. 312.

Diversas perspectivas historiográficas se concentram no estudo da educação no contexto monástico durante a Idade Média, ilustrando diferentes abordagens e visões sobre como a educação se desenvolveu dentro dos mosteiros. A pedagogia desempenha um papel fundamental nos tratados espirituais e sermões de Aelredo, nos quais suas perspectivas sobre os comportamentos apropriados são claramente apresentadas. Na carta dirigida a Bernardo e ao longo de todo o tratado, percebe-se uma autoimagem de humildade por parte de Aelredo.

Ele se descreve como alguém que escreve, embora o faça com uma modéstia que quase sugere uma autopercepção de ignorância. Isso começa com o mesmo tema da humildade encontrado no Manuscrito de Canterbury: “A grande virtude dos santos é a humildade, mas uma humildade sincera e discreta” (SOB 8, p. 489). Isso indica que ele está deliberadamente construindo uma imagem de si mesmo como alguém humilde, possivelmente com o objetivo de impressionar ou agradar seus destinatários.

Em sua obra *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), que foi originalmente apresentada como uma série de palestras para jovens monges em Roma entre 1955 e 1956, Jean Leclercq investigou o papel da educação monástica desde os primórdios do monasticismo até o século XII. Ele enfatizou que nos mosteiros, os monges cultivavam sensibilidades teológicas como uma maneira de se aproximarem do divino. Leclercq abordou vários aspectos da pedagogia monástica, incluindo poesia, liturgia, estudos clássicos, métodos de leitura, imaginação bíblica, humanismo e hagiografia. Ele privilegiou o século XII, destacando que foi nessa época que a teologia monástica atingiu seu auge e desempenhou um papel fundamental na preparação da teologia escolástica do século XII.

A definição de escolástica adotada por Leclercq vai além da visão tradicional de ser apenas uma doutrina homogênea ou um método que utiliza ferramentas lógicas herdadas da Antiguidade, retomadas pelos escritores medievais com base nas leituras de Aristóteles. Ele segue perspectivas mais recentes, especialmente aquela que entende a escolástica em termos de procedimentos escolares, com destaque para a *questio* aplicada à sacra pagina. Dessa forma, um escolástico é um mestre de escola que ensina em uma escola, seja ela de monges ou de clérigos.

Por outro lado, o historiador Pierre Riché, em *Education and Culture in the Barbarian West* (1976), concentrou-se no início da educação monástica no Ocidente, abrangendo o período dos séculos VI ao VIII. Explorou como a educação romana antiga gradualmente cedeu lugar ao desenvolvimento dos centros de educação monástica na Alta Idade Média. Riché destacou a diversidade de abordagens educacionais em diferentes regiões e analisou a relação entre a educação e o contexto social.

Caroline Walker Bynum, em seu livro *Docere Verbo et Exemplo* (1979), investigou como cônegos regulares e monges se viam como educadores. Seu estudo ressaltou a importância da percepção da pedagogia e do papel do educador dentro do contexto monástico. Em *The Envy of Angels* (1994), Stephen Jaeger explorou as atitudes de aprendizado em escolas catedrais, com destaque para os séculos XI e XII. Há também uma preocupação com o

aprendizado monástico, especialmente no capítulo dedicado a Bernardo de Claraval. A relevância e atualidade desta obra reside no desenvolvimento de terminologia acadêmica relacionada à pedagogia, como *mores*, *habitus* e *motus*, que integra a noção de cultura carismática.

Explorando alternativas para lidar com a escassez de fontes escritas que abordam a educação e a vida intelectual do século XI, em contraste com a profusão de textos, correspondências e obras artísticas do século XII, Jaeger transfere o foco para um modelo mundano (as escolas catedrais) de aprendizado e filosofia que não se baseava primariamente na palavra escrita. Um exemplo interessante é a comparação com Atenas nos séculos V e IV a. C., época em que a filosofia e a vida eram intrinsecamente ligadas. Nesse contexto, Sócrates se destaca como um representante desse modelo que valorizava a experiência sobre a escrita, pois ele não deixou nenhum registro escrito e desconfiava da palavra escrita devido à sua potencial letalidade para a memória (Jaeger, 2000, p. 6).

A relação entre a cultura carismática e a cultura intelectual estava para além de um período específico, tendo surgido em várias épocas, incluindo os séculos XI e XII. Esse modelo de cultura carismática se baseava em relações mais próximas e íntimas entre mestres e alunos, com uma ênfase na presença física e real como um meio de transmitir valores culturais. A cultura carismática valorizava a presença efetiva, como exemplificado pelo reinado itinerante ou a presença de Cristo na eucaristia, em contraste com a cultura de representação, típica do reinado administrativo, na qual os documentos escritos desempenhavam um papel central.

Enquanto os registros escritos continuam a ser fundamentais para a escrita da história intelectual e cultural, na medida em que afirmam ser a própria representação da realidade e nossos principais critérios de compreensão, as culturas carismáticas só podem ser verdadeiramente compreendidas por meio de sua natureza performática. A relevância dessa perspectiva é de reorientar o olhar historiador para outras formas de produtividade cultural. Por fim, o modelo de cultura carismática é uma resposta a uma falácia subjacente que frequentemente permeia as discussões sobre a transição de uma cultura oral para uma cultura escrita. Essa falácia envolve a crença de que o aumento da alfabetização representa necessariamente progresso, maior sofisticação e uma transformação de uma cultura considerada arcaica e primitiva para uma cultura considerada avançada (Jaeger, 2000, p. 5-12)

Dada sua própria essência, a documentação escrita era escassa, sendo registrada apenas de forma incidental, uma vez que não era o meio principal de expressão cultural. O

desafio da escassez de fontes não deve necessariamente nos levar a considerar o período como uma era de trevas ou obscuridade, mas sim a abordar essa questão com uma compreensão mais complexa. O ensino nesse contexto era caracterizado por laços emocionais profundos entre professores e alunos, em que o ensino envolvia a transmissão, nem sempre na forma de texto, de um conhecimento superior do qual o mestre era o mensageiro ou intérprete. Ele desempenhava o papel de intérprete da Verdade imutável que lhes era confiada, o que implica que as ideias transmitidas não eram necessariamente suas. É aqui que a ideia da performance se torna central: o corpo e a presença física são entendidos como veículos de transmissão de valores culturais, moldando o aprendizado de forma semelhante ao oleiro modelando o barro em sua roda ou ao escultor esculpindo o bloco de mármore.

O corpo humano disciplinado, o centro insubstituível do culto ao carisma, tinha como modelo a história da Paixão de Cristo. O centro insubstituível desse modelo cultural é o corpo, como o de Cristo, o mais precioso para os discípulos impactados emocionalmente pela morte agonizante de seu mestre, que estabeleceu o seu culto tanto quanto o seu ensino. A educação se torna, nesse sentido, um processo de transmitir qualidades pessoais por meio do efeito carismático de um professor que imprime no aluno, como um selo que imprime sua superfície esculpida na cera. Durante o século XII, quando se notou a profusão de textos, dentro de um quadro de transição do polo da cultura carismática para a cultura intelectual (baseada em textos), notou-se que o humanismo e a pré-escolástica do século reproduzem essas duas tendências em sua reação ao aprendizado das escolas catedrais do século XI, predominantemente carismático. As principais transformações que ocorreram durante a transição do século XI para o XII abrangem áreas amplamente reconhecidas e debatidas: na teologia, uma mudança da autoridade para a razão; no entendimento da eucaristia, a transição da crença na presença real para a presença simbólica; na filosofia, há uma evolução do realismo para o nominalismo; na literatura, ocorre a transição da tradição oral para a escrita; no exercício do poder político, a transição de um governo itinerante para um governo “administrativo”. Em relação à administração da igreja, ocorreu aquilo que Gerd Tellenbach e Hayden White descreveram como “liderança carismática” para procedimentos canônicos na eleição de bispos e abades. A característica comum a todas essas transformações é a mudança da presença real para a representação simbólica e da ênfase na performance para a representação (Tellenbach, 1940; White, 1960, p. 321-348).

A relação do corpo com o ensino, da aparência física e da postura com o caráter e o estado da vida interior tinham como rescaldo uma filosofia moral que não distingue o mundo

interior (que parte do indivíduo) do exterior (a disciplina imposta de fora, pelo professor). Os termos *mores*, *habitus* e *motus*, ressaltados, indicam a importância da interconexão entre os aspectos internos e externos da vida humana, pelo que *mores* refere-se à combinação entre a disposição interna para o bem e o comportamento externo que expressa essa disposição. Envolve a interligação entre caráter, moral e comportamento externo. *Habitus* tem uma variedade de significados, incluindo “atitude”, “estado de espírito”, “postura física”, “postura”, “posição” e até mesmo “roupa”, como, por exemplo, no “hábito” de um monge ou freira. O conceito abrange tanto a posição adotada em questões externas quanto a posição em que o corpo é mantido. Ele representa a relação entre a postura interna e a expressão externa. O termo *motus* tem a ver com movimento, mas possui uma ampla gama de significados que englobam tanto o movimento físico do corpo quanto as emoções internas. O latim das escolas muitas vezes distingue entre o *motus corporis* (gesto físico) e o *motus mentis* ou “animi” (emoções e impulsos internos). Esse termo aborda a interação entre impulsos internos e sua expressão física (Jaeger, 2000, p. 10).

Esse carisma assume a forma textual, mas não sem passar por profundas transformações. Um número variado de manuais de instrução para príncipes emerge, juntamente com temas éticos que viriam a ser conhecidos como ideais corteses, os quais se manifestam como um gênero de narrativa ficcional. Nesse contexto, cavaleiros e damas são idealizados, exibindo um comportamento caracterizado pela sublime cortesia, charme, humanidade e polidez, mesmo quando afetados pelas paixões. Nas escolas do século XII, houve uma mudança significativa no foco, com a ênfase deixando de ser apenas a virtude *magisterial* para se concentrar na especialização textual. Este é o momento em que, durante a transição do século XI para o XII, o ensino se concentra de maneira predominante na produção de escritos (embora já estivesse presente antes, não era o fator principal), destinados a promover o entendimento (*cognitu per facilis*).

Esse novo modelo educacional, no qual o domínio sobre um crescente corpo de comentários era o foco central de um instrutor competente, é exemplificado pela figura do professor bem-sucedido, capaz de dominar os textos e, assim, treinar seus alunos a fazer o mesmo. Essa cultura intelectual difere consideravelmente da cultura carismática anterior. Em resumo, a cultura intelectual é descrita como uma evolução das práticas educacionais e da representação de valores éticos e morais. Essa evolução envolve uma mudança da abordagem carismática e prática para uma abordagem mais centrada em textos e na idealização ficcional. Essa mudança não apenas refletiu transformações nas instituições educacionais, mas também

influenciou a maneira como os ideais éticos eram transmitidos e apreciados na sociedade (Jaeger, 2000, p. 11-60).

O historiador Brian Patrick McGuire, em seu trabalho *Friendship and Community* (1988), destaca como os laços de comunidade monástica estavam intrinsecamente ligados aos laços de aprendizado. Ele define a amizade monástica medieval como um relacionamento de “guardião da alma”, conceito que Aelredo considerou, como vimos, em sua teorização sobre a amizade espiritual. McGuire também destaca como esses laços comunitários desempenhavam um papel importante na formação dos monges.

Ao contrário das escolas dos clérigos, que geralmente estavam localizadas nos centros urbanos, próximas das catedrais e frequentadas por indivíduos que já haviam passado por uma formação em artes liberais nas escolas urbanas (preparadas para a vida pastoral), a formação monástica ocorria sob a orientação direta do abade. Dom Jean Leclercq argumentou com elegância e estilo literário que a cultura monástica na Idade Média era caracterizada por um foco contemplativo, fundamentalmente diferente da abordagem seguida nas escolas não monásticas. Em sua visão, o claustro promovia uma teologia de natureza contemplativa e bastante distinta da teologia pastoral orientada ao ensino nas escolas urbanas. Os monges adquiriam sua formação religiosa, ele afirmava, não por meio de um escolástico que utilizava a *quaestio*, mas sob a orientação de um abade ou pai espiritual no contexto litúrgico (Leclercq, 1957, p. 57).

Leclercq (1987) reconheceu a legitimidade da teologia escolástica, porém expressou sua inclinação pelo pensamento do claustro, o qual via como menos permeado pelas preocupações contemporâneas. Segundo ele, o escolasticismo possuía um interesse apenas “temporário”, enquanto a literatura da teologia monástica deixaria um legado duradouro devido ao seu apelo à “experiência humana” e à sua “beleza duradoura” (1987, p. 98). Por outro lado, se considerarmos que a figura do abade, e sua presença direta, é central nesse processo, isso se aproxima do que foi descrito como cultura carismática, a abordagem educacional e de transmissão de valores éticos que enfatiza a presença carismática e a liderança direta de um instrutor carismático, como um abade ou mentor.

A seguinte tabela pode nos ajudar a ver as diferenças entre o ensino monástico e o mundano/escolástico:

| CARACTERÍSTICA | ENSINO MONÁSTICO | ENSINO MUNDANO/URBANO |
|----------------------------------|--|---|
| Jean LECLERCQ (1957) | <ul style="list-style-type: none"> a) Teor pessoal com o uso de evocativos. b) Ênfase na fé apostólica e nas realidades celestes. c) Educação ligada à experiência monástica. d) Métodos direcionados para espiritualidade. e) Ênfase na experiência e na literatura. | <ul style="list-style-type: none"> a) Objetivo e emprego do método da <i>questio</i>. b) Abordagem mais impessoal nos problemas c) Priorização de centros de aprendizado mundanos. d) Foco em modelos clássicos como Cícero e Sêneca. e) Ênfase na eloquência e “sabedoria”. |
| Stephen JAEGER (2000) | <ul style="list-style-type: none"> a) Ênfase no carisma cultural e ensino pessoal. b) Quadro de instrução que incluía leitura, comentários, memorização, palestras e interpretação. | <ul style="list-style-type: none"> a) Ênfase na imitação do mestre e no currículo. b) Aprendizado disciplinar dos modos e conduta. c) Baseado em modelos clássicos e modos de comportamento. |
| Edward LITTLE (1978) | <ul style="list-style-type: none"> a) Predominância da intuição sobre a lógica. b) Intelecto intuitivo em oposição ao analítico. | <ul style="list-style-type: none"> a) Preocupação com distinções sutis e lógica. b) Exemplo notável em Abelardo. |
| R. W. SOUTHERN (1970) | <ul style="list-style-type: none"> a) Bernardo de Claraval popularizou o método da introspecção, tornando-o característico de uma escola de escritores monásticos, enfocando o autoamor em vez da lógica ou análise, ao contrário de Anselmo. b) Nos mosteiros, além do autoconhecimento, a experiência da amizade começou a ser valorizada como parte essencial do verdadeiro humanismo, pois é o compartilhamento desse conhecimento com outra pessoa, contribuindo para a reabilitação do homem. c) Dentre as vantagens e diferenças em relação as escolas seculares, estava o contato próximo e contínuo entre o professor e o aluno, o que estimulava a investigação | <ul style="list-style-type: none"> a) Escolas seculares como centros de aprendizado: As escolas seculares surgiram como centros de ensino voltados para o mundo secular, ao contrário das escolas monásticas, que tinham foco nas necessidades da vida monástica. Os estudantes dessas escolas buscavam carreiras nas esferas seculares e nos tribunais, e não eram subservientes às estruturas eclesiásticas. Isso lhes permitia questionar ou promover temas religiosos. |

Tabela 1. Elaboração própria. Esta tabela destaca as principais diferenças entre o ensino monástico e o ensino secular/escolástico nos séculos XI e XII, incluindo ênfases educacionais, métodos de ensino e áreas de foco (continua).

**R. W. SOUTHERN
(1970)**

b) Busca por conhecimento universal sistemático: Os estudiosos das escolas seculares do século XII enfatizaram a busca por um conhecimento universal sistemático. Eles acreditavam que a razão humana tinha o poder de compreender todos os aspectos da natureza e que as sete artes liberais eram instrumentos para mitigar as fraquezas humanas. Esse conhecimento universal incorporou partes do conhecimento antigo disponível na época.

c) Ênfase na razão, liberdade e coragem moral: As escolas seculares promoviam a ideia de que a razão, a liberdade, a coragem moral e as leis da natureza eram as excelências do homem. Esses conceitos eram parte integrante do currículo das escolas e refletiam a busca por um conhecimento que melhorasse a condição humana. Contudo, as limitações de disponibilidade de material, incluindo traduções, bem como a falta de contradições nas fontes, dificultaram o avanço desses estudos.

Tabela 1. Continuação.

Em ambos os autores, em um grau ou outro, há considerações sobre a amizade. Todavia, existem divergências quanto à origem e práticas dessa valorização da amizade. De acordo com Southern (1970, p. 29-60), os primeiros traços do humanismo podem ser encontrados nas comunidades monásticas e no culto à amizade, com Anselmo de Bee/Canterbury como seu representante mais antigo. O tratado de Aelredo sobre amizade é um exemplo da adaptação de um tema humanístico antigo para uma forma cristã, e a sequência que ele elabora – a natureza instigando, a razão regulando, a experiência fortalecendo, a religião aperfeiçoando – é a base de todo o humanismo religioso. Em contrapartida, Jaeger (2000, p. 280-285) argumenta que o culto à amizade não teve origem no ambiente monástico, mas sim na esfera secular, tanto em suas origens quanto em suas práticas iniciais. Sob essa perspectiva, Southern estava adaptando, para o contexto monástico dos séculos XI e XII, um fenômeno que havia surgido nas escolas catedrais anteriores ou nas cortes seculares, ou em ambos. Os escritos sobre amizade do século XII codificam ideais

sociais que estavam vivos e praticados na época. Além disso, representam a contínua disseminação dos temas e práticas das escolas dos séculos X e XI, mesmo após seu declínio no final do século XI e início do século XII.

2.2 O Que é Ensinado na Escola Monástica Cisterciense do Século XII: Conhecimento de Si e o Amor

Considerando a discussão historiográfica apresentada, é evidente que a aprendizagem que caracterizou o século XI e parte do XII havia moldado uma visão extraordinária do ser humano, comparando-o a uma obra de arte, como sugerido pela metáfora do selo que imprime sua forma na cera. Essa obra de arte, descrita como um “vaso de perfeição”, era modelada pelo mestre e representava qualidades como gentileza, modéstia, afabilidade, autocontrole, encanto e graça. Esses ideais sociais e modelos literários eram amplamente compartilhados durante o século XII.

Essa aprendizagem tinha um aspecto interno, como defendido por Bernardo de Claraval. Ele acreditava que a virtude interior era a raiz das ações virtuosas e que essa virtude não podia ser totalmente alcançada nas escolas mundanas. Ela começava na consciência e se manifestava exteriormente. A disciplina e o autocontrole, segundo ele, emanavam da força interna, não apenas de treinamento externo. A devoção a Cristo era central em sua filosofia, e ele via Cristo como o noivo da alma, enfatizando a importância da relação pessoal com Cristo como o caminho para a virtude e a salvação. Seu pensamento era profundamente enraizado no misticismo e na espiritualidade, defendendo a busca direta de Deus por meio da devoção profunda e da contemplação. A busca pela união com Deus era uma parte essencial de sua visão espiritual.

No que tange aos cistercienses, há uma simultaneidade entre a cultura carismática e a cultura intelectual, bem como entre a autoridade derivada da personalidade e a autoridade baseada na representação. A influência do abade, ou mesmo do mestre dos noviços, dessas figuras encarregadas de ensinar e instruir os aspirantes, se sustentava na combinação única de carisma e produção escrita, que incluía sermões, tratados, biografias e cartas. Seus escritos eram ricos em evocação e empregavam uma linguagem lírica, que se fundia às palavras de Cristo e dos profetas, criando a impressão de que essas palavras eram canalizadas por meio do mestre. A eloquência de Bernardo, por exemplo, se unia à sua presença pessoal, e seus hagiógrafos destacaram que seu verdadeiro milagre não era tanto a realização de feitos miraculosos, mas a própria pessoa que ele era. A influência de Bernardo, por meio de sua

presença pessoal, superava procedimentos formais e racionais, enfatizando a ideia de que a autoridade provinha da pessoa, não de abstrações.

O uso da autoridade pessoal de Bernardo em questões e julgamentos, como o caso de Abelardo em Sens em 1140, ilustra a superioridade concedida à virtude em detrimento da razão. Nesse episódio, a força da autoridade pessoal de Bernardo prevaleceu sobre o intelecto astutamente racional de Abelardo. Esse paradoxo, vindo de alguém considerado um asceta humilde e manso, demonstra a complexidade de sua figura. Embora sua ênfase na autoridade pessoal apresentasse diferenças em relação à reforma eclesiástica, essa abordagem refletia uma visão de liderança mais próxima das posições imperiais, em que a autoridade muitas vezes residia na personalidade do líder. Isso sugere que a vontade de poder, como destacado por Nietzsche, tinha suas raízes no ascetismo e nas complexas dinâmicas de liderança da época.

Os mestres cistercienses se destacaram como aqueles que exerciam influência por meio de sua presença e carisma, mas também estavam profundamente engajados na produção escrita, um meio pelo qual faziam ecoarem mais longe e duradouramente as percepções sobre a aprendizagem.

Os escritores cistercienses do século XII, incluindo Aelredo de Rievaulx, Bernardo de Claraval e Guilherme de São Thierry (1085-1148), exploraram em suas obras o tema da sensibilidade humana. Cada um deles reconheceu, de maneira interdependente, a importância de considerar o ser humano e a antropologia a partir de uma perspectiva afetiva. Aqui, destacamos dois conceitos distintos: afeto e natureza.

No que diz respeito ao afeto, como vimos anteriormente, Aelredo desenvolveu esse conceito ao longo de sua obra como parte de sua teoria sobre as relações interpessoais e o progresso espiritual, que eram os principais temas de seu ensino monástico. A natureza humana, por sua vez, é considerada como Deus a criou no início da história da salvação. Essa natureza humana está intrinsecamente orientada para Deus e o sobrenatural. A conexão entre o natural e o sobrenatural é fundamental. Essa visão da natureza humana corresponde à ideia de que o homem é criado à imagem de Deus por meio da alma. Essa alma, composta por três partes – amor, intelecto/razão e vontade –, é amorosa, racional e dotada de vontade, e apesar de ser uma única entidade, reflete a ambivalência inerente ao ser humano entre seus desejos imediatos e os desejos verdadeiros e mais profundos.

A imagem divina indelével no homem significa que a participação na bem-aventurança é possível e alcançável. Esse sinal ontológico cria a capacidade para Deus, no sentido de que o homem pode buscar a união com Deus por meio do conhecimento e do amor.

O abade ensina sobre a *vana curiositas*, que está relacionada como sendo a tendência dos indivíduos em se voltar para o nada, para o vazio, porque se dirige para o vazio. Desviar-se do caminho da *felix curiositas*, que leva a Deus, o verdadeiro bem da alma, pode ser facilmente encontrado em cada pessoa, mesmo nos mais altos postos e cargos, que podem sentir-se infelizes. Essa vontade de poder corrompe a mente, “uma paixão tirana, um germe mortal”, que bagunça completamente as relações interpessoais, pois torna-se escravo daqueles que supõe que lhe podem ser de ajuda ou de obstáculo. Ao tornar-se um bajulador em busca de cargos, é “obrigado a louvar aquilo que a sua consciência lhe diria para reprovar, e a reprovar aquilo que a mesma lhe diria para aprovar”. Passando a viver sob o comando da desconfiança, “se torna escravo dela e se torna presa da amargura que lhe vem do medo que alguém seja promovido antes dele às honras que ele ambiciona” (EC, II:75, p. 217).

Depois que a chama da ambição é acesa, essa paixão perturbadora e tumultuosa que aflige o interior da pessoa, os sinais externos se tornam evidentes, como um “vaso de barro que racha sob o calor”. Aquele que antes era adulado agora se torna alvo de fofocas, é contraditado e é “arruinado secretamente” por alguém que faz parecer, para quem o vê, que age por zelo. Ele “se esforça em fazer sair alguma gotinha de lágrima”, emite suspiros falsos e lamenta que a pureza da Regra tenha sido transgredida e que a justiça tenha sido pisoteada. Não tendo alcançado o que desejava e frustrado em suas expectativas, passa a se comportar de maneira desrespeitosa em público, sem nenhum decoro, praticando uma curiosidade maliciosa baseada em julgamentos maldosos sobre as ações dos outros (EC, II:76-7, p. 218-9).

Walter Daniel aponta que Aelredo foi encarregado dos noviços. “para torná-los vasos dignos de Deus e aceitáveis para a Ordem, e até exemplos de perfeição para aqueles que verdadeiramente aspiram a se destacar como padrões de bondade” (VA, XIV, p. 23). A disciplina dos costumes transformava os monges em verdadeiras obras de arte vivas, orientando-os no caminho da conduta exemplar. O modo de comportamento cultivado era fortemente influenciado pela presença do mestre, cuja importância no contexto pedagógico residia não apenas no que ensinava, mas na própria encarnação das virtudes. O valor pedagógico dessa relação manifestava-se na compostura e postura do mestre, refletindo-se em sua conduta de vida. Esses elementos constituíam, por si só, uma forma de discurso comprehensível e passível de aprendizado. O conteúdo escrito pelos monges era secundário: o foco estava na emanção de qualidades como dignidade, gravidade e elegância. Ao abordar a

disciplina dos “mores”²⁷, conforme discutido por Jaeger (2000, p. 139-141), percebia-se no culto à personalidade não uma fraqueza, mas sim uma força. A admiração pelos mestres não devia obscurecer o objetivo primordial da educação monástica, que consistia na participação em um conhecimento mais profundo da divindade. A reverência pelo mestre não se limitava ao intelectualismo, mas se ancorava na encarnação visível das virtudes, perceptíveis no modo de andar, falar e agir. Os afetos, especialmente o carnal, pareciam designar esse aspecto do *cultus virtutum*, no qual a graça interior transbordava para a exterioridade e se manifestava na compostura.

Aelredo reconhecia que pessoas dos quadros monásticos poderiam ser escolhidas para integrar serviços administrativos. Ele observava que, na igreja primitiva, isso era comum e muitas vezes era visto como um reconhecimento da humildade e da obediência. No entanto, Aelredo também notava que, em seu tempo, a promoção para tais cargos estavam sendo utilizada até mesmo como uma forma de punição, o que indicava uma mudança na prática em relação aos princípios originais da humildade e obediência. A indigência de cada um é, portanto, causada pelas distrações e preocupações momentâneas que são escolhidas em detrimento da meta por excelência, que é a busca de Deus. O desejo natural do homem é ser feliz, uma vontade que não pode ser abolida de forma alguma, e esse desejo pode se manifestar de maneira intensa. Emprega todos os meios necessários, mas de forma equivocada, e acaba se afastando da verdadeira felicidade, que é a união divina. A pobreza e as tribulações às quais os monges, incluindo o próprio abade, estavam submetidos, podem trazer momentos de dificuldades e a sensação mesmo de infelicidade.

No entanto, essa infelicidade monástica pode ser ilusória. A ascese, que envolve fome, choro, sede e pobreza, pode de fato trazer uma parcela considerável de sofrimento aos monges. Aqueles que desfrutam de saciedade e riqueza podem experimentar uma forma de felicidade, mas também são afligidos por ânsias, dores e medos relacionados à busca incessante por mais riqueza. Quanto mais riqueza acumulam, mais temem perdê-la, seja para um poderoso, um ladrão ou devido à ruína causada por um servo. Nesse sentido, o abade argumenta que os pobres estão mais seguros do que os ricos, pois os ricos estão constantemente desejando mais, e quanto mais têm, mais desejam insaciavelmente o que não possuem. A diferença fundamental entre ricos e pobres reside na mobilização dos afetos. Enquanto os pobres podem ser influenciados pelos afetos racionais e espirituais, os ricos são dominados pelos afetos irracionais e carnais.

²⁷ Expressão latina que se refere aos costumes, comportamentos, hábitos e valores morais de uma sociedade ou comunidade. Está relacionado ao ensino e à disciplina dos comportamentos éticos e morais.

Aelredo não tinha o objetivo de defender a pobreza como um ideal social para todos. Em vez disso, ele estava preocupado em destacar como a capacidade natural de buscar a felicidade pode ser alcançada na bem-aventurança, mas também pode ser desviada se o amor for direcionado de maneira errônea, especialmente em direção à riqueza. Ele cita Salomão, enfatizando que o foco está no amor pelas riquezas, não apenas na sua mera posse. Assim como a saúde corporal é incerta, a riqueza pode ser equilibrada na vida virtuosa da caridade e do compartilhamento, e aqueles que vivem dessa maneira não são atormentados pela ansiedade de conservar suas riquezas. Diante do roubo, eles reagem com alegria, não com medo, ao contrário da reação daqueles que colocam a riqueza como seu objeto principal de afeto.

No primeiro caso, prevalece o afeto, enquanto no segundo, o amor é considerado como o desejo da alma racional. Podemos identificar semelhanças entre a infelicidade que recai sobre os amantes das coisas terrenas e os afetos, que, de acordo com a definição discutida por Aelredo, são como uma irrupção na alma. O amor pelas riquezas é caracterizado pela brevidade e fugacidade, assim como acontece geralmente com os afetos. Esse ensinamento destaca como a busca pela felicidade como um estado de repouso frequentemente entra em conflito com a natureza inconstante das paixões e dos bens materiais.

Essa inconstância é evidente nas amizades mundanas, e Aelredo desconsidera antecipadamente a possibilidade de repouso, embora reconheça a tranquilidade de amar e ser amado. Entretanto, ele ressalta que essa tranquilidade pode ser facilmente substituída pela inveja e pelo ciúme. O amor carnal, que é baseado na luxúria e nos desejos da carne, muitas vezes leva as pessoas a priorizarem esses desejos sobre os anseios da alma. Nesse contexto, Aelredo argumenta que o ser humano perde sua humanidade ao seguir a luxúria e a gula, indo além das medidas estabelecidas pela natureza. Isso resulta na decadência da humanidade e no sofrimento do corpo. O amor carnal, quando não controlado, pode afundar o homem no lamaçal dos pecados, transformando-o em “um porco imundo” que perde a honra e a dignidade.

A castidade (*pudicitiam*) é um tema sensível para Aelredo. Sua posição oficial sobre a atividade sexual é clara: ele adverte repetidamente contra a autoconfiança na capacidade de resistir à tentação sexual e elogia a castidade, condenando a atividade sexual libidinosa, ou seja, fora do casamento. Contudo, é importante notar que, ao desenvolver seu ensinamento, Aelredo ocasionalmente recorre a exemplos pessoais. É reconhecido que ele teria perdido a

virgindade antes de ingressar na vida monástica, embora ele nunca mencione o gênero da outra pessoa envolvida (VA, p. 77).

Aelredo parece abordar o tema da atividade sexual não para promovê-la ou tratá-la com certa “permissibilidade”, mas para destacar o contrário: entregar-se aos desejos carnais é, acima de tudo, se afastar do repouso da alma. Mesmo entre os romanos, que eram conhecidos por suas práticas lascivas e adoração de deuses pagãos, havia aqueles que reconheciam a vergonha de se entregarem a cenas obscenas e depravações em nome desses deuses falsos, como o “indecentíssimo Júpiter” (EC, I:73, p. 104). Acredita o abade que mesmo naquele estado de depravação, havia pessoas que louvavam a castidade. Portanto, como não seguir de forma mais rigorosa aquele que venera o Filho da Virgem e é o autor da virtude da virgindade? A admissão da atividade sexual como problemática parece estar inserida no objetivo geral do crescimento em virtude, à medida que Aelredo discute onde e como termina aquele que segue suas paixões descontroladas. A cada desejo virulento que é saciado, outro se segue, num círculo sem fim.

Nesses casos, a alma é como um infeliz bêbado sem freio, sempre em busca de prazeres cada vez mais intensos. Quando consome uma paixão, imediatamente procura outra mais forte. Embora o abade reconheça que poderia listar outras más ações resultantes dos desejos carnais, ele prefere parar de falar sobre essas “sujeiras” em respeito a Bernardo, a quem dedicou a obra.

Aqueles que se deixam guiar apenas pelos prazeres podem acumular riquezas que trazem prazer temporário aos olhos e ouvidos, mas, no final, perceberão que tudo é aflição e vaidade. Aqueles que se submetem às suas próprias vontades em busca da felicidade são comparados a doentes que são incapazes de discernir o que é melhor para eles. Eles se apegam a remédios suaves (prazeres imediatos) em vez de buscar um tratamento efetivo para sua condição. Assim, desiludidos porque buscam uma forma falsa de felicidade ou enganados pela suavidade das coisas momentâneas, acabam consagrando-se à infelicidade. Aelredo retoma o conceito do “círculo dos ímpios” mencionado por Bernardo de Claraval, em que as pessoas continuam em um ciclo de comportamento indesejado.

A abordagem de Aelredo sobre a busca da felicidade contrasta com o ensinamento “científico/gramatical”. Para Aelredo, dedicar-se à investigação das origens das coisas e à reflexão sobre a posição das criaturas e dos astros no céu é, na melhor das hipóteses, uma perda de tempo. Ele questiona se alguém se julga capaz de julgar todas essas coisas, e sugere que esses julgamentos são feitos em detrimento do amor a Deus, pois aqueles que se

envolvem excessivamente em investigações podem esquecer de amar o Criador. Adverte que a busca pela felicidade não deve ser direcionada à saúde do corpo, pois esta está sujeita a doenças e epidemias. Ele não negligencia a importância da saúde corporal, mas chama a atenção para o fato de que a saúde é temporária e que a verdadeira busca pela felicidade deve estar em outro lugar. A atitude cisterciense em relação à aprendizagem enfatiza a transformação do homem interior e sua manifestação na exterioridade (comportamento), que, por meio do aprendizado, purifica a alma e revela sua bondade inata. As virtudes não são desenvolvidas a partir do nada, mas já estão presentes na alma, esperando serem descobertas. Acredita-se que a virtude interior influencia o comportamento externo, incluindo gestos, postura, alimentação e comunicação. Portanto, cultivar a virtude começa na consciência e se manifesta externamente.

2.3 Rievaulx: Uma Escola Espiritual da Douta Ignorância

Em contraposição à educação mais formal, com suas especificidades, os monges cistercienses defendiam uma forma de aprendizado que se originava da infusão espiritual e da experiência mística. Antes de adquirir conhecimento por meio das palavras, um monge deveria ser conduzido por um conhecimento prático e eficaz. Essa imersão espiritual levava em consideração o conceito tradicional da “santa ignorância”, que enfatizava a sabedoria adquirida por meio da orientação espiritual. Embora Aelredo não negasse a utilidade da ciência gramatical ou da cultura das letras (aliás, ele as utilizava amplamente a seu favor), seu objetivo primordial era a aprendizagem da vida contemplativa e o estabelecimento de costumes fundamentados na prática monástica.

Aelredo se via como um professor que buscava intencionalmente ensinar aspectos da vida espiritual benéficos para o modo de vida cisterciense. Seu destaque em relação a outros abades cistercienses foi elevar para o primeiro plano o papel do outro no processo de desenvolvimento pessoal e espiritual. Quando discorre sobre o afeto, mesmo reconhecendo sua natureza interior, o abade costuma lembrar que essa faculdade da alma é sempre direcionada para algo ou alguém. Mas era um professor de um tipo diferente: um ignorante. Ele se apresentava como um mestre humilde, reconhecendo a necessidade de ser instruído (*doctor indoctus*) de uma maneira particular: pelo Espírito Santo. Isso revela sua profunda compreensão da verdadeira fonte, natureza e propósito genuíno de todo aprendizado monástico, que não se trata de ser prisioneiro de conhecimento adquirido externamente, “na

escola de algum gramático”. Ele era capaz de transmitir uma experiência vital, comprovada na única experiência autêntica, aquela que deveria ser submetida ao desafio e à provação do Espírito. O que esse mestre ensinava? Entre outras coisas, como fica evidente em seus sermões, que o monge deveria preparar seus corações para receber a visita espiritual, a sentir e deleitar-se.

Seu ensinamento era também moral, centrado em Cristo, antropológico e místico. A definição de *docta ignorantia* indica a profundidade do tema que se tornou comum na literatura cisterciense. Essa ideia está ligada a toda uma tradição que remonta a textos clássicos de Platão, como a Alegoria da Caverna na *República*, em que se fala da luz que cega os olhos do prisioneiro recém-libertado da caverna, e ao *Sofista*, no qual o estrangeiro de Eléia enfatiza que o sofista vive na escuridão do “não-ser”, enquanto o filósofo, que “reflete sobre o ser”, também não é “facilmente visível, devido ao brilho dessa região” (GANDILLAC, 1957, p. 1497-1501). Isso sugere que o contemplador das Ideias as apreende apenas em uma espécie de penumbra luminosa. A falta de conhecimento se transforma, assim, em uma via para a sabedoria, culminando na busca pelo entendimento divino, a “sabedoria da ignorância” ligada ao dom divino. Essa busca, cujo objeto não é figurado em nenhum enigma, só pode ser conjecturada por meio do conhecimento enigmático, a *docta ignorantia*.

Esse tema é interpretado de forma complexa, indo além de um simples apelo à humildade da criatura diante da transcendência de seu Criador. A ignorância se torna um meio de conhecimento; ela é a última palavra na ciência de Deus. A familiaridade de Aelredo com essa tradição veio principalmente de Gregório Magno e Bernardo de Claraval, mas também passa pela fórmula do “homem interior” de Agostinho de Hipona. O lugar da incompreensão é o reconhecimento do inefável, pois as palavras, que servem para explicar as coisas humanas, são impotentes para o conhecimento de Deus. É nesse ponto que reside o *modus operandi* dos autores cistercienses, para quem a teofania se torna constante na vida de quem busca progresso espiritual, indo além da investigação intelectual. É o momento em que Deus se revela de alguma forma para o ser humano, seja por meio de visões, experiências espirituais ou outras formas de comunicação direta. Assim, os monges optam por descrever como a alma progride espiritualmente e começa a ser agraciada com encontros frequentes e múltiplos com a presença divina. Essas teofanias servem para reavivar e iluminar a alma que continua sua busca espiritual desejosa.

Essa mesma ideia é compartilhada por outro monge cisterciense, Gilberto de Hoyland, que continua a exploração do “Cântico dos Cânticos” de Bernardo de Claraval. Ao comentar o

trecho “Busquei-o durante a noite (o amado)”, ele enfatiza: “Procura para que possas perceber os mistérios celestiais, mesmo se não os comprehedes plenamente” (Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, 1, 3, PL 184, 14b). O tema da busca da compreensão de Deus e da experiência mística por meio do amor e da contemplação, destacando que o amor, em si, é o próprio conhecimento, e a única e suprema virtude é amar aquilo que vês e ver aquilo que amas.

A recusa em definir Deus e a opção por descrevê-lo em termos do que Ele não é, fazem parte da teologia negativa, também conhecida como apofática. A negação de atributos humanos dá lugar à contemplação silenciosa e à busca direta da experiência mística de Deus, que transcende qualquer linguagem ou conceito humano. Essa busca pela *docta ignorantia* e pela teofania reflete a profunda compreensão da espiritualidade cisterciense de que o verdadeiro conhecimento é uma jornada espiritual que transcende a compreensão intelectual e se manifesta na comunhão direta com o divino.

É interessante notar como a busca pela presença de Deus muitas vezes envolve a rejeição e a recusa de conceitos e ideias que não estão alinhados com essa busca. Aquele que anseia pela presença divina comprehende que não pode encontrar Deus por meio das limitações da mente e, portanto, deixa de lado todas as noções preconcebidas. Essa é uma forma de “ignorância instruída”, pois é orientada pelo Espírito de Deus, conforme expresso na carta aos Romanos.

A expressão “sabedoria da ignorância” tem raízes em Agostinho, mas seu significado é claramente influenciado pela perspectiva de Dionísio, especialmente na maneira como usa superlativos para descrever Deus. A relação entre esses dois pensadores, Agostinho e Dionísio, vai além do léxico e envolve semelhanças e diferenças em seus ensinamentos, abordagens espirituais e concepções sobre temas fundamentais, como a natureza de Deus, a contemplação e a teologia mística. Fracheboud (1957) traçou a influência de Dionísio no Ocidente, destacando o papel de Gregório Magno, bem como de comentaristas e tradutores como Jean Sarrazin e São Boaventura, que trataram Dionísio como um doutor e mestre da mística. Essa influência se estendeu aos Vitorinos e aos cistercienses, que foram profundamente impactados pelas ideias de Dionísio. A conexão entre esses pensadores e a recepção da teologia negativa e da busca pela presença divina ilumina a rica tradição espiritual que permeou o pensamento cristão ocidental.

O pensamento místico cisterciense abraçou a ideia de que a alma humana possui três movimentos essenciais em sua jornada espiritual, sendo o movimento circular o mais crucial. Esse movimento circular capacita a alma a receber o Bem que é comunicado por Deus. A

crença de que o Bem absoluto está identificado exclusivamente com Deus é fundamental, pois fornece a base para o fortalecimento e para a recompensa, tanto nesta vida quanto na vida após a morte. Entre esses movimentos, o movimento direto é particularmente significativo, pois guia a alma da criatura em direção ao Criador. Esse movimento leva a alma a atribuir a Deus as qualidades que ela mesma possui, para depois atribuí-las a Ele de maneira eminentemente substancial. Finalmente, esse movimento despoja a alma das palavras e conceitos humanos, que são demasiado limitados para descrever o sagrado.

O conhecimento negativo, então, se relaciona com essa abordagem, pois envolve a remoção de atributos ou características humanas no tratamento da divindade ou da realidade última. Em vez de tentar definir Deus em termos afirmativos, como “Deus é amor” ou “Deus é bom”, a abordagem apofática nega o que Deus não é. Essa negação é uma tentativa de transcender as limitações da linguagem e do entendimento humano, reconhecendo que Deus está além da capacidade de compreensão humana. Além disso, Fracheboud observa que os cistercienses, incluindo Bernardo, recusaram a especulação abstrata sobre o conhecimento de Deus. Eles buscavam uma abordagem prática e direcionada à vida cotidiana, enfatizando a importância da experiência direta de Deus por meio da contemplação e da prática espiritual. No entanto, essa ênfase na prática não excluiu completamente a teoria, pois a teoria muitas vezes emerge da prática, e ambas são interconectadas na busca espiritual. Portanto, a teoria não estava imune ao processo de revisão e desenvolvimento, à medida que os cistercienses continuavam aprofundando sua compreensão espiritual.

A perspectiva antropológica e cristocêntrica que destaca a sagrada humanidade como ponto focal é uma parte fundamental do ensino aleradiano, e isso é evidente na ênfase dada ao culto mariano. Os ensinamentos de Aelredo refletem a veneração de Maria, enfatizando a importância de estar constantemente vigilante contra os ataques do adversário espiritual, referindo-se a Satanás ou forças malignas. Essa vigilância constante é necessária tanto durante o dia quanto durante a noite, pois as tentações espirituais podem ocorrer a qualquer momento. A referência a “aquele que está por vir” pode se relacionar com a ideia de que o retorno de Cristo é imprevisível, e os fiéis devem estar preparados espiritualmente para esse evento. A devoção mariana desempenha um papel importante nesse contexto, pois Maria é vista como um modelo de virtude e devoção a Cristo. Ela é considerada uma intercessora poderosa e uma protetora contra as tentações e os ataques do maligno. Portanto, aqueles que têm fé em Maria buscam sua ajuda e proteção para resistir às tentações e permanecer vigilantes em sua vida espiritual.

É o que transparece no *Sermão 32*, que foi dedicado à celebração litúrgica das festas da Virgem Maria, em 2 de fevereiro, agora conhecida como a Apresentação do Senhor no Templo, que tem como tema uma antífona, o *thalamum tuum Sion*. O itinerário de Maria é considerado tanto nas histórias do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, sendo notada como uma figura de transição e um elo essencial entre ambos. Maria resume a história da revelação de Deus aos judeus, é prefigurada por alguns dos beneficiários da graça de Deus do Antigo Testamento e ainda exemplifica o preparativo humano para a redenção. A progressão no entendimento vai do exterior ao interior. Da ascese, que é a vigília e a resistência, avança-se para a união mística, eclipsada em Maria, que recebeu no ventre o Salvador.

A festa de celebração à Virgem converge, com efeito, para o acolhimento da humanidade, a noiva de Cristo. Essa experiência é possível porque parte do desejo e do amor. Não é por acaso que o quarto nupcial – lugar onde se encontra com Cristo – seja, por excelência, e acima de tudo, o lugar da consumação e do fruto do consentimento, sendo o fruto de uma união plena e doce no amor. A jornada ascética que dá lugar à intimidade espiritual é marcada pela busca constante e dinâmica daquele que deseja. O dinamismo do desejo é, aliás, o tema que abriu o primeiro capítulo do EC. É ensinada também a ética que possibilita a introdução de Cristo na intimidade do coração.

Pois, para atrair esse convidado ilustre, é necessário deliberar e decidir sobre a maneira de agradá-Lo, tanto em obras quanto em palavras e pensamentos. Com efeito, enfatizamos que a metáfora do *thalamum*, o simbolismo do quarto da união nupcial, é uma linguagem utilizada por Aelredo, no âmago de um tema priorizado pelos cistercienses: a união ou consenso entre a vontade humana e a divina. O que está em questão, então, é a capacidade, ou possibilidade, humana de se alinhar com o divino. A amizade foi, por exemplo, o lugar dessa união, pois buscava equilibrar os envolvidos, tal como uma preparação para a união mística. Em outras palavras, o anseio por Cristo levou ao alinhamento total com ele, o próprio desejo de Cristo. Os efeitos sobre a pessoa são a purificação da memória afetiva, pela presença purificadora daquele que pode vir pelo amor ou pelo medo.

A RSB, especialmente em seu *Prólogo*, apresenta um chamado poderoso: “Ouve, meu filho, com o ouvido do teu coração, os conselhos do mestre” (RB, p. 4). Entretanto, é notável que a RB não fornece diretrizes claras sobre como essa instrução e escuta devem ser efetuadas, levando à adoção de diversos métodos ao longo do tempo para abordar essa questão. Não especifica detalhadamente os procedimentos para ouvir e instruir, o que deu

origem a uma variedade de abordagens desenvolvidas para preencher essa lacuna. O que é intrigante é que os escritores monásticos parecem sugerir que não estão necessariamente interessados em prescrever um método específico, mas sim em permitir que o Espírito Santo os guie. Isso é enfatizado por Walter Daniel, amigo e posteriormente hagiógrafo de Aelredo. Walter Daniel, ao insistir na orientação, destaca que a verdadeira instrução espiritual não deve ser rigidamente definida, mas deve fluir da inspiração divina e da relação entre o mestre e o discípulo. Essa abordagem flexível está alinhada com a ênfase na espiritualidade monástica na busca pela experiência direta de Deus e na jornada espiritual individual, incentivando cada monge a ouvir com o coração e a responder ao chamado divino de maneira única e pessoal:

Ele [Aelredo] de fato havia sido agraciado, assim como manteve, uma capacidade natural em alto grau. Claro, ele a manteve, ele que, tendo adquirido pouco conhecimento no mundo, sabia tanto depois e conhecia tão bem o que sabia. Ele sentia, mais do que absorvia, o que as autoridades chamam de artes liberais, pelo processo de **instrução** oral em que a voz do mestre penetra no coração do aluno; mas em todos os outros aspectos, ele era seu próprio mestre, com uma compreensão muito além daqueles que aprenderam os elementos do conhecimento secular pela inserção de palavras, em vez da **infusão** do Espírito Santo. Esses adquirem de seu professor uma ideia nebulosa das formas aristotélicas e dos cálculos infinitos da computação pitagórica; mas ele, pela rapidez de seu gênio voando pelo mundo dos números e transcendendo toda figura de discurso, conhecia nas Escrituras, e ensinava, Aquele que sozinho possui imortalidade, onde não há número, e habita na luz inacessível onde não há figura além da própria verdade que, compreendida corretamente, é o objetivo de todo conhecimento terreno. Ele nunca buscou envolver sua fala nas armadilhas enganosas que mais sobrecarregam do que realçam o valor de seu sentido, porque elas roubam a verdade de seu significado por digressões que ela não requer e por adições que ela desdenha. **Pois a verdade é autossuficiente; ela não precisa de artifícios verbais para ser explicada e compreendida.** Assim como o sol, para brilhar, não precisa de nada além do que já brilha, mas brilharia menos com qualquer adição estranha a ele, da mesma forma, para quem **sabe vê-la**, a verdade é suficiente por si só: se você impõe algo mais sobre ela ou a mistura com algo mais, ela se torna menos convincente, na medida em que a tolice presume reforçar seu valor inerente com algo estranho a ela. As palavras adquirem sua plena força apenas a partir da razão, que é ela mesma o elemento na verdade, por assim dizer, e que dá a qualquer coisa boa sua qualidade persuasiva, atraente ou convincente. Verbosidade pode ser sem sentido, em nada diferente do latido de um cão. Por isso digo que nosso pai se recusava a colocar as regras da gramática antes da verdade, mas em todos os lugares colocava a verdade antes delas. Ele desprezava a vã busca pela eloquência e preferia a pura e não diluída verdade do assunto sobre o qual poderia estar falando. Ao mesmo tempo, ele não transmitia nenhuma impressão de rusticidade na expressão, mas tinha à sua disposição todos os recursos de uma eloquência esplêndida e um nobre fluir de palavras. Ele era pronto e fácil na fala, dizia o que desejava dizer e o fazia bem. Mas chega disso. Seus escritos, preservados para a posteridade pelo trabalho de minhas próprias mãos, mostram bastante bem como ele

costumava se expressar. Agora, vamos prosseguir com o que se segue (VSA, Cap. XVIII, p. 27-28).

Esse extenso excerto se fez necessário por um motivo que é premente para nós, que são os processos de aprendizagem. O hagiógrafo assume uma postura combativa contra um tipo de educação associada às artes *quas liberales*, propondo um outro tipo, o verdadeiro: a aprendizagem por infusão. A palavra *computatio* (*pitagorice computacionis*) se refere à habilidade de lidar com cálculos matemáticos de forma rápida e eficaz (*infinitos calculos doctore indicante vix capiunt*). Assim, Walter elogia a capacidade atribuída a Aelredo de compreender e manipular conceitos matemáticos de maneira excepcional, destacando sua proficiência na área. Essa capacidade de “voar pelo mundo dos números” e “transcender toda figura de discurso” sugere uma habilidade excepcional em lidar com operações matemáticas complexas e compreender profundamente os conceitos relacionados.

Segundo ainda o hagiógrafo, é mais benéfico ser instruído diretamente pelo Espírito do que estudar nas escolas com um gramático. De fato, esse tema, o da *ignorantia docta* (douta ignorância), é tão antigo quanto a própria literatura monástica. Segundo esta doutrina, a experiência pessoal na espiritualidade é mais valiosa do que toda erudição, já que a vivência direta proporciona um acesso a um entendimento muito mais elevado do que aquele que pode ser adquirido com grande esforço por meio de livros ou escolas. A origem dessa doutrina remonta a Platão, e a familiaridade de Aelredo com ela provavelmente se baseia principalmente nas influências de Gregório Magno e Bernardo de Claraval (Burton, 2017, p. 203).

Desde logo, é preciso assinalar que a “douta ignorância” estava longe de ser uma aversão às habilidades de escritor ou defesa, bem argumentada, de teses. Assim, o que Walter Daniel empreende é um elogio entusiasmado sobre a formação intelectual de Aelredo e suas qualidades como escritor, que foram realizadas. Enfatizou, ainda, que todas as cartas de Aelredo foram escritas “em um estilo luminoso e finamente elaborado”. Vê-se, portanto, que esses monásticos eram não só não aversos aos métodos de escrita e investigação, como estavam dispostos a empregá-los a fim de exaltar a educação que, para eles, partia da infusão, pois no mundo “ele não havia recebido uma instrução completa”. Pelo que pode ser observado ainda no Capítulo XVIII, é destacado que a inteligência e amplitude de aprendizado que caracterizaram o hagiografado, alocados sob o domínio das sete artes liberais e da teologia.

A afirmação de que desprezava a vã busca pela eloquência lembra a crítica de Aelredo sobre o amigo eloquente que consiste em um dos tipos a serem evitados. De maneira alguma

Walter trata essa aversão pelo falar como rusticidade, pois Aelredo tinha à sua disposição todos os recursos de uma eloquência, expressando uma prontidão e facilidade na fala, “dizia o que desejava dizer e o fazia bem” (VA, p. 89). Conhecedor dos artifícios da linguagem (*trivium*), se recusava a colocar as regras da gramática antes da verdade, mas em todos os lugares colocava a verdade antes delas. Segundo Walter, a atenção à sobriedade e precisão linguística não apenas preservava a excelência de sua comunicação, mas também conferia às suas ideias uma distinção ainda mais marcante.

Mas Aelredo, como também observa Walter, destaca que não recebeu nenhuma educação formal. Ou melhor, Walter afirma que essa educação foi incompleta, o que pode ser entendido como insuficiente. Aelredo, por sua vez, ressalta que era incapaz de escrever e objeta contra a designação de Bernardo para escrever sobre o tema da caridade. As declarações de Walter, Bernardo e Aelredo parecem estar de acordo: todos tratam de forma secundária a educação escolar. Dado que Aelredo não teve a oportunidade de frequentar escolas, torna-se ainda mais vital determinar de onde ele obteve sua compreensão abrangente. Aparece, então, mais uma vez, a ideia de *douta ignorância*, que é aproximada agora deliberadamente do *stilo simplici*, revelando a consciência literária de Aelredo de uma fórmula devocional de humildade. Curtius chama isso de “a retórica da simplicidade” (1979, p. 60) Os sentidos humanos, como Aelredo os entende, são como portas por onde entram as coisas, boas ou ruins.

No sermão dedicado a Maria, Aelredo desenvolve de maneira rica e bastante complexa o caminho para alcançar esse repouso que é negado a quem vive segundo as próprias vontades. O sermão, datado mais ou menos na mesma época do EC, ilustra a maneira como Aelredo se mostra um verdadeiro mestre espiritual. Na narrativa, ele retrata os vários graus de vigilância espiritual necessários para proteger e direcionar o desejo humano para seu destino, que é o abraço com Jesus no leito nupcial, para desfrutar de descanso e paz com Ele lá. Começa com uma interjeição: “prepara o teu leito, ó Sião!” (*Sermones*, 32:3, p. 80). Em seguida, o abade lembra que já havia falado anteriormente sobre a simbologia do advento e do óleo e sobre a restauração. Continuando a narrativa, ele enfatiza que a relação humana com Jesus se efetua em três passos: primeiro, somos alimentados com o óleo da misericórdia de Cristo; depois, somos embriagados com o vinho de sua exultação; e agora somos alimentados com o mel de sua doçura. É sobre esse último aspecto que se deterá:

Portanto, enfeita a tua câmara oculta, Sião. Ó Sião, ó Sião, enfeita a tua câmara oculta. O noivo espiritual deseja vir lá ainda hoje, esse noivo que é

tão belo, puro e santo que não pode suportar nenhuma desgraça, nenhuma mancha, nenhuma sujeira naquela câmara que ele deseja entrar. Portanto, Sião, enfeita a tua câmara interior (*Sermones*, 32:3, p. 80).

Sion é uma palavra hebraica, amplamente explorada por Aelredo em todos os seus escritos. Ele expõe a etimologia hebraica do termo fornecida pelo *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* de São Jerônimo. No caso específico do sermão, Sião é entendido como a torre de vigia ou o ato de estar vigilante. Essa torre de vigia é identificada como sendo a alma. Sião é a alma e a alma é Sião.

Nessa cidadela protegida, encontram-se os bens a serem protegidos: a castidade, a alegria, a caridade, a paz e a paciência. Em suas vidas cotidianas, as pessoas acionam naturalmente essa parte da alma racional, seja para inspecionar aqueles que se aproximam, para se protegerem contra inimigos ou para preservarem seus bens materiais. Mesmo que fale de um tema que para muitos possa parecer sem base na realidade concreta, Aelredo sempre traz a realidade de seus educandos para o contexto de aprendizagem espiritual: “algo está vindo em nossa direção – e geralmente nos chega frequentemente – ao qual devemos sempre prestar muita atenção” (EC, II: 32:3, p. 80).

Assim, por essas três razões (para inspecionar aqueles que se aproximam, para se protegerem contra inimigos ou para preservarem seus bens materiais), as pessoas estão sempre vigilantes, permanecendo como se estivessem em uma torre de vigia. Essa vigilância contra os pensamentos, que é figurado pelo diabo, que ronda como um leão à espreita de um descuido, deve ser feita dia e noite: durante a noite, aspectos emocionais como impaciência e ódio, por causa das adversidades e tribulações cotidianas, são os sinais de que o inimigo está por perto. Durante o dia, é, mais uma vez, a dimensão emocional que serve como sinal para permanecer em vigília, pois o diabo nos atrai pela alegria e boa fortuna desta vida em direção à sensualidade ou vaidade (*Sermones*, 32:5-6, p. 80).

Nessa cidadela, onde está abrigada a torre de vigia – a mente/alma –, encontram-se os bens da caridade, da castidade, da alegria, da paz e da paciência. Opostos a esses bens e como que tentando substituí-los – embora Aelredo fale em roubo –, existe a inveja, que espera em emboscada para tirar a caridade; a fornicação, que deseja corromper a castidade; e a tristeza, que corrompe a alegria espiritual; além da discórdia que ameaça a paz. Para isso, ensina Aelredo, a alma deve permanecer sempre atenta, não apenas porque o diabo está à espreita, mas porque a vinda divina é imprevisível, embora os sinais sejam inconfundíveis. A alma então é dotada da capacidade de sensibilidade, pois vê e ouve, percebendo essa chegada, uma chegada que misturará terror e humildade, poder e gentileza: “portanto, devemos trabalhar em

nossa salvação com temor e amor” (*Sermones*, 32:5-6, p. 85). Colocando lado a lado a ideia de temor e tremor, Aelredo convida os monges a imitarem Simeão para receberem aquele que pode trazer o medo e o tremor de seu julgamento, mas também a alegria e a esperança da salvação.

A relação intricada de medo e amor na experiência espiritual descrita pelo abade vai cada vez mais dando lugar à soberania do amor, e é aqui que a figura de Maria é vista como um exemplo supremo de pureza, caridade e obediência. Ela representa a capacidade da alma de permanecer inabalável diante das tentações e adversidades, mantendo intactos os bens espirituais. Por meio de Maria, Aelredo destaca a importância da devoção e da imitação de sua virtude para proteger a alma dos ataques do inimigo espiritual. Mas Maria é mais do que isso.

O progresso ético – a luta interior contra os pensamentos – está sintonizado com o progresso espiritual. Assim, os aprendizes são convidados a preparar um espaço na cidadela para receber o Messias, como Marta fez. Esse lugar é a câmara nupcial, onde Ele pode descansar e receber Sua noiva. Esse quarto nupcial, conhecido como *thalamus*, é o local onde a união mística com o Messias será efetuada. Antes de chegarmos a esse quarto da intimidade, passa-se pelo pátio externo, pelo pátio interior, pela estalagem, pelos cômodos domésticos e pela câmara interior – todos esses estão dentro da alma. É esse edifício interior que a torre de vigia vem proteger:

O pátio exterior está aberto a todos e quase ninguém tem a entrada proibida. No pátio interior, as pessoas são habitualmente admitidas todas juntas, mas ele é guardado com uma diligência moderada para que aqueles que são claramente inimigos não entrem. A estalagem é como um pórtico onde os juízes se posicionam habitualmente; eles ouvem muitos e julgam entre eles, decidindo quem deve ser negado o acesso aos aposentos da casa. Nesse ponto, aqueles a quem eles estimam muito e consideram dignos de companhia à mesa com o patriarca da família entram nos aposentos domésticos (*Sermones*, 32:11-12, p. 82-83).

Esse edifício está completamente dentro da alma. O pátio exterior é a memória, ou os sentidos: nesse pátio aberto, tanto o bem quanto o mal, amigos e inimigos, entram sem diferença ou discernimento. Estando do lado de fora, de maneira natural, o bem e o mal, o justo e o injusto, o limpo e o sujo, entram por meio da visão, da audição, do paladar, do olfato ou do tato. No entanto, para passar desse pátio para o pátio interior, é necessária permissão. Assim, o pátio interior é o local onde podemos exercer nosso discernimento, permitindo ou não que as coisas entrem. Isso é feito por meio da faculdade da razão, pois “entre todas as

coisas que passam por nossa mente, cabe a nós decidir quais delas introduzimos no pátio interior, ao abrirmos a porta” (*Sermones*, 32:5-6, p. 84). Além disso, além das coisas ruins, podemos permitir a entrada de sentimentos positivos, como desprezo pelo mundo, que traz consigo liberdade espiritual e alegria espiritual.

Da mesma forma, a entrada e o cultivo da paciência trazem consigo a indiferença às injúrias e a resistência às tribulações, enquanto a castidade é retratada de maneira idílica, comparada ao aroma de flores que traz uma doce alegria, semelhante ao que Aelredo falou a respeito dos três amores. A castidade é como os “perfumes” de flores e aromas agradáveis, espalhando seu perfume de maravilhosa doçura. É importante notar a ênfase nas sensibilidades, destacando que a vida monástica, além da austerdade, ou a partir dela, é um lugar onde se pode desfrutar de prazeres. Se um pensamento que surge na memória se fixar em algum prazer carnal que vem à mente e começar a ser refletido intensamente, na porta de entrada do pátio interior, isso imediatamente proporcionará um certo deleite.

Penetrando assim no pátio interior, ainda é possível agir de maneira que esse pensamento não se torne ação. É aqui que surge o próximo estágio, o vestíbulo. Após lembarmos de algo (pátio exterior) e refletirmos sobre isso, agora podemos sentir prazer (pátio interior). Neste ponto, cabe a nós decidir se desejamos ou não satisfazer esse prazer. Isso é realizado pela faculdade da vontade, que julga todas essas coisas e delibera se deseja seguir o prazer ou evitá-lo. Esse consentimento da vontade, representado pelas dependências domésticas, coloca em prática os desejos que foram permitidos entrar. Além do consentimento, a efetivação ocorre também pelo afeto. Assim, as pessoas agem não apenas por consentimento, mas com uma certa afeição, amor e doçura.

Nos aposentos domésticos, ocorre a purificação da água que se transforma em vinho, ou seja, é onde ocorre a purificação da água turbulenta dos desejos fragmentados no vinho de um amor unificado. Em seguida, vem o recinto oculto, o quarto nupcial, que é “como se fosse num certo abraço interior.” O preparo desse quarto é feito por meio de pensamentos bons, palavras e reflexões que atraem Jesus. É neste quarto que os monges encontrarão com o esposo e onde descasarão em uma união mística-afetiva. Este é o *thalamus*, onde “você poderá contemplar quão doce Ele é; lá você poderá experimentar que Ele é doce, e você pode sentir que o Seu Espírito é doce” (*Sermones*, 32:22, p. 84). Este quarto é decorado com três partes: o chão, a parede e o teto. Aelredo tinha a preocupação de que fosse claro para seus interlocutores o que essa metáfora da afeição representava. Assim, às vezes, inclinamo-nos a gostar de coisas que nos trazem alegria, outras vezes somos atraídos pelo que é útil, mesmo

que não seja prazeroso, e há momentos em que nossa afeição é despertada por coisas virtuosas, guiadas por sua bondade intrínseca. Esses três tipos de afeição, que correspondem às três partes do quarto interior, destacam que a busca do prazer se assemelha à decoração; o valor utilitário equivale aos móveis práticos; e a atração pelo virtuoso reflete os princípios que adornam nosso espaço emocional.

A suspeita, ou pelo menos a reticência, em relação aos afetos, permanece nessa categorização da união mística, embora o espaço dessa união seja sinônimo de afeição. Essa reticência tem a ver com o tema que atravessa toda a obra de Aelredo de que os afetos são uma força vital, mas que, na maioria dos casos, não podem ser simplesmente seguidos. Aliás, toda a metáfora do pátio exterior corrobora esse ponto, ou seja, a ideia de que os prazeres e devaneios trazidos pela memória e pelos sentidos precisam ser ponderados; é a torre de vigia interior de cada indivíduo que expressa essa ponderação de maneira responsável. Assim, há uma afeição que é considerada no amor divino, que traz prazer advindo da imaginação nas Escrituras e nas histórias de seus milagres. Ou seja, é a afeição (representada pelo teto) que decorre da admiração pela vida virtuosa de Maria e do Messias. Isso é a efetivação da busca amorosa sobre a qual Aelredo ensinou, a busca pela felicidade.

A felicidade é uma inclinação própria dos afetos ordenados e, ao inclinar-se para esse bem de maneira amorosa, exclui toda sensualidade, ganância e vaidade que podem acompanhar os movimentos dos afetos. Assim adornada, a afeição humana tem não apenas a capacidade de orientar para o bem da felicidade, mas também de desfrutar de um “Cristo, o Rei, com toda a afeição, todo o amor, todo o deleite e toda a doçura”, assim como Maria o recebeu (*Sermones*, 32:26, p. 85). Esse Cristo, sem perder sua imponência, é também amável, o que destaca a capacidade humana de ser percebida na intensidade afetiva com que pode se voltar para Ele:

É necessário, irmãos, que não separemos esses dois aspectos, mas que em nossa alma a meditação sobre o Seu poder esteja sempre ligada à meditação sobre a Sua doçura. O primeiro leva ao respeito, o segundo ao amor. Portanto, receba o rei para que você possa temê-lo; receba o Cristo para que você possa amá-lo (*Sermones*, 32:11-12, p. 85).

Para Aelredo, estava suficientemente claro que a afetividade preconizada (a da alegria e do prazer na união mística) poderia ser facilmente confundida com outras formas já descritas por ele sobre os amores bons e ruins. Assim, esse afeto espiritual (*affectus spiritualis*) exclui qualquer concupiscência, sem qualquer prazer carnal. O antecedente por

excelência dessa união mística é o da Virgem Maria, a verdadeira Sião, a humana que concretizou a união afetiva com o divino. Portanto, tendo recebido o esposo em seu corpo, ela foi aquela que o teve “não apenas em sua afeição, mas em sua mão, para que Ele a possuísse totalmente, a preenchesse totalmente, habitasse totalmente dentro dela” (*Sermones*, 28:11-12, p. 83). Acrescentando que é por meio da intercessão de Maria que também as pessoas poderão receber e purificar o coração e a alma, para que, livres dos vícios e adornados com virtudes, possam ser espiritualmente dignos de receber Cristo (*Sermones*, 28:11-12, p. 83).

A torre de vigia, os pátios e os aposentos podem fazer parecer que a teorização de Aelredo sobre os afetos seja vaga. É verdade que o termo *affectus* às vezes significa um movimento, às vezes uma faculdade e ainda um estado da alma. É importante destacar que o abade aborda de maneira didática a interconexão dos afetos agradáveis, úteis e honestos. Ele utiliza a metáfora dos espaços que são efetivados em uma união mística que ocorre inexoravelmente em uma câmara nupcial. Essa câmara nupcial é totalmente adornada por esses três tipos de afeto: o agradável, o útil e o honesto. O sermão é a forma prática, no sentido de pensar a teoria, e a partir daí teorizar sobre a prática, de como a dimensão afetiva poderia ser uma ferramenta a favor do deleite na felicidade, no rescaldo dos progressos espirituais, pois assim como poderia haver um amor estritamente racional (sem afeto), bem como de um desfrute espiritual sem deleite, Aelredo está interessado em mostrar o grau máximo da afeição que resulta na união mística.

A recepção de Cristo no coração resulta do método pedagógico de purificação da memória, a partir da consideração tripla do que seja agradável, útil e honesto. Dentre as várias tentativas que foram empreendidas nas áreas dos saberes, para esse cisterciense era no afeto que se concretiza a união com o divino. A afetividade é o centro nevrálgico de todo o edifício antropológico, na medida em que a partir do ensinamento sobre o seu funcionamento denota no mesmo turno a imediatez da jornada humana, ou seja, o estado mais evidente de contingência, até o estado de realização que é concretizada no *thalamum*. A mobilização das três faculdades da alma – afetos, consentimento da vontade e razão – descritas por Aelredo em EC, aparecem aí no seu ensinamento de forma efetiva, evidenciando a natureza dupla do afeto em suas dimensões antropológica e mística. Assim, o estado afetivo espiritual mais completo consiste na conexão do consentimento e da deliberação, pelo que está muito próximo do verdadeiro amor, aquele que combina impulso afetivo e razão, descritos em EC e AE. A afeição constitui, então, o estado maduro da vida espiritual, diferentemente da infância, um dos três estados da vida, em que o indivíduo com menos de sete anos é completamente

dominado pelo afeto não controlado pela vontade. Assim, incapaz de perceber o desejo que os move, na infância, o “indivíduo” goza da paz e da felicidade, mas, por não estar ainda na idade da razão (que se dá a partir dos 7 anos), ele não toma consciência disso. É importante destacar que nesse estado o afeto é completamente natural, que permanece na memória mesmo na idade adulta, o que leva a uma nostalgia (*Sermones*, 32:11-12, p. 87).

Esse sentimento de nostalgia que permanece na memória e reaparece sempre, à revelia do desejo, não tem nada de ternura pelo passado distante. Está associado, por outro lado, a estado superior de semelhança, pelo que os monges são convidados, no que se refere à dimensão afetiva, a se tornarem crianças, tempo em que a felicidade residia em sintonia com o afeto. A criança é o ser que, em sua inocência, compartilha com a mulher o afeto de forma natural. No *Sermão 33*, Aelredo entende que nas *Escrituras* a mulher é normalmente interpretada às vezes de forma positiva, às vezes de forma negativa:

Quando ela é interpretada como má, é por causa de sua complacência, suavidade e fraqueza; ela é interpretada como boa por causa de sua fecundidade ou pelo amor afetivo que as mulheres normalmente têm por seus filhos. Ela recebe uma interpretação boa no evangelho, como quando o Senhor diz: O reino dos céus é semelhante ao fermento que uma mulher esconde em três medidas de farinha. Da mesma forma, Que mulher tendo dez dracmas, etc. Nesses lugares, a mulher representa a sabedoria de Deus, ou seja, nosso Senhor, Jesus Cristo, que nos buscou, nos encontrou e nos redimiu, tudo com afeto maternal, por causa de sua grande caridade. A mulher recebe um significado mau em Isaías, onde se diz dos judeus: E as mulheres terão domínio sobre eles (*Sermones*, 33:6, p. 88).

O interesse no tema sobre o gênero, que envolve ideias como virilidade/fraqueza e honra/complacência, insere-se no tema que permeia a obra de Aelredo de ponta a ponta: o entendimento do homem, uma antropologia baseada nos afetos que sinaliza o (re)surgimento de um homem novo. Maria é entendida de maneira simbólica, e representa, pela capacidade de amar mais do que o masculino, a afetividade de Cristo, “que nos buscou, nos encontrou e nos redimiu, tudo com afeto maternal, por causa de sua grande caridade”. Esse Jesus feminino é o lado positivo da humanidade. Aqueles que vivem nos vícios e na complacência encarnam o lado negativo, associado ao desregramento dos afetos.

O desenvolvimento de seres humanos melhores é possível, assim, porque a alma é como uma mulher que pode receber a semente de Cristo e começar a refletir e corrigir-se para alcançar uma vida melhor. Essa alma-mulher talvez não desconstrua – e Aelredo não estava interessado nisso – as imagens sobre o feminino que parte da historiografia especializada no medievo definiu, mas nos chama a atenção para duas questões: a primeira se refere ao fato de

que a antropologia de Aelredo, além de lançar mão da questão de gênero, força a identificação do homem na mulher, na medida em que os castos monges, ou melhor, “toda essa comunidade, todos vocês são a mulher que, tendo recebido a semente, gera descendência masculina” (*Sermones*, 33:9, p. 90). O masculino é o fruto espiritual associado à virtude. Aqueles que mantêm a castidade no casamento, por exemplo, terão descendência feminina. Para alcançar a descendência masculina, é preciso uma vida mais austera, doar tudo aos pobres, viver para Cristo. A mulher que cada um é deve, assim, se quiser ser perfeito, dar à luz filhos masculinos. Esses filhos masculinos serão, quando crescerem, mulheres que darão novos filhos.

Percebe-se que havia a questão de uma autoridade feminina específica. Não só Maria, mas as místicas de um modo mais geral eram partícipes dessa autoridade porque, mais próximas de Deus, lhes conferem ascendência sobre os homens, até sobre as instituições. As emoções são comumente vistas como um indicador significativo de diferenças de gênero, desempenhando uma função central na formação das fronteiras culturais e sociais entre masculino e feminino.

Na maneira como são avaliadas, antecipadas e ocasionalmente demandadas, as emoções, quer sejam percebidas como masculinas ou femininas, são, consequentemente, socialmente construídas no contexto de gênero. Além dos aspectos negativos sobre o feminino que aparecem, não sem frequência, nos discursos eclesiásticos, é preciso considerar que Maria é considerada “como a verdadeira Sião, a Sião sagrada, a Sião adornada, que enfeitou a câmara interna de seu coração com todos os ornamentos da virtude” (*Sermones* 32:28, p. 86). Portanto, ela recebeu Cristo, não apenas em seu espírito, mas também em seu corpo, não apenas em seu afeto, mas também em seus braços, feita habitação para aquele que vem.

Adornada com humildade, que foi revelada pela escolha de ser vista por todos como manchada, a Imaculada ainda assim quis purificar-se por meio de sacrifícios. O sacrifício mencionado, e que Aelredo evoca, refere-se ao ritual de purificação conforme estabelecido na lei de Moisés (Lv. 12:2-4). Segundo o preceito, uma mulher que dava à luz um filho era considerada impura por um período de sete dias, após o qual o filho era circuncidado no oitavo dia. Após a circuncisão, a mãe permanecia por mais trinta dias em um estado de purificação. Durante esse tempo, ela não podia tocar em objetos sagrados nem entrar no santuário. Maria não necessitava disso justamente porque a sua concepção foi espiritual, como

anunciou o anjo. Portanto, o abade concluiu que o sacrifício foi totalmente por causa de sua humildade e da nossa necessidade.

Surpreendentemente, Aelredo observa que as Escrituras abrigam simultaneamente aspectos positivos e negativos sobre a mulher. Ele destaca que quando a mulher é interpretada como mal, isso ocorre devido à sua conformidade, suavidade e fraqueza; por outro lado, é interpretada como boa devido à sua fecundidade ou ao amor afetivo que as mulheres frequentemente têm por seus filhos. Esta dualidade é expressa nas narrativas bíblicas, como na parábola em que “O reino dos céus é semelhante ao fermento que uma mulher esconde em três medidas de farinha”, representando a sabedoria de deus encarnada em Jesus Cristo, que busca, encontra e redime com afeto materno.

Contudo, Aelredo também reconhece que a mulher recebe uma interpretação negativa em Isaías, em que se fala dos opositores como sendo dominados por mulheres, evocando vícios, adultério e suavidade como contraste da virilidade. Em sua argumentação, Aelredo explora a transformação espiritual, comparando a alma que recebe a semente de Deus à mulher que, após a concepção, reflete e busca uma vida melhor. Isso se alinha com sua visão sobre fazer boas obras e deixar o mundo como frutos esperados de uma vida alegre e feliz.

É preciso que fique claro que “mulher” e “homem”, “feminino” e “masculino”, como são mobilizados por Aelredo, constituem o ensinamento sobre as obras e seus frutos. Fazer boas obras, dentro das possibilidades desta vida, e deixar o mundo, é o fruto que se espera de forma alegre e feliz.

O outro ponto sobre a questão do gênero é que o próprio Aelredo, e a ordem cisterciense de um modo geral, têm sido lembrados como aqueles que abriram as portas para o monaquismo feminino²⁸. Assim, a mulher perfeita não é necessariamente uma figura bíblica inalcançável, mas todos aqueles que almejam e praticam uma vida adequada com a personificação do anseio humano pelo Salvador. Esse novo ser humano deixa tudo para trás, e o infante nasce, ou seja, a oportunidade para a perfeição que será trabalhada a partir daí: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e vem, segue-me” (*Sermones*, 33:14, p. 90).

Em um ponto, o convite é para a reflexão sobre os pecados cometidos ao longo da vida, desde a infância (pois a geração pela carne já abriga o pecado), passando pela juventude

²⁸ É nesse quadro que ele escreve, em aproximadamente 1160, *Regra para as reclusas*. A narrativa serviu para auxiliar uma mulher, talvez sua irmã, que havia assumido a vocação de reclusa, uma opção religiosa tradicional que, durante o século XII, se tornou bastante forte. Aelredo conduz a reclusa por uma meditação retrospectiva, iniciando com o momento da Anunciação. Enquanto reflete sobre o papel de Maria nas narrativas dos Evangelhos relacionadas à infância de Jesus, ele revela os principais temas de sua teologia e devoção mariana.

até a velhice. Nesse contexto, existem diferentes graus de pecados, assim como existem graus mais elevados de amor. Também é relevante considerar as circunstâncias em que os pecados são cometidos, sendo que os pecados ocorridos em dias santos e na igreja são considerados os mais graves. Além disso, entra em cena a figura do confessor, que pode ser o abade ou o prior.

Um sinal de que a alma está limpa são as manifestações emocionais, geralmente acompanhadas de gemidos e compunção. A alma, representada como uma “mulher”, mesmo após a limpeza, deve passar por um período de austeridade e realizar ações que vão contra os prazeres mundanos para tornar-se pura. Essa penitência pode envolver a fome, a sede, a castidade e o uso de vestimentas pobres e ásperas.

Para alcançar o resultado do progresso espiritual, que envolve o nascimento de uma “criança” espiritual, são necessários esforços físicos e exercícios espirituais. Enquanto o corpo é disciplinado por meio de trabalhos árduos, vigílias e jejuns, o espírito é revitalizado por meio da leitura, meditação e oração. O exercício espiritual representa um estágio próximo à perfeição espiritual, sendo o último passo evitar e até mesmo eliminar qualquer tentação de vício. Esse último estágio pode ser comparado à circuncisão da criança espiritual, para que os progressos espirituais não deem lugar ao orgulho, uma inclinação que afeta muitos, mesmo aqueles que já confessaram e se converteram ainda experimentam medo e tristeza. O estado interno influencia o comportamento do corpo.

Isso porque até que se experimente a verdadeira sabedoria que vem da contemplação, existe uma disposição inicial de desejar e explorar profundamente os mistérios divinos, como se fossem acessíveis apenas pela razão. Essa busca pelos mistérios transcende todas as medidas e compreensões humanas, destacando a primazia do espiritual sobre o racional. Esse entendimento se dá principalmente por meio do contato com as Escrituras, que permite acessar todo o conhecimento natural. No entanto, o contato com o invisível e o inefável só é verdadeiramente alcançado por aqueles que têm fé e praticam boas ações. A ideia central é que a crença é fundamental para a compreensão dos mistérios divinos e que tanto quem ensina quanto quem ouve são agraciados pela graça divina. O objetivo desse ensinamento é provocar um encontro com Deus, despertando atração, alegria e docura espirituais, alimentando um desejo profundo de possuir o divino.

O ensinamento sobre o acesso à natureza divina tem como principal finalidade demonstrar que o caminho oposto, que segue as normas do mundo, leva as pessoas à morte, enquanto viver de acordo com a fé restaura a verdadeira vida naqueles que estavam mortos

espiritualmente. Para participar desse mistério, as oferendas incluem sabedoria, justiça, santificação e redenção, graus elevados que Aelredo sugere que sejam substituídos por outros mais adequados à realidade, como a pobreza e relacionamentos virtuosos com os outros e com Deus.

2.4 “Na sombra das árvores, às vezes você encontrará algo que nunca teria aprendido nas escolas”²⁹

Walter Daniel considera que Aelredo teve apenas um contato superficial com o que as autoridades chamam de “artes liberais”. Esse tipo de ensino era caracterizado por um processo de instrução oral, no qual a voz do mestre penetrava profundamente no âmago do aprendiz. Isso estabelecia uma relação de carisma e modelagem, de natureza íntima e próxima entre mestre e aluno. A educação, Entretanto, difere desse modelo, pois ele era seu próprio guia, possuindo uma compreensão que transcendia em muito aqueles que haviam adquirido apenas os rudimentos do conhecimento secular por meio da transmissão verbal, em vez da inspiração do Espírito Santo.

Assim, Aelredo, como observado por seu hagiógrafo, superava em muito aqueles que haviam adquirido conhecimento secular apenas por meio da instrução verbal, em vez de serem infundidos pelo Espírito Santo (*infusione Spiritus sancti*).

Essa oposição entre o conhecimento adquirido por transmissão e a aprendizagem por infusão reflete um debate de longa data sobre os processos cognitivos, que pode ser rastreado até à ideia agostiniana do “mestre exterior” e do “mestre interior”. É dentro desse contexto que podemos entender a afirmação de que Aelredo era “seu próprio mestre”. A superioridade do aprendizado por infusão em relação àquele por transmissão/injeção é enfatizada.

Aelredo, assim como todos aqueles que escolheram a vida monástica, segundo Walter Daniel, precisou apenas tocar superficialmente em diversos domínios do conhecimento (*magis palpando sensit*), enquanto outros educados em escolas se regozijavam em beber profundamente (*quam bibendo gustavit*). No entanto, essas artes liberais representam apenas um estágio preliminar em direção a uma compreensão mais profunda de Deus. A educação por infusão é, portanto, vista como um dom e não requer nenhum esforço.

Esse três corolários – mestre interior, ausência de esforços devido ao caráter de dom, e busca por uma compreensão mais profunda – em relação à educação ideal, dada por infusão, indicam que Rievaulx é vista por seus membros monásticos como uma escola de um tipo

²⁹ Espelho da Caridade, p. 31, 4.

especial: uma escola espiritual. A escola formal é considerada desnecessária, e o aprendizado das letras é visto como secundário. Ensinar é encarado como um incômodo por aqueles que acreditam, como Bernardo de Claraval, na sala de aula interior, que é permanente. É por isso que Bernardo encorajou Aelredo a escrever sobre a caridade, mesmo que o abade de Rievaux tenha lembrado que ele não tinha uma formação escolar formal. Se, em algum momento, Aelredo imaginou que isso fosse um obstáculo, acabou sendo um motivo adicional para que Bernardo o considerasse o mais adequado para essa missão.

Aprender à sombra das árvores significa, entre outras coisas, adquirir conhecimento por meio da experiência. Pode também fazer referência às árvores que os cistercienses tiveram que derrubar para construir suas casas, como Georges Duby destacou sobre essa ordem ter realizado, durante o século XII, um verdadeiro processo de conquista agrícola. O uso do termo “martelo” por Aelredo e a referência ao fato de ele ter vivido na cozinha, e não na escola, corroboram essa hipótese. Ele teria aprendido no trabalho diário, afastado da agitação das tendências de ensino do século XII. Tanto ele quanto Bernardo estavam pensando em um aprendizado interior, não como uma rejeição da aprendizagem formal, mas como um estágio superior, guiado por Deus, que levava ao progresso virtuoso, e não ao avanço do conhecimento científico. Eles se opunham ao cuidado excessivo com o homem exterior, na esperança de purificar o interior. Para esses cistercienses, a pedagogia humana não podia ter mais do que um papel mediador. É o que os abades fazem quando buscam levar o monge à autoavaliação por meio da exegese de si mesmos.

Nos escritos AE e EC, há uma tentativa de diálogo com os colegas da ordem em Rievaux. Por meio de um relato pessoal e carregado de emoção, Aelredo relembrava sua relação com Simão, o mestre dos noviços quando Aelredo era recém-chegado a Rievaux e que faleceu anos depois na abadia. Nesse relato, a amizade é compreendida como a concretização da caridade e a manifestação de comportamentos virtuosos. Simão buscava apenas afeição e expressões suaves ditadas pela caridade (AE, III:119, p. 114). Mesmo tendo vivido juntos entre 1134 e 1143 (período que compreende o ingresso de Aelredo na comunidade monástica e sua nomeação como mestre dos noviços), a amizade é considerada em seu estágio inicial. Talvez o abade tenha desejado aplicar as regras da amizade que serão preconizadas no AE, mas isso não foi possível devido à separação e, posteriormente, à morte prematura do amigo.

Essa amizade no claustro marcou profundamente o futuro abade a ponto de levá-lo a discutir a legitimidade desse relacionamento. Embora breve, a amizade com Simão deixaria

marcas indeléveis em Aelredo. Escrevendo em sua velhice na última etapa do AE, ele reconheceu que aquela amizade poderia ter tomado rumos diferentes. No EC, por outro lado, é admitido que houve um encontro com as virtudes comportamentais: em vida, Simão atuou como um defensor, promotor e guardião dos progressos espirituais.

A *Regra* da nossa ordem nos proibia de falar-nos, mas me falava o seu aspecto, me falava o seu modo de caminhar, me falava até mesmo o seu silêncio. O aspecto era pudico, o modo de mover-se maduro, o falar era sério, o seu silêncio não era quele amargo (EC, I: 107, p. 135).

Pode-se observar nos comportamentos e ações a manifestação das virtudes, e essas virtudes tinham uma dimensão sensorial. Foi somente ao observar seu amigo que Aelredo pôde aprender mais sobre o modo de vida cisterciense. Embora tenha vindo de um meio social que indica que ele pode ter tido educação formal na escola monástica de Durham, e mesmo que tenha admitido que na adolescência se deleitou com Cícero e mais tarde com as Sagradas Escrituras, ele prefere retratar-se como alguém que aprendeu o essencial (o progresso espiritual) por meio do contato com os outros.

A influência do modelo de converso pode ser identificada no EC e no AE. Um monge não nomeado e recém-chegado a Rievaulx estabeleceu um diálogo com Aelredo e, nessa ocasião, declarou que em sua vida anterior desfrutava de muitas alegrias entre amigos. Ele descreve como, quando vivia de acordo com o estilo de vida do mundo, seguindo sua própria vontade e impulsos afetivos, frequentemente experimentava uma sensação doce e clara de amor por Cristo (EC, II: 41, p. 185). Contudo, sua vida também era marcada por momentos difíceis, incluindo ataques de ira e envolvimento em brigas e desentendimentos. Mesmo entre muitos amigos e familiares, ele tinha medo de ficar sozinho eventualmente, enquanto agora, no claustro, esse medo desapareceu e ele desejava que seu Criador o levasse consigo em breve (EC., II: 44, p. 188).

Esse relato aponta para um encontro de experiências. Agora, como monge, o jovem lida com homens que são mestres no ascetismo, mas que também conhecem os prazeres que a vida fora do claustro pode oferecer, como a necessidade de ser amado e amar (*amari et amare*). Aelredo, antes de repreender, busca direcionar a capacidade analítica de seu interlocutor. Essa capacidade é geralmente associada à vontade, que depende da assistência da razão. As habilidades de Aelredo como *magister*, mestre da exegese de si mesmo, são transmitidas ao jovem monge, que, por sua vez, é levado a avaliar suas experiências amorosas. Após um extenso diálogo, repleto de perguntas que visam a avaliação do passado e

do presente, o monge finalmente chega a uma conclusão, embora hesitante. Ele expressa a sensação de ter amado, mas fica confuso ao tentar discernir se amou mais a Deus no passado ou no momento presente. Essa dúvida surgiu a partir do diálogo com o abade. Portanto, busca orientação para distinguir entre um amor passageiro e um amor verdadeiro. No processo de intermediação do abade na descoberta de si mesmo, o monge acredita que, seguindo o método exegético, será relativamente fácil chegar a uma conclusão. No entanto, isso não acontece, pois Aelredo questiona, complicando ainda mais a avaliação: “Na avaliação de si mesmo, quem não é facilmente vítima de alguma ilusão?” (EC, II:47, p. 190). Para concluir, o abade aponta qual era o problema e a avaliação equivocada do monge sobre sua vida afetiva anterior: a compulsão e o amor que ele sentiu anteriormente foram efêmeros.

De fato, pensa a quando, nas tragédias e nos poemas vãos”, alguém finge estar ofendido, ou maltratado, alguém de quem foi colocada em evidência a beleza amável, a força admirável, ou o sentimento cheio de graça. Se alguém, escutando estas histórias se são cantadas, ou vendo-as se são representadas, é movido pela emoção até fazer brotar lágrimas, não te parece totalmente absurdo deduzir desta futilíssima compaixão a qualidade do seu amor, a ponto de dizer que ele ama realmente não sei qual herói da fábula, pela qual salvação não gastaria nem mesmo a menor parte da sua substância, embora estas coisas acontecessem de verdade sob os seus olhos? Certamente seria igualmente uma tolice, ou melhor seria uma loucura muito maior quando, diante de alguém concupiscente ou indiferente, que por um misterioso desígnio de Deus experimenta um sentimento de compunção impulsionado por certos sentimentos interiores, porém pronto a voltar às futilidades, aos divertimentos, aos pecados da vida de antes, se pensasse em deduzir destas lágrimas estéreis e destas sensações passageiras um parecer sobre o seu amor, considerando em base a isto que ele ama Deus mais do que aquele que se submeteu a tal ponto ao serviço de Deus de modo a detestar com um horror tudo aquilo que sabe ser contrário à sua vontade, e de abraçar com intenso fervor pelo seu nome qualquer fadiga que lhe seja imposta (EC, II:50, p. 192).

Essa momentaneidade afetiva, como discutido, é incompatível com a amizade espiritual, que, por sua natureza, é eterna. A compulsão e a sensação de alegria que o jovem experimentou anteriormente poderiam ser experimentadas por qualquer pessoa, inclusive por aqueles que ouvem histórias de heróis e fábulas que não fazem parte da história da salvação cristã. Mesmo os concupiscentes e os indiferentes poderiam experimentar essa compulsão, que se manifesta em lágrimas pela sensação de uma visita espiritual. Essa visita espiritual é infundida na alma, e como resultado, todos podem experimentá-la. O monge então se reconheceu nesse contexto, pois admite que certas vezes se comoveu até às lágrimas ao ouvir as lendas sobre “um certo rei Arthur”. A avaliação de si mesmo deve incluir uma visão mais

ampla sobre o que acontece após o sentimento e a visita espiritual, ou seja, a escolha de permanecer nas futilidades ou buscar o equilíbrio e a estabilidade em um relacionamento amoroso contínuo com o outro (EC, II:51-55, p. 192-195).

A visita espiritual é a compulsão que atravessa três estágios da alma. A primeira visita tem como objetivo despertar aqueles que vivem de maneira incompatível com a vida cristã; a segunda ajuda aqueles que estão envolvidos na batalha espiritual e aceitaram buscar as virtudes; a terceira está relacionada com a recompensa, a tranquilidade e a alegria (EC, II: 20-9, p. 164-170). A partir deste esquema, o monge com quem Aelredo dialoga é um sujeito da primeira visita. Integrando a *ordo cisterciensis*, ele agora faz parte daqueles que responderam à visita interior – a sua mensagem para a conversão – e deu, assim, um passo importante em direção à terceira visita, associada à bem-aventurança.

Além de ser um *magister*, Aelredo se apresenta como um amigo do jovem monge. Assim como Jesus amou seu discípulo, “para quem aquele peito sagrado se tornou um travesseiro onde ele poderia descansar a cabeça”, o cisterciense é o mestre espiritual que presta atenção à afetividade do educando (EC, II: 49, p. 191). A partir da amizade humana, a amizade com Deus não apenas é possível, mas também mais fácil. A vida monástica entre Marta e Maria significa o dever de obedecer estritamente aos tempos designados para cada atividade: na *lectio* (leitura meditativa), é necessário permanecer em quietude e silêncio, resistindo à ociosidade e à sonolência, mantendo-se aos pés de Jesus e ouvindo sua palavra atentamente. A prática diligente da oração, meditação e *lectio*, traz consigo efeitos benéficos. O abade ensina que esses efeitos são visitações de Deus e consolações concedidas à alma, com o Espírito Santo agindo nesses encontros. Ele afirma:

Oh, sim, irmãos, o verdadeiro amor é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos é dado. Certamente, o Espírito Santo foi dado no Jordão, mas Ele é dado com suspiros, lágrimas, compunção, temor e renúncia ao mundo, para que possamos nos libertar do egoísmo e abraçar a vida comunitária. Ele também é dado no monte a muitos que estão enfraquecidos e fatigados pelas tentações, para que possam ser consolados e revitalizados, para que a carne brilhe com castidade e a mente seja iluminada com discernimento (EC, II:70, p. 200).

Aelredo enfatiza que esse progresso e a crescente confiança na superação dos próprios desejos só podem ser alcançados por meio de uma experiência genuína de amor. Ele escreve que o amor deve prevalecer na alma para que esta fique completamente livre de tentações e desejos perturbadores da carne. As consolações concedidas ao monge que persevera com coragem têm muitos efeitos positivos: “Na verdade, quando ele é elevado ao mais sublime

amor para a serenidade contínua da mente... o medo será expulso, seu esforço se transformará em paz, a tristeza se converterá em alegria, e com certeza será cumprido que nem a morte, nem a vida... poderá separá-lo do amor de deus.” (EC, II:88, p. 203) Assim, Aelredo lembra constantemente aos seus monges que, embora haja muito trabalho, esforço, provações e tentações, as recompensas são consoladoras e gratificantes.

Em Aelredo de Rievaulx, há um esforço deliberado para criar regras para a expressão da afetividade sob o vínculo da amizade. Consciente da vitalidade desse vínculo, como era perceptível no meio aristocrático, o cisterciense escreveu os seus dois principais tratados. Destacamos que o ideal de amizade e de amor cisterciense possibilitou uma compreensão cultural das relações interpessoais na Inglaterra no século XII. A partir do discurso religioso sobre amizade e o amor, considerou uma imagem exemplar da relacionalidade social e divina, pois o próprio Deus é constituído em uma companhia amorosa que é múltipla (a Trindade), mas também uma unidade, o “eu” e o “outro” (AE, III:73-6, p. 124).

Tanto o AE quanto o EC foram projetados como guias espirituais de bons comportamentos, e o tema da amizade ocupa em ambos um lugar central. Outras formas de relacionamento além da amizade poderiam crescer em virtude, como o matrimônio e as relações ligadas ao âmbito aristocrático. Todas as relações humanas para ele ofereciam possibilidades de progressos espirituais desde que fossem reorientadas. O abade, como outros cistercienses de seu tempo, propunha uma refundação teológica fundamentada na austeridade e no amor divino. A constituição da *ecclesia*, a comunidade de fé, seria efetuada pela instituição de ampla rede de amigos amorosos em Cristo.

Sem deixarem de ser amorosas justamente por serem afetivas, as relações de amizade monástica afastavam qualquer suspeita de envolvimento sexual. A avaliação das amizades individuais e íntimas – que não comportam necessariamente a sexualidade “homo” ou “hetero” – são bem-vindas nas relações sociais. Falar e rir juntos, discutir e brincar juntos são elementos comuns à amizade de um modo geral. Para Aelredo, Entretanto, a amizade espiritual estava em um degrau superior:

Semelhante amizade é carnal, e é típica, sobretudo, dos jovens, como era então Santo Agostinho e o amigo de quem falava. Porém, não é de se recusar, exceto as brincadeiras pesadas e as mentiras, e se caso não intervenha um comportamento desonesto, porque traz em si a esperança de uma graça mais rica e é como o princípio de uma amizade mais santa. Uma vez que cresça a piedade e um comum empenho nas coisas do espírito, tornados com a idade mais maduros e mais sérios, e com os sentidos espirituais melhor iluminados, estes amigos poderão com um afeto purificado subir rumo a uma meta mais alta, partindo por assim dizer de não

muito longe. No mais já dissemos ontem que se pode passar mais facilmente da amizade humana àquela pelo próprio Deus em razão da semelhança que existe entre as duas (AE, III:87, p. 100).

A síntese sobre a experiência agostiniana da conversão atendeu aos propósitos de Aelredo de uma reavaliação positiva da amizade humana, quando por essa é possível acessar a união mística com o divino, enquanto para Agostinho a amizade pode obstruir a consciência e o raciocínio moral, podendo assim conduzir a uma habituação não com o bem, mas com o mal. Concentrada no divino, a amizade agostiniana deixou para um segundo plano as relações a um nível pessoal, o que o distanciou da perspectiva ciceroniana acerca da amizade como uma harmonia nas coisas divinas e também humanas (Nawar, 2014, p. 204).

Na teorização aelrediana sobre a afetividade, a ideia de afeto reorientado estava em sintonia com a definição do cisterciense sobre a dupla origem da amizade: na razão e no afeto. Tal vínculo humano, antes de ser um problema, não obstante os sofrimentos que acarretam a morte de um amigo, prevalecem as lembranças dos bons momentos em que os amigos passaram juntos, bem como a memória do apoio recíproco em prol da salvação. Essa boa memória constitui uma presença afetiva que não se dissipa com a morte do amado.

Dessa forma, devido à crença de que as relações sexuais estavam ligadas aos vícios e à transitoriedade, sendo impulsivas e guiadas pelos desejos, Aelredo estabeleceu um contraste direto com a amizade espiritual. As regras para o vínculo indicam o entusiasmo do abade em relação à amizade. Essa forma de vínculo servia como um indicador da saúde espiritual da comunidade monástica e do crescimento em virtude dos monges. Por esse motivo, a prática sexual entre aqueles que adotaram o hábito cisterciense, seja com o mesmo sexo ou com o sexo oposto, era considerada inaceitável. No entanto, isso não impediu o desenvolvimento de relações afetivas entre pessoas do mesmo sexo dentro do contexto cisterciense.

O empreendimento aelrediano consistiu em traçar a legitimidade dos vínculos afetivos, cujo *status* no meio monástico foi motivo de controvérsia, pois na tradição ocidental do monaquismo, os laços individuais deveriam ser evitados. Para Aelredo de Rievaulx, Contudo, esses laços individuais sob o signo da amizade eram não apenas permitidos, mas incentivados na medida em que fortalecia os progressos espirituais.

O vínculo da amizade é guiado pela razão e pelo princípio da gratuidade, ou seja, sem esperar nada em troca. Constitui um sólido laço de apoio e reciprocidade. O amor ao outro desenvolvido assim em uma amizade verdadeira seria capaz de reaproximar a criatura do criador e restabelecer a imagem de Deus na humanidade. Assim como os dois primeiros amigos, Adão e Eva, a natureza despertou no espírito humano o desejo de amizade,

fortalecido pelo afeto que lhe proporcionou um sabor doce. Como todos os seres humanos descendem daqueles amigos protótipos, para Aelredo, essa concepção de vínculo foi projetada também para o social mais geral. Foi por isso que buscou estabelecer regras para a vida afetiva sob o signo da amizade espiritual.

CAPÍTULO III – OS IDEAIS DE AMIZADE E DE AMOR NO TRATADO A AMIZADE ESPIRITUAL

Fala também com tranquilidade e partilha com quem é teu amigo as tuas angústias e os teus pensamentos, de modo que nesta troca tu possas aprender e ensinar, dar e receber, derramar e recolher.

Amizade Espiritual, I: 4, p. 32

Aelredo olhou retrospectivamente para sua vida secular, antes de ingressar na vida monástica, como uma experiência afetiva intensa: “nada me parecia tão doce, tão alegre, tão gratificante quanto ser amado e amar” (AE, Prol, p. 26). Essa experiência afetiva continuou quando ele se tornou um monge cisterciense em Riveaulx, como indicado nas discussões presentes em AE e no EC. Em ambos, pode-se observar como a vida afetiva e a relação com o outro intensificam a espiritualidade, constituindo um caminho importante para o aperfeiçoamento espiritual.

No *Prólogo* do AE, *Laelius*, também conhecido como *Sobre a amizade (De amicitia)*, um pequeno livro escrito por Cícero em 44 a. C., é descrito como uma leitura que proporcionou utilidade por suas ideias profundas e prazer pela fluidez e docura de seu estilo (AE, Prol, p. 46-47). Aelredo entrou em contato com essa obra antes de se tornar monge. O conceito de amizade apresentado por Cícero fascinou Aelredo, embora ele reconheça que não estava à altura do modelo que, como sabemos, foi preconizado em um contexto romano urbano e republicano. Após se tornar monge, manteve a força desse vínculo como um ideal, mas, por meio do estudo das Escrituras, começou a considerar a amizade em um contexto cristão superior àquela discutida “pelo pagão” (AE, Prol: 4, p. 56).

O contexto sociocultural monástico do qual Aelredo fazia parte o impeliu a temas diferentes daqueles aos quais Cícero refletiu, ainda que tenha preservado a admiração pela reflexão ciceroniana. É o que pode ser observado pelo reconhecimento de que “voltava-me à mente as coisas que já tinha lido no já citado opúsculo”, com o adicional de reforçar as ideias sobre a amizade “com o fundamento e a autoridade das *Sagradas Escrituras*” (AE, I: 5, p. 46).

Ao lado desse conjunto de textos, pelo qual alargou o seu discurso sobre as relações interpessoais, o universo cultural monástico possibilitou ainda o contato com as hagiografias dos Pais do deserto, como Santo Antônio, São Paulo de Tebas e outras personagens célebres, como Santo Agostinho, Ambrósio, São Jerônimo e São Cassiano. Foram citados diretamente, mas, com mais frequência, retomados sem serem mencionados explicitamente, a chave de

leitura empreendia foi marcada pela busca de exemplos de verdadeira amizade no passado, mostrando que no presente elas também eram possíveis.

A *outillage* mental, ou, se preferirmos, as ferramentas intelectuais que dispunha, certamente estavam alicerçadas na exegese monástica, que foram herdadas da tradição patrística, mas tudo isso, incluindo a influência “pagã”, seria amorfo se não atendesse às preocupações pessoais e às demandas dos debates contemporâneos sobre a natureza humana³⁰. Dentre essas questões pessoais, Aelredo lembra que a sua vida anterior ao claustro foi emocionalmente perturbadora. Em uma alusão ao suicídio, um tema pouco mencionado nas fontes medievais, avaliou que os vínculos que estabeleceu trouxeram consequências: culpa e medo de que logo perderia o amigo de alguma maneira. Assim, por pouco, “se tu não tivesses estendido rapidamente tua mão para mim, ó Senhor, incapaz de suportar a mim mesmo, talvez eu tivesse recorrido ao pior remédio do desespero” (EC, I: 79, p. 135). A docura dos vínculos humanos, os quais foram estabelecidos na corte, e a impureza dos desejos físicos, estavam inextrincavelmente permutados um no outro.

O charmoso vínculo da amizade me gratificava, embora sempre temesse ser ferido e uma separação inevitável algum dia no futuro. Eu ponderava a alegria no início deles, observava seu progresso e previa seu fim. Agora eu via que seus começos não podiam escapar da culpa, nem seu meio de uma ofensa, nem seu fim de condenação. O espectro da morte era aterrorizante, porque após a morte aguardava tal alma uma punição inevitável (EC, I: 79, p. 134).

O medo da morte e os castigos subsequentes o atormentavam. Entretanto, aos olhos dos outros, tudo parecia ir bem, mas ignoravam o que se passava mais intimamente: “a minha chaga, de fato, estava muito mais escondida, me atormentava, me assustava, e corrompia com um fedor intolerável todo o meu mundo interior” (EC, I: 79, p. 110). Ao avaliar negativamente a sua experiência pré-claustral, não deixou de acreditar no poder do afeto, especialmente a sua complementaridade e o esforço de reorientação em sintonia com as outras faculdades da alma. As questões que se ramificaram a partir do tema, como saber se há uma afetividade natural que poderia se manifestar fora ou sob o controle do consciente, e, em que medida os indivíduos são responsáveis por esses movimentos espontâneos – haja vista que foi dotado de livre-arbítrio –, resultaram em respostas heterógenas.

³⁰ Sobretudo nas escolas urbanas, onde o tema da natureza humana ganhou profundidade, destacaram-se os filósofos e teólogos Abelardo e Pedro Lombardo.

3.1 O Misticismo Cisterciense

Como expoente do misticismo cisterciense, Aelredo certamente foi um dos mais profícuos escritores do século XII, e as suas teorizações sobre a relação interindividual a partir de Rievaulx e com o sagrado devem ocupar a nossa atenção.

Na mística cisterciense, o amor é o impulso para conduzir à elevação em Deus. Ainda que a dialética carne e espírito estivesse presente, o amor é avaliado como a vontade orientada. A união metafísica da criatura ao criador tinha como eixo o movimento voluntário encabeçado pelo desejo de gozo. Esse amor místico também é social na medida em que ele é a fonte e a expressão da amizade, cuja eficácia espiritual foi manejada dentro de uma antropologia geral, em que a sua valorização é duplamente pelo caráter intencional e pela dimensão intrínseca de relação interpessoal capaz de potencializar o retorno à união com Deus, e não o aniquilamento do indivíduo.

A elevação do afeto ao primeiro plano no discurso cisterciense atendeu às exigências de uma teologia cristocêntrica, que é alcançada por Aelredo a partir do entendimento de que as relações humanas, sob o signo da amizade, têm sua legitimidade enquanto remetidas a Cristo, que é ao mesmo tempo a sua fonte, o seu modelo e a sua meta. A ordem moral da afetividade que ganhou novos contornos pelas considerações antropológicas sobre o peso do Pecado Original, elevou, assim, a liberdade individual e os relacionamentos interpessoais para o centro dos debates, a questão do amor humano voltado a si mesmo, pelos outros e por Deus.

No curso do século XII, a dicotomia moral entre os desejos da carne e os do amor ordenado (*delectatio* e *dilectio*) foi retomada e potencializada pela discussão sobre a sensibilidade estar entre o apetite e a racionalidade, dando lugar à noção de *affectus*, constituindo uma síntese da herança da filosofia das paixões e das teorias psicológicas contemporâneas (BOQUET, 2018, p. 195). No que concerne ao misticismo cisterciense e a forma como tratou tais questões, a originalidade do tratamento e do encaminhamento reside no alargamento da ética cristã da afetividade, como pode ser observado no estudo da teorização sobre o amor e amizade de Aelredo de Rievaulx.

Assim, objetivamos relacionar e interpretar as reflexões teórica e normativa sobre a amizade e o amor nos tratados AE e EC. Esperamos poder identificar os elementos das relações interpessoais pautadas na definição da vida afetiva que integram as duas realidades: a amizade e o amor. É principalmente no *Livro III* da AE que Aelredo busca responder aos questionamentos de seus monges sobre quem é digno da amizade. Não obstante, o tema

permeia os três livros do referido tratado, além do EC. Por isso, a questão explorada levou em conta o conjunto da obra.

Um ponto importante da teorização aelrediana é que amizade e amor estão próximos um do outro, em uma espécie de interdependência inclusiva, o que nos levou a relacionar o papel dos afetos nessas duas realidades. A ordem dos afetos foi principalmente observada no tratado EC, que foi escrito cerca de 20 anos antes do AE, em que Aelredo introduziu pela primeira vez o tema da amizade. A pergunta que norteou a leitura das referidas fontes foi a seguinte: Qual é o papel da amizade e do amor no quadro de uma antropologia afetiva cisterciense interessada na relação interindividual e com o transcendente?

A amizade que Aelredo formula configura-se como um canal da graça, pela qual os amigos se amam e assim são amados na comunhão de Cristo. Em invés de ser limitada e limitante, como talvez as que ele próprio estabeleceu anteriormente, a amizade agora preconizada é a energia para amar plenamente a Deus. Pelos temas da amizade e do amor, os tratados lembram as *Confissões*, de Agostinho, ao que se deve acrescentar a própria estrutura de diálogo escolhido por Aelredo para dar forma a seu entendimento sobre os temas. Para ele, há uma dimensão ativa no relacionamento afetivo. À confissão agostiniana de que o “que no outro me deleitava então, se não *amar* e sentir me *amado*?", Aelredo inverte essa ordem deliberadamente ao colocar em primeiro lugar o verbo *amado* e, em segundo, *amar* (AE, Prol, 1, p. 45). Além do mais, e sobretudo isso, está em jogo em toda a sua obra a legitimidade do movimento em direção ao outro e do gostar do outro:

Mas veja, aqui vem nosso amigo Graciano, e muito oportunamente. Eu poderia chamá-lo legitimamente de filho da amizade, pois ele gasta toda sua energia buscando ser amado e amar. É oportuno que ele tenha aparecido, pois ele pode ser excessivamente ávido por amizade e ser enganado por sua mera aparência, confundir o falso com o verdadeiro, o imaginário com o real, o carnal com o espiritual (AE, II: 16, p. 73).

Nota-se que Graciano, um dos interlocutores do tratado, empenhava-se em ser amado e amar. Essa formulação é indicativa de uma tensão que, ao combinar uma dimensão passiva e uma dimensão ativa, sublinha duplamente a natureza do afeto enquanto recepção e ação. A atenção dada ao amor levou a empreender a sua arqueologia, que perpassa pela forma como as pessoas poderiam se relacionar umas com as outras. Há uma relação entre afeto e amor, mas ambos não são a mesma coisa. Assim, distingue quatro fontes a partir das quais nasce o amor, embora não discorra em detalhes sobre cada uma: a) a *natureza*, que corresponde, por exemplo, ao amor da mãe pelo filho; b) o *dever*, que se refere propriamente à união com

alguém a quem se deu ou de quem recebeu algo; c) a *razão*, que é amar indistintamente, inclusive alguém que se considera inimigo, em obediência ao comando, e não por inclinação espontânea; d) a quarta fonte do amor é soma da razão e do afeto, que integra a ideia de amar alguém pelas suas virtudes e o encanto pelo seu comportamento e vitalidade, ou seja, a amabilidade dos seu modos.

A diferença fundamental entre afeto e amor é que o primeiro é a matéria-prima das afetividades, e é marcado pela transitoriedade e o descontrole (o seu aspecto espontâneo). Ele merge na alma ora por um agente exterior (*animus excitatur*), ora de maneira interna, que é isento, por assim dizer, de qualquer base psicológica consciente, pois as respostas afetivas movem-se às vezes contra a vontade. Nesse sentido, os afetos são, além de involuntários, também irracionais, pois o afetado não tem a liberdade de escolher ou mesmo o domínio dos impulsos afetivos quando esses ressurgem.

A razão corresponde mais apropriadamente à estrutura do amor, enquanto o afeto se refere ao ornamento. Ou seja, se por um lado o afeto pode existir sem razão, e por isso não é necessariamente ordenado na medida em que há uma sensibilidade impulsiva cuja atividade caótica pode ser problemática – mas não necessariamente condenável moralmente –, o amor é sempre consentimento baseado na razão e na vontade. Assim, afeto, razão e vontade, que ocupam a alma, intermedeiam a relação do homem com os outros e com o mundo.

Na tradição monástica, as influências agostinianas proporcionaram destacar a razão como correspondente a uma das três faculdades da alma, ao lado da vontade e da memória. Em Aelredo, o afeto passa a ocupar o lugar da memória, sem que essa perca sua importância, pois mais do que nunca a função religiosa da memória ligava-se à *recordatio Dei*. A marca divina em cada pessoa está presente em algum lugar nas profundezas da mente (*mens*), pelo que cada pessoa é convidada a progredir do exterior para o interior: eis o cerne da antropologia e da pedagogia espiritual preconizada pelo cisterciense. A experiência espiritual fundamentada no desejo e no amor tinha como objetivo primeiro o aprofundamento da relação homem/Cristo. A recordação positiva, a que leva a humanidade a considerar-se como portadora de uma centelha de Deus, divide espaço com uma recordação negativa, a da concupiscência da carne (o pecado).

Esse dinamismo dos desejos por meio da faculdade do afeto é o que empurra o homem para o aprender ou não a amar. “Mas o que é amor?”, pergunta Aelredo, ao que ele mesmo responde:

A menos que eu esteja enganado, o amor é um maravilhoso deleite do espírito: ainda mais atraente porque mais casto; ainda mais gentil, porque mais ingênuo; e ainda mais prazeroso porque mais amplo. É o paladar do coração que prova que és doce, o olho do coração que vê que és bom. E é o lugar capaz de te receber, grande como és. Aquele que te ama te agarra. Quanto mais alguém ama, mais te agarra, porque tu mesmo és amor, pois tu és caridade. Esta é a abundância da tua casa, pela qual teu amado ficará tão embriagado que, saindo de si, passará para ti. E de que outra forma, Senhor, senão te amando e isso com todo o seu ser? (EC, I: 2, p. 42).

A intimidade espiritual a ser alcançada com Cristo é perpassada pelo desejo de quem ama. A procura interior é feita desde logo amando, essa capacidade de amar de que apenas os humanos foram dotados. “Enquanto isso, eu te buscarei, ó Senhor, te buscarei amando-te. Aquele que avança em seu caminho amando-te, ó Senhor, certamente te busca, e aquele que te ama perfeitamente, ó Senhor, é alguém que já te encontrou” (EC, I: 3, p. 89). Esse cristocentrismo tem uma dimensão ética, uma vez que, amando, o homem buscará agradar a Cristo por meio das obras, das palavras e dos pensamentos. O seu agir se dá em função do que é agradável a Cristo, com quem, após encontrado pelo amor, se estabelece uma união (de vontades) humana e divina.

Importou destacar como se poderia participar da vida afetiva pela amizade, pela caridade e pela *recordatio* dos Evangelhos, capazes de conduzir os monges em um itinerário afetivo memorial. Esse itinerário é concretizado sempre que a liturgia lembra a caridade divina manifestada pela *Paixão*, pela *Encarnação* e pela vida pública de Jesus. Em seguida, a promessa, a glória de vida eterna, é o que há de útil e que mantém o impulso do desejo em retidão. O método pedagógico que visa fixar a presença divina no coração, esse símbolo por excelência dos afetos e a câmera interior onde se efetua a união homem/divino, é completado pela ideia de que a afeição pode ser atraída pela virtude percebida.

O movimento da alma pelos afetos é conduzido pela meditação, que está ligada, por sua vez, ao poder e à doçura de Cristo. Esse poder tem a ver com um aspecto inspirador que impõe a figura divina, enquanto a doçura leva ao amor. “Portanto”, acrescenta Aelredo, “receba o rei para que você possa temê-lo; recebam o Cristo para que possam amá-lo” (*Sermones*, 32:24, p. 85). A acessibilidade de Cristo à humanidade é representada por Maria, pois essa recebeu Cristo não apenas em seu espírito, mas também em seu corpo; não apenas em seu afeto, mas em sua mão. Apegando-se a esse exemplo e rogando-lhe, Aelredo acredita que as pessoas de seu tempo também poderiam purificar o seu coração para que, “purificados dos vícios e ornados de virtudes, sejamos espiritualmente dignos de receber a Cristo Rei” (*Sermones*, 32:24, p. 86).

Como um alerta, é lembrado que essa união humanidade/divino contribui para que a vida espiritual rejeite a sensualidade, a cobiça e a vaidade. Na união, a presença purificadora de Cristo se dá pelo fato de que

Não há impureza em seu amor, nada sujo, nada vicioso; ele mesmo foi concebido de uma virgem e de uma virgem deu à luz. Pois o Senhor Jesus foi concebido sem concupiscência, sem nenhum prazer carnal, sem nenhuma iniquidade. Portanto, seu amor é totalmente santo, totalmente puro, totalmente virtuoso (*Sermones*, 32:25, p. 86).

A vida espiritual é assim entendida como um combate, sob a vigilância dupla das tentações e da visita espiritual divina. A recepção de Cristo pelo seu poder, que é o temor, e pelo seu amor, enquanto o Messias identificado com a gentileza e a doçura, abre-se para um desfrutar da união. Do interior passa-se ao exterior, pois o comportamento é moldado de dentro para fora, é a vida virtuosa que possibilita, assim como ocorreu a Maria, a recepção do Messias.

Ao lado dos afetos, a razão (*ratio*) é entendida como uma das fontes dos movimentos da alma. Esses movimentos dizem respeito ao desejo e ao ato: quando a alma tende àquilo que considerou agradável e quando a mente é impulsionada a fazê-lo externamente, e, portanto, desejo e ato, respectivamente (EC, III:29, p. 248). A razão não coincide unicamente com a capacidade raciocinante, pois na antropologia de Aelredo a razão é a fonte do movimento da alma que está acima do mundo das emoções, que as discerne e as governa. É a centelha de Deus no homem, e poderia muito bem ser traduzida como substância. Portanto, a sua função primeira na alma é guiá-la no desejo rumo àquele que a criou. O intelecto é o poder racional e a atividade de discernimento da alma. A palavra alma expressa a ideia de que ela está viva, enquanto a palavra razão expressa a capacidade de discernir.

Assim, o desejo que nasce nas profundezas da alma, sob o impulso da razão procede ao ato, cujo empenho, inclusive segundo o mandamento, é ocupar-se do próximo como de si mesmo. A razão insiste para que a alma se move no empenho em benefício do próximo. Neste, pode-se encontrar quem é amigo, quem não é amigo e quem é inimigo (EC, III:41, p. 249-251). A alma cede à razão de fazer o bem, não apenas ao amigo, mas também ao inimigo.

O amor segundo a razão tem três pilares: a necessidade, a utilidade e a dignidade. Pela necessidade, o homem ama a Deus; pela utilidade, a fim da glorificação; e pela dignidade, como reconhecimento do amor divino, que exige como recompensa o mesmo amor. Esse

desejo de Deus procede ao ato pela razão, que o guia por um itinerário amoroso pelo próximo e pelo divino.

O amor é o que se decide fazer a partir dos afetos que aparecem na alma. O amor está no afeto que move a mente (*mens*), mas é a mente que decide mover-se em base no afeto. Como a irrupção desses na alma não depende da vontade, demonstra-se uma preocupação com o monge e interlocutor Graciano, que manifestou mais do que qualquer outro a necessidade de amar e ser amado, e que aparentemente estava mais sujeito a abraçar amizades aparentes, sem os critérios da razão. Essa inclinação é diferente do que demonstrou ser Ivo de Wardon, o monge de temperamento retraído e leitor de Túlio Cícero (AE, I:6, p. 52).

Ao lado desses dois interlocutores do AE, é incluindo mais um, Walter, que se tornaria hagiógrafo de Aelredo. Solicitou o compêndio que resultou das perguntas e respostas entre Aelredo e Ivo, o que foi atendido. Ao lê-lo, o jovem monge Walter foi arrebatado pelo desejo de conhecer o fim e os frutos da amizade:

Lembro ter aprendido coisas muito diversas desde o primeiro diálogo: foi justamente a definição de amizade que lá foi dada e comentada que me suscitou um desejo veemente de voltar a examinar tudo com maior profundidade, para ver quais frutos ela produz. Já que sobre isto sabemos o bastante, devemos agora nos propor a determinar quais são os limites da amizade e até onde ela pode chegar, também porque existem opiniões diferentes a propósito. De fato, existem alguns que consideram dever ajudar o amigo também contra a lealdade, contra a honestidade, contra o bem comum ou privado. Outros consideram que, feita exceção para a lealdade, todo o resto é permitido (AE, II:29, p. 78-79).

A importância que Walter concede às palavras de Aelredo surgiu a partir da leitura do *Livro I*, ao que Graciano lamenta por não ter tido a mesma oportunidade e critica o monge por “ter devorado quem sabe quantos pratos”. O afã de Graciano de ser amado e amar (*amari et amare*) poderia obscurecer a sua capacidade racional, ao que Walter adverte que, como sugere o seu nome, “gracioso”, “termine tornando-se imprudentemente vicioso” (AE, II:31, p. 62). Na qualidade de orientador, o abade pede cautela a ambos, e particularmente a Graciano. Adverte-o que mesmo não tendo lido sobre a amizade, ainda havia muitas coisas a serem ditas.

Não tenha estes medos, filhinho, porque sobre o bem da amizade restam ainda tantas coisas para dizer que, se um sábio qualquer quisesse prosseguir o discurso, perceberias que o quanto eu disse até aqui não é nada. Agora considera brevemente de que modo a amizade constitui um degrau que leva ao amor e ao conhecimento de Deus. Na verdade, na amizade nada pode existir de desonesto, nada que seja fingido ou simulado, nela tudo é santo,

espontâneo e verdadeiro. Tudo isto é próprio também da caridade (AE, II:18, p. 74).

A amizade como um degrau espiritual, que aproxima de Deus tanto quanto for verdadeira, é escalonada por quem está disposto a uma entrega de si, para unir-se com o outro. O valor emocional é proporcional à força do vínculo, capaz de atrair a alegria, a segurança e a docura. É verdade que o cristão, por meio da razão, deve amar a todos, inclusive os que atraem problemas e podem fazer sofrer: deles se deve ocupar com toda honestidade, sem fingimentos ou simulações, mas com sinceridade e boa vontade. Porém, não significa que devam ser admitidos na intimidade da amizade. Essa amizade começa em Cristo, o primeiro degrau, e termina com Ele, o último degrau. Sendo o primeiro e o último modelo de amigo, Cristo se oferece a amar, tornando-se a fonte para que os amigos terrenos ascendem junto a Ele, como um só coração e uma só alma (AE, II:21, p. 74-75).

É interessante notar que para subir os degraus espirituais, ou seja, percorrer o caminho rumo à perfeição, é indispensável constituir relações afetivas. Como professor e abade, Aelredo tinha consciência do valor formativo de relacionamentos que produzem efeitos como esses, quando ele próprio sentiu a necessidade de amar e ser amado:

Quando, ainda jovem, frequentei a escola, e o encanto de meus colegas encantava-me, e assim, entre os costumes e as fraquezas que comumente perturbam essa idade, entreguei-me com toda a alma ao afeto e abandonei-me ao amor, de modo que nada parecia agradável, nada mais valioso do que amar e ser amado. Assim aconteceu que fui jogado aqui e ali entre amores e amizades mutáveis e, não conhecendo as leis da verdadeira amizade, fui frequentemente enganado por sua falsificação. Por fim, o livro que Cícero escreveu sobre a amizade um dia caiu em minhas mãos e fui imediatamente arrebatado pelo valor de suas ponderadas opiniões e pela beleza de seu estilo. E, embora visse que amizades como aquelas não eram para mim, ainda assim fiquei feliz por ter encontrado um critério de amizade pelo qual verificar as aberrações de meus próprios amores e afeições (AE, Prol., p. 45).

Esse é o primeiro parágrafo da AE, com qual Aelredo reconhece retrospectivamente as amizades que constituiu, marcadas pelo afeto, mas distantes do amor. Registra a reserva inicial sobre Cícero e outros filósofos, uma guinada que começou quando se tornara noviço e passou à leitura das escrituras. O caso do interlocutor Graciano, descrito como impulsivo, parece identificar-se com aquele Aelredo jovem, que agora busca mostrar que entre amizades comuns e a aquela a ser preconizada, assim como entre amor e afeto, há diferenças que precisavam ser apreendidas. O tema da afetividade humana, sob o signo da amizade e do amor, lhe perseguia:

No entanto, como eu já havia lido muitas coisas sobre amizade nos escritos dos santos, desejando esta amizade espiritual mas não sendo capaz de alcançá-la, decidi escrever meu próprio livro sobre amizade espiritual e elaborar para mim mesmo regras para um amor casto e sagrado (AE, Prol., p. 47).

No misticismo cisterciense, a busca pela restauração da semelhança permanece na memória sob o signo da imagem, o selo divino que marca ontologicamente. Está presente no homem pela *capax Dei*, a possibilidade de experimentar proporcionalmente à sua capacidade de amar. Ainda que pelo pecado está privado da plenitude da semelhança, da retidão do comportamento capaz de revelar a presença divina, o homem é inclinado a fundir-se com o Uno. Ao indicar que a morada da imagem seja a memória, onde é guardada a lembrança e o reconhecimento da criação, a contrapartida é que o esquecimento aprisiona e distorce a imagem. Impedido de alcançar em seus próprios termos a fusão com o divino, é pelo afeto que o dinamismo humano assume todas as dimensões do ser, que oscila entre a capacidade de experimentar plenamente Deus, e o nada do pecado.

3.2 Afetos e os Tipos de Amizade

No AE, Aelredo explica a seu interlocutor Ivo que a palavra “amigo” (*amicus*) é derivada da palavra “amor” (*amor*). Acrescenta que um amigo é considerado o guardião do amor de alguém e é, concordando com Isidoro de Sevilha em *Etimologie*³¹, o guardião da alma. Aelredo supõe que Ivo esteja familiarizado com essa sua exposição, feita primeiramente no EC: “estudei a natureza e a dinâmica deste sentimento com a máxima lucidez e diligência de que era capaz no meu *Espelho de caridade*, que tu conheces bem” (AE, I:19, p. 36). Prossegue dizendo que as funções do amigo constituem em curar, ou pelo menos suportar, as faltas de alguém, de forma que sente como próprio tudo que é do amigo.

A amizade está entre as virtudes eternas, pois, concordando com São Jerônimo, declara: “uma amizade que pode chegar ao fim nunca foi verdadeira” (AE, I:21, p. 36). Ivo retruca, advertindo que seja um degrau difícil de ser alcançado, lembrando que mesmo na época de Cícero existiram apenas três ou quatro duplas de amigos, e que na “época cristã os amigos são tão raros” que parece impossível almejar a virtude. O assombramento e o desespero de Ivo são reparados pela orientação do abade de que é própria da mente virtuosa

³¹ Santo Isidoro viveu de 560 a 636. O nome completo da obra é *Eymologiarum siue Originum*, escrita no século VII. No ato etimológico daquele santo, *amicus* foi equiparado a *animi custos*, que equivale a “aguarda da alma”. Províria, ainda, de *hamus*, significando “gancho, anzol” por constituir o vínculo do amor (BLIKSTEIN, 1978, p. 113).

almejar por coisas árduas e sublimes, devendo-se ter lucidez sobre o que deseja, mesmo que dela ainda se esteja longe. Complementa que não há admiração se entre os pagãos foram raros os seguidores da virtude, já que eles não conheciam a sua fonte. Aelredo considera possível falar de virtude entre aqueles que não seguiam a Cristo, ainda que, em comparação ao cristianismo, seja infinitamente inferior os exemplos de amigos verdadeiros. Para o cisterciense, o desenvolvimento da amizade é um sinal de saúde espiritual contemporâneo, encontrando-se energizada no ambiente claustral. Sendo intimamente ligada à doutrina da perfeição cristã, a amizade é também expressão da caridade. O maior exemplo dessa virtude foi dado por Jesus, que se sacrificou não por uma ou duas pessoas, mas por toda a humanidade.

Cita ainda o caso dos mártires como exemplo do amor cristão:

Tenho certeza de que você já leu — e não sem lágrimas nos olhos — sobre a garota de Antioquia resgatada de uma casa de prostituição por meio de uma estratégia inteligente de um certo soldado. Mais tarde, aquele que ela havia descoberto como guardião de sua castidade naquela casa de má fama tornou-se seu companheiro no martírio. Eu poderia continuar citando muitos exemplos desse tipo, não fosse o perigo da prolixidade proibir, e sua abundância nos obrigar ao silêncio. Pois Cristo Jesus anunciou sua vinda. Ele falou, e eles foram (AE, I:29, p. 57).

O monge Ivo nota semelhança entre amizade e caridade como foi definida por seu mestre: “Devemos então acreditar que não há diferença entre caridade e amizade?” (AE, I:29, p. 58).

A questão perpassa pela definição de caridade que, como vimos, foi o objeto principal do EC. Como o foco no AE é a doutrina da amizade, ele pontua brevemente, recorrendo aos livros de *Mateus* e *Lucas*, que a lei da caridade obriga os cristãos a acolher com amor não só os amigos, mas também os inimigos (Mt 5:44; Lc 6:27-35). Esse ponto foi abordado no EC a propósito dos três amores que integram a caridade: a si, ao outro, e a Deus. Cada um desses amores corresponde ainda a um sábado. O amor de si corresponde ao primeiro; o amor do próximo ao segundo, e o amor a Deus ao terceiro sábado.

No primeiro sábado, o amor de si é avaliado na introspecção capaz de proteger o interior: como que fechando as portas da casa e voltando-se para os tesouros interiores (a tranquilidade, a segurança e a harmonia), esse amor de si requer a fuga do tumulto externo. Esse ato de tornar-se dono da casa, ou seja, assumir o controle das emoções e repousar “na tranquilidade da consciência, segundo a qual se avalia o amor de si” (EC, III:14, p. 231) leva a outra sala, que é a do amor ao próximo. Mais do que uma casa, esse segundo amor é uma

pousada: acolhe todos, tristes e alegres, com eles se juntando e compartilhando as coisas, boas ou ruins. A esse sábado é dedicado um ano inteiro, enquanto para o primeiro é dito que corresponde a um dia. Aelredo explica essa disparidade em uma linguagem metafórica, que se pode resumir pelo fato de que, no primeiro amor, o indivíduo ama a si mesmo no sentido de se proteger das paixões e que pode, mais rapidamente, concluir essa etapa do progresso espiritual que é voltada para o alcance da tranquilidade.

Já no segundo amor é levado em consideração a ideia de que a humanidade está dividida em várias categorias³², ao que se exige, naturalmente, muitos mais dias para poder amar cada categoria de homens. A humanidade é dividida em seis categorias ao total: os de sangue; os amigos por reciprocidade; os que estão na mesma profissão religiosa; os cristãos; os inimigos; e, por fim, uma classificação vaga de “aqueles que estão de fora”: pagãos, judeus, hereges e cismáticos (EC, III:10-13, p. 231-233). É por isso que se leva um ano inteiro nesse tipo de amor, porque nele é colocado em prática o vértice da caridade fraterna.

O terceiro amor, o amor a Deus, também é chamado de sábado espiritual, porque nele a alma é restituída à sua fonte. Os dois amores precedentes servem como que uma preparação da alma, a sua purificação para essa forma superior de amor. Contudo, apesar das nuances, essas três formas de amor estão entrelaçadas, e o descumprimento de um pode comprometer seriamente o outro. O amor de si, enquanto ocupação da própria salvação, não se deixa sucumbir pelo prazer da carne; e o amor ao próximo, enquanto união afetiva e fraterna entre os homens; e o amor de Deus, como aquele que preserva e anima os dois amores. Embora a diferença entre essas três formas de amor seja evidente, eles são entrelaçados, de modo que cada tipo de amor se encontra nos outros. Assim, quando um vacila, se perdem também os outros.

É admitido que a precedência do amor de si e ao próximo em relação ao amor de Deus é acima de tudo de ordem, e não de dignidade. Sem esse terceiro tipo de amor os outros dois estão condenados ao fracasso, ou melhor, à morte. É ele que os anima, dando-lhes vida, o que parece paradoxal porque o terceiro amor é, como sugere o esquema apresentado, uma etapa a ser alcançada por aqueles que passaram pelos dois primeiros tipos. Todavia, essa aparente ambiguidade é afastada com a explicação de que é apenas uma porção do terceiro amor que anima os dois primeiros. Efetivamente, a sua plenitude é alcançada no terceiro sábado como resultado das boas obras, mas uma parcela dele é infundida nos outros dois desde o “começo”:

³² Em *Conference 16,2*, de Cassiano, são apresentadas várias categorias em que está dividida a humanidade sob o aspecto das relações. Comparado a Aelredo, porém, as divisões são menos numerosas e menos precisas (PEZZINI, 2018, p. 230).

“Parece-me que o amor de Deus seja como a alma dos dois outros amores, porque em si mesma goza de uma vida pleníssima, e com a sua presença infunde nos outros uma essência vital, enquanto a sua ausência comporta a sua morte” (EC, III: 4, p. 226).

A caridade é a união desses três amores. Por ela, o sujeito retoma a posse dos seus tesouros, isso é, retorna ao seu Criador, para ser possuído e possuir, ser conservador e conservar. Esse é o tesouro que foi alienado pelo pecado originado no momento em que o amor fluiu daquele que o tinha feito para aderir às coisas que foram feitas. Redirecionado, o amor pode restituir o que foi perdido.

Com soma dos três amores, a caridade é mais diretamente associada ao segundo tipo. É uma especificação dentro de um quadro mais geral do que seja o amor. Aqui os termos espécie e gênero têm uma distinção clássica, que é assumida não sem uma problematização. O amor é o gênero, do qual a caridade é uma sucessiva especificação. Assim como é uma especificação o amor ao dinheiro, o amor pela sabedoria, e outros amores que podem se dirigir ao bem ou ao mal. A caridade consiste, então, no reto uso do amor. Por ser algo que está à disposição enquanto faculdade, o amor é um elemento natural da alma racional, pela qual ela possui inerente por natureza a faculdade de amar ou de não amar (EC, III: 4, p. 239).

Em uma definição anterior pontual, encontrada no *Livro I* do EC, o amor é o prazer da alma, “tanto mais agradável quando mais casto, tanto mais doce quanto mais sincero, tanto mais feliz quanto mais dilatado” (EC, I:2, p. 42). Esse amor de Deus é antes de qualquer coisa um experimentar de quem busca o divino amando-o. Essa peregrinação da alma em busca desse seu desejo, “aquilo pelo qual suspira”, é conduzida pela razão, não porque o amor seja sempre segundo a razão, mas porque é a razão enquanto faculdade que discerne entre o que escolher e o que recusar. O ato de amar, assim, comporta a escolha (*electio*) daquilo que o ser humano julga poder tirar alegria. É nesse ponto, o da escolha, que o amor se torna bom ou ruim: “De fato, se a mente, fascinada pela experiência de qualquer prazer, ou também apenas iludida por qualquer erro, escolhe querer agradar-se com algo que não dá felicidade alguma, certamente este seu amor a conduz à infelicidade” (EC, III: 23, p. 242).

O que separa o amor bom do amor ruim é a orientação assumida pela escolha do objeto de gozo. A escolha é acompanhada por um movimento (*motus*) oculto que desperta a alma e a move para desejar aquela coisa que pensou escolher. Escolhido, entra em cena o desejo e o ato, que é o caminho que será trilhado para alcançar as coisas que escolheu querer. Esse segundo momento é o movimento e governo do percurso, segundo o afeto ou razão, ou

ambos juntos, até a terceira etapa, que é a do uso propriamente das coisas escolhidas capazes de proporcionar alegria.

Essas três etapas da capacidade de amar – a escolha, o movimento e o fazer uso – fazem parte da capacidade de felicidade humana. É porque inscrito no programa de felicidade possível que o homem, no entanto, faz da felicidade uma avidez que o leva a percorrer caminhos indevidos e confunde a alegria verdadeira com alegrias passageiras. É o que acontece com quem escolhe os prazeres da carne, as honras e o favor do mundo, imaginando erroneamente encontrar nelas o alcance da felicidade. Para alegrar-se com essas coisas percorrem caminhos diversos: no comércio, na carreira militar, o exercitar uma profissão ou mesmo o roubo e o latrocínio. O ponto central e que une as escolhas, o movimento e a alegria – nesses casos, temporária –, é que a infelicidade resulta da sobreposição, por uma avaliação deturpada, às duas realidades salutares que devem ser escolhidas para amar: o divino e o próximo.

Uma característica essencial da caridade é a sua orientação à dilatação. Quanto mais dilatada – amar a si, aos outros (as diversas categorias de homens) e a Deus – ela cumpre a sua razão de ser enquanto raiz das virtudes. Com efeito, a interpolação do monge Ivo a propósito de haver diferença entre amizade e caridade é respondida em harmonia com o modelo de caridade dilatada:

Pelo contrário, existe [*diferença*] e é grande, pois a autoridade divina aprova que mais sejam recebidos no seio da caridade do que no abraço da amizade. Pois somos compelidos pela lei da caridade a receber no abraço do amor não apenas nossos amigos, mas também nossos inimigos. Mas somente aqueles chamamos de amigos a quem podemos confiar destemidamente nosso coração e todos os seus segredos; aqueles também que, por sua vez, estão ligados a nós pela mesma lei de fé e segurança (AE, I: 32, p. 58).

Em uma amizade, só é aceito e acolhido a quem se pode “entregar sem medo nossos corações e o que há neles” (AE, I: 2, p. 39). Mais uma vez, Ivo se mostra insatisfeito com a definição, contra-argumentando que existem de fato quem, vivendo segundo as regras do mundo e tendo em comum certos vícios, se unem um ao outro num pacto de reciprocidade afetiva, e experimenta a agradável doçura do vínculo, além de sacrificarem, se for preciso, a própria vida pelo amigo. Afinal de contas, o que o monge deseja é discernir, entre tantas formas de amizade, aquela considerada legítima, pois acaba sendo envolvida e obscurecida pelas demais. Indica que as outras formas de amizade são mais fáceis de encontrar, apresentando-se de forma imediata e com mais clamor àqueles que a buscam e a desejam.

A caridade, em sentido cristão, exclui toda forma de vício, mas a realidade da amizade é o domínio possível apenas aos bons. Como advertiu a Ivo, Aelredo reconhece que o tipo de amizade ideal almejada tem semelhanças com outras formas de relacionalidade presentes no tempo contemporâneo. O desenvolvimento da configuração social da sociedade feudal, que remonta pelo menos ao século IX, levou às transformações que serviram para colocar os laços interpessoais no centro das cortes principescas, no contexto de pulverização do exercício do poder. Os laços de lealdade definiram o equilíbrio das hierarquias e as relações de parentesco, real ou artificial, que constituíram as redes de aliados e caracterizaram o exercício do poder social. Nessa dinâmica, o amor expresso pela amizade uniu inextricavelmente as noções de serviço, proteção e interesses compartilhados no interior das relações recíprocas de interdependências que estruturaram a sociedade feudal (Bloch, 1982, p. 147-150; Elias, 1994, p. 35-41; Le Goff, 1994, p. 325-385).

Sendo inegável que a amizade almejada mantinha certa semelhança com outras formas de relacionamentos, marcados por interesses particulares e públicos, Aelredo faz reservas a esses outros tipos. Por isso, existem três tipos de amizade: a amizade carnal, a amizade mundana e a amizade espiritual. Cada uma possui as suas especificidades e tem como correspondentes os afetos, que são considerados uma força vital e é independente da vontade.

Isso significa que o afeto nasce à revelia da razão, não necessariamente em oposição a ela, mas potencialmente enriquecedor da experiência humana. A propósito da caridade, como vimos, o afeto pode guiar o ato de amar particularmente na segunda etapa, que é a do movimento e a sua tripla orientação (segundo o afeto, a razão ou ambos juntos). Pode o afeto corroborar para o surgimento do amor, mas ainda não é o amor propriamente, haja vista que esse é apresentado como intencional, ligado à vontade que possibilita ser desejado.

O afeto é definido como “uma espécie de inclinação espontânea e agradável do espírito em direção a alguém” (*EC*, III:31, p. 241). É interessante que é considerada apenas aquela afeição que leva a alma em direção ao outro, que tem, por sua vez, seu reflexo na teia das relações humanas. A amizade humana é caracterizada pela afetividade dos laços sociais que sustentam a ação pública e a moral, unindo a comunidade. Ela representa o cerne da afeição, onde a caridade encontra seu significado pleno: como ponto de partida e destino último da humanidade na jornada da alma. Este caminho é uma busca pela reeducação dos sentidos em direção ao amor. Refletindo a natureza divina de Deus, de quem emana, a caridade ocupa o lugar mais nobre, permeando todas as seis virtudes: fé, esperança, temperança, prudência, fortaleza e justiça. Capaz de purificar, ela age como uma circuncisão

espiritual, eliminando a cobiça, a inveja e a soberba, harmonizando todas as coisas. Ao mesmo tempo, pela doçura da caridade, são contidos os sentimentos negativos de medo e angústia. Como um bisturi divino, esta metáfora não se trata da amputação de um membro do corpo, mas sim da extração da libertinagem dos olhos, da eliminação da prurênciam dos ouvidos, da moderação do excesso de doçura no paladar, da remoção da impudênciam da língua, da repulsa a todos os perfumes sedutores das narinas e da erradicação da suavidade perigosa no sentido do tato (EC, I: 50, p. 115).

O afeto está dividido em quatro tipos: o afeto carnal (*affectus carnalis*); o afeto de gratidão (*affectus officialis*); o afeto natural (*affectus naturalis*); e o afeto racional (*affectus rationalis*). Ambos têm relação intrínseca com quatro tipos de amizade descritos por Aelredo.

Em primeiro lugar vem a amizade carnal (*amicitia carnalis*), que está enraizada no *affectus carnalis*. Essa amizade se diz sobre a relação afetuosa que emerge entre duas pessoas a partir da gratidão e da generosidade causada a partir de um favor recebido. O afeto que a fundamenta é marcado por uma certa ambivalência. A origem desse afeto tem duas facetas. Em muitos casos, não é a virtude ou o vício de alguém, mas sim uma certa postura da pessoa externa que atrai o espírito de um observador. Alredo propõe uma analogia entre virtude, vício e a forma como são percebidos, utilizando a metáfora dos alimentos e dos recipientes. A virtude e o vício devem ser equiparados a alimentos para a alma, sendo considerados como nutritivos ou prejudiciais. Nessa perspectiva, a pedagogia afetiva de Aelredo estabelece que a austeridade ou afabilidade de uma pessoa devem ser avaliadas como o recipiente que as contém, independentemente de serem rudimentares ou elegantes. Ele observa que alimentos nutritivos são frequentemente consumidos, mesmo que estejam em recipientes feios, enquanto alimentos prejudiciais não são aceitos, mesmo que estejam em recipientes requintados. Essa observação ressalta a importância da essência sobre a aparência, indicando que a qualidade intrínseca da virtude ou do vício é mais significativa do que sua apresentação externa. Em seu ensino, reconhece que a atratividade do recipiente pode influenciar a percepção dos alimentos, sugerindo que certos alimentos são mais aceitos devido à sua apresentação atraente, enquanto outros, mesmo sendo mais refinados, podem ser consumidos com desagrado devido à repugnância associada ao recipiente. Essa analogia se estende à percepção das pessoas: enquanto indivíduos infestados de vícios podem desagradar, mesmo que sejam fisicamente atraentes, a virtude é inherentemente agradável, mesmo quando acompanhada por uma aparência austera e rígida. No entanto, nota-se que uma virtude menor pode ser menos apreciada em uma pessoa gentil e alegre, enquanto uma virtude maior pode ser menos

valorizada em uma pessoa austera e áspera. Portanto, esse modelo pedagógico sugere que a verdadeira essência das virtudes e dos vícios transcende a aparência, sendo mais determinante para sua aceitação e apreciação (EC, III:44-45, p. 251-252).

Uma aparência elegante, uma maneira agradável de falar, uma postura madura e um rosto atraente podem facilmente despertar o *affectus carnalis*, mesmo sem conhecimento prévio sobre a verdadeira natureza da pessoa. É, assim, o mais imediato dos afetos. Aelredo admite que é completamente natural ser atraído pela beleza e graça de um desconhecido. À revelia do livre-arbítrio, pois às vezes somos movidos pelos afetos contra a nossa vontade, e às vezes somos incapazes de experimentar outros, mesmo que queiramos fazê-lo, o amor nunca cresce a partir do afeto quando esse move a mente, mas cresce quando a mente dirige o desenvolvimento de acordo com afeto. Assim, o amor verdadeiro não surge simplesmente do afeto, especialmente se esse afeto está nos controlando. Em vez disso, o amor cresce quando usamos nossa mente para entender e cultivar esse apego de uma maneira direcionada e consciente. Ainda assim, é fato que para Aelredo a atração pelo outro pode ser inevitável. A ambivalência pode ser despertada por uma alegria casta na beleza de um lado e sua forma degenerada (desejo sexual) do outro. Na forma degenerada, a amizade que emerge com base nesse afeto tem como objeto do desejo não a salvação da alma do outro. O progresso espiritual é negligenciado porque não nasce de uma escolha deliberada e não é colocado à prova pela razão, mas é impulsionado aqui e ali pela urgência do afeto (AE, I: 36, 39 e 60, p. 72-77; II: 44 e 49, p. 95-96; III: 113, p. 36).

Esse afeto é dependente da sensibilidade, pois é gerado pelo que há de belo no outro: os seus aspectos físicos, mas também as virtudes. O exterior atua como um texto que pode ser lido e interpretado. Como linguagem, as ações e comportamentos indicam o caminho que se pode seguir nas relações interpessoais: atraído inicialmente pelos aspectos exteriores, pode-se verificar o que há de virtuoso na pessoa em questão. Também um lado degenerado, que é o desejo sexual. Esse afeto ambíguo, antes de corromper, pode realçar o caráter daqueles que estão seguros e madurecidos na batalha contra os vícios. Do contrário, seria brincar com fogo e os perigos de se queimar são grandes. A amizade que nasce levando em conta apenas o afeto carnal, sem observar medida alguma, lança-se sobretudo de modo desconsiderado, imprudente, superficial e excessivo. Com a mesma leveza que nasceu, ou, como disse Ivo sobre imediatismo, evapora (AE, I:41, p. 42).

O segundo tipo é a amizade mundana (*amicitia mundialis*), cuja origem é o afeto da gratidão/reconhecimento (*affectus officialis*), é gerada pela ganância por bens temporais e

riqueza, e é sempre marcada por fraude e engano (AE, III: 85 e 106, p. 127-134). A desconfiança para com esse tipo de amizade segue o que Aelredo exprime sobre o *affectus officialis*, quando assinala o interesse por bens temporais. Embora não definido em detalhes, é voltada para as vantagens temporais, e qualifica adequadamente os laços de solidariedade que tecem a rede aristocrática. É preciso desconfiar desse afeto, pois, “chamamos de reconhecimento aquele afeto que nasce como resposta a dons ou serviços recebidos” (AE, II:28, p. 114). A fidelidade, um traço louvado no meio aristocrático, é assim revestida de uma dimensão afetiva. Por nutrir a ideia de uma ética secular, as amizades que têm por base o afeto da gratidão/reconhecimento podem ser sinal de uma união de confiança recíproca, que, não obstante permanecesse baseada no dinheiro, ao menos nas coisas humanas alcança uma sintonia altíssima e agradável. Ainda assim, não é o tipo ideal de amizade, pois “permanece fundamentada apenas na base de uma vantagem temporal” (AE, I:44, p. 43).

Quanto ao afeto natural (*affectus naturalis*), faz parte da natureza humana afeiçoar por quem é próximo, como os familiares, por exemplo. É natural porque é impossível impedir o seu aparecimento: é o sentimento da mãe pelo filho, o homem por aqueles de sua casa e do seu sangue. Esse afeto se manifesta pela necessidade de amor à própria carne, algo a que nem mesmo as pessoas mais santas estiveram imunes, quando, nos tempos primitivos, solícitos da sua sepultura, desejaram que os seus túmulos fossem em terras de seus pais, e não no túmulo estrangeiro. O afeto natural está tão entranhado na natureza humana ao que se torna difícil não se render a ele, como sugere pelo exemplo de Paulo Apóstolo que confessou que desejar às vezes ser separado de Cristo por amor de seus irmãos segundo a carne (EC, III: 37, p. 256). É por isso que a resistência a esse afeto é sinal de amor, porque, por um lado, recusá-lo é permitir amar segundo a razão, e por outro, é amar em e por Deus (*in Deum e propter Deum*).

Amar em Deus significa submeter o afeto à moderação da razão, enquanto amar por Deus é segundo o dever, ou seja, o mandamento de amar mesmo aqueles de quem se tem repulsa e evitação. Enquanto no primeiro seja possível o deleite proporcionado pelo afeto em relação ao amigo, no segundo, o outro é o inimigo amado somente por Deus. Afeto é sedutor porque sugere coisas brandas e agradáveis, e segue satisfazer com coisas refinadas, leves, terno, prazeroso, “enquanto foge e evita com horror daquilo que é árduo, áspero, contrário à vontade”. Por isso, seguir esse afeto produz “um amor perverso”, que despe o homem da sua humanidade e apaga a razão. Assim, a regra a ser seguida é: “está bem tê-lo e senti-lo, mas em tudo e por tudo seja controlado pela moderação da razão” (AE, II:29, p. 115). Do contrário,

está associado aos animais e aos jovens: nos primeiros, a razão não é infundida; nos segundos, é aplacada.

Pode-se observar no desenvolvimento seguinte que os termos animais e jovens incorporam o sentido de uma crítica. Justamente os homens da Igreja, incluindo os bispos e os monges, que deveriam ser, mais do que qualquer outros, os guardiões da regra, são apresentados como uma espécie de infratores dela e dos afetos:

Quisesse o céu que aqueles que governam a Igreja controlassem os seus afetos segundo a mesma regra! Ao contrário, muitos deles, apegados de modo demasiadamente carnal as pessoas do seu sangue e da sua casa, não apenas usam nenhuma severidade para mantê-los longe das vaidades e das volúpias do mundo, mas com uma condenável afronta procuram a possibilidade de satisfazer os próprios desejos, servindo-se do próprio sangue de Cristo. Que tristeza! Entrar nas casas de alguns dos nossos bispos, e aquilo que é pior, naquelas de quem endossa a cogula³³, é como entrar em Sodoma e Gomorra. Ali se vê passar alguns com os cabelos longos, com modos afeminados, com as nádegas seminuas, aos moldes das prostitutas, como aqueles de que fala a *Escritura*: colocaram uns rapazes no prostíbulo (EC, III: 64, p. 281).

A crítica feita pelos cistercienses inclinou-se para diferenciá-los do restante dos membros da Igreja, apontando o que, segundo o seu modo de vida pretensamente mais austero, vinha desvirtuando a profissão religiosa. Mas, por outro lado, é um olhar para si mesmo e para o seu entorno mais imediato: Aelredo estava ciente da possibilidade de que os homens espirituais estavam dedicados a um ideal espiritual, mas precisavam conviver com as realidades físicas, e, eventualmente, poderiam declinar de sua vida idealmente virtuosa. A disposição de acolher jovens sob seus cuidados poderia, afinal de contas, abalar a vigilância daqueles que buscaram na vida monástica uma fuga para os desejos sexuais. O mais importante para o abade não foi fazer uma denúncia, em si mesma bastante vaga, mas o reconhecimento da possibilidade real de que um tipo de afeto facilmente leva a outro, numa espécie de dialética. O dever consistia em estar constantemente vigilante contra os impulsos, pois os afetos podem ser ao mesmo tempo um incremento da virtude ou de seu declínio.

A inclusão dos termos “animais” e “jovens” indica, assim, que além de uma avaliação negativa da Igreja, a crítica sociorreligiosa se estende aos nobres e à população em geral, que também priorizam os impulsos emocionais em detrimento da razão. O aspecto mais amplo desse diagnóstico pode ser observado na referência ao esporte da caça, que estava ligado ao imaginário aristocrático:

³³ Veste litúrgica dos monges.

E é para satisfazer os desejos destes que se assume o teu sangue, Senhor Jesus, que se eleva a tua cruz, que as tuas feridas estão abertas, que é consumado o preço da tua morte. Para que estes possam fazer correr os seus cães, fazer voar os seus pássaros, e fazer espumar os seus cavalos, os teus membros são despidos nos pobres? as chagas dos flagelos são escarnecididas, e as tuas vísceras são espalhadas ao redor. Tu vês estas coisas, ó Jesus, as vês e calas; mas calarás para sempre? Ao contrário, dizes, gritarei como uma mulher nas dores do parto. (EC, III: 64, p. 281).

A conclusão de Aelredo é que os três afetos não são ruins inevitavelmente. Seria absurdo tal como acreditar que as coisas avaliadas como boas são sempre usadas para o bem, negando que entre os apóstolos houve Judas, e Saul entre os profetas, bem como a graça do milagre e a profecia são às vezes concedidas aos perversos. O que torna nocivo ou útil é o que decidimos fazer com esses afetos, e não a inevitabilidade de sermos tocados por eles. O fato da admissibilidade dos afetos – a inevitabilidade de origem – comporta também o seu aspecto dinâmico, traduzido pela ideia de que um admissível, ainda que potencialmente perigoso, pode conduzir ou transformar-se em outro afeto melhor. O contrário também é possível:

Não apenas devemos examinar a origem desses apegos, mas também devemos prestar atenção discernente ao seu desenvolvimento e seu fim. Às vezes, muito sutilmente, um deles surge e acaba se tornando outro ou, pelo menos, é alterado. Basta mostrar isso com dois ou três exemplos. O interesse de alguém é despertado ao ouvir falar de uma freira elogiada por sua santidade de corpo e espírito, sua fé sincera, sua discrição destacada, sua virtude sólida de humildade até mesmo em completo desprezo por si mesma, sua notável abstinência, sua excelente obediência. Admirando tais grandes virtudes, alguém a venera com o mais forte apego. Anteriormente, denominamos esse apego de 'racional'. Se alguém começar a desenvolver uma familiaridade com ela, honrá-la com deferência, buscar diversão em conversar com ela, ter contato frequente com ela por meio de lembranças, cartas ou pequenos presentes, esse apego racional imperceptivelmente se transforma em apego deveroso. Ela, que alguém começou a amar porque sua santidade merecia isso, começa a ser frequentada por favores mútuos. Então, à medida que esse apego se estende a elogios lisonjeiros, até mesmo esse apego físico, mais perigoso que os outros, se insinua na tentação do vício. (EC, III: 66, p. 266).

Aqui é demonstrada a dialética dos afetos que emerge, se desenvolve e chega a um ponto, perpassando por um processo de transformação. Tornando-se algo diferente do que era originalmente um afeto racional (*affectus rationalis*, que é a atracão pelas virtudes), pode se revestir no curso da jornada em afeto de reconhecimento/gratidão, completamente oposto. Mas ainda não é o fim do movimento. É mais apropriadamente o seu desenvolvimento, pois do afeto de gratidão pode passar de novo ao afeto carnal, que entra pela tentação do vício por

meio de carícias. Aelredo convida³⁴ o leitor a perceber como os afetos estavam entrelaçados, na medida em que podem ir de uma ponta a outra, das virtudes aos vícios, e vice-versa.

O alerta também se estende aos riscos de pessoas castas, que inclui o próprio segmento dos monges, a se afeiçoarem a outras pessoas virtuosas a partir do afeto racional, que é o afeto por excelência da amizade, uma vez que emerge do amar a virtude percebida em alguém e encoraja a melhoria na fé, ao passo que corrige os excessos. É despertado pelas virtudes do outro, donde o qualificativo racional adverte que a razão enquanto tal é secundária, uma vez que o afeto é racional quando é provocado pela atração da virtude alheia. Esse afeto é tão espontâneo na alma quanto os outros, pelo que o abade faz sua a tese platônica de que a virtude é atraente em si mesma.

O virtuoso é capaz de despertar os sentidos, o que significa que a virtude é percebida sensualmente: lendo ou ouvindo histórias, como as dos mártires e dos santos apóstolos, assim como a fama de alguém que convida a experimentar a virtude (EC, III:33, p. 252). O oposto e, ao mesmo tempo, a face obscura desse afeto, é o afeto irracional, que não se atrai pela virtude, mas sim por práticas incompatíveis com a vida cristã. O problema é que, semelhante à atração pelas virtudes que faz nascer o afeto racional, o afeto irracional atrai admiradores encantados pela vida de esbanjadores e luxuriosos. Sem mencionar casos específicos, inclui entre aqueles que atraem o sentimento irracional os de saberes vazios, as vãs filosofias, e os de coragem “entupidíssima”, como os que pertencem às profissões militares. A essas tentações não estavam imunes aqueles que pertencem à sua própria ordem e ao ambiente erudito de um modo geral, pois eles já conheciam o mundo e suas sedutoras influências antes de chegar ao isolamento do deserto. A cumplicidade é tanto de quem se exibe como de quem aprecia, o que não passa de um espetáculo vazio atuado igualmente por pessoas vazias (EC, III:33, p. 253).

A origem do afeto racional é a soma do amor e da virtude, pelo que também são estimulados a aumentarem. Aelredo tinha em mente que seria possível, e mesmo desejável, perseguir os exemplos passados e presentes de pessoas virtuosas. Mas as fronteiras entre as virtudes e os vícios podem ser bastantes tênues, como mostra a relação dos afetos racional e irracional. É assim que se entende a história contada sobre as pessoas castíssimas que, afeiçoando-se em demasia de outras também castíssimas, puderam despertar sentimentos impudicos:

Conheci homens castíssimos e de grande moderação, que detestavam com grande horror toda forma de impureza, aos quais aconteceu que, diante de

³⁴ “Imaginemos”, diz ele.

alguns que viam ter conseguido vértices de virtude ainda em tenra idade, e que por uma admirável compostura de comportamento e santidade de vida tinham se transformado inacreditavelmente por assim dizer em pessoas experientes”, se afeiçoaram a eles, cultivando por eles um sentimento cheio de ímpeto e doçura. Mas exagerando em pôr-se à disposição deles, demorando-se sempre com maior doçura ao olhar a face deles, e repousando-se, por assim dizer, nos seus abraços, foram depois muito atormentados por causa de um sentimento vicioso que, de modo sutil, se infiltrou neles; e justamente eles, que não teriam nem mesmo se dignado ver face a face pessoas culpáveis deste crime, ao contrário, levados pela náusea e pelo grande horror lhes teriam afastado do seu coração, justamente eles não conseguiam mais frequentar, sem sentir o prurido do vício, pessoas castíssimas, seríssimas, talvez também serenas e claras na beleza da virgindade, pessoas que até um impudico, ao menos por desespero, não teria olhado senão com olhos castos (EC, III: 67, p. 284).

Segue-se que esse tipo de afeiçoamento é evitável, podendo ser mantido sob controle. Em razão da atração física que pode ser despertada por uma pessoa, em decorrência do sexo e da idade, a virtude fica seriamente comprometida. O afeto racional que era considerado perfeito em si mesmo, pode dar lugar ao afeto carnal.

A tendência do conflito entre os afetos atende ao movimento espontâneo e imperativo de sobreposição, pois cada um busca sobrepor-se ao outro em uma luta. O terreno da luta é a alma, onde os afetos superiores (o espiritual e o racional) lutam contra os inferiores (o afeto carnal, o afeto natural e o afeto de reconhecimento/gratidão), que são apenas afetos admissíveis. Parece não haver uma vantagem que possibilitaria de antemão um se sobressair em relação ao outro nessa luta, apesar dos termos superiores e inferiores. O que é possível verificar é que a vitória de um afeto sobre o outro depende da razão, capaz de discernir entre afeto natural e afeto racional. Foi esse percurso que Jônatas seguiu ao revelar os planos de seu pai, Saul, ao amigo Davi, sobre a pretensão de assassinato. Nesse caso, o afeto racional cancelou o afeto natural sentido pelo pai, uma vez que Jônatas preferiu proteger o futuro rei e amigo Davi, traindo em certa medida o seu progenitor (EC, III:69, p. 286).

O termo superior tem a ver menos com o grau de importância e mais como um degrau, no qual um afeto pode permitir a passagem para outro afeto. Essa dinâmica é expressa pelo termo *complexio*³⁵, que corresponde a um entrelaçamento entre os afetos. Uma alegoria da arca de Noé parece corresponder a essa dinâmica: os estágios da embarcação, que representam os afetos, funcionavam de forma interconectada, pois a vida prática mostra que frequentemente se acessa um afeto a partir de outro. Além de relacionarem-se entre si, os afetos têm influências nos relacionamentos sociais, pois o ato de escolher entre o superior e o

³⁵ O significado literal do termo é: “montagem”, “abraço”, “entrelaçamento”.

inferior se dá tanto pela utilidade (*uti*) quanto pelo prazer (*frui*) (SC, III:103-6). Os afetos funcionam como indução para despertar o desejo para as coisas que são para amar, infundindo nelas doçura, o que nos ajuda a mantê-las com mais empenho e de maneira mais agradável. De maneira análoga ao que dizem os psicólogos modernos, os mesmos atos com os quais tendemos para as coisas desejadas podem ser colocados com maiores empenhos quanto maior for o prazer (EC, III:73, p. 290).

3.3 Vontade e Atos de Vontade

Os afetos têm relação com a vontade. Como o ser humano consta de corpo e alma, essas duas realidades devem ser levadas em conta no seu agir. Por isso, os afetos, que podem influenciar o desejo e os atos, devem ser levados em conta sem se esquecer os limites do corpo que, sendo feito de barro e submetido a aflições, pode vir a sucumbir. Os afetos têm como peculiaridade o fato de não conhecerem a moderação, podendo levar à destruição ao obscurecer a capacidade de cuidado, “jogando-se numa espécie de ímpeto cego sobre o objeto amado, busca apenas aquilo que anseia, e despreza qualquer outra coisa” (EC, III:74, p. 272). Distorce a capacidade de análise da situação, entorpecendo as escolhas entre o que se pode ou não fazer. Aquilo que é considerado pesado se torna leve, e aquilo que é árduo e aparentemente impossível é erroneamente avaliado, passando a ser percebido como um trabalho insignificante.

Esse perigo de ultrapassar as limitações físicas fica ainda mais proeminente quando dá lugar ao agir. Ao passo que o desejo é despertado pelos afetos, nos atos de vontade devem ser controlados pela razão para que não supere os limites das possibilidades humanas (EC, III:54, p. 273). Para fazer uma escolha, é necessário ter conhecimento sobre o que está sendo escolhido. Portanto, a vontade depende do auxílio do intelecto, que é outro equivalente da razão.

Os atos de vontade constituem a busca pela utilidade dos afetos na vida prática, em sua modalidade das relações interpessoais. Ao postular que esse aspecto da vida humana tem importância capital para alcançar a perfeição pelo agir, é salutar ser guiado pelas virtudes da sobriedade, da justiça e da piedade. Tendo em conta as virtudes e o amor, o afeto energiza com o calor que lhe é próprio.

Os atos com base apenas nos afetos podem ser perigosos, pois geram uma atração por um sentido de doçura que se experimenta quando ele aparece. No entanto, a vontade é

incompatível com qualquer tipo de coação. A vontade tem, portanto, uma inata liberdade. A única coisa indesejável, mas que é inevitável, é a submissão do homem ao pecado original. De fato, é impossível distinguir entre o que é justo e o que é injusto sem a razão. Dessa forma, de acordo com a análise de Aelredo, a escolha livre depende tanto da ação do intelecto quanto da vontade. O consentimento é dado pela vontade, enquanto o discernimento é realizado pela razão. Esses dois elementos – vontade e razão – são fundamentais para a escolha livre. A razão apresenta o bem ou o mal, a justiça ou a injustiça, bem como outras possibilidades. A vontade dá o consentimento, e todo consentimento é dado exclusivamente pela vontade. Ressalta-se que essa interação e cooperação entre o intelecto e a vontade não é apenas um exercício intelectual, mas é crucial para a felicidade humana. A escolha e o amor a Deus e ao próximo são condições para alcançar a felicidade.

As escolhas feitas durante a vida, como seguir o comércio, a carreira militar, mas também o roubo e o latrocínio, são feitas para alegrar, porém constituem alegrias temporárias, o que significa que não são verdadeiramente amadas. Podem decorrer da vulgaridade dos sentidos, propostas como se fossem o fim último das intenções, levando assim a imaginar erroneamente encontrar aí, no alcance dessas coisas, a felicidade. Esse alegrar-se emerge da supervvalorização do que é superficial e momentâneo, que, porém, uma vez obtido, se acende de desejo por outra coisa, e assim prossegue no *continuum* vazio, numa espiral de infelicidade e insatisfação (EC, III:26, p. 245). Esse girar sobre si mesmo equivale a girar no vazio, um circuito perverso do pecado.

Em resumo, podemos sintetizar a relação afeto/vontade como sendo marcada por impulsos afetivos e sua ordenação. É importante destacar que os afetos têm como âncora a percepção, a sensorialidade. Essa força vital dentro da alma, que não se deixa resumir pela noção de apetite, pois é contemplada também pela vontade racional, é uma potência do espírito. Podem ser a ruína ou a ascensão do homem. Ancorado então na realidade sensorial, possibilita a percepção do mundo exterior e a formação do eu e a relação com o outro. Ao reconhecer a existência dos conflitos entre os afetos, Aelredo dá um passo em direção à sua resolução sob uma perspectiva antropológica.

3.4 A Amizade Espiritual

Os dois tipos de amizade mencionados anteriormente, mundana e carnal, são baseados em interesses e ganhos, dependendo das circunstâncias. Contudo, existe um tipo de amizade superior, chamada de amizade espiritual, que é desejada por si mesma, sem esperar benefícios

adicionais. É uma união mútua e um pacto entre duas almas que compartilham os mesmos desejos e rejeitam o que é inconveniente, buscando apenas o que é bom. Essa amizade é guiada pela prudência, governada pela justiça, fortalecida pela coragem e moderada pela temperança. Essas quatro virtudes, juntamente com a fé e a esperança, funcionam harmoniosamente com base no amor:

Mas a fé não é uma virtude se não opera por meio do amor, nem o é a esperança se aquilo que se espera não é amado. E, além disso, preste-se bem atenção, o que é a temperança senão o amor que não se deixa encantar por alguma volúpia? O que é a prudência senão o amor que não se deixa seduzir por nenhum erro? O que é a fortaleza senão o amor que suporta com força as adversidades? O que é a justiça senão o amor com equidade e moderação que coloca harmonia entre as desigualdades desta vida? Na fé, portanto, a caridade encontra o seu início, em todas as virtudes ela é exercitada, e em si mesma alcança a perfeição (EC, III: 89, p. 121).

Por essa formulação, amizade espiritual é o exato oposto dos outros dois tipos de amizades. Prevendo o rompimento comum à amizade carnal e à amizade mundana – cuja marca é a inconstância e a conveniência do momento, pois nascem pela medida de prêmios externos e pelo afeto que não é dirigido pela razão –, o abade pontua que a amizade espiritual é a imagem da eternidade. Ela é constante, tem valor em si mesma e é desejada pelo coração humano. É sinal ou vestígio de Deus, que sendo unidade, não deixou nenhuma espécie na solidão.

Na natureza, todas as criaturas têm uma necessidade de companhia, seja sensível ou insensível, racional ou irracional. No caso do ser humano, essa companhia é encontrada na forma da amizade. Assim como as pedras dos rios e as árvores das florestas, que coexistem em diversidade, as multidões de anjos também encontram companhia e amor entre si.

Criou uma mesma vontade, um mesmo afeto, a ponto que nenhum pode se sentir superior ou inferior a outro, e a caridade da amizade tirou o espaço da inveja. Assim, a multidão eliminou a solidão e a comunhão da caridade aumentou em todos a alegria (AE, I:56, p. 46).

Fiel ao modelo da amizade que só pode existir entre os iguais, no sentido de que a relação elimina a diferença que possa existir *a priori* entre superior e inferior, tornando as partes iguais, reconhece que o gênero humano desde o princípio foi imprimido pela necessidade de amizade. O *topoi* da mulher como sendo originada da costela do homem é colocado no interior dessa interpretação da amizade como nivelamento, e indica que “todos os seres humanos são iguais, quase colaterais”, o que constitui a própria essência da amizade

(AE, I, 58, p. 46). Homem e mulher foram criados com a mesma essência de caridade e amor. Desde o início, a natureza despertou no espírito humano o desejo de amizade, fortalecido pelo afeto que lhe proporcionou um sabor doce. Antes de serem um casal destinado à reprodução, Adão e Eva são os primeiros amigos a compartilhar do amor eterno da Trindade. Como todos os seres humanos descendem deles, para Aelredo, a comunidade de amizade é acessível a todos, inclusive àqueles que não fazem parte da vida formal da Igreja, que não existia na experiência humana antes da Queda.

Naquela ocasião, era compartilhada a comunhão de vontade e de propósitos. Mas, a partir do pecado originário, a amizade ficou restrita a poucos, pois foi o momento em que passou a ser distinguida da caridade. No início, era praticada por todos e com todos, mas agora permanece confinada a ambientes em que prevalece a lealdade. Em meio a guerras, cobiças e interesses privados, antíteses da vida primitiva, a amizade se tornou um pacto estreito de amor a ponto de encontrar, em meio aos males e sofrimentos, alívio e paz. Mas, se a amizade só pode existir entre os bons, como avaliar a relação comumente atribuída a dois homens em contexto aristocrático de lealdade e fidelidade recíproca? Em todo homem, bom ou mau, permanece a inclinação para a amizade, pois, apesar da miséria que recaiu sobre o mundo, a tendência humana de constituir amizades é virtualmente mantida.

Por isso, as riquezas agradam aos avarentos, a glória é buscada pelos ambiciosos e o prazer é almejado pelos sensuais, mas só ganham verdadeiro significado quando compartilhados com alguém para desfrutar. Entre as pessoas más, os estreitos laços são disfarçados como amizade, enganando aqueles que não conhecem as regras e preceitos da verdadeira amizade espiritual (AE, I:60, p. 47).

A bondade é inata, assim como diferentes formas de amizade e virtudes, pois todas elas podem contribuir para a perfeição humana. Portanto, merecem nosso máximo esforço e atenção. O desejo universal de união é a prova de que o vestígio da unidade de Deus permanece na necessidade de amizade. Dela se pode fazer usos diversos, inclusive coisas perniciosas, uma realidade que também marca as virtudes, pois delas se podem, como notou o monge Ivo, fazer maus usos, como a sabedoria, utilizada para fins de ostentação e orgulho de quem se julga sábio.

Se se é virtuoso, a ação é sempre correta, pois, do contrário, o abuso revela a falta de uma determinada virtude. Um sábio só é sábio se usa para o bem a sua sabedoria. Um sinal da falta de sabedoria é tentar agradar a si mesmo, que é uma ação dos estúpidos. A ostentação da inteligência recebida, ou os usos comerciais e desonestos que dela se faz, já acusa de antemão

que o que se julga sábio não o era efetivamente. O amor, a verdade e a perpetuidade são características da sabedoria, assim como também o são da amizade, o que surpreende o jovem monge, que questiona a viabilidade da comparação. A objeção de Aelredo é que as coisas pequenas e grandes, boas e melhores, fracas e fortes, apesar de não coincidirem, podem ser aproximadas, sobretudo quando se trata de virtudes. Amizade e sabedoria podem ter estatutos diferentes, assim como as demais virtudes são distintas, mas pela analogia que marca o pensamento medieval, a fronteira que existe pode ser rapidamente diluída. Esse pensamento por associação é assumido na forma de interrelacionalidade entre todas as virtudes, o que permitiu ao nosso teórico da afetividade estabelecer uma relação de semelhança entre amizade e sabedoria (*sapientia*). A virgindade, por exemplo, é uma virtude que pode ser cultivada na viuvez, e é bem-vinda tanto quanto a continência conjugal. Está claro para o abade que acima dessas duas está a santa virgindade, a ação deliberada daqueles que buscaram um modo de vida casto (AE, I: 66, p. 49).

Justamente porque são virtudes é que é possível estabelecer relação entre elas. Pela via de trocas e semelhanças, a amizade e a sabedoria são aproximadas, o que “poderei afirmar sem temor que amizade não é senão sabedoria”. O interlocutor Ivo restava ainda inseguro com essa comparação, talvez pelo fato de compartilhar a ideia, exposta em parágrafos anteriores, de que se nota que muitos deste mundo compartilham a fugacidade da docura do vínculo de amizade (AE, I:33, p. 40). A persistência de Aelredo é sobre a perpetuidade da amizade, pois nela é a imagem da própria eternidade e da unidade que se refletem. Conjugando elementos das escrituras³⁶ e de Jerônimo³⁷, entende que uma amizade genuína que pode terminar nunca foi verdadeira:

Você esqueceu que a Escritura diz: "O amigo ama em todo o tempo"? Nossa Jerônimo também, como você se lembra, diz: "A amizade que pode acabar nunca foi verdadeira amizade". Que a amizade nem mesmo pode durar sem caridade foi mais do que adequadamente estabelecido. Uma vez que na amizade a eternidade floresce, a verdade resplandece e a caridade se torna doce, considere se você deveria separar o nome da sabedoria dessas três (AE, I:68, p. 66).

O elevado *status social* ou grau de amizade é um encanto ao jovem monge. Relutante inicialmente em aceitar a definição de seu mestre sobre a amizade como sabedoria, Ivo expressa agora a opinião de que a amizade ocupa o lugar do amor na máxima joanina “Deus é amor” (1 Jo, 4:16). Assim, Deus é amizade. À interpelação feita por Ivo, Aelredo responde

³⁶ Pr, 17:17.

³⁷ São Jerônimo, *Lettere*, 3:6.

com o cuidado retórico: “Isso seria incomum, com certeza, e também não tem a sanção das Escrituras. Mas ainda assim, o que é verdadeiro para a caridade, certamente não hesito em conceder à amizade, já que “aquele que permanece na amizade, permanece em Deus, e Deus nele”. Isso veremos mais claramente quando começarmos a discutir sua fruição e utilidade. Agora, se já dissemos o suficiente sobre a natureza da amizade à luz da simplicidade de nosso pobre entendimento, reservemos para outra ocasião os outros pontos que você propôs para solução” (AE, I:70-71, p. 66). Além da ausência de precedentes bíblicos (“carece da autoridade das Escrituras), a fórmula “Deus é amizade”, indica que Aelredo reconhecia as suspeitas, que permearam a tradição do monaquismo cenobítico, a respeito dos laços individuais que poderiam se desenvolver dentro do claustro, ao qual ele considerou reconfigurar. Na tipologia da amizade, é concebida como uma expressão de solidariedade hierárquica e comunitária, bem com um vínculo afetivo: os dois aspectos eram inseparáveis.

Propõe-se uma gramática da amizade que distingue a amizade espiritual das formas anteriores baseadas em afetos carnais, mundanos e de gratidão. A teorização da relationalidade interpessoal é fundamentada em métodos, uma vez que o cristão busca atingir o mais alto grau de amizade. Primeiramente, é necessário ter cuidado na escolha de um amigo; em seguida, aplicar cautela ao testá-lo; e, por fim, acolhê-lo.

3.4.1 Escolher

As etapas para o estabelecimento da amizade são regidas por critérios. Isso significa, por um lado, o reconhecimento de que o tipo ideal almejado tinha como reflexo uma humanidade heterogênea, na qual buscava incidir e também resgatar comportamentos agradáveis na multidão de “defeitos que impedem quem se encontra preso neles de observar com constância as leis e os direitos da amizade” (AE, III, p. 77). Assim, Aelredo elenca quatro temperamentos que devem ser evitados: a) Os irascíveis; b) os instáveis; c) os desconfiados; e d) os eloquentes.

Não devem ser escolhidos rapidamente como amigos, pois contradizem diretamente a honestidade, a estabilidade, a confiança e a segurança, que são as qualidades essenciais de uma amizade. Se o pretendente possui algum vício, mas há certeza do seu afeto, a paciência e, se necessário, a repreensão, podem funcionar como um remédio capaz de reacender a chama da esperança. Mesmo que se credite que diante de um irascível pouco se pode fazer além de demonstrar paciência, a paciência em si é a enfermeira da amizade que evita que as fissuras

evoluam e se tornem irremissíveis. É necessária para garantir a constância de um relacionamento, uma duração que constitui a previsão de uma vida na eternidade. Dessarte, os quatro temperamentos, apesar de serem negativos, não constituem, *a priori*, um fator de eliminação do candidato à amizade. É possível mudar o jeito de ser do outro, se assim a pessoa tiver disposta.

a) Para os *irascíveis*, o tom brincalhão e amável é o meio adequado para neutralizar a tensão e fazer esfriar a ira, pois tem-se em mente que o que consola o irascível é ver o aborrecimento do amigo (AE., II: 17, p. 78). No tópico sobre comportamentos incompatíveis com a amizade, é dada especial atenção aos indivíduos irascíveis. Devido à sua propensão a perder o controle e agir de forma desagradável, existe a possibilidade de expressarem insultos publicamente, o que constitui uma traição e desrespeito para com o outro. Quem melhor do que um amigo, alguém que conhece a essência do outro, para revelar ou supostamente criar segredos? Está em jogo o cerne da amizade, a união de duas almas que compartilham um só coração. Aqueles que estabelecem amizade com pessoas dominadas pela ira podem se tornar vítimas de injúrias, que arruínam a reputação e “apagam a caridade” (AE, II:23, p. 79).

O cisterciense traz para a reflexão algumas situações hipotéticas que clarificam os vícios associados ao comportamentos dos irascíveis a) a injúria contra um amigo pode ser facilmente acreditada por outras pessoas, devido à malícia daqueles que escolhem acreditar em mentiras sendo propagadas como palavras de alguém que conhece os segredos da pessoa em questão; b) a reprovação daqueles que experimentam alegria em infamar o outro que, mesmo sendo inocente, é atingido pela vergonha advinda de um ultraje; c) o orgulho, que solapa a humildade, tornando a pessoa propensa a corrigir e atrevida para ofender, sem abertura para o reconhecimento do próprio erro; d) a revelação dos segredos (“das coisas escondidas”), como algo detestável, vil em si mesmo, pois retira o amor, colocando em seu lugar o furor, a amargura, o ódio e o ressentimento. Resta a infelicidade e o desespero para aquele que teve um segredo revelado, e a perda da esperança para aquele que o revelou; e) por fim, a difamação, uma traição equiparada ao golpe de uma serpente venenosa.

Ao analisar o temperamento e o comportamento emocional, é evidente que, ao considerarmos os opostos desses vícios, podemos observar as virtudes da amizade. O apreço, a mansidão, a humildade, o respeito e a lealdade se contrapõem à injúria, à reprovação, ao orgulho, à revelação de segredos e à difamação.

Durante o diálogo, Ivo e Graciano mencionam um amigo do seu mestre, cujo nome não é revelado, que tinha acessos de ira em público. Esse amigo teria dito e feito coisas que

desagradaram ao abade. Aos monges não estava claro se o abade ainda considerava como amigo a pessoa de quem falavam, ao que Aelredo confirma que sim. A resposta à provocação dos monges indica que o abade buscou praticar aquele princípio da amizade como indissolúvel, pois, acolhido na amizade, não pôde não o amar. Apesar da perpetuidade própria à amizade (e à sabedoria), aos olhos dos monges a justificativa se fez necessária. Na explicação do porquê da manutenção da relação, evidencia-se, mais uma vez, como as reflexões teóricas estavam aliadas à vida prática:

Certamente aquele homem é muito querido para mim. Uma vez recebido em minha amizade, nunca poderei deixar de amá-lo. Portanto, se por acaso fui mais forte do que ele neste caso, e uma vez que as vontades de ambos não se fundiram em uma só, foi mais fácil para mim ceder minha vontade do que para ele. E como não havia questão de desonra envolvida, e como a confiança não foi violada, nem a virtude diminuída, foi correto eu ceder ao meu amigo para que eu pudesse suportá-lo quando ele parecia ter transgredido, e para que, quando sua paz estava ameaçada, eu pudesse preferir sua vontade à minha (AE, III:20, p. 95).

b) Sobre os *instáveis*, é dito que se opõem ao conceito de estabilidade, caro à vida em comunidade. Em sua retórica, Aelredo pergunta aos interlocutores:

Pois, uma vez que um grande fruto da amizade é a segurança pela qual você confia e se compromete com um amigo, como pode haver segurança no amor daquele que é lançado ao sabor de todo vento, que concorda com todo conselho? A disposição de tal homem, como argila macia, recebe e molda imagens diversas e opostas ao longo do dia, ao capricho daquele que deseja impressioná-las (AE, III:28, p. 98).

Uma relação alicerçada na estabilidade traz alegria, pelo seu acolhimento, e afasta o medo do abandono (AE, III:28, p. 99-100). A despeito de uma não definição detalhada sobre o conceito de instáveis, alguns modelos tidos como prático trazidos por Aelredo podem sintetizar esse estado emocional. É o caso da amizade entre Davi e Jônatas, personagens bíblicos do livro *1 Samuel*. A máxima atribuída a Jônatas, “tu reinarás, e eu serei o teu segundo”, é repetida diversas vezes.

A história transformada em fórmula narra a intenção de Jônatas de permanecer ao lado de Davi, mesmo quando este foi declarado inimigo pelo rei Saul. Determinado, Jônatas resistiu às pressões de seu pai, que o ameaçou caso não cumprisse a ordem de assassinar Davi. Apesar das ameaças, incluindo a possibilidade de perder sua dignidade e herança ao trono, Jônatas permaneceu como um amigo leal e constante. Aelredo explora o aspecto perspicaz das

ameaças de Saul e questiona no AE como Jônatas conseguiu manter sua fidelidade ao pacto da amizade diante do ônus de perder a glória e a dignidade associadas à posição de futuro rei. A resposta foi apresentada bem antes, já no contexto do EC, quando ele trouxe à tona também o exemplo dos dois amigos para demonstrar que, na amizade, depois de uma seleção cuidadosa e um período de provação, não deve surgir divergência. Em meio a lágrimas e abraços, Davi e Jônatas reafirmaram seu pacto de amizade, mesmo que isso tenha desagradado ao pai de Jônatas. De fato, este tinha um vínculo de afeto carnal com seu pai, mas o afeto racional foi colocado em primeiro lugar, permitindo a efetiva sucessão de Davi ao trono (EC, II: 71-72, p. 213).

c) Aos *desconfiados* são reservados à perturbação e à inquietação. Aqueles que não compartilham da segurança e da tranquilidade da amizade são propensos a enxergar traição onde ela não existe. Essa perturbação emocional distorce a percepção da realidade: uma pessoa desconfiada se sente menos amada se o amigo trata com bondade outra pessoa; se é corrigida, enxerga isso como má intenção; se é elogiada, acredita que o amigo está zombando dela (AE, II: 29-30, p. 98-99). Portanto, levado ao ciúme, é a faculdade racional que fica comprometida. Como o afeto é uma inclinação espontânea da alma em relação a um objeto, presume-se que o desconfiado rejeita o objeto, neste caso o amigo, naquilo que deveria ser louvado: os afetos e sua orientação virtuosa. O amigo desconfiado usa os afetos de forma negativa, pois eles contêm tanto impulsos bons como maus. Sendo assim, eles são bons ou maus dependendo do modo como são utilizados.

d) Por último, existem os *eloquentes*, aqueles que se precipitam no falar. Os faladores, diz abade, perdem “na eloquência a seriedade que se requer” (AE, II:30, p. 99). Essa sessão é a que recebe menos atenção. Ironicamente, para explicar sobre o comportamento dos faladores, Aelredo preferiu ser bastante breve.

Todos esses critérios, que segundo o cisterciense fazem parte da etapa de escolha de um amigo, reconhecem que ninguém está isento de defeitos decorrentes dos afetos quando estes são resultados de uma vontade mal orientada. Essa conclusão está alinhada com o objetivo do abade de ser criterioso na seleção de amigos, estabelecendo que a amizade deve ser uma esfera em que as paixões são controladas. A contradição surge quando, ao mesmo tempo em que são feitas recomendações para evitar certas pessoas, os mesmos comportamentos indesejáveis se tornam menos relevantes à medida que os vícios podem ser superados e, na verdade, são considerados critérios relevantes para a escolha de um amigo. A explicação e a solução desse paradoxo são apresentadas por meio da ideia de que as virtudes

têm superioridade sobre os vícios. Segundo essa visão, resistir aos vícios é uma prova das qualidades de uma pessoa que pode, de certa forma, ser um amigo digno, mesmo que os vícios mencionados representem ameaças latentes.

Reconhecer esse ponto é importante, como sugerem os questionamentos feitos por Walter e Graciano sobre a amizade de Aelredo com um irascível. De fato, o abade faz a distinção de que o amigo em questão – não identificado, como mencionado anteriormente – era irascível apenas fora da esfera da amizade. “Mas o que quer dizer não ser irascível na amizade?” (AE, II:31, p. 83), pergunta um dos interlocutores. O abade reconhecia que a complexidade humana pode se manifestar e ser influenciada pelas relações interpessoais, que desde o início são permeadas pelos afetos. Seria ingênuo supor que, durante uma relação, apenas atitudes virtuosas ocorreriam.

No entanto, isso não contradiz de forma alguma a definição de amizade como um acordo intencional entre pessoas com vontades recíprocas. Para o abade, o que importa é observar as leis da amizade, que impedem o amigo irascível de Aelredo de insultá-lo em público, mantendo assim a imagem intacta. Ao saber direcionar suas ações, o amigo irascível espera estar a sós com Aelredo para desabafar sobre o que o incomoda. Esse comportamento reorientado só foi possível devido à amizade cultivada conscientemente, indo contra o estado natural dos afetos (AE, III:29, p. 83-84).

Assim, busca-se o reconhecimento dos defeitos do outro, em vez de sua aniquilação, pois os vícios fazem parte da natureza humana. Tanto na escolha quanto na provação e no acolhimento, o amigo pode manifestar comportamentos indesejáveis. A forma como ele deve ser tratado revela a atenção de Aelredo em relação ao outro, priorizando o respeito e a pacificação das tensões. Mesmo ao abordar o delicado tema do fim de uma amizade, o rompimento por uma das partes, Aelredo demonstra preocupação com a afetividade dos envolvidos. Em vez de mencionar o término de amizades, termo que sugere um fim abrupto, ele prefere falar em “desmanchar a amizade”, o que remete de maneira apropriada a um processo gradual e consciente, e, portanto, reversível na medida do possível (AE, III:51, p. 86).

Essa abordagem evita as inimizades que acompanham um rompimento abrupto, recomendando um afastamento gradual aliado à tentativa de curar os vícios do amigo. No processo de desmanche, a familiaridade comum aos amigos desaparece, pondo fim ao deleite interior, à segurança e à felicidade. Apesar de tudo, o amor não é negado, o que reforça a tese

de que amizade e amor não são coincidentes, pois o amor pode existir sem amizade, enquanto o contrário é impossível (AE, III:52, p. 87).

A ideia de que o amor é a fonte da amizade é enfatizada repetidamente, sendo o princípio que sustenta a insistência ponderada do abade em relação ao amigo que profere blasfêmias e injúrias, por exemplo. Ao mesmo tempo, o abade ressalta que a culpa não deve recair sobre aquele que sofre, mas sim sobre aquele que proferiu tais palavras. Mesmo quando alguém viola o pacto da amizade e da caridade, aquele que foi acolhido na amizade ainda é objeto de amor e caridade, pois seria igualar-se a ele em termos de vícios caso contrário, correndo o risco de repetir aquilo que se condena.

Ao lado dos vícios mencionados, há um quinto vício que também reflete a preocupação com as relações humanas. Trata-se do caso em que um amigo ofende o amigo do outro. Na amizade, é insuportável que um amigo ofenda outro amigo que também é amado. Esses vícios, chamados de *perturbationes*, trazem consigo condições e consequências para todas as etapas da amizade. Quando essas paixões são manifestadas, a capacidade de se relacionar é fragilizada, pois as *perturbationes* prejudicam a estabilidade e envolvem o indivíduo em si mesmo. Mais uma vez, o exemplo bíblico é utilizado para fundamentar essa questão dos vícios e seus efeitos. O exemplo é o de Maria, que foi expulsa do acampamento de Moisés. Por ter falado contra o profeta, ela foi punida com lepra, cuja cura só viria após sete dias (AE, III:28, p. 81).

Viver sem amigos é extremamente desagradável, pois “absolutamente nenhuma vida pode ser agradável sem amigos” (AE, II:34, p. 86). A amizade genuína, por ser eterna, é a antecâmara da vida eterna, à qual todo cristão deve aspirar. A felicidade no céu é antecipada em parte neste mundo terreno por meio da amizade entre aqueles que seguem as regras, dando origem à alegria e ao prazer. Essa visão desperta nos leitores e ouvintes o desejo pelo maior bem da vida terrena: a amizade espiritual.

3.4.2 Testar

O próximo estágio da amizade é a prova, um teste rigoroso ao qual o candidato deve ser submetido. É necessário ter certeza de sua fidelidade e honestidade, para que não haja dúvidas de que a relação será constante, tanto nos momentos bons quanto nos momentos difíceis. É na adversidade que a fidelidade e a honestidade do amigo são mais claramente comprovadas, pois é fácil ser fiel e honesto em momentos de tranquilidade.

É necessário que o amigo escolhido tenha critério, ou seja, a capacidade de ponderar as situações e estabelecer um equilíbrio entre aceitação e repreensão. Isso significa que o amigo escolhido é responsável por cumprir o pacto da amizade, pois é ele quem pode influenciar o avaliador. Ele deve ser capaz de suportar correções mais rigorosas, feitas com o propósito de testar sua paciência. Assim como as pessoas aprenderam no mundo a fazer negócios e a serem espertas para ganhar dinheiro e adquirir bens, seria um erro não utilizar essas mesmas habilidades ao fazer amigos e prová-los, aprendendo a identificar os sinais que permitem avaliar se os escolhidos são dignos.

Por meio do processo árduo desse procedimento, Walter admite que talvez seja mais adequado (e tranquilo) viver sem amigos desse tipo. Em sua avaliação, possivelmente desacreditando em alcançar o ideal, ele se contentaria com formas mais modestas de amizade: “falar e rir juntos, trocar cortesias afetuosas, ler juntos e discutir, brincar juntos e realizar atividades” (AE, III:85, p. 99). Aelredo reconhece que esse tipo de amizade é carnal e é mais comum entre os jovens. Contudo, não deve ser rejeitada, exceto pelas brincadeiras cruéis e mentiras. Desde que não haja comportamento desonesto, é uma forma de amizade desejável, que parte de um afeto purificado e pode progredir em direção a um objetivo mais elevado. Pelo princípio da semelhança entre a amizade humana e a amizade com Deus, é possível ascender da amizade inferior à considerada superior.

A natureza dinâmica das amizades é percebida na maneira como uma relação imatura, baseada apenas no afeto, pode evoluir espiritualmente. Nessa etapa, entendemos como o outro se torna um guardião espiritual e afetivo, cuja função é proteger e incentivar o crescimento espiritual tanto de si mesmo quanto do amigo. A fidelidade supera as distinções sociais (rico ou pobre, forte ou fraco), porque o amigo fiel e honesto valoriza a intenção. Esse é o segundo elemento que deve ser testado. A intenção está intrinsecamente ligada à gratuidade da amizade, que se opõe a qualquer forma de relacionamento humano baseado na busca de ganhos visíveis. O afeto a ser compartilhado é um sinal de que o amigo é amado por si mesmo.

O benefício do outro pode ser distorcido por uma intenção perversa, e a avaliação, vítima de uma ilusão, pode ser incapaz de perceber que alguém busca apenas tirar proveito. A única recompensa esperada da amizade é o amor, que surge naturalmente quando amamos o outro por si mesmo, assim como amamos a nós mesmos. A ideia de que encontramos em nosso amado uma extensão de nós mesmos é destacada na formulação patrística atribuída a Santo Ambrósio, segundo a qual a amizade não é um negócio, mas sim uma virtude que não é

adquirida por dinheiro, mas sim pela graça, e, portanto, não tem preço, mas é baseada no afeto. Conforme discutido, as relações baseadas em interesses mundanos e na troca de favores têm como base o afeto carnal e são típicas daqueles que ainda estão na juventude, ou seja, que ainda não experimentaram formas mais maduras de relacionamento.

É significativo que a amizade seja considerada como o reflexo do mandamento “amarás ao teu próximo como a ti mesmo”. O amor ao próximo no cristianismo tem sido objeto de reflexão por parte de autores que se dedicaram ao tema da virtude desde os primeiros séculos, mas o papel da amizade teve tratamentos que oscilaram entre ser algo desejável ou prejudicial. Paulo de Nola tendeu a ver a amizade (*amicitia*) como deficiente e inferior em relação ao amor ao próximo. Ele a relacionou, então, às amizades mundanas e não-cristãs, caracterizadas pela adulação. A hesitação de Paulino em usar o termo “amizade” para descrever a relação que deveria existir entre os cristãos parece confirmar sua visão negativa. Santo Agostinho, que em parte seguiu as proposições de Cícero sobre a amizade e a virtude, colocou a amizade ao lado da glória, dignidade e grandeza, uma série de coisas que podem ser buscadas por seu prazer. Em um complemento à formulação ciceroniana do *consesio*, Agostinho incluiu Jesus Cristo como base e condição para a verdadeira amizade (Nawar, 2014, p. 199). Com essa condição, aliada à caridade, o *consesio* – o acordo nos assuntos humanos e divinos – foi mantido por Agostinho e seguido por Aelredo, embora com elementos novos relacionados à comunidade emocional da qual Aelredo era intérprete.

A definição de amor ganha uma conotação nova, para além dos seus limites enquanto amor indistinto, ou seja, a caridade que é o amor a todos. O mandamento é incluído como parte da amizade verdadeira, porque é impossível não querer bem a si mesmo, e o amigo é “como outro tu mesmo”, a quem se transfere o amor “com o qual te amas” (AE, III:3, p. 93). A proposição pode ser convertida assim: é somente amando a si mesmo que se pode amar o outro. É partindo de si, sem uma conotação soberba que enrosca o indivíduo em si mesmo, que o relacionamento interpessoal se desenvolve. A preocupação com o outro é desde logo uma preocupação também consigo, que inclui a intenção ao progresso espiritual e à salvação.

3.4.3 Acolher

Esta é a etapa final do processo seletivo. É o clímax contínuo, perfeito e eterno, que se estenderá além da vida terrena. É por isso que a morte não interrompe a amizade, indo contra o ditado “até que a morte os separe”, que se aplica ao matrimônio e foi sancionado pela Igreja

na mesma época (século XII) por meio da bênção matrimonial e de todo o ritual que consolida os laços familiares. Embora seja verdade que entre os séculos XI e XII, seguindo uma longa tradição filosófica, o ideal da indissolubilidade matrimonial admitia algumas exceções, como a infidelidade e o adultério, o vínculo matrimonial em si não poderia ser desfeito. Os cônjuges não poderiam, por exemplo, fazer novos votos, a menos que um dos parceiros falecesse. Um ciclo se encerrava, abrindo espaço para outro. Na amizade aelrediana, o ciclo, ou melhor, a espiral, se eleva em direção ao céu, sem conhecer fim com a morte. Talvez isso ocorra porque o corpo e o contato físico – que no casamento são designados para a procriação – embora tenham sua importância na teorização sobre a amizade, são secundários no sentido de que mesmo na ausência de uma das partes, a lembrança afetiva do amigo é suficiente para despertar estados emocionais agradáveis, como se a própria imagem sensual estivesse presente.

De fato, a doce lembrança do meu amado Ivo, sim, seu amor e afeição constantes estão sempre tão frescos em minha mente, que, embora tenha partido desta vida em corpo, para o meu espírito ele parece nunca ter morrido de fato. Pois ele está sempre comigo, lá, seu semblante piedoso me inspira, lá seus olhos encantadores sorriem para mim, lá suas palavras felizes têm um gosto tão agradável para mim, que ou pareço ter ido para uma terra melhor com ele ou ele parece ainda estar habitando comigo aqui na terra. Mas você sabe que muitos anos se passaram desde que perdemos aquele pedaço de papel em que eu havia escrito as perguntas dele e minhas respostas sobre amizade espiritual (AE, II:5, p. 70).

É sabido que o monge Ivo, o interlocutor do primeiro livro, fazia parte da comunidade de Wardon, uma das filiais de Rievaulx. As visitas de Aelredo a essa comunidade foram o ambiente propício para o desenvolvimento da amizade espiritual, mesmo que o abade não pudesse estar presente por muitos dias. Embora não tenha sido possível cumprir o máximo de dias previsto, suas responsabilidades pastorais e administrativas o levaram de comunidade em comunidade, formando uma rede de relacionamentos. Nessa breve descrição, podemos observar alguns elementos constitutivos da amizade espiritual, como a ideia de ter um só coração, confiança e estabilidade proporcionados por um amigo cuja presença, embora não seja mais física, é eternamente afetiva. Mesmo após sua morte, ele continua a transmitir uma doce presença e alegria.

No longo elogio fúnebre a outro amigo, chamado Simão, registrado no EC, também podemos notar a importância dada à presença afetiva e à ausência física desse “amigo muito querido”. A falta física do amigo causa aflição, dor e lágrimas ao abade, que busca expressar

sua tristeza por meio da escrita. Parece que ele sente a necessidade de comprovar seu sofrimento, e, nesse sentido, o abade reflete:

Mas a tristeza me impede de ir além. A recente morte do meu querido Simon me força, em vez disso, a chorar por ele. Talvez essa tenha sido a causa do medo que perturbou minha mente à noite. Talvez essa tenha sido a causa dos pesadelos que me privaram do descanso necessário; isto é, que meu amigo mais amado seria subitamente arrancado desta terra. Não é de admirar que minha mente tenha tido uma premonição tão perturbadora de sua morte, já que ela se regozijava com tamanha delícia em sua vida. Veja como o medo que eu temia agora me alcançou, como o que eu temia aconteceu. Por que finjo? Por que estou em silêncio? Muito provavelmente porque essa tribulação ainda paira sobre mim. Que o que está oculto em meu coração brote para os meus olhos e para a minha língua. Se ao menos, se ao menos, sim, se ao menos o coração de um enlutado pudesse exsudar em lágrimas e riachos de palavras a tristeza nascida em suas profundezas interiores. Tenham piedade de mim, tenham piedade de mim, se algum de vocês é meu amigo, pois a mão do Senhor me tocou. Vocês estão surpresos que eu esteja chorando; estão ainda mais surpresos que eu continue vivendo! Pois quem não ficaria surpreso que Aelred continue vivendo sem Simon, exceto alguém que não sabe o quanto doce era viver juntos, o quanto doce seria retornar juntos à pátria. Então, suportem pacientemente minhas lágrimas, meus suspiros, o gemido do meu coração? (EC, I: 98, p. 147-148).

Expressar e compartilhar a angústia pela perda de um querido amigo é uma atitude valorizada nos contextos educacionais atuais, em que a psicopedagogia enfatiza a importância de permitir que as crianças expressem suas emoções, incluindo aquelas relacionadas a questões familiares complexas. Quanto às emoções presentes nas fontes históricas, são moldadas pela interseção tripla do contexto histórico da sua apresentação, da sua expressão verbal e do ambiente de produção dos documentos em si. Essas emoções, por vezes rotuladas como “naturais” e “autênticas”, acabam sendo consideradas como meros reflexos pálidos das emoções verdadeiramente experimentadas. Essa abordagem, fundamentada na segregação de dois mundos que encontra certa inteligibilidade na metáfora historiográfica dos dois espelhos (Nagy, 2015, p. 91-105). A separação dos dois mundos, entre a performance/representação da emoção e a vivência da emoção delineia, de um lado, discursos e representações que, codificados e normatizados, apenas reproduzem de maneira precária a experiência original. Do outro lado, existe uma emoção pré-cultural e inalterada, eternamente presente. Isso coloca o historiador diante de um dilema duplo. Primeiramente, confrontado com a impossibilidade de alcançar a essência da emoção “vivida”, a pesquisa histórica se vê obrigada a renunciar à emoção. Em segundo lugar, se opta por uma abordagem verdadeiramente científica, deve buscar a emoção do outro lado do espelho, utilizando ferramentas de disciplinas científicas, como a psicologia e a neurociência. É evidente que uma ramificação significativa dessa

abordagem seria a colocação da história, e por extensão, das ciências humanas, em uma posição subalterna em relação às ciências naturais do cérebro e da psique, que afirmam “saber” e “acessar” as emoções de forma mais objetiva.

Como um mestre educador, Aelredo busca elucidar seu próprio estado emocional, legitimando assim a liberdade dos outros membros da comunidade para expressarem suas próprias aflições. Essa troca segura ocorre por meio de uma rede de amigos que podem compartilhar os aspectos mais íntimos de suas almas. As lágrimas e palavras do abade são manifestações de seu profundo pesar, uma maneira de liberar o afeto que surge ao lembrar do amigo. Aelredo enfatiza repetidamente no elogio que ele chora não “porque ele foi levado”, mas sim por ter sido deixado. Antecipando possíveis questionamentos sobre se desejaria ser levado no lugar do amigo, ele responde que isso seria inadequado, pois igualar-se àqueles que se preocupam apenas consigo mesmos e não com o outro não seria apropriado. Da mesma forma, ele acredita que seria inapropriado desejar o retorno de Simão, mesmo que fosse possível ressuscitá-lo, pois o lugar em que ele está agora é melhor do que qualquer lugar terreno. Com essa consideração aparentemente simples, Aelredo coloca em movimento os instrumentos desenvolvidos sobre os afetos. É natural desejar o retorno daquele que morreu, pois isso consola o afeto, mas o abade não desejava isso, pois trazer o amigo de volta dos mortos o teria privado da beatitude e o lançaria na miséria. O afeto desejava sua presença, mas a razão advertia sobre a necessidade de manter a ausência física.

O choro do abade é provocado pelo afeto, mas não resulta em um desespero sem retorno, pois o amigo continua sua jornada em uma amizade mais perfeita. O que aconteceu com Simão foi que Jesus o escolheu, o aprovou e, finalmente, o acolheu ao seu lado. A tristeza está além do controle do abade, mas ao mesmo tempo ele pode transferir suas expectativas para o amigo que não está mais neste plano terreno, e com isso encontrar alegria. Ao contrário daqueles que morrem em impiedade, Simão foi considerado um seguidor fiel de Jesus, então não havia motivo para uma tristeza completa em sua morte. A morte de Simão propriamente é incontestada, pois agora ele estava no seio de “Abrão, onde o dulcíssimo amigo repousa, passado da miséria à felicidade, da morte à vida” (EC, I: 98, p. 129-130). Aos olhos de Aelredo, Simão parece ter dado aquele passo em direção à união mística com o divino, que era o objeto premente da amizade espiritual.

O lamento do abade é menos sobre sua partida e mais sobre o fato de não poder compartilhar da mesma alegria desfrutada por seu amigo na vida após a morte.

Haveria algum sentimento de inveja em relação ao novo estado alcançado pelo amigo? O forte vínculo entre eles, a doce presença de Simão, não poderia ser restabelecida, por exemplo, por meio de sua ressurreição? Essas questões podem ser levantadas, mas o abade estava convicto de que a resposta para sua aflição era fazer companhia ao amigo onde ele estava, embora soubesse que não poderia desejar sua própria morte para alcançar esse fim. Assim como Raquel, que perdeu seus filhos e desejou tê-los de volta ou ser levada junto com eles, Aelredo também desejou ser levado junto, mas sabia que a porta ainda estava fechada. O afeto ditava o desejo pela alegria que acompanharia o retorno do amigo, assim como Raquel imaginava que seria possível com o retorno de seus filhos. Porém, a razão o impelia a abraçar a vida que se abria diante dele, mesmo sem a presença física do amigo.

Embora entristecido pela partida de seu amigo, “aquele que era um só coração comigo” (AE, III:3, p. 83), Aelredo podia, ao mesmo tempo, alegrar-se por sua nova vida. O afeto clamava pela doce presença de Simão, da qual ele se nutria com prazer, mas a razão discordava, pois isso significaria o retorno da alma ao corpo, o que também ia contra a divina providência. Recusar a morte do amigo, sua partida física, seria contestar a vida virtuosa que ele teve e que o levou a ser recebido pelo amigo e Esposo, que é Jesus. Assim, a morte apenas temporariamente separou os amigos terrenos. Restava ao abade esperar a abertura da porta para se reunir com ambos, Jesus e Simão. Essa espera era o percurso que Aelredo teria que seguir, uma jornada bastante difícil, não por causa da melancolia da ausência, mas por seu papel de baluarte ligado à amizade. O amigo era o ponto focal para o qual ele se voltava em termos de comportamento virtuoso, percebido sensualmente:

Quando o seu comportamento virtuoso estava diante destes meus olhos, quando a vista de sua humildade suavizava a minha soberba, quando a consideração da sua tranquilidade freava a minha inquietação, quando a minha rapidez era contida pela coleira de sua admirável seriedade (EC, III: 107).

Quando estavam juntos, o simples exemplo do amigo era suficiente para que Aelredo pudesse ajustar seu próprio temperamento. Apesar de reconhecer que seu choro pelo amigo era uma expressão do amor terreno, o abade lembra que esse sentimento também foi experimentado por Jesus, quando chorou por Seu amigo Lázaro. Simão é como outro Lázaro, um amigo que será acolhido por Jesus, o que é motivo de alegria, mas também tristeza aqueles que o amavam na terra. A narrativa se torna um modelo de amizade e uma convicção da sua verdadeira necessidade na busca pela perfeição espiritual.

A troca mútua e o comportamento virtuoso de Simão, que caracterizaram sua relação com o abade, agora estavam acessíveis não apenas à comunidade de Rievaulx, mas a todos aqueles que entrassem em contato com essas histórias. O exemplo inspirador de amizade e dedicação de Simão servia como um guia para aqueles em busca da perfeição espiritual, estendendo-se além dos limites da comunidade monástica. Suas narrativas transmitiam valores e ensinamentos valiosos, tocando os corações daqueles que as ouviam e compartilhando os princípios fundamentais da amizade e virtude.

A além de ser eterna, a tolerância e o tratamento benevolente também são aspectos integrantes dessa fase de acolhimento. Aelredo sugere que é apropriado receber dentro do âmbito da amizade aqueles que se enquadram no amor que tem sua origem na razão e no afeto. Walter levanta uma perspicaz questão se todos aqueles que se amam dessa forma podem ser verdadeiramente considerados amigos. O abade concorda apenas parcialmente, pois ele considera que o fundamento do relacionamento é o amor divino, que reside na alma racional e que permite amar ou não amar algo, sendo estimulado pelo desejo. Esse amor divino é essencial tanto para o amor de si quanto para o amor fraternal, pois é ele que infunde neles a vitalidade sem a qual estariam mortos. Para que alguém possa amar a si mesmo, é necessário que o amor divino esteja presente nele. E para que possa amar o próximo, esse amor deve estar ainda mais presente. Esses tipos de amor estão intrinsecamente entrelaçados de tal forma que cada um pode ser encontrado nos outros e todos estão presentes em cada um. Eles se alimentam mutuamente, coexistindo simultaneamente, e podem ser apreciados como diferentes perfumes em uma sala, em que cada um deles está presente para ser desfrutado por quem a frequenta:

De fato, como um rei que possui diversas salas onde conserva os perfumes, entra ora em uma, ora em outra, e fica impregnado ora deste, ora daquele perfume, assim a mente, conservando nos recintos da sua consciência dispensas cheias de riquezas espirituais, entra ora numa sala, ora na outra, e retira diversos motivos de alegria da diversidade de riquezas que possui (EC, III:5, p. 227).

Mobilizar esses três amores, que são como “perfumes”, é possibilitado pela razão. O amor que inspira a afeição entre os amigos aelredianos, quando unido à razão, pode ser ainda mais bem compreendido por meio da metáfora do beijo. O amor entre amigos corresponde ao beijo espiritual, que não é um contato físico dos lábios, mas um sentimento do coração e uma fusão de espíritos. Esse amor torna tudo casto e permeia com sua presença o sabor das realidades celestiais. É dado por Cristo por meio do amigo, que por sua vez transforma esse

amor em um afeto racional. Esse beijo é o símbolo de uma profunda saudade de Cristo, a quem se clama e chora por seu beijo (AE, II:21, p. 90).

Há também o beijo carnal, que pode ser oferecido e recebido em circunstâncias justas, como sinal de reconciliação entre pessoas que antes eram inimigas e se tornam amigas. Esse beijo físico, embora seja uma alternativa ao beijo espiritual, é uma troca e infusão de vida. Assim como somos nutridos materialmente por alimentos e o beijo transporta algo tão vital quanto o ar, as duas respirações se unem no beijo, gerando uma sensação de prazer específica. Nessa ambiguidade, o beijo pode representar o amor entre marido e esposa, entre amigos que se reencontram após uma longa ausência, ou ainda como um sinal de unidade católica, como é costumeiro ao receber um hóspede. Assim como a água, o fogo e o ar, que são bons em si mesmos, o beijo físico pode ser mal utilizado quando voltado apenas para o próprio prazer, manchando o ato do beijo de forma vergonhosa, às vezes até se tornando adultério. Portanto, deve ser evitado e rejeitado. Todavia, também é considerado amor um ato em que a mesma alma racional exerce sua faculdade de amar ou não, seja direcionando-se para o que é necessário ou para o que não é necessário. A esse respeito, o termo amor é especificado, como o amor pelo dinheiro, o amor pela sabedoria. Assim, existem comportamentos bons ou ruins, assim como amores bons ou ruins, dependendo do uso ou abuso que é feito deles (EC, III:21, p. 240).

Mas o beijo espiritual está livre de qualquer perigo que possa afetar os afetos. É como um bálsamo, um calor que cura e afasta as aflições que tumultuam o interior. Esse beijo é característico daqueles que estão ligados pela amizade, pois compartilham os segredos da alma, de modo que, mesmo ausentes fisicamente, estão presentes espiritualmente e de coração para coração. Nessa união com o outro, flui uma docura e um repouso, de forma que os dois se tornam um. Além disso, existe outro tipo de beijo, o intelectual, que sucede ao beijo espiritual e está acostumado a ele. Assim como pelo beijo espiritual os dois amigos experimentaram a intimidade que levou à fusão de suas vontades e desejos, no beijo intelectual há uma união mística com Cristo, em uma paz plena e feliz. O beijo intelectual é o encontro e a contemplação do divino, para possuir e ser possuído pelos bens perdidos, a propriedade que foi “alienada pelo vil preço do pecado”. O amor perdido, agora recuperado, que flui daquele que criou todas as coisas, torna-se completamente livre do medo da carne e da memória, gerando a plenitude do espírito (AE, II:23-5, p. 91). O amor perdido, agora recuperado, que flui daquele que criou todas as coisas, torna-se completamente livre do medo da carne e da memória, gerando a plenitude do espírito.

As etapas da amizade sugerem que o equilíbrio pedagógico buscava um modelo ideal, mas não idealista. Caso contrário, não haveria a necessidade de procedimentos e responsabilidades afetivas que acompanham o processo. Os elogios e as correções fazem parte do bem da amizade, e Aelredo estava convencido de que isso poderia ser alcançado e era absolutamente necessário para a vida. O processo seletivo visa uma relação ideal, sem deixar de ser parte do cotidiano daqueles que experimentaram histórias e situações de “amizades” que chegaram ao fim, resultando em conflitos e guerras. Os critérios estão relacionados ao procedimento que estrutura todos os temas enfatizados, incluindo a importância dos afetos na vida, principalmente a busca pela felicidade, à qual o ser humano está destinado e busca acolher; a paz, que é proporcionada pela amizade; e o livre-arbítrio, que é próprio dos seres racionais.

3.5 A Felicidade

Aelredo considera que o cosmo é ordenado, com cada elemento ocupando seu lugar, modo e tempo específicos. Os anjos têm o céu, as criaturas irracionais têm a terra e os seres humanos têm o paraíso, localizado no meio. Cada ser também possui sua própria maneira de experimentar o tempo. Embora os anjos e as criaturas irracionais não tenham começado juntos, os anjos têm a peculiaridade de não cessarem de existir, ao contrário dos animais. Os seres humanos, embora não tenham começado juntos, estão agora inseparavelmente destinados a isso. Eles são criaturas racionais dotadas de um atributo único na criação: a capacidade de serem felizes.

Para alcançar essa capacidade mencionada, as faculdades em sintonia conduzem à bem-aventurança. Essa é uma característica exclusiva do ser humano, pois é a única criatura capaz de amar. É no amor que se encontra o verdadeiro gosto pela felicidade. Aelredo define a felicidade como sendo fruto da amizade, exemplificando com uma interpolação a Walter: se ele fosse o único ser no mundo, com todas as delícias e riquezas materiais à sua disposição, seria feliz? (AE, III:77, p. 96).

A resposta de Aelredo é negativa. O problema persistiria mesmo que toda a humanidade desaparecesse, restando apenas um indivíduo que, mesmo compartilhando ouro, prata, cidades muradas e castelos fortificados, não fosse um amigo. O interlocutor argumenta que, se esse outro indivíduo fosse um desconhecido com quem ele não pudesse estabelecer uma amizade por meio de sinais claros, ele preferiria não ter ninguém do que ter alguém

assim. Seria melhor estar sozinho no fim dos tempos do que com alguém que não fosse verdadeiramente um amigo.

Ao contrário, se houvessem amigos, tanto o mais quanto fosse possível, a felicidade seria intensificada com a possibilidade de desfrutar de todas as coisas disponíveis. A felicidade advinda na amizade continua no Além, a onde não haverá quem não seja amigo. Cada um desfrutará da felicidade do outro como se fosse a sua. Iniciada no plano terreno e aperfeiçoada no Além, a amizade é a própria imagem da felicidade, como indica a assertiva de que a infelicidade é o resultado da desconfiança, da falta de amor e de não ser amado por ninguém. Transbordar de felicidade é acessível apenas a quem ama e é amado, “num estado de docíssima tranquilidade, de onde a desconfiança não o afasta nem o medo o arranca” (EC, III: 81, p. 97).

Ele desfrutava de imensa felicidade no claustro (*claustrum*³⁸), rodeado pelos irmãos que amava e que o amavam. O ambiente do claustro era como um paraíso, um jardim de delícias que evocava a pureza da humanidade antes da Queda. Essa imagem idílica contribuía significativamente para sua felicidade, reforçada pela beleza das folhas, flores, árvores e frutos presentes no local. Essa felicidade terrena, no entanto, envovia mais do que apenas amar e ser amado. Enquanto a verdadeira amizade, baseada na escolha, no teste e no acolhimento, trazia bem-aventurança, a amizade baseada em interesses mundanos e superficiais gerava invejas, desconfianças e “amarras que retiram o repouso da mente” (EC, II:71, p. 101). Mesmo que os amigos que compartilhassem uma amizade superficial pudessem desfrutar de companhia agradável, “a morte romperá esta união, e causará dor a quem fica em vida” (EC, II:72, p. 102).

A infelicidade é identificada como resultado da liberdade, remetendo a Adão, o ancestral comum da humanidade. A liberdade, um dom divino concedido à humanidade, é a raiz da separação do verdadeiro amor devido ao egocentrismo. A atitude egocêntrica do primeiro homem tem o seu cerne na ação de reduzir-se às medidas do eu, do curvar-se sobre si mesmo, que foi motivada pelos sentimentos de *curiositas* e pela *cupiditas*. Essa busca resulta em corrupção da imagem do Criador no homem, embora não seja completamente abolida. Esse comportamento é a fonte da miséria humana, que persiste devido ao constante exercício do livre-arbítrio. O destino infeliz do homem está ligado à destruição da semelhança com seu criador. Apesar disso, a destruição não é total, pois a imagem de Deus permanece, embora gravemente ferida pelo uso destrutivo do livre-arbítrio (EC, I: 77, p. 106).

³⁸ Inicialmente, na literatura monástica, o termo “claustro” tinha o significado de um “lugar fechado”. Entretanto, aos poucos, começou a ser percebido como um local de frescor e prazer.

A vontade corrigida, guiada pela amizade, possibilita o amor de Cristo. Esse amor se torna real por meio do amor do amigo. A felicidade, presente e futura, é alcançada por meio da amizade, cuja realização escatológica será a concretização da memória e da esperança, que foram prejudicadas pela Queda. A Encarnação é uma prova contundente da felicidade humana, pois por meio dela Deus demonstrou a possibilidade de reformar a imagem do homem por meio de um amor gratuito, que também é um aspecto da amizade. A pessoa infeliz vive cercada por outras, mas desconfia de todos, teme que conspiram contra sua vida, não ama ninguém e acredita que ninguém a ama. Por outro lado, o indivíduo feliz estabelece relações opostas: encontra repouso no coração daqueles com quem convive, transborda amor por todos e é amado por todos. Vive em um estado de tranquilidade doce, em que a desconfiança não o afasta e o medo não o perturba (AE, IIII:81, p. 97).

Para estabelecer uma amizade, é necessário amar e ser amado, pois amizade e amor são complementares. O amor pelos amigos é guiado pela sabedoria, santificação e justiça, o que implica rejeitar a vaidade, a impureza carnal e a bajulação, respectivamente. Nessas condições, o relacionamento com o outro é vivenciado na pureza da castidade e na liberdade da justiça, não na paixão do desejo ou no medo de que as correções mútuas sejam ofensivas. A amizade verdadeira permite compartilhar leveza e reciprocidade, sem encorajar erros por medo de ofender, pois “é melhor receber uma ferida de um amigo do que um beijo enganoso de um inimigo” (EC, II: 112, 326).

A espiritualidade cisterciense e o misticismo afetivo presentes na obra de Aelredo trouxeram novos elementos para o cristianismo, embora não tenham se tornado a corrente dominante dentro da ortodoxia. Aelredo respondia tanto às objeções de seus contemporâneos como às nossas, que consideravam a amizade como um tipo de negócio associado a recompensas, afirmado que a amizade é um prêmio em si mesma.

O amor espontâneo significa que não espera nada além de si mesmo, é completamente gratuito. Essa espontaneidade está relacionada à ausência de motivação externa e à sua autonomia na alma. A gratuidade abrange todos os tipos de afeto, desde os mais comuns até os mais elevados. A inclusão do afeto como uma inclinação espontânea e doce indica que a antropologia de Aelredo percebe o prazer no próprio movimento afetivo, ou seja, uma alegria intrínseca ao surgimento do desejo, independentemente do objeto desejado. Em invés de negar a importância do outro, essa premissa o exalta na medida em que é percebido como uma realidade em si mesmo, podendo ser potencializado em um forte envolvimento afetivo no âmbito da amizade.

A capacidade de amar envolve a escolha, o movimento e a alegria, correspondendo às três etapas da gramática da amizade. A escolha deriva da razão, o movimento se manifesta no desejo e também no ato, e a alegria é alcançada no final. O “*motus*” mencionado por Aelredo, traduzido como movimento, embora não abranja toda a amplitude do conceito, é o processo pelo qual o ser humano sai de si mesmo e se direciona às coisas que escolhe desejar. Nesse sentido, está próximo da ideia de uma decisão na qual uma escolha se transforma em ação, desde que o desejo seja considerado desde o início como parte desse movimento (mesmo quando ainda não é uma decisão). Internamente, o movimento se dirige ao desejo, enquanto externamente se dirige ao ato. A força motriz desse movimento da alma é o afeto e a razão. Esse movimento, que pode ser originado por um ou por ambos, irá determinar a escolha de se alegrar nas duas realidades em direção às quais o amor se move: o divino e o próximo (EC, III: 28-29, p. 248-249).

O movimento no interior é o desejo, enquanto no exterior é o ato. Tanto juntos quanto separadamente, o afeto e a razão governam e ordenam esse movimento. O afeto indica ao mesmo tempo aquilo pelo qual a pessoa é tocada e o impulso com o qual ela se volta para aquilo que a toca, podendo despertar e mover a alma tanto no desejo quanto na ação. É importante lembrar aqui dos diferentes tipos de afeto discutidos anteriormente: o afeto carnal, o afeto de gratidão, o afeto natural e o afeto racional. Esses afetos são como a fonte do amor, mas ainda não são o próprio amor em si:

Que estes afetos venham a tocar ou a bater na nossa porta não é para mim algo nem altamente louvável, se são bons, nem ruinosos, se são ruins. De fato, até aquilo que colocamos em primeiro lugar, embora seja ótimo, é usado mal por muitos a prejuízo deles, como ensinamos no livro anterior; e este último, que é considerado o mais temido de todos, às vezes tenta pessoas ótimas, que dele fazem ocasião de mérito. Por isso, aquilo que nós consideramos útil ou nocivo não é o fato que nósせjamos tocados por estes afetos, mas o deixar-se guiar por eles nas nossas escolhas (EC, III:39, p. 259).

Quando os afetos movem a alma, isso pode ser tanto algo bom quanto ruim, como uma visita espiritual ou uma tentação. Contudo, o mover-se com base nesses afetos implica o pleno consentimento da vontade. Esse consentimento pode ser oculto ou manifesto, dependendo se a vontade é agitada internamente pelo desejo (oculto) ou se esse mesmo desejo se manifesta externamente em ação.

No entanto, a ação não deve ser regulada apenas com base nos afetos, pois isso pode levar à perda de referência e fazer com que o ser humano se torne desmedido, ignorando seus

próprios limites físicos. Aelredo faz uma exceção em relação ao afeto racional, que, como vimos, surge a partir da consideração da virtude do outro. O desejo direcionado por esse afeto não apresenta perigos, pois desperta o amor pelo próximo devido à sua virtude percebida. O amigo ou a presença dos santos são exemplos do consentimento desejável em relação ao afeto racional, pois ambos conduzem a seguir seus exemplos, corrigindo o que é ruim e aprimorando o que é bom.

No entanto, existe um limite para seguir esse afeto, que pode ser indicado pela busca excessiva da presença do outro, levando ao exagero na demonstração externa das virtudes, quando essa demonstração se reveste de orgulho. As virtudes são caminhos a serem percorridos para alcançar a santidade, mas essa santidade deve ser principalmente interior. Caso contrário, podemos cair na vanglória. A razão é convocada justamente no movimento de transformar-se em ação, como o exercício da virtude e sua manifestação externa, substituindo o afeto que anteriormente guiava o desejo.

A evidência de um conflito aberto entre afeto e razão é refletida no caráter momentâneo e impulsivo do afeto, em oposição ao autocontrole próprio da faculdade da razão. Visto que o afeto pode levar a ações prejudiciais, que comprometem a integridade e a inclinação natural do amor para o bem, não existem comportamentos bons ou ruins, apenas amores bons ou ruins. Aelredo acredita que é possível controlar as ações, mas não impedir os desejos provenientes dos afetos. Caso sejamos conduzidos apenas pelo afeto, ocorrerá a imoderação, desprezando qualquer outra coisa. Isso resultaria na perda de referência, tornando o homem uma criatura bestial, incapaz de perceber os limites das possibilidades humanas. Por exemplo, podemos sentir interiormente regozijo em tarefas árduas, enquanto os sinais externos, como doenças corporais, nos lembram que ações descontroladas prejudicam em vez de nos tornar pessoas melhores.

3.6 O *Liberum Arbitrium*

Fora da verdadeira amizade, o livre-arbítrio pode levar a escolhas equivocadas e autodestrutivas. Primeiramente, o livre-arbítrio é uma etapa para estabelecer uma amizade, não o seu fim. Além disso, a liberdade de escolher um amigo é moderada pela consideração de temperamentos inadequados, o que significa que a ação está condicionada pelo afeto e pela razão, que juntos direcionam o amor em direção ao objeto desejado. O livre-arbítrio só é

possível quando há vontade, que, por sua vez, deve ser guiada pela razão. A ordem correta é razão-vontade, pois se a vontade prevalecer, os seres humanos continuariam a fazer escolhas erradas.

Se a felicidade não pode ser alcançada por esforços próprios, a infelicidade resulta de escolhas equivocadas. A fé e o sacramento da eucaristia são aspectos que promovem a vontade de fazer o bem. A razão e o livre-arbítrio podem estar em harmonia, pois a escolha inclinada para o bem só pode ser considerada voluntária. A ênfase na dimensão voluntária reforça a necessidade humana de liberdade e de escolher o bem. Deus criou o homem com a capacidade de ser feliz, e a felicidade é seu objetivo, tornando a razão um dom divino. O amor é considerado a principal força para alcançar esse objetivo, pois é por meio de seu exercício que o homem participa de Deus, seu objeto final. Contudo, tendo o livre-arbítrio para escolher o objeto de seu amor, o homem às vezes pode desviar-se desse objeto imutável. O amor é o prazer da alma, e quanto maior o prazer, maior a felicidade.

Observa-se que a noção de *delectatio* é de Santo Agostinho, mas a definição de amor proposta por Aelredo enfatiza sua importância. A criatura racional, que anseia pela felicidade, busca o objeto que lhe traz prazer. Embora o estado emocional de infelicidade possa levar a encontrar prazer no que não é adequado, Aelredo enfatiza que onde não há prazer, não há felicidade. Além disso,

[...] onde não existe nenhum amor, não existe nenhum prazer. Enfim, quanto maior é o afeto pelo mesmo sumo bem, tanto maior é o prazer, tanto maior é a felicidade. A memória pode também suscitar muitas recordações; a ciência pode também entender coisas profundas, mas nenhum prazer deriva delas se a estas coisas recordadas ou conhecidas não se volta depois a própria vontade (EC, Cap. IV, 10, p. 49).

Além da recordação, conhecida como *recordatio Dei*, a memória abrange também os poderes de percepção e imaginação. A percepção é o processo pelo qual a alma se torna consciente das informações fornecidas pelos sentidos (toque, audição, visão e sensações), permitindo que a alma perceba cores, sons, cheiros, sabores, texturas e sensações tátteis. Por sua vez, a imaginação permite que a alma organize esses dados percebidos em um padrão comprehensível para o intelecto. A memória e o intelecto (recordar e conhecer, respectivamente) proporcionam prazer quando estão alinhados com a vontade (a capacidade de amar). Todas as três faculdades (memória, intelecto e vontade) estão presentes na essência da alma. A substância da alma ama a recordação que tem de si mesma, a conhece e dela se recorda; lembra-se do conhecimento que tem de si mesma, o conhece e o ama. A capacidade

de amar é uma quarta faculdade da alma, que complementa os outros três poderes mais tradicionais. A natureza intencional do amor, seu objeto (o próximo e Deus), é formulada pela ideia de que “é uma força da alma que a conduz, como que por um impulso natural, em direção ao seu próprio lugar ou seu próprio fim” (EC, III:87, p. 98).

Todas as coisas possuem uma tendência natural que as leva ao seu lugar próprio, como o espírito que tende a elevar-se. Portanto, desviar-se dessa inclinação natural, por exemplo, buscando a felicidade em outro lugar que não seja na participação do amor divino, resulta em cobiça. A ordem natural das coisas é retornar ao princípio criador, à sua fonte, e se o homem não segue esse princípio, é porque a carne o desviou, levando-o ao desnaturamento e não ao amor, mas ao apetite. Para Aelredo, o amor precede qualquer escolha, pois é uma força absoluta ligada ao afeto e à razão. O progresso no controle dos apetites depende de uma experiência de amor verdadeiro, que as pessoas devem buscar por meio da prática da oração, meditação e leitura. Com essa tríade, a alma pode afastar as tentações e os desejos da carne, desde que o amor reine nela.

A vontade e a ação humana podem se voltar para a concupiscência da carne (pecado) ou para a concupiscência do espírito, que é a caridade. As más ações e a carne têm *status* independentes, e para Aelredo seria um equívoco associá-las, uma vez que os demônios, ao contrário do homem, são desprovidos de carne, mas não desprovidos de concupiscência da carne.

A caridade faz parte de Deus, pois o amor foi infundido na humanidade por meio do Espírito Santo que nos foi dado. É entre essas duas concupiscências que habitam o livre-arbítrio, e é dele que se pode dirigir para uma ou outra. Assim, considerando objeções possíveis, Aelredo lembra que toda ação depende exclusivamente da vontade do homem, mas a vontade e o esforço pelo bem dependem da vontade de Deus, que agraciou a humanidade com misericórdia:

O que dizer então? Deve-se concluir que no homem o livre-arbítrio não existe? Nem mesmo por ideia. E, de fato, o livre-arbítrio é aquela força da alma, ou um elemento natural, ou ainda, se nos podemos exprimir de modo mais adequado, aquela propriedade pela qual o homem dá o seu consentimento a uma coisa não sem o juízo da sua razão; não o consenso a esta ou aquela coisa, ao bem ou ao mal, mas a faculdade graças a qual se dá o consenso. De fato, como uma coisa é a vista e outra a visão, já que a vista é um dos cinco sentidos do corpo, enquanto que a visão é o próprio ato de ver, do mesmo modo distinguimos o consenso daquilo em base ao qual se consente. De fato, o consenso é uma espécie de ato da alma; o livre-arbítrio é uma faculdade, ou uma natureza da alma em base à qual esta consente, tendo em si o juízo com o qual escolher a que coisa consentir. Mas já que o consenso se faz com a vontade e o juízo com a razão, ambas estas faculdades

constituem o livre-arbítrio. A razão, num certo sentido, propõe coisas boas e ruins, justas e injustas, e outras que estejam no meio; a vontade consente, e, qualquer que seja a coisa que se consente, isto não acontece sem a vontade (EC, I:29, p. 65).

À pergunta se é possível falar de livre-arbítrio nos termos da ação humana submetida à vontade divina, Aelredo entende que a liberdade é a propriedade pela qual o indivíduo dá o seu consentimento a alguma coisa. Existe, por seu turno, diferença entre o consenso (*consensus*) e o consentimento. O consenso se refere à visão como um dos cinco sentidos, enquanto o consentimento é a concretização desse ato pela permissão da alma, envolvendo o julgamento para escolher a que coisa consentir. O consenso é um movimento natural, enquanto o consentimento é a escolha que leva à aceitação ou rejeição desse movimento e sua concretização como um ato de vontade. A liberdade está presente onde há vontade. No entanto, se o homem age corretamente, é porque Deus o quis.

Poderíamos concluir, então, que o livre-arbítrio não existe? Aelredo argumenta que o livre-arbítrio é a soma da liberdade da vontade e do juízo da razão. Como Deus age por meio do homem, o querer divino também se manifesta nele. Assim, tudo o que é realizado com a vontade vem de Deus e, ao mesmo tempo, é nosso. O que prevalece é a cooperação entre o humano e o divino, em que consentimos à ação divina. O consentimento humano e a operação divina ocorrem simultaneamente, visando consentir àquele que opera, e pela vontade, validar o direito de dizer: “Combatí o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé” (2 Timóteo 4:7). O livre-arbítrio é considerado um aliado da graça da salvação, um prêmio para aqueles que agiram por meio da cooperação, em acordo, conforme a perspectiva mística aelrediana concebida em termos de consenso entre a vontade humana e a vontade divina.

3.7 O Que Está Em Cima, Desce; o Que Está Em Baixo, Sobe

Aelredo estava ciente de que a postura firme do amigo – sua estabilidade – dependia de sua capacidade de conter e expressar adequadamente os afetos. O amigo pode ser equiparado ao eu, pois considera difícil ou impossível renunciar a si mesmo em favor do outro. Priorizar o outro e esquecer de si mesmo implica em preferir aquele que se ama a si mesmo. A solução está na amizade como um fator de igualdade, em que “quem está em cima sob, e quem está embaixo desse” (AE, II:62, p. 90).

A amizade muitas vezes é mais segura entre os pobres do que entre os ricos, pois entre estes últimos há uma maior abertura para interesses e bajulações. Os ricos estão mais

propensos a correr o risco, uma vez que, segundo o nosso teórico, entre os pobres não é possível agir de maneira falsa, pois a pobreza elimina a expectativa de ganhos. A amizade tem como principal força o aumento da caridade. Todavia, a pobreza não é valorizada por si só, mas apenas dentro de um contexto de relacionamento baseado no afeto e na possibilidade de igualdade entre os amigos, resultando na comunhão de interesses.

Os fundamentos da teoria de Aelredo sobre a afetividade humana, ancorados na antropologia e na mística cisterciense, estão relacionados à compreensão de como o indivíduo pode ser um cristão exemplar na convivência social e alcançar a salvação. As vantagens da amizade são diversas, mas Aelredo se preocupa em distingui-la da forma mais simples de busca por recompensas. Embora inclua a intenção de progresso espiritual e salvação, como um degrau em direção a Deus, a alegria proporcionada pelo amigo não se limita às vantagens que ele pode oferecer. Assim, além de se preocupar com a união com o divino, Aelredo valoriza as relações interpessoais e seus desafios, projetando como os comportamentos sociais podem ser ajustados em uma vida afetiva que leve em consideração as complexidades inerentes à vida terrena.

Empreende um deslocamento significativo na ortodoxia agostiniana sobre “amar o próximo por Deus” (*propter Deum*). O *propter* tinha o sentido de fim (*intentio*), finalidade do amor. Somente Deus pode preencher o desejo do homem, e para alcançar a perfeição, Deus deve ser amado por ele mesmo. O outro é esvanecido, pois o amor se faz em detrimento do amor a Deus. Aelredo retoma a fórmula “amar o próximo em Deus” para ressaltar que o amor envolve amar o outro por causa de Deus, o que permite avançar na compreensão do papel afetivo do outro. Amar alguém *propter se* significa amar pelo prazer, desfrutar dessa pessoa em uma experiência de docura. O divino não é apenas o único objeto possível de amor, pois existem amantes que participam desse amor primordial conduzido na Trindade, em que Deus ama a si mesmo, e também em nós, onde Ele se ama novamente.

A diversidade dos modos de amor tinha cada um o seu campo de atuação, não entrando em concorrência entre si. Por conseguinte, o amigo que é amado no amor social admite também o amor divino. Da mesma forma que os casais se amam com todo o seu coração, pode-se também amar a Deus com todas as forças. Assim, a ordem do amor é escolher para cada objeto amado de forma conveniente. Aelredo destaca-se por considerar o desfrute do outro como imanente à vida social. Há um gozo terreno, temporal, que significa desfrutar dos outros nessa vida. Ao “nessa vida” acrescenta-se o “desfrutar uns dos outros no

céu”. Desfrutar do outro “em Deus”, e não somente “por Deus”, é um desfrutar do próximo como sendo algo apropriado e não abusivo.

A preferência do abade pelas preposições *in Deus*, em invés de *propter Deum*, é destacada nos movimentos do amor de: a) amar alguém em virtude somente do afeto como sendo o amor *propter se*, ou seja, amar o outro “por aquilo que ele é em si mesmo” (EC, III: 62, p. 200); b) amar alguém a partir do afeto, mas a sua manifestação é regulada pela razão, e é por isso praticada por Deus; e c) amar o outro sem afeto, mas em razão do mandamento, consiste em amar não “por si, mas por Deus”, que é a caridade (EC, III:63, p. 201).

Assim, o *propter* aelrediano estava vinculado à razão que restringe o prazer a Deus, enquanto em Deus estava ao lado de afeto, ao que Aelrede destaca o prazer/desfrute do outro. O proveito está relacionado à escolha e à ação, à avaliação da intenção e ao ato de amar. Existe um proveito temporal, pelo qual as pessoas podem desfrutar reciprocamente umas das outras. E há um proveito eterno, que será desfrutado reciprocamente no céu, assim como os anjos desfrutam uns dos outros na pura unidade de seus espíritos. Esse prazer envolve alegria e satisfação, e nesta vida só podemos desfrutar de alguns indivíduos:

De fato, parece-me que podemos fazer uso de certas pessoas por várias razões: alguns nos são úteis para colocar-nos à prova, outros para instruir-nos, outros para consolar-nos, outros para sustentar-nos. Os inimigos nos servem para colocar-nos à prova, os mestres para instruir-nos, os anciãos para consolar-nos, aqueles que nos procuram os bens necessários nos servem para sustentar-nos na vida (EC, III:108, p. 322).

As relações com várias pessoas podem ser úteis, pois além de fornecerem apoio material, também contribuem para o apoio emocional e espiritual. Contudo, em termos de desfrute, não todas essas pessoas estão disponíveis. Apenas aqueles com quem se tem um pacto de amizade, independentemente de sua posição social, são capazes de proporcionar docura e prazer à vida e ao espírito. Dos amigos “podemos aproveitar também na vida presente, isto é, podemos nos servir com alegria e prazer” (EC, III:108, p. 322).

3.8 Método de Apr(e)endizagem de Si: a Meditação

A humildade, entendida como o verdadeiro conhecimento de si mesmo, é uma virtude que demanda grande esforço. O método para alcançá-la é a meditação, que é simultaneamente laboriosa e libertadora. Envolve uma atividade intelectual intensa. O esforço do abade na definição e criação de uma gramática das relações leva seus monges a identificarem o que é

adequado e inadequado em relação à afetividade humana, a meditar sobre os prazeres e as alegrias, a felicidade e o livre arbítrio. Eles devem ponderar sobre todas essas coisas em suas mentes. Aelredo aconselha que na meditação se deve refletir com uma mente diligente. A insistência do abade nesse esforço intelectual é tão abrangente que, apenas no *Livro II* do *EC*, ele faz vinte referências à percepção obtida por meio do exame mental, percepção, observação, atenção, reconhecimento e imaginação.

A imaginação é uma função da memória. Portanto, a meditação, embora seja principalmente uma atividade do intelecto, requer o uso de outras faculdades humanas também. Talvez seja mais apropriado dizer que Aelredo vê a meditação como uma atividade que envolve toda a pessoa, utilizando o intelecto, a vontade, a memória e os afetos juntos. Na meditação, Aelredo enxerga seus leitores usando seus intelectos para compreender, suas vontades para amar, suas memórias para imaginar e seus afetos para abraçar os objetos de sua meditação. Tudo isso demanda tempo, que deve ser reservado para o propósito da meditação. O abade considera a manhã cedo como um momento especialmente propício para a meditação. Assim, ele aconselha a dedicar o intervalo entre as vigílias sagradas da noite e a manhã à oração e à meditação. Para John R. Sommerfeldt (2018, p. 98-111), o entusiasmo de Aelredo por essa hora matutina se deve à quietude associada a esse momento do dia, pois ele enfatiza que a meditação requer um ambiente tranquilo. Para meditar, é necessário “se retirar do tumulto lá fora para o refúgio secreto de sua própria mente e, uma vez que o portão é fechado para a multidão barulhenta de trivialidades, contemplar seus tesouros interiores” (*EC*, I:23, p. 34). Uma vez que uma pessoa tenha dedicado o tempo necessário para meditar e tenha preparado um ambiente adequadamente tranquilo para a prática, Aelredo está certo de que o trabalho feliz envolvido na meditação terá um efeito salutar. Quando realizada de maneira adequada, a meditação resulta na humildade do autoconhecimento, que é o objetivo fundamental do exercício.

A imaginação cultivada ao longo de extensas horas de meditação e reflexão vê os símbolos e imagens da Escritura como a forma mais apropriada de representar as realidades que influenciam sua própria vida e experiência. O conhecimento adquirido é um dom, pelo que a meditação é uma virtude que tem como os três principais objetos si mesmo, o próximo e Deus. Por outro lado, o convertido passará por dificuldades, pois o pecado, que é a força que empurra as pessoas para baixo, pode tornar o fardo leve da meditação em um peso difícil. Aqueles que aplicam diligentemente suas mentes para examinar o interior de suas almas encontrarão, sem dúvida, não apenas as deformidades que possuem, mas também, à luz da

verdade, reconhecerão as causas ocultas dessas deformidades. Desse modo, não culparão a dureza do julgo do Senhor, que de fato não é duro, mas sim sua própria perversidade. Contudo, o autoconhecimento não é a única consequência intelectual da meditação. Algum conhecimento de Deus também pode ser obtido por meio dela. Aelredo acredita que a ordem estabelecida por Deus no mundo também está aberta, pelo menos em parte, à compreensão daquele que medita.

A reflexão meditativa se dá, além das Escrituras, da natureza e Deus, também sobre si mesmo. Refletir sobre esses aspectos é entender como algo que completa e enriquece a mente humana. Dado que um dos principais objetivos da meditação é alcançar um grau de autoconhecimento, ou humildade, não é surpreendente que Aelredo encoraje seus leitores a refletirem sobre si mesmos. Assim, no primeiro parágrafo do *Livro I*, do AE, ele prepara o ambiente em que se dará o ensino-aprendizagem sobre a amizade e o amor, onde ninguém incomodará ou interromperá o diálogo (AE, I:1, p. 31). Com isso, o abade convida o jovem Ivo a abrir o seu coração, ciente de que isso pode ser “útil ou necessário para o teu crescimento”. E incita o jovem monge a falar, pois, “com tranquilidade e partilha com quem é teu amigo as tuas angústias e os teus pensamentos, de modo que nesta troca tu possas aprender e ensinar, dar e receber, derramar e recolher.” (AE, I:2, p. 32).

A resposta dada pelo monge a essa meditação compartilhada com seu abade, que se apresenta antes de tudo como um amigo, é reveladora de sua humildade: “Mas eu estou pronto para aprender, não para ensinar; não para dar, mas para receber; para recolher, não para derramar. A isso me ordena a minha idade, me obriga a minha inexperiência e me aconselha com força a minha profissão de monge” (AE, I:23, p. 37).

Aelredo enfatiza a importância de ponderar sobre o lugar atual e o passado, refletindo sobre o que se pode esperar e o que se deve temer. Essa reflexão sobre “onde estamos” não se refere apenas a um local físico, mas também a uma dimensão moral: “Que cada um agora se avalie; que considere como se posiciona diante do Senhor” (EC, II:31, p. 168), perguntando “como têm vivido perante Ele”. A dimensão temporal também é relevante na meditação de si mesmo. O passado oferece um terreno fértil para essa reflexão, mesmo que possa trazer à tona memórias dolorosas “dos erros que cometemos e das ilusões que perseguimos”. No entanto, o ato de lembrar dos pecados passados tem um efeito benéfico sobre aqueles que genuinamente buscam a perfeição. Além disso, Aelredo encoraja a meditação sobre o estado atual de cada indivíduo. Ele apresenta um alerta de forma bastante satírica em uma passagem sobre aqueles que, mesmo na profissão religiosa, se entregam a banquetes, vinhos, se envolvem em

negócios mundanos e alimentam os desejos da carne. Estes, às vezes, demonstram um espetáculo de lágrimas, enquanto “rasgam com mordidas imundas da difamação as carnes dos irmãos”. E continua: “talvez estas, para usar também nossa linguagem dos médicos, escorrem facilmente porque o vinho dilata as veias e as diversas fumaças dos alimentos e dos temperos fazem crescer os humores dos chefes” (EC, II:35, p. 179). Pode-se imaginar a plateia de Aelredo reagindo a isso com grande interesse, talvez até com um toque de diversão, ao mesmo tempo em que percebem um reflexo de si mesmos no espelho que ele oferece para a meditação.

CAPÍTULO IV – O MISTICISMO AFETIVO: AMOR E AMIZADE EXEMPLAR A SERVIÇO DE UMA PEDAGOGIA AFETIVA ESPIRITUAL

Então, como dissemos, não se deve avaliar o amor de Deus a partir destes sentimentos momentâneos que, como nenhum mestre espiritual ignora, não dependem minimamente da nossa vontade, mas devemos estar atentos, principalmente aqui no que permanece estável na mesma vontade.

Espelho da Caridade, II: 53, p. 194.

E porque você deu ao seu povo este líder cego [caecum ductorem], este professor não ensinado [indoctum doctorem].

Oração pastoral

Há uma intenção educativa nos escritos de Aelredo, e a resposta óbvia são as suas próprias obras, em que procura ajudar seus irmãos a erguer em seus corações uma morada digna de acolher o divino. A pedagogia de Aelredo busca a construção integral do ser humano, considerando-o não apenas como um indivíduo isolado, mas como parte integrante de um grupo social. A essência da teologia monástica está fundamentalmente na compreensão coletiva, o que implica a formulação de um entendimento específico da natureza humana, algo que pode ser delineado no contexto monástico.

Um mestre espiritual, como o entende Aelredo, deve estar atento para o objetivo último do ensino: levar os outros a unir a própria vontade à divina. Com efeito, é importante salientar que, por exemplo, se um homem justo deseja a salvação de alguém, mas Deus tem um desejo oposto, não devemos considerar que a vontade desse homem está em conflito com a vontade de Deus. Isso ocorre porque o desejo desse homem de ver alguém ser salvo é, na verdade, um reflexo da vontade de Deus, que deseja que todos os seres humanos sejam salvos e, portanto, incita esse mesmo desejo nele. O consentimento, um termo carregado, mas que em resumo se refere a aceitar livremente a vontade divina: “de fato, a vontade outra coisa não é que amor, e quando se fala de boas ou más vontades de fato se fala de bons ou maus amores” (EC, II:53, p. 194). Dois sinais indicam claramente essa união de vontades humana e divina: suportar os mandamentos divinos ou realizar com fervor o que é ordenado. Não basta dizer que ama, é preciso ter obras. É o que explica o caso anterior do jovem monge que estava confuso sobre a sua vida pregressa, quando julgou amar a Deus, mesmo tendo uma vida segundo os prazeres do mundo, porque teria recebido visitas espirituais. Se se pensa que o amor advém da sensação experimentada por meio alegrias momentâneas, isso não passa de um sentimento de “intervalos raríssimos”. Além disso, uma vez que essa doçura está

infundida na alma, ela pode ser experimentada por aqueles que não a desejam, ou seja, por aqueles que não têm motivos para prová-la. Enquanto outros fazem todos os esforços para obtê-la, mas não conseguem, eles ainda a amam. A vida monástica, por vezes, se encaixa nesse primeiro caso, ao passo que aqueles que vivem de acordo com as normas do mundo (a cultura secular) se enquadram no segundo.

Reconhecemos que identificar os aspectos pedagógicos em textos que não têm a pretensão explícita de serem manuais educativos, como tratados espirituais, sermões e orações pastorais, pode ser um desafio. Muitas vezes, esperamos encontrar algo mais explícito nas fontes, como um manual com objetivos claros e bem definidos. No entanto, se aguardássemos essa generalização para o período e contexto social abordados nesta pesquisa, enfrentaríamos frustrações significativas, e os próprios atores desse cenário poderiam ser considerados obscuros. É importante ressaltar que, apesar do ideal declarado por esses atores de que nada poderia ser feito em matéria de ensino, cabendo apenas a uma entidade superior, como o espírito, a tarefa de instruir, na prática, observamos abades desempenhando papéis de mestres espirituais, empenhados em ensinar e contribuir para a construção de identidades religiosas. Isso demonstra a complexidade das interações entre ensino, espiritualidade e as relações humanas nesse contexto histórico específico, o cisterciense no século XII.

As sociedades ao longo da história desenvolveram diversas formas de transmissão cultural, e o fenômeno educativo desempenha um papel fundamental no processo histórico-social conhecido como ensino. Ao discutir a mística aelrediana como uma reeducação do amor, argumentamos que, para Aelredo, o processo formativo humano envolve necessariamente a condução de uma vida cristã baseada na ciência dos afetos. Sua concepção de pedagogia espiritual afetiva, evidente em seus escritos, pode parecer simples à primeira vista, pois ele frequentemente recorre a exemplos pessoais e bíblicos. Contudo, a complexidade desse processo se revela na conexão entre histórias, que associa experiências passadas e presentes. Isso permitiu aos ouvintes e leitores vislumbrar a possibilidade real de uma vida adequada ao *modus operandi* cisterciense. Além disso, é importante destacar que, além do aspecto moral do ensino, Aelredo também desenvolveu uma teorização das relações interpessoais, nas quais a afetividade desempenha um papel crucial. Isso constitui o cerne do projeto aelrediano: a construção de uma sociedade melhor, no cerne de uma (re)fundaçāo teológica, baseada em relações de amor, amizade e compreensão mútua. Por meio de suas reflexões, Aelredo oferece uma visão profunda e rica da educação espiritual e do impacto das

relações humanas na busca pela santidade e pela construção de uma comunidade mais harmoniosa e compassiva.

4.1 O Poder do *Affectus*: O Entendimento Aelrediano Sobre a Experiência Espiritual

É necessário reconhecer que a formação e habilidades de Aelredo, uma educação mista, recebida em parte entre os monges da escola da catedral de Durham e em parte na corte do rei David I, antes do ingresso no claustro, devem ter correspondido às qualidades exigidas pelas novas ordens monásticas, como era o caso dos cistercienses em Reivaulx. Para garantir o sucesso do jovem mosteiro, foi apropriado recrutar jovens que, como Aelredo, pudessem trazer vitalidade e pudesse incidir no tema da vida afetiva que era predominante nas cortes principescas (sob o signo do amor cortês) e em que muitos religiosos também eram conhecedores dessa literatura vernácula. Sobre o tema, os monges encontraram grande satisfação nas inúmeras possibilidades alegóricas que ela oferecia.

Dentro do seu ensinamento espiritual, os afetos desempenham um papel central. Como mencionamos anteriormente, os afetos são considerados uma força vital alojada na alma, frequentemente associada a uma das faculdades. É inegável que os afetos sejam intrinsecamente gratuitos e desinteressados, justificando-se por si mesmos. Todavia, o abade faz uma distinção entre afetos intrínsecos e aqueles que são despertados por influências externas. Os afetos motivados externamente podem ser provocados, por exemplo, pelo prazer que advém da admiração da virtude ou das histórias bíblicas. Nesse sentido, Aelredo considera que os afetos, a oração e a contemplação são aliados para a experiência da presença divina e para o alívio do peso dos pecados. A reorientação afetiva ocorrerá pela mortificação da carne por meio de vigílias e do trabalho, da simplicidade das vestimentas, da austeridade na alimentação, do valor do silêncio – tudo isso deve ser considerado como um local agradável para todos os aspectos do ser, tanto o exterior quanto o interior (EC, II:63, p. 201).

Aelredo argumenta contra o prazer excessivo dos sentidos, especialmente os prazeres auditivo e visual, que os monges buscavam até mesmo durante os cantos dos salmos nas igrejas, muitas vezes levando a risos da plateia. Ele propõe que o som deve ser moderado, de modo a não permitir que o prazer da alma seja encontrado apenas nele, mas sim deixando que a parte maior do prazer seja experimentada pelo sentido geral do canto entendido pelo texto. Quanto ao prazer visual, que ele chama de “curiosidade” e que envolve apreciar coisas supérfluas como obras de arte, roupas, esculturas e outros artefatos, Aelredo considera que

isso não contribui para a pobreza dos monges. Pelo contrário, ele argumenta que os monges deveriam ter oratórios construídos com pedras não lixadas, sem pinturas ou esculturas, nada precioso. Embora a simplicidade das igrejas cistercienses possa parecer fascinante hoje, Aelredo ressalta que muitos medievais, sempre que possível, apreciavam a pompa, a cor e o esplendor do ouro e das pedras preciosas. Ele argumenta que a busca por essas glórias exteriores, muitas vezes encontradas em metais inanimados e insensíveis, sugere que o amor divino ainda não foi plenamente experimentado (EC, II:72, p. 212).

Aelredo discute o segundo tipo de curiosidade, que é a curiosidade interior. Nesse tipo, as pessoas anseiam por conhecimento inútil e prejudicial. Elas fazem perguntas detalhadas sobre os outros, muitas vezes com a intenção de invejar se a informação for boa ou de insultar se for má. Também inclui uma inquietação indiscreta que busca saber tudo o que está acontecendo no mundo ao seu redor. O cisterciense observa que, embora esse tipo de curiosidade não seja necessariamente ruim, ele é semelhante à direção do afeto carnal, pois muitas vezes se baseia em aparências externas que atraem a atenção. Ele menciona especificamente leituras como as *Bucólicas* de Virgílio e escritos de Cícero como exemplos de textos que, embora possam ter mérito literário, não são relevantes para a busca espiritual e podem distrair a mente da verdadeira jornada espiritual. O autor adverte contra o excesso de curiosidade, comparando aqueles que se entregam a ela a bêbados ou ansiosos que ouvem várias conversas e leituras desnecessárias, o que os leva a um estado de sofrimento e os afasta de si mesmos, além de atrapalhar nas atividades de *lectio* e da salmodia. Aelredo expressa preocupação com a imaginação saturada e a influência negativa das distrações causadas por pensamentos curiosos e inquietos, especialmente quando essas distrações impedem uma busca espiritual mais profunda. Ele enfatiza a importância de manter um foco disciplinado na busca de uma conexão espiritual com Deus e evitar distrações que possam prejudicar esse objetivo (EC, II: 72, p. 12).

A definição de Aelredo sobre o afeto como uma força que direciona os seres humanos uns aos outros é sugestiva da concepção de experiência espiritual promovida pelos cistercienses. Nessa dinâmica, o amante é identificado com Cristo, enquanto o amado é associado tanto à Igreja quanto à alma individual (EC, III:38, p. 257). A amizade, como esclarecido no AE, é vista como uma virtude natural, embora Aelredo tenha se dedicado a construir uma verdadeira gramática, delineando todas as etapas para a sua constituição. Assim como a sabedoria, é para ser praticada por si mesma, e todos aqueles que a possuem, pois, sabem dela fazer um bom uso.

4.2 A Teologia Mística e o Método Pedagógico: o Outro como Baluarte da Aprendizagem

Ao comparar a amizade com a sabedoria, as duas virtudes centrais que Aelredo julgava necessárias para a constituição de um relacionamento amoroso humano/divino, deve ter levantado suspeitas. Um dos interlocutores, o monge Ivo, nota que: “Vou dizer-te com franqueza que não me parece lógico que tenhas relacionado a sabedoria com a amizade, uma vez que não é possível fazer uma comparação entre ambas” (AE, I:64, p. 49). O abade lembra que a amizade rege o vigor da eternidade, resplende a verdade, e se degusta a doçura da caridade e, então, “diga-me se é possível tirar destas três coisas o nome sabedoria” (AE, I:64, p. 49).

De acordo com Bernard Collette (2021, p. 89), para os estoicos, não havia intermediário entre a insensatez e a sabedoria. Isso ocorre porque o sábio possui todas as virtudes (em vez de um número limitado delas), e tornar-se um sábio não consiste em emancipar-se progressivamente dos vícios; em vez disso, é uma transformação genuína de ser um tolo para ser sábio. A definição de amor dada em nosso trecho sugere que essa transformação consiste em nada além de “criar amizades”, *philopoia*. Em outras palavras, a virtude erótica do sábio tem como objetivo efetivamente transformar o indesejável em amado. O sábio é a virtude, e, de fato, para a doutrina estoica, a virtude e a sabedoria são as únicas coisas genuinamente belas, e uma vez que apenas o sábio as possui, ele é o único, além de Deus e do cosmos, que pode ser considerado belo.

Em algumas observações sobre a renovação da vida da igreja na segunda metade do século XI, conhecida como a Reforma Gregoriana, Patrick McGuire (1988, p. 326-327) destacou que Pedro Damião atua como uma figura de transição no contexto da relação entre Cristo e a amizade, diferindo de certas ideias. Não tendo adotado a visão de que Cristo é nosso amigo, Damião destacou o amor especial de João por Jesus e seu ato de repousar sobre o peito de Cristo durante a Última Ceia (Jo, 13:23). Damião interpretou esse relacionamento como um meio pelo qual João buscava obter sabedoria, não tanto como prova de amizade, mas como garantia de compreensão divina. Ele viu a intimidade de João com Cristo como resultado de sua virgindade, tornando-o um exemplo de abstinência sexual para o clero reformado. Damião enfatizou a importância de manter a castidade clerical e, desse modo, retratou João não como um amigo especial de Cristo, mas como um padre casto recompensado por Cristo com amor e proximidade. Amizade e reforma caminham juntas.

A partir da literatura da sabedoria do Antigo Testamento, Aelredo cuidadosamente extraiu máximas sobre a amizade que refletiam as experiências em busca de uma ordem significativa na vida. Utilizando disposições julgadas terrenas, como sobre o amigo que ama em todos os momentos, o remédio da vida e a possibilidade de reconciliação com um amigo, transformam a amizade em uma espécie de abraço de Deus. Na conclusão do *Sermão 33*, Aelredo apresenta a etapa final da jornada para alcançar a purificação da alma, que constitui o objeto premente do intento de inserir a comunidade monástica no seio da participação dos mistérios divinos. A etapa final constitui na boa relação que deve ser estabelecida em duas direções: com o próximo e com Deus. Para isso, depois de recorrer à ideia de oferenda, em que para Deus deve ser oferendado a pobreza e sabedoria, ele recorre à metáfora das aves para dizer que em sociedade todos temos uma relação de interdependência.

Estabelece uma alegoria com os pombos, aves que vivem em bandos, “geralmente voando em grandes grupos”. Além disso, eles não têm bile e escolhem o melhor grão. Essas expressões são usadas de maneira simbólica e metafórica para transmitir valores e comportamentos espirituais. “Não ter bile” refere-se à ausência de amargura, raiva, ressentimento ou negatividade nas palavras e ações, representando a disposição de ser gentil, caridoso e compassivo em relação aos outros. Significa evitar comportamentos que possam ferir ou causar conflitos, agindo com amor e bondade. “Escolher o melhor grão” sugere a busca por coisas boas e nobres na vida espiritual, fazendo escolhas alinhadas com valores elevados, virtudes e ética, em vez de ceder a impulsos negativos ou egoístas.

Agir dessa forma é imitar o comportamento da comunidade, seguindo os arranjos ordenados da vida em conjunto. A importância da solidão também é reconhecida, pois a retirada para o isolamento é necessária para a introspecção pessoal. Por outro lado, há aves que habitam no deserto, que têm hábitos mais individuais, simbolizando o desprezo total pelas glórias mundanas, reservando o amor puro para Cristo.

O paradoxo está no fato de que, embora a ave seja monogâmica, isso não a impede de ser considerada casta. A castidade não exclui a união, permitindo que até pessoas casadas vivam uma vida casta. Ela se refere a um modo de vida virtuoso que evita práticas viciosas em prol do progresso espiritual, e os monges são projetados como exemplos dessa castidade perfeita. Portanto, a castidade da ave simboliza a necessidade de evitar todas as tentações carnais e impurezas ocultas (*Sermones*, 33:46-7, p. 97-98).

4.3 A Amizade como Apporte da Aprendizagem

Essa forma de pedagogia definia uma das tarefas centrais do ensino monástico, que era a formação do caráter de acordo com o modelo do mestre, ou seja, seu exemplo. Um elemento fundamental era uma espécie de culto à personalidade, em que a autoridade pessoal do professor se tornava o critério dominante da pedagogia. No entanto, o culto encontra uma recusa em Aelredo quando ele critica as bajulações que podem existir nas relações interpessoais, mas isso não contradiz o ensino pelo exemplo.

Esse ensino centrado na figura do mestre pressupunha que as qualidades ensinadas deveriam, antes de tudo, ser expressas por quem ensinava. Essas qualidades eram aquelas que qualificavam para o serviço real, funções administrativas e diplomáticas, e o episcopado. Aelredo morreu como abade, uma função importante, mas não se tornou bispo. Mesmo assim, teve envolvimento ativo na política regional. Portanto, um bom *magister scholarum* era um candidato óbvio para a capela real e o bispado. O carisma pessoal do diplomata, do estadista, era a aura que cercava o professor bem-sucedido, como Aelredo o foi em grande medida.

Aelredo dividiu o amor em três componentes básicos: a atração, a intenção e a fruição, cada um com sua especificidade. O amor da amizade, praticado neste mundo, pode incluir efetivamente esses aspectos. Contudo, ele também alertou que uma amizade espiritual entre dois mortais poderia se direcionar para o exato oposto da virtude, os pecados. Portanto, essa amizade deve ser cuidadosamente cultivada para eliminar as sementes de corrupção que são naturais ao estado caído, onde a liberdade é ainda regrada pela avaliação. É argumentado que a verdadeira amizade e amor só podem ser alcançados quando a liberdade é exercida para escolher amar de maneira desinteressada, sem a influência de ganho pessoal ou prazer corrupto. Isso implica a capacidade de discernir e cultivar relacionamentos baseados em amor genuíno, rejeitando aqueles que possam estar sujeitos a corrupção ou interesses egoístas.

Ao final do segundo livro do AE, os interlocutores Graciano e Walter agradecem a Aelredo pela discussão sobre a natureza, origem e finalidade da amizade, como um quadro pintado para a memória. Desde então, como pode ser observado na parte seguinte do tratado, os monges reconhecem o que é amizade, na sua dupla origem na afetividade humana, tendo como estrutura a contemplação das virtudes e como ornamento a amabilidade dos modos, o charme do componente do outro. Nesse tipo de relacionamento ideal, expresso pela ideia de amizade verdadeira, não pode haver questão de favoritismo injusto, muito menos parceria no vício, já que motivos de ganho ou prazer corrupto são característicos de falsa amizade.

A amizade é mais do que o acordo entre duas pessoas sobre o que desejam ou não desejam. Ela une duas pessoas que têm hábitos puros, uma vida equilibrada e afetos ordenados. Há um proveito temporal do qual podemos usufruir reciprocamente, e há um proveito eterno do qual usufruiremos reciprocamente no céu, assim como os anjos aproveitam uns aos outros na unidade de seus espíritos. Dentro desse proveito temporal, podemos escolher poucos amigos, não apenas para nos colocar à prova, mas também para nos instruir.

No tratado EC, Aelredo levanta a suspeita sobre a possibilidade da união entre amor racional e afeto nas relações interpessoais. O lugar dessa união é a amizade. A suspeita levantada cerca de vinte anos antes do AE, no EC, é a de que seria difícil, se não impossível, amar a todos não apenas com um amor racional, mas também com um amor afetuoso.

O processo de aprendizagem não é apenas, ou mesmo exclusivamente, transmissão de conhecimentos. Tem a ver, sobretudo, com o desenvolvimento individual em direção ao progresso na metafísica e à união mística com Deus. No modelo de aprendizagem que Aelredo promovia, o amigo desempenhava um papel importante, sendo um suporte e um apoio nos momentos difíceis da vida. As figuras que evocam esse papel são várias: bálsamo, ombro e guardião (AE, II:45, p. 6; EC, III:109, p. 323). Além disso, é um alívio significativo ter alguém com quem compartilhar um afeto íntimo e um amor sagrado, em quem o espírito encontra repouso, em que se pode expressar os sentimentos e encontrar refúgio para desfrutar de uma agradável conversa. Oferecendo apoio e proporcionando segurança em meio às dificuldades do mundo, os amigos buscam respostas juntos nos momentos de dúvida. Essa pessoa tem a capacidade de criar laços de caridade no âmago da alma, permitindo uma proximidade espiritual, mesmo na ausência física. É um encontro de coração para coração, em que a docura do diálogo é intensificada pela intimidade, enquanto o ruído do mundo se dissipá. O amigo-bálsamo é como um remédio que “faz transpirar de ti a febre das ânsias” que tumultuam o interior (AE, III:2, p. 104). O bálsamo medicinal a que Aelredo se refere, associado aos *fomentis*, contém a ideia de calor e denota aplicações terapêuticas tópicas, com o propósito de aliviar dores ou facilitar o processo de cicatrização em determinadas condições médicas. Aplicado ao corpo, o bálsamo faz suar e retira a febre.

Os escritos aelredianos evidenciam uma intenção educativa. Seria errôneo, e até contraproducente, recusar esse aspecto, uma vez que esses escritos estavam destinados a contribuir para a formação monástica cisterciense. Bernardo de Claraval tinha exatamente a intenção de tornar acessíveis os “alimentos espirituais para homens espirituais”. A recusa

inicial de Aelredo foi notada como uma marca de sua humildade, e Bernardo reconheceu que ele era o mais adequado para escrever o tratado:

A humildade é de fato a maior virtude dos santos, desde que seja genuína e discreta. A humildade não deve ser fundamentada parcialmente na falsidade, nem promovida pelo sacrilégio da desobediência. Eu te pedi, meu irmão, melhor dizendo, eu te ordenei, não, melhor ainda, eu te conjurei com o nome de Deus como testemunha, para escrever algo para mim em resposta às queixas de certos monges que estão lutando entre formas de vida mais negligentes e mais rigorosas. Eu não condeno ou culpo suas desculpas, mas eu te reprovo por sua obstinação. Pode ter sido humildade se desculpar, mas é realmente humildade não obedecer? É humildade não consentir? Pelo contrário, rebelar-se é como o pecado da feitiçaria, e recusar consentimento é como o crime da idolatria. (EC, Carta, p. 69).

Se alguém perguntasse a Aelredo, e provavelmente a qualquer outro cisterciense, qual era o segredo da humildade, eles responderiam que não eram verdadeiramente humildes. Isso não porque desdenhassem a virtude da humildade, mas porque reconheciam que a afirmação positiva de sua própria humildade já implicava a falta dela: “A minha [humildade] é muito mais próxima da falta de virtude do que da virtude” (EC, Carta, p. 35). Brincando com o duplo sentido do termo *humilitas*, que pode se referir tanto à virtude quanto à pequenez da criatura, eles expressavam a ideia de que a humanidade está sempre em busca de aperfeiçoamento. Isso levava a uma série de autodescrições que, à primeira vista, soavam negativas, tais como “analfabeto,” “escravo,” “rude” e “estéril.” Todavia, essas descrições serviam não apenas um propósito literário, mas também refletiam a abordagem cisterciense de questões teológicas a partir de experiências práticas.

Como um elemento crucial para vida monástica, a ênfase na prática da obediência e humildade exige a renúncia a toda vontade, como um avanço em direção à vida espiritual. Essa instrução beneditina, contida no Prólogo da RSB, apontava que na vida ascética, a humildade desempenha um papel primordial, sendo ela a responsável por introduzir a caridade no ser humano. Por meio da prática da humildade, o amor substitui o temor como o impulso por traz das ações humanas. A transição, a substituição do temor pela confiança, representa a entrada da alma no êxtase. Em última instância, como destaca Pereira (2010, p. 53), o progresso afetivo reside na transformação do estado de amor-temor para o estado de amor-amante/amado.

Aelredo, portanto, repreendia aqueles que resistiam às atividades restauradoras, considerando-as parte do *labora* (trabalho) monástico. Embora ele entendesse as dificuldades enfrentadas por seus monges, ele desaprovava as soluções propostas por eles. Ao guiar seu

rebanho, ele compartilhava sua sabedoria e experiência, destacando aqueles monges que escolhiam quais tarefas realizar. Esses monges eram repreendidos vigorosamente por meio de uma analogia bíblica que os comparava a “cães que se alimentam do próprio vômito” ou àqueles que “não haviam totalmente se libertado do pesado jugo da concupiscência mundana, ou, após tê-lo feito, o haviam retomado, para sua própria vergonha” (EC, I:86, p. 117). Embora Aelredo também possa estar criticando outras ordens monásticas consideradas (pelos próprios cisterciense) menos rigorosas do que a sua ordem, que às vezes criticavam os cistercienses por seu excesso de rigor, ele oferece um caminho melhor. Ele enfatiza a importância da prudência para que seus monges não percam os benefícios espirituais da vida monástica.

Desde o início, o tratado foi concebido como um material de resposta às queixas, tanto internas quanto externas, sobre o modo de vida cisterciense. Internamente, as queixas vinham dos próprios monges que, durante a jornada, mas principalmente durante o noviciado, enfrentavam desafios como a convivência com estranhos, deixando para trás seus entes queridos e adotando hábitos rigorosos.

4.4 Professores *Crucis Christi*³⁹: a Pedagogia da Cruz

Aelredo define os monges como professores *crucis Christi* no sentido em que a Cruz é de um certo modo, o conteúdo da consagração monástica. Aelredo se esforça para transmitir uma compreensão profunda da dinâmica do comportamento humano e sua relação com o propósito mais amplo da vida. Ele destaca que o vício é uma forma de escravidão, enquanto a virtude representa a libertação. Enfatiza que nada pode ser alcançado puramente por esforço humano; tudo é possível por meio das relações humanas em que uns contribuem para outro sob a orientação divina, buscada na oração. Expressa a ideia de que ao tentar possuir a si mesmo sem depender de Deus, ele acabou perdendo tanto a si mesmo quanto a semelhança divina, prejudicando a capacidade de relacionamento social.

A essência da profissão monástica é abraçar humildemente as diretrizes da *Regra*, o que permite frequentes experiências de consolação espiritual, descritas como o “gosto das primícias” – uma antecipação da bem-aventurança. Ele enfatiza a docura desse caminho, uma docura que os Apóstolos experimentaram ao abraçar Cristo. Os monges são chamados a serem “embriagados” por um amor que renuncia completamente a qualquer busca por glória,

³⁹ Pode ser preferencialmente traduzido como “aqueles que professam a cruz de Cristo”, ou seja, “aqueles que vivem de acordo com a cruz” (Pezzini, 2018, p. 90).

exceto aquela encontrada na cruz de Cristo: “no mais, é um alívio não pequeno para esta vida ter um amigo com quem se pode unir em íntimo afeto e no abraço de um amor santo, alguém em quem o teu espírito possa repousar” (EC, III:109, p. 323). Nesse tipo de relacionamento, os quais os monges são convidados a cultivarem, a consolação de Cristo está sempre presente nos momentos de aflições.

Os monges passam por mortificações, submetem-se à disciplina da *Regra*, mortificam a carne por meio de abstinência, vigílias e trabalho, e submetem sua vontade ao julgamento dos outros monges. Ele enfatiza que a vida monástica é um caminho de humildade, disciplina e amor a Cristo, em que a renúncia à busca de glória pessoal e a aceitação das aflições são fundamentais para experimentar a consolação espiritual e a doçura do amor divino. Aelredo também discute a participação no sofrimento de Cristo, que, segundo ele, merecerá a consolação e a participação em Seu reino. Ele descreve uma elevação gradual da mente às afeições celestiais e a experiência de uma visitação sublime, que dá ao monge uma visão das recompensas futuras. Essa experiência contemplativa é associada a uma certa passividade, mas também confere ao monge uma profunda confiança na salvação. Em suas palavras, quando o amor de Deus preenche todo o *affectus* do monge, ele se sente seguro de que não será condenado, mas sim salvo sem dúvida alguma. Aelredo descreve a união contemplativa com Deus como uma experiência de abraços e beijos espirituais, em que o amor é dirigido ao Filho da Virgem. Esse amor contemplativo, nascido do amor divino, transforma a alma e a direciona para o divino.

Que alegria, irmãos, quando nosso Senhor entra na câmara interior, atravessando para nossa afeição, de modo que nossa afeição total o possui. Seja isso devido à maneira superior como ele nos amou, ou porque nos criou, ou porque prometeu coisas tão boas e tantas, como será gentil seu abraço e quanto ardentes serão seus beijos. Não há impureza em seu amor, nada sujo, nada vicioso; ele mesmo foi concebido por uma virgem e dado à luz por uma virgem. Pois o Senhor Jesus foi concebido sem concupiscência, sem qualquer prazer carnal, sem qualquer iniquidade. Portanto, seu amor é completamente santo, completamente puro, completamente virtuoso (Sermones, 32:24, p. 92).

O beijo é usado como símbolo da visita espiritual, cuja dinâmica ele descreve com o objetivo de mostrar que nem toda visita espiritual é necessariamente um sinal de que alguém está no caminho correto. Destaca que um beijo espiritual pode, às vezes, esconder engano e traição, evocando a história da tentação no Éden, quando a serpente disse a Eva: “Prove, e você será como deuses”. Este beijo, aparentemente doce, escondia veneno. Assim, o abade

descreve como, após esse beijo enganoso, que foi o prenúncio da queda da humanidade, ficamos amarrados por nossas próprias vontades desordenadas. Na esfera da dissemelhança, o amor-próprio se revela como uma expressão egoísta e carnal, evidenciando a fragilidade inerente à natureza humana, sujeita às necessidades. É o que pode também ser encontrado, de forma similar, em Bernardo de Claraval, em que o amor egoísta constitui, no primeiro estágio do amor (caracterizado quando o “homem se ama a si mesmo”) a fragilidade humana. Por outro lado, a capacidade de elevar-se e expandir-se em direção ao amor pelo próximo, aquele que compartilha da mesma natureza (*consors naturae*), é um aspecto positivo desse *affectus* (Pereira, 2010, p. 52).

Aelredo remete ao início da história humana, quando o primeiro homem foi seduzido por uma espécie de beijo doce, pois “certamente parecia doce na alma ser como deuses” (*Sermones*, 32:31, p. 98). Esses ensinamentos transmitidos pelo abade amoroso como professor têm um impacto significativo no crescimento espiritual da comunidade como um todo. Eles eram centrais na visão de Aelredo sobre o papel do bom abade e como ele orientava os monges em seu dever espiritual.

Um dos símbolos dessa reorientação afetivo-espiritual é a cruz, vista como um paradoxo emocionalmente chocante: é um indicativo de sofrimento e brutalidade de um lado, uma vez que é descrita como “nada mais desprezível, nada mais vil, nada mais odioso, nada mais horrível” (*Sermones*, 10:27, p. 30). No entanto, devido ao fato de que “na cruz de Cristo, não há nada fraco, nada suave, nada delicado, nada que acarinhe a carne e o sangue” (*Sermones*, 10:28, p. 31), ela se transforma em um instrumento glorioso de salvação. Aelredo considera, dirigindo-se aos irmãos, como amantes da cruz. Descrita de maneira feliz e afortunada, a cruz é considerada “o espelho do cristão” (*speculum Christiani*), proclamando-a com entusiasmo: “Nossa Ordem é a cruz de Cristo” (*Sermones*, 10:29, p. 33). Por essa razão, o termo *profissão* deve ser compreendido em seu sentido mais profundo, como Aelredo e os cistercienses o utilizam. Por exemplo, Aelredo refere-se aos monges como *professores crucis Christi*, e também especifica, em relação a todos os cristãos, sejam casados ou religiosos, que devem enfrentar as provações da vida presente e unir-se a Cristo por meio de uma “profissão comum da cruz de Cristo” (*Sermones*, 22:3, p. 4).

4.5 Uma escola: a caridade como espelho de si mesmo

Para ilustrar a caridade, Aelredo recorreu a várias fontes, buscando extrair delas significados morais. Ele desejava que os textos que escrevia servissem como guias e incentivos para uma vida virtuosa. Sua própria pregação seguia o mesmo padrão, pois fazia parte de seu papel como abade, seguindo a tradição beneditina, ensinar aos monges os princípios e valores que sustentavam a observância monástica. Portanto, frequentemente, sua doutrina tinha um aspecto prático, apontando o caminho para uma vivência mais satisfatória da vida monástica e, assim, uma maior fidelidade ao chamado para servir.

O dom divino da caridade é o que confere ao homem uma semelhança com Deus, sendo este dom a base para a possibilidade de o homem se tornar, neste plano terreno, aquilo que Deus é por natureza (Pereira, 2010, p. 51). Na última parte do AE, escrita poucos anos antes de seu falecimento, Aelredo relembra duas amizades impactantes em sua vida. Nessa retrospectiva, ele destaca a amizade que formou nos primeiros anos como monge e outra que desenvolveu quando já era mestre dos noviços, com alguém que ele afirma ter amado desde a adolescência. A primeira amizade foi marcada pelo compartilhamento das delícias do claustro, dos afetos e das aprendizagens mútuas. Contudo, o jovem monge teve uma morte prematura, e a amizade não teve a oportunidade de se desenvolver plenamente, não indo além daquela fase inicial de escolha (AE, III:120, p. 114).

A segunda amizade é completamente diferente. Aelredo descreve que teve a responsabilidade de introduzir essa pessoa no estilo de vida monástico, sendo “o primeiro a formá-la na disciplina da Regra” (EC, II:34, p. 45). Desde então, essa pessoa se tornou vitoriosa sobre os desejos do corpo, capaz de suportar a fadiga e a fome, tornando-se um exemplo para muitos e suscitando a admiração de todos, incluindo Aelredo, que se orgulha e admira profundamente seu amigo. Essa amizade foi caracterizada pela humildade, mansidão, seriedade no comportamento, parcimônia nas palavras e pela ausência de raiva, fofoca, rancor e difamação. Essa pessoa estava plenamente adaptada à vida cisterciense, tanto interior quanto exteriormente (EC, III:121, p. 114).

As queixas dos monges sobre a ausência de seu mestre, em grande parte causadas pelas constantes viagens de Aelredo, indicavam mais do que simples insatisfação. Elas revelavam a necessidade comunicativa que estava no cerne do processo de ensino. A figura do mestre desempenhava um papel crucial na aprendizagem, servindo de inspiração e orientação

ao longo do caminho. A presença física do professor era fundamental para impulsionar o aluno em sua jornada de aprendizado.

Esse professor-curriculum não apenas transmitia conhecimento pela escrita, mas também exercia influência educacional por meio de sua presença. O abade tinha a obrigação não apenas de ensinar a cada monge, mas também de fazê-lo de acordo com as exigências da nova ordem, focando na humanidade divina e de acordo com as necessidades e habilidades individuais de cada monge. Na avaliação de Walter Daniel sobre o ensinamento dos “mistérios do conhecimento superior”, ele elogia as qualidades pessoais do mestre, como dignidade em questões de moral, gravidade e eloquência. Walter também aborda as suposições sobre a juventude, quando viveu na corte do Rei da Escócia, e as alegações de que não teria mantido a castidade nesse período. Walter não nega essas acusações, talvez porque Aelredo tenha admitido algum envolvimento sexual naquele período. No entanto, Walter critica a ignorância de seus amigos em relação às regras da retórica e enfatiza como a retórica pode enriquecer a expressão artística.

Os amigos argumentam que, devido às transgressões de Aelredo em relação à castidade durante sua estadia na corte, Walter não deveria ter feito a comparação de que ele viveu como um monge. Todavia, Walter esclarece que estava elogiando a humildade ao usar a palavra “monge”, e que a questão da lascívia não era o foco de sua consideração. Ele destaca que não estava falando das falhas do mestre, mas sim elogiando suas virtudes, principalmente a humildade, que estava presente antes mesmo de sua vida monástica.

Mantive silêncio sobre os vícios e insinuei as virtudes. Quando, eu suplico, está o milho sem casca? Ninguém está livre de manchas, nem mesmo o recém-nascido de um dia. Existe uma figura retórica chamada *intellectio*, pela qual o todo é conhecido a partir de uma pequena parte ou uma parte a partir do todo. Quando apliquei a palavra 'monge' a Aelredo, estava usando essa figura, atribuindo uma parte por meio do todo, chamando-o de monge não porque ele fosse completamente casto, mas porque era verdadeiramente humilde. Humildade e castidade fazem o verdadeiro monge, e como um bom monge nunca falta de humildade e o todo é conhecido a partir de uma pequena parte, e a regra da fala não é infringida, mas louvavelmente observada nesse modo de expressão, eu falei bem ao usar a palavra monge para descrever um homem humilde. Portanto, esses meus amigos me censuraram injustamente. Então eles dizem, “Em seu livro, você descreve o corpo do falecido Aelredo como brilhante como um carbúnculo e cheirando a incenso. Você não se expressou com suficiente cautela (VA, p. 8).

O livro (*libello*) mencionado na Carta, que já estava acessível à comunidade e aos arredores, era a *Vita Aelredi*. Walter estava respondendo a acusações que questionavam a legitimidade da vida virtuosa do seu mestre. A falta de consenso em relação a isso sugere que

havia vozes dissidentes, possivelmente vindas de “camponeses ou homens ignorantes,” que questionavam a santidade idealizada. Mas é de se supor que Walter estava tentando apenas minimizar o problema, direcionando as acusações como oriundas unicamente dos *rustici*.

Indícios de insatisfação por parte dos monges com as frequentes ausências do abade sugerem que, por vezes, seu público mais imediato não aprovava seu envolvimento em questões públicas. É importante ressaltar que a decisão de evitar tal envolvimento não dependia exclusivamente da vontade de Aelredo, pois naquele contexto, como em outros, a liberdade estava sujeita a condicionamentos. Como abade, ele tinha responsabilidades que transcendiam seu público estritamente monástico. Em 1143, quando Rievaulx estabeleceu São Lourenço de Revesby, sua terceira fundação após Wardon e Melrose, e assumiu o papel de abade fundador, Walter Daniel elogiou o sucesso espiritual e econômico que Aelredo trouxe para a nova comunidade durante os quatro anos em que a liderou. Contudo, Walter também indicou que o abade criou inimizades na região ao adotar medidas audaciosas para alcançar a prosperidade econômica da casa. Além disso, após a renúncia de Maurice de Rievaulx, o segundo abade (1145-7), que era considerado como um outro Beda, Aelredo foi escolhido pelos irmãos para sucedê-lo. Como sugere o trecho a seguir, essa escolha não foi unânime:

Como o sol ao meio-dia, ele espalhou ainda mais amplamente a clareza de sua luz. Há alguns que pensam que a ambição o levou à liderança desta casa. Todo homem bom sabe que isso é falso. 'Que sua virtude tenha provocado homens invejosos a mentir não é surpreendente - a virtude nunca deixa de despertar a inveja - e quantos fofoqueiros invejosos esse homem de paz teve que suportar! (VA, XVII, p. 34).

As difamações, conforme são apresentadas pelo hagiógrafo, abrangiam outros aspectos da vida de Aelredo. Homens mal-intencionados e equivocados diziam que ele era glutão e bebia muito vinho, “amigo de publicanos e entregava seu corpo a banhos e ungamentos”. Em resposta, Walter defendeu que Aelredo costumava comer o que lhe era oferecido como qualquer outra pessoa. Se ele bebia vinho, era devido à sua “antiga doença, a pedra, que o aflijia gravemente todos os meses, de acordo com o conselho do Apóstolo Timóteo, ‘Usa um pouco de vinho por causa do teu estômago e das tuas frequentes enfermidades’” (VA, p. 33). A dor era intensa, já que com frequência “sua urina continha fragmentos de pedra do tamanho de um feijão, cuja passagem era insuportável”. Por isso, ele recorria a banhos quentes em busca de alívio para seu sofrimento, a fim de amolecer o obstáculo, caso contrário, “teria enfrentado uma morte súbita” (VA, p. 41). Esses frequentes

banhos o levavam à exaustão, e ele ficava “tão incrivelmente exausto à noite que parecia mais morto do que vivo. E você ousa falar sobre os banhos de Aelredo!” (VA, p. 34).

Por outro lado, outros testemunhos contradizem essa imagem. Em *A Vida de Cuthbert*, de Reginaldo de Durham, há uma carta endereçada a Aelredo que está repleta de elogios à devoção e compaixão do abade. Além disso, a carta inclui um trecho que descreve a experiência de Aelredo ao retornar para casa após participar do capítulo geral anual de Cîteaux. Na hagiografia *A Vida de São Goderico*, que este historiador analisou em seu mestrado, o mesmo hagiógrafo relata que, devido à amizade entre Aelredo e Goderico, o abade insistiu que Reginaldo escrevesse a vida de Goderico, demonstrando entusiasmo pela santidade eremítica. Isso sugere uma visão mais positiva e elogiosa do que a imagem de alguns adversários que Walter Daniel apresentou.

Para defender a virtude de seu mestre, Walter parte do pressuposto de que seus interlocutores, a comunidade de Rievaulx, reconhecem a interconexão entre a parte e o todo, ou seja, a questão dos universais. Ele destaca que, mesmo antes de entrar em uma ordem formal, Aelredo já era humilde e casto, qualidades que o qualificavam como monge. Walter também menciona o uso da hipérbole, uma figura de retórica que exagera a verdade com o objetivo de enfatizar algo. Walter não hesita em reconhecer o uso da retórica em seu discurso e argumenta que, se não o fizesse, estaria sendo negligente em relação ao clima de suspeita que cercava Aelredo, que enfrentava hostilidade, rivalidade e inveja. Ele destaca que essas emoções geralmente são despertadas por coisas boas e gloriosas, não por coisas obscuras e insignificantes. Portanto, o fato de Aelredo despertar tanto ódio quanto amor entre seus colegas de ensino, fazia parte do processo pedagógico baseado em sua personalidade.

Walter menciona que não sabemos exatamente quais tipos de ressentimentos Aelredo despertou, mas sugere que isso ocorreu não apenas na corte, mas também em Rievaulx. Ele relata um incidente em que um militar, invejoso das qualidades e da popularidade de Aelredo entre os cavaleiros, tentou incitar sentimento de indignação contra Aelredo por meio de difamações e histórias raivosas. No entanto, esses esforços não encontraram seguidores, e as acusações de que não era digno de ocupar posições de destaque foram rejeitadas. Tendo vivido naquele Egito⁴⁰ antes de entrar para o claustro, não era apenas um monge, mas suas experiências e histórias tinham muito a ensinar ao público de Rievaulx. Suas vivências passadas o tornaram um indivíduo com uma riqueza de conhecimento e sabedoria que ele compartilhava com seus irmãos monásticos:

⁴⁰ Em oposição à Terra Prometida, ou seja, passa de uma vida mundana a uma vida evangélica.

Quem, entre aqueles que aprenderam a paciência no isolamento do claustro durante vinte, ou mesmo quarenta anos, responderia tão pacientemente, tão afetuosamente, tão gentilmente a um de seus companheiros sob o choque de tal ataque? Essas e outras excelências semelhantes o ligaram ainda mais fortemente aos laços do amor a seu senhor, o Rei, e o tornaram ainda mais querido a todos em sincera afeição, de modo que o Rei confiava cada vez mais nele e o encarregava de negócios importantes (VA, p. 8).

Como parte da tradição hagiográfica, não se tratava apenas a registrar fatos sem interpretação. A principal aspiração dos escritores era construir: a si mesmos, às futuras gerações de religiosos e, sem dúvida, ao mundo além dos limites do claustro, de onde viriam novos adeptos. Contudo, a abordagem não era de propaganda descontextualizada, tendo, por um lado, o desejo de construir um peso significativo na seleção de histórias, que resultou na predominância de visões e intervenções miraculosas da providência. Em uma comunidade focada na vida futura e na “Jerusalém dos santos”, onde o presente era visto como uma preparação penitencial, essas experiências seriam as mais lembradas, compartilhadas e transmitidas. Os benefícios espirituais concedidos a um irmão enriqueciam a todos. Por outro lado, os embelezamentos narrativos não foram encaminhados por uma intenção consciente de falsificação. Visões e experiências espirituais de diversas naturezas eram interpretadas como sinal de graça concedida a homens de virtude conhecida, mas tendiam a se conformar com os padrões estabelecidos pela *Escritura* e tradição. À medida que eram passadas de boca em boca, esses padrões se reforçavam, e os escribas que as registravam, trabalhando dentro da tradição hagiográfica vigente, acrescentavam detalhes para torná-las mais próximas do comum. Seja ao relatar anedotas, revisar sermões ou compor tratados, a motivação era a mesma: o desejo de tornar Deus conhecido pelos homens e de aproximar os homens de Deus.

Dessa forma, Walter vai construindo a imagem de um Aelredo respeitado por todos em todas as coisas, não obstante as dissidências oriundas de invejas, pois ele havia recebido de Deus a paciência e enriquecido seu espírito ativo com prudência. Dessa maneira, em seu coração puro, ele não abrigava ódio ou rancor, mesmo que, no curso da própria narrativa, haja evidências de vozes dissidentes em relação às virtudes de Aelredo. Para seus aprendizes, Aelredo não nutria discórdia ou amargura, e mesmo estando em posição de prejudicar muitos, ele era útil para todos. Walter explica que tudo o que acontecia na corte estava sob a responsabilidade de Aelredo, mas ele o fazia com tanta gentileza que “sob sua administração justa e afável dos assuntos, não havia agitação nem perturbação entre o povo”:

Agora, prosseguirei para explorar terreno nobre e revelar a raiz de tamanha bondade, para que aqueles que desejam ver possam contemplar a santidade

que brilha naquele que me gerou para a vida de São Bento através do Evangelho de Deus e se mostrou um pai para os irmãos, e para que sua grande glória não seja ocultada na terra e se esconda daqueles que, sedentos em espírito, costumam abraçar exemplos do bem (VA, p. 2).

A representação do abade como um pai dedicado e preocupado, agindo em benefício de seus filhos monásticos, é evidenciada tanto na hagiografia quanto nas orações pastorais de Aelredo. Nestas, ele fornece diversos exemplos que ilustram a devoção e o afeto que sente por seus filhos monásticos, destacando assim o papel do abade como figura paternal. O cuidado paternal de um abade começa em seu amor pelos monges, escrevendo com uma compreensão paternal e profunda compaixão pelos desafios que muitos deles enfrentam. No entanto, como é apropriado para um pai dedicado e amoroso, ele não compromete os requisitos da regra monástica, pois a indulgência excessiva poderia causar danos. Em vez disso, ele ora como um pai espiritual, oferecendo encorajamento e conselhos aos seus filhos monásticos para que perseverem contra as tentações, que podem puxar para baixo os monásticos. Os discípulos são advertidos sobre as artimanhas do diabo, que lisonjeia ao apresentar as atrações do mundo e promete uma vida fácil, mas também amedronta ao pintar um quadro sombrio do rigor da vida monástica. Como pai espiritual, ele incentiva seus monges a não cederem a essas mentiras e ilusões do inimigo espiritual. O abade assume a responsabilidade de impedir que seus monges sucumbam à tentação de abandonar seus deveres e compromissos.

Entre essas orações, ambas precedidas por uma mensagem “Oração do venerável⁴¹ Aelredo, abade de Rievaulx, destinada aos prelados, sobretudo aos abades⁴² composta e usada por ele]⁴³, Aelredo clama por aquele “pastor afável”, reconhecendo o peso do cargo de abade. Ele confessa que “treme apenas ao sentir-se chamado de pastor” e ao cuidar de um tão grande número de almas, enquanto sente que aprendeu “tão pouco para mim mesmo e tu me mandas ensiná-los”. Sentindo-se indigno, ele roga para que seja infundido com caridade, amabilidade e esperança, e pede que Deus “mortifique com sua força os movimentos dos afetos carnais”. Aelredo pede que todas as virtudes, especialmente a sabedoria, que é aliada ao ensino e à governança dos monges, sejam infundidas nele para que possa servir aos monges. Ele suplica a Deus para que o auxilie a guiar, consolar, adaptar-se ao caráter individual de cada monge e reconhecer seus sentimentos e comportamentos. Essa sabedoria estaria a serviço de orientar,

⁴¹ O título de venerável atribuído foi acrescentado ao manuscrito no século XIII e parece indicar que o manuscrito provém do ambiente familiar da abadia de Reivaulx.

⁴² Esta observação foi acrescentada ao manuscrito no século XIII.

⁴³ Esta observação foi acrescentada ao manuscrito por volta do século XIV ou XV.

consolar, adaptar-se às características individuais e reconhecer os sentimentos e comportamentos de cada monge (Orat Past 8, p. 53).

Aelredo, como pai espiritual, apoiava e fortalecia seus filhos monásticos, assim como um pai amoroso apoia seus filhos diante dos desafios frequentemente árduos da vida monástica. Ele oferecia palavras de encorajamento, exortando seus monges a perseverarem diante dos desafios atuais, com a esperança de colher frutos no futuro. Os incentivava a elevar todas as suas ações a Deus, buscando manter mentes e corações puros, para que pudessem ser apresentados a Ele no templo celestial, cuja alegoria é o quarto nupcial.

A imagem de Aelredo na escrita hagiográfica é a de alguém mais próximo do hábito monástico do que da vida efetivamente mundana, mesmo que na corte os condicionantes, como a disponibilidade de alimentos e o privilégio de ser estimado pelo rei, pudessem facilmente corromper qualquer outra pessoa. Contudo, Aelredo praticava a simplicidade na alimentação e em sua vestimenta, evitando toda a superfluídadade, vaidade e luxúria, transformando sua roupa em “um símbolo e prenúncio da admirável pobreza de sua vida posterior” (VA, p. 78). Ele manteve uma fidelidade inabalável em todas as situações, sendo amigável e acolhedor com os virtuosos, ao mesmo tempo em que era temeroso e rigoroso, embora mantendo compaixão com os desonestos.

Outras qualidades frequentemente elogiadas incluem a gentileza (mansuetude), afabilidade e popularidade. Aelredo era visto como alguém que se tornava tudo para todos, uma personalidade adaptável, versátil e amigável. O uso de uma fórmula semelhante à referência a Paulo em “ele se torna tudo para todos” (1 Cor. 9:22), na hagiografia abacial pode ser explicado pela necessidade de legitimar bíblicamente o reconhecimento da vida ativa de Aelredo (vida pública) e sua humildade nessa questão. Além disso, a literatura monástica frequentemente se baseava nas *Escrituras*, na tradição patrística e na literatura clássica como fontes de inspiração e ensinamentos.

O uso de recursos retóricos na descrição de Aelredo é semelhante ao que podemos encontrar em outras histórias e hagiografias, em que expressões exageradas são usadas para enfatizar a importância do assunto e, às vezes, irritar críticos que podem interpretar literalmente tais descrições.

A citação de Cícero, “A fala mais doce do que mel escorria de sua boca,” e a referência a versículos bíblicos como “Mais rápidos que águias, mais fortes que leões” (2 Sm 23), ou da Vida de São Martinho, “Mais puro que vidro, mais branco que leite,” são exemplos de expressões que enfatizam a excelência de Aelredo (VA, p. 200). Essas expressões não

devem ser interpretadas de forma literal, mas sim como formas retóricas de exaltar suas virtudes. No caso do brilho do corpo de Aelredo após sua morte, a descrição é usada para enfatizar o quanto excepcionalmente virtuoso ele era. O autor afirma que o brilho de seu corpo era mais intenso do que o de uma pedra preciosa, como um carbúnculo, e que sua fragrância excedia o cheiro de incenso. Essas descrições são usadas para transmitir a ideia de que Aelredo era um homem de grande santidade e virtude.

No entanto, o autor reconhece que está usando hipérboles permitidas, ou seja, exageros retóricos aceitáveis, para enfatizar a grandeza de Aelredo. Ele pede perdão aos leitores se parecer ter exagerado demais, mas afirma que, se não o fizerem, os especialistas em retórica o repreenderão por sua estupidez. Isso demonstra que a hagiografia muitas vezes recorria a recursos retóricos para exaltar as virtudes e méritos dos santos, mesmo que essas descrições fossem exageradas.

A caridade é uma virtude central na vida de Aelredo, e ele escreve extensivamente sobre esse tema. Sua vida é descrita como caracterizada pela abundância de caridade. Ele é descrito como gentil, longâmido, não orgulhoso, não egoísta, mas preocupado com os interesses de Cristo Jesus. Sua bondade e boa vontade eram tão notáveis que ele não se deixava provocar à raiva por injúrias, nem incitar à vingança por difamações. Mesmo diante de insolência, ele não retaliava, e sua generosidade superava a ingratidão.

Aelredo fazia um serviço ainda maior aos seus inimigos do que aos seus amigos, demonstrando uma profunda caridade que desarmava a malícia alheia. Ele buscava retribuir o ódio com amor, o mal com o bem, a inveja com a bondade, e respondia à difamação com palavras e ações amigáveis. Sua paciência era conhecida por todos como um doce perfume, mesmo quando enfrentava as espinhosas palavras e ações daqueles que o difamavam ou o caluniavam.

Essa análise sobre a caridade de Aelredo foi escrita enquanto ele estava envolvido no ensino de noviços, demonstrando como ele buscava transmitir essa virtude fundamental aos que estavam sendo instruídos sob sua orientação espiritual. Sua vida e ensinamentos refletiam a importância da caridade como um princípio central da vida monástica e espiritual.

Digo, afirmo, confirmo, juro, eu juro por Ele, que é a própria verdade, Cristo nosso Senhor, eu me maravilho com a caridade de Ailred mais do que me maravilharia se ele tivesse ressuscitado quatro homens dos mortos. Meus ouvintes podem rir, podem zombar das minhas palavras, podem jogar minha carta no fogo, podem fazer o que quiserem, eu seguro firme e espero poder manter isso, que a caridade de Ailred, “de um coração puro, e de uma boa

consciência e de uma fé não fingida”, excedeu toda novidade de milagre (VA, p. 38).

Aelredo aborda a relação entre caridade e milagres, destacando que a caridade é uma virtude própria de indivíduos virtuosos, enquanto os milagres podem ser realizados por pessoas que não são necessariamente virtuosas. Enfatiza a importância da caridade como uma virtude central, citando as palavras do Apóstolo Paulo de que, mesmo que alguém tenha uma fé capaz de mover montanhas, se não possuir caridade, não será nada. Reflete também sobre o mandamento de amar o próximo como a si mesmo e destaca o papel do outro na salvação da alma. Ele argumenta que a ordem embutida no ato de amar não se trata de amar mais o outro ou a si mesmo em termos de quantidade, mas sim de amar da mesma maneira, com a mesma disposição de cuidado e preocupação. O preceito indica o modo do amor, que deve ser o mesmo tanto para o próximo quanto para si mesmo.

Todavia, o abade ressalta que, em casos extremos, como a escolha entre o corpo e a alma, a primazia deve ser dada à salvação da alma. No geral, ele enfatiza a importância de cuidar tanto da saúde do corpo quanto do espírito, evitando o ódio ao corpo, mas priorizando a alma quando necessário. Busca encontrar um equilíbrio entre o cuidado com o próprio bem-estar e o bem-estar dos outros, destacando a caridade como o princípio que guia essa busca pelo equilíbrio. Sua reflexão destaca a complexidade da virtude da caridade e sua importância na vida espiritual e moral.

4.6 Em Busca do Amor Perdido: a Sabedoria Encontrada Por Meio do Amor

A amizade é intrínseca à ordem da criação, como ilustrado pelos primeiros amigos, Adão e Eva, considerados nosso protótipo por Aelredo (AE, II:40, p. 94). Deus deliberadamente criou a amizade, e a união com Cristo é representada pelo amor ao amigo. A infelicidade e a miséria humanas resultam do pecado original, uma queda do amor, segundo Aelredo.

Portanto, a jornada humana é uma busca para restaurar a semelhança divina. Aelredo descreve o papel do abade como responsável por instruir seus monges em sua obra completa. Em sua Oração Pastoral, ele pede ao senhor que, como abade, seja agraciado com o dom do entendimento para educar eficazmente seus monges. Ele busca a orientação do Espírito do senhor para alcançar o coração de todos os seus monges. A concepção de Aelredo sobre o papel educacional do abade está profundamente enraizada nos conceitos de amor e amizade.

Em um sermão sobre os Santos Pedro e Paulo, ele liga a responsabilidade do abade de amar sua comunidade às palavras de Jesus a Pedro, conforme relatado no Evangelho de João.

A caridade age como um ímã que une todas as coisas em perfeita harmonia. Ela representa um estado de amizade e amor. Por meio da caridade, as coisas são refinadas e disciplinadas, transformando a matéria bruta e desordenada em ordem. O combate à contenda e a promoção da harmonia são os primeiros passos na criação. A matéria se torna maleável e dócil, preparada para o próximo passo, que é a criação da alma do mundo, sua união com a matéria disciplinada, e a subsequente criação das formas de vida a partir dessa união. A caridade está intimamente ligada à sabedoria, e somente aqueles que permanecem no amor podem verdadeiramente experimentar a caridade. Ela é como um espelho que reflete sua imagem apenas para aqueles que estão na luz do amor de Deus.

O desejo em conhecer assuntos ocultos ou a solução para algumas questões, não se dá pela inquietude sobre as causas e razões da confusão no mundo, mas na tranquilidade de um retiro onde se possa conversar com Jesus, um a um: “Ele virá na forma de um professor muito agradável, carregando em sua mão direita a lei toda em chamas, para iluminá-lo com o conhecimento da lei e para acendê-lo com o amor que vem da meditação sobre a lei” (EC, II:31-33, p. 134).

4.6.1 A busca pela sabedoria e a transformação da alma

Tanto em Aelredo quanto em relação a Bernardo, é possível destacar o desejo de transmitir, como transparece em suas obras, não apenas conhecimento, mas sabedoria (*sapienter* versus *scienter*). Bernardo enfatiza que estava mais preocupado em “tocar os corações” do que em “explicar as palavras” (Cântico dos Cânticos). Ele desenvolve mais completamente sua posição sobre o aprendizado na vida monástica ao demonstrar que o conhecimento só tem valor se estiver direcionado para o bem fazer ou para a santidade de vida (BURTON, 2018, p. 203).

Nesse ensinamento sobre o conhecimento, Bernardo convida seus ouvintes a deixarem o campo do conhecimento sensível e aquele conhecimento de Deus ou de Jesus que é apenas afetivo (*cognoscere*), para que ele possa introduzi-los no domínio da santidade de vida (*sanctitas vitae*), conduzindo-os primeiro por meio de um conhecimento prático e eficaz de Deus ou de Jesus, ou seja, por meio de uma conversão moral. Isso pressupõe que sua inteligência, ou mais precisamente sua consciência moral, tenha sido iluminada

(*comprehendere*). Em resumo, o que Bernardo propõe é um curso em três etapas: conhecer, compreender e finalmente amar. A seu ver, se a instrução pode ser suficiente para tornar alguém instruído (*instructio doctos reddit*) – o que não é necessariamente ruim em si – ainda assim não é suficiente. É necessário ser sábio, pelo que somente o afeto ou o amor permite alcançar a sabedoria. Bernardo enfatiza que o verdadeiro objetivo do conhecimento é levar as pessoas a um relacionamento mais profundo e amoroso com Deus, e é esse relacionamento que culmina na verdadeira sabedoria espiritual (Burton, 2018, p. 203).

O desprezo de Bernardo por Abelardo (mergulhado em gramática e lógica, preocupado com distinções sutis) como um *theologus*, um termo que Bernardo utiliza principalmente de maneira pejorativa para se referir a alguém que alegava possuir um conhecimento falso sobre as verdades das Escrituras, é evidente. O Concílio de Sens, de 1140, marca o clímax das relações de Bernardo e Abelardo. A complexa e, às vezes, amarga controvérsia em Sens tem gerado a defesa de um ou de outro dos grupos envolvidos. Abelardo é visto como rebelde e combativo, servindo como um excelente contrapeso contra a imagem de um obscurantismo e de um tradicionalismo do período, cujo principal representante foi Bernardo. Le Goff (1994, p. 59-74) dedicou uma seção a Abelardo, considerando-o como um dos intelectuais emergentes do século XII. Nascido em Pallet em 1079, ele pertencia à pequena nobreza e se tornou o cavaleiro da dialética. Onde quer que fosse, deixava marcas de discussões apaixonadas, desmantelando ídolos com sua inteligência aguçada. Nessa representação historiográfica, Abelardo, conhecido como o “iconoclasta do fervoroso antitradicionalista”, era o oposto exato de Bernardo, que se encontrava em “outra fronteira da cristandade”, imerso no mundo rural, feudal e militar. Vivendo na solidão do claustro, “tira da meditação mística – que eleva aos píncaros – disposição para lançar-se sobre o mundo como justiceiro”. Estava sempre pronto para combater as inovações, especialmente as que Abelardo promovia, como a lógica, a dialética, o livre consentimento e, de fato, a reconsideração do pecado. Abelardo era um humanista, unindo fé e razão antes mesmo de São Tomás de Aquino, e este último continuou e expandiu essa teologia para novos patamares (Le Goff, 1994, p. 73).

A ambição intelectual de Abelardo, com a qual Bernardo teve uma ampla discordância, se dava à ênfase na razão, que Abelardo muitas vezes levava ao extremo, beirando o irracional, desafiando, para o cisterciense, a sabedoria da fé. Bernardo estabelece uma distinção retórica marcante entre um intelectual treinado na escolástica, que está mais interessado em questionar as declarações de fé do que na própria vida espiritual, e as exigências da fé em si (Mews, 2007, p. 134). Sobre o antagonismo entre conhecimento e

sabedoria, baseado na distinção entre sistemas de ensino clerical e monástico, foi apontado por Jean Leclercq como abrangente, destacando as diferenças na abordagem intelectual e pedagógica entre esses dois modelos, que encontram em Bernardo e Abelardo os representantes mais proeminentes.

É importante reconhecer que a dicotomia entre ensino clerical e monástico, além das simplificações inerentes a isso, deixa de lado a complexa paisagem intelectual e religiosa do século XII. A surpresa é que Bernardo não se opôs à aplicação da dialética de Abelardo a questões teológicas. Sua queixa era que Abelardo havia aplicado a lógica a questões além da lógica, como a Trindade, o que era ilógico para os cistercienses. Bernardo insistiu que o discurso racional deve ser exatamente isso: racional. Rejeitava repetidamente e veementemente o uso indevido da lógica, e os erros que resultaram da persistente e desafiadora aplicação da lógica.

Aelredo, por exemplo, assim como seus pares, recebeu uma educação na escola Catedral de Durham. Mesmo que as fontes a esse respeito sejam escassas, e mesmo que seu contato com esse tipo de educação tenha sido curto, a ponto de ele próprio admitir que não recebeu educação na escola da Catedral de Durham, onde o seu bisavô e o avô haviam sido membros do capítulo da catedral. Alfredo, o bisavô, era o guardião dos relicários de Cuthbert (falecido em 687) e, posteriormente, de Beda (falecido em 735), cujos ossos, segundo relatos, Alfredo teria trazido de Jarrow. O próprio pai de Aelredo foi investido como beneditino em Durham pouco antes de sua morte em 1138 ou 1139. Alguns estudiosos especularam, aparentemente com base em histórias que Reginaldo relatou ter ouvido de Aelredo, que a família descendia de um membro do grupo que transportou os ossos de Cuthbert de Lindisfarne primeiro para Chester-le-Street e depois para seu santuário permanente em Durham (Dutton, 2017, p. 23).

Aelredo, Bernardo e Abelardo compartilhavam, além dos mal-entendidos que marcaram a relação entre esses dois últimos, o objetivo comum de revitalizar a fé cristã, segundo sistemas de referência diferentes, mas não totalmente antagônicos, em um contexto mais amplo de tensões políticas e religiosas no curso do século XII. Não basta, portanto, reduzi-los à oposição entre um pensamento monástico e outro clerical. Isso seria simplificar as questões centrais sobre a direção da reforma educacional e religiosa. Para os cistercienses, a teologia estava voltada para o sujeito em vez de ser orientada para o objeto. Nessa abordagem, a experiência subjetiva desempenha um papel significativo em qualquer discussão sobre divindade, na medida em que as explanações se concentram na interseção entre a fé e a

experiência, e talvez menos entre fé e razão, como atividade racional que não apreende completamente Deus e suas obras (Le Goff; Schmitt, 2002, p. 435).

A fé permeada de conteúdo cognitivo é principalmente o ato de aceitar proposições que transcendem a compreensão da razão. É esse ato de aceitação que leva à conformidade da vontade e à união da alma com Deus. Com efeito, uma das implicações disso é que as emoções têm um lugar importante nas conversas sobre Deus, e, portanto, comunicar essas emoções é um objetivo fundamental ao falar sobre o assunto.

Tanto em Aelredo como em Bernardo, as palavras têm a intenção de inspirar e motivar os monges a reservarem tempo para a oração e a contemplação. No que diz respeito à sabedoria, pautada nas pressuposições epistemológicas do método místico de alcançar a verdade, havia um pano de fundo complexo. Bernardo, por exemplo, propunha a superioridade monástica, chegando a instar o Papa Eugênio III a adotar uma epistemologia mais semelhante à de um monge do que ao intelectualismo. Bernardo gostaria que o papa praticasse o exercício monástico, argumentando que a liderança na Igreja requer o mais alto nível de discernimento, não sendo adquirida por meio do programa de educação gregoriana, estudo das artes liberais, prática das regras da vida curial e experiência em assuntos diplomáticos e militares. Pelo contrário, as habilidades necessárias para liderar deveriam ser desenvolvidas por meio de uma vida devotada ao monasticismo.

O Papa Eugênio III, antes de se tornar Papa, era conhecido como Bernardo Pignatelli e viveu como monge cisterciense em Claraval. Bernardo considerava a contemplação como a intuição verdadeira e segura da mente sobre algo, ou a apreensão da verdade sem dúvida, enquanto a consideração era o pensamento em busca da verdade, a busca de uma mente para descobrir a verdade. Ele destacava três tipos de consideração: a “dispensativa,” que envolvia o uso dos sentidos e objetos dos sentidos de maneira ordenada e social com o objetivo de conquistar o favor de Deus; a “estimativa,” que consistia na análise cuidadosa e ponderação prudente de todas as coisas para descobrir a presença de Deus nelas; e a “especulativa,” um processo de recolhimento interior que, com a ajuda de Deus, permitia a contemplação direta de Deus.

No que se refere ao último tipo de consideração, o especulativo, ele é idêntico à contemplação, com a diferença de que a consideração é definida em termos de um processo ou ação, em vez de uma experiência de aquisição de conhecimento. A consideração, como ferramenta, poderia ser empregada pelos monges como uma preparação necessária para a contemplação. Contudo, também poderia ser aplicada por todos, sejam leigos, padres ou

prelados que viviam com as preocupações e distrações do mundo, com o objetivo de manter seu contato com as coisas celestiais por meio da consideração. Essa teoria mais geral sobre a educação, o treinamento e as percepções, era resultado de autoexame espiritual em vez de exposição dialética. Em vez da erudição, era a piedade que estava em foco.

Durante o auge da afeição monástica, as emoções passaram a desempenhar um papel cada vez mais importante, o que se baseou no princípio de reformar não apenas a si mesmo, mas também a sociedade por meio do afeto. No centro desse projeto monástico e eclesiástico, emergiu uma sensibilidade monástica que valorizava as expressões emocionais, tanto na relação com Deus quanto nas interações humanas. No ímpeto de reformar, os valores da caridade, da dileção e da amizade espiritual se tornaram essenciais, visto que exerceram uma influência significativa no pensamento relacionado à vida em comunidade dentro dos claustros, nas conexões entre mosteiros da mesma congregação e, até mesmo, na sociedade cristã em geral. Os valores da amizade espiritual e da caridade assumiram um papel central, permeando e transformando os laços de sangue, sejam eles familiares ou políticos, pelos laços do amor espiritual.

A ênfase dada à interioridade por Aelredo, seguindo a tradição agostiniana, levou-o a considerar que todos sob sua liderança poderiam progredir. Ele se concentrou na orientação e na regulamentação de aspectos intrínsecos à vida cotidiana monástica, como as relações interpessoais. O desejo de autoconhecimento não era um objetivo em si mesmo, mas sim um meio para alcançar um propósito superior: o retorno a Deus. Por meio da reflexão espiritual sobre o amor divino, desenvolveu-se uma compreensão mais profunda da natureza humana. Essa antropologia é claramente identificada em Aelredo no contexto do tema da sabedoria, que está intrinsecamente ligada ao amor.

A conexão entre sabedoria e amor é evidente, como indicado pelo termo grego *φιλοσοφία*, que relaciona amor e sabedoria. Sabedoria é associada ora à amizade, ora à caridade, mas isso não representa um paradoxo, uma vez que amizade e caridade, embora distintas, têm o amor como raiz comum. Aelredo enfatiza que a “Sabedoria Suprema, que é deus, incorpora em si as leis e fontes” de todas as artes. Portanto, quando os seres humanos utilizam essas artes, estão empregando uma capacidade que tem origem em Deus. Desde a criação, a imagem divina no homem é renovada, mas ainda não está completa. Está em um processo que só será concluído no futuro. A memória é restaurada pela Escritura e o intelecto pela fé. O lugar desse momento é a pátria da eternidade, onde “para aqueles que viverão eternamente, não haverá espaço para o esquecimento, e nenhum erro poderá se intrometer

naqueles que desfrutam da verdade". A pergunta fundamental é: "Quão grande é o conhecimento do homem se ele não consegue sequer compreender a si mesmo?" (EC, III:89, p. 220). Esse aspecto prático do conhecimento, relacionado à vida cotidiana e inseparável da realidade metafísica, é o que constitui a sabedoria. Sem abrir mão das ferramentas disponíveis, a disciplina e a meditação são as duas plataformas nas quais a formação para a sabedoria se baseia. O mosteiro é como um ninho onde se aprende a voar, onde as asas das virtudes são formadas.

A tradição monástica cisterciense, como pode ser observado no século XII, estabelece uma antropologia centrada no coração. O abade Saint-Thierry, que teve contatos pessoais com Bernardo e até mesmo passou um tempo na enfermaria do mosteiro de Claraval, concebeu o coração como uma "virtude espiritual" e o "fundamento de todos os atos espirituais", que "dá vida a tudo e por meio da qual vive tudo o que está vivo no corpo" (EC, II:45, p. 100). Esse enfoque na dimensão afetiva está intimamente relacionado, pois, como destaca Aelredo, o coração é o órgão por excelência da vida afetiva.

Nesse contexto, o coração é considerado a origem de uma escrita que comprehende o acolhimento do outro, em a humildade e a amizade são reconhecidas dentro dessa antropologia da relação. O clamor do coração, ansioso por um amor que esteja pronto para a visão e a união, é comparado a uma chave nupcial. Aelredo reconhece que a consumação desse encontro só ocorrerá após uma reforma humana, que é o cerne de sua refundação teológica baseada no amor. Ele questiona se, nesta "terra da sombra da morte", pode haver um conhecimento perfeito quando o homem não comprehende nem a si mesmo, devido ao seu afastamento do Criador. O conhecimento, nesse contexto, é o conhecimento da cruz, do Senhor crucificado. A memória de Deus não está totalmente enterrada, apenas escondida, o que sugere que não se trata de algo novo, mas sim de uma restauração da memória divina: "De fato, se de certo modo a razão humana não tivesse tido da natureza pelo menos uma mínima centelha da memória de Deus, penso que nem mesmo insensato poderia dizer no seu coração. Deus não existe" (EC, II: 34, p. 50).

No curso da discussão, Aelredo apresenta uma série de perguntas e respostas para demonstrar a imunidade da sabedoria a todo tipo de insensatez, inclusive à daqueles que acreditam que podem tornar-se sábios por seus próprios meios. Ele argumenta que o insensato é insensato até o momento em que não encontra a sabedoria. Assim que a encontra, o insensato deixa de sê-lo. Aelredo coloca duas suposições para sustentar seu argumento:

- a) Se alguém se considera sábio por si só, acreditando que alcançou tal condição por meio da meditação e de exercícios, isso confirma que a sabedoria já existe, pois, de outra forma, como poderia encontrar algo que não existe, a menos que essa coisa já tenha começado a existir anteriormente?
- b) Se alguém tenta construir a sabedoria por conta própria, isso não resiste à contradição de que a sabedoria já é uma existência por si só, e o que alguém pode fazer é apenas dar testemunho dela.

Aelredo desdobra esse argumento de maneira didática na reflexão ontológica, destacando que a sabedoria é uma existência que não pode ser criada a partir do nada, mas já existe de forma inerente, e o papel do indivíduo é reconhecê-la e dar testemunho dela:

Fica sozinho a pensar que exista uma essência não criada da qual todas as outras essências recebem o ser, assim como existe uma sabedoria não criada da qual todas as criaturas recebem o saber. Faz calar, então, em ti esta ou aquela maneira de ser sábio, esta ou aquela maneira de existir: te fale ao coração Aquele que é sabedoria e ser em pessoa, e não dirás mais no teu coração: ‘Deus não existe’, vendo claramente que não poderias nem mesmo no teu coração dizer ‘Deus não existe’, se Deus não existisse (EC, VI:20, p. 57).

O sentimento de insensatez, que os monges, especialmente aqueles mais jovens (a quem Aelredo se dirige no tratado), também poderiam experimentar, é uma ideia em si mesma absurda, porque na natureza humana está preservada “a centelha da memória de Deus”, que é o que possibilita ao insensato dizer “Deus não existe”. Para Aelredo, a razão desse sentimento é a contradição entre ser sábio e possuir a sabedoria. Alguém que se julga sábio deveria inevitavelmente responder de onde vem sua sabedoria. Assim, dá-se testemunho da sabedoria, assim como os apóstolos, como João, que não era a luz, mas dava testemunho da luz. Ser sábio é dar testemunho da sabedoria. Do contrário, assumir-se como o centro do processo é o que está na raiz da Queda, quando o homem se tornou, desde então, um “lugar de miséria e trevas, um lugar de horror. Desde então o homem é um exilado” (EC, I:23, p. 59).

O cisterciense descreve a estabilidade ao ter sua felicidade na presença, no conhecimento e no amor de Deus. Ele descreve como os poderes da alma, considerados à imagem de Deus, ainda estão presentes nela mesma após a queda causada pelo orgulho. No entanto, esses poderes foram afetados negativamente: a memória se afastou da lembrança de Deus, a razão se distanciou da luz da sabedoria criativa, e a vontade foi aprisionada pelo desejo de coisas passageiras e inconstantes. A vida cristã, de acordo com essa perspectiva, é

essencialmente a restauração desses poderes da alma à sua condição paradisíaca original, alcançada por meio da prática das virtudes.

Para Aelredo, a queda orgulhosa dos primeiros pais representou uma perda para toda a humanidade. Impulsionada pelos afetos (*affectus mentis*), a alma foi levada em direção ao abismo da miséria, resultando na perda da proximidade com seu criador. Aelredo expressa essa condição com as palavras: “Tornei-me para mim mesmo um lugar de miséria e trevas, um local de horror e uma terra de escassez (*regio egestatis*)” (EC, II:99, p. 112). Assim como o filho pródigo que abandona a casa do pai e se encontra em necessidade, a condição humana de afastamento afetivo tem levado à deterioração da imagem de Deus dentro dela. Ele indaga: “Por que perdemos a glória com a qual fomos criados? Por que fomos expulsos para esta miséria? Qual é a causa disso, irmãos, senão o orgulho?”. Aelredo enfatiza que o orgulho autoenganador se manifesta de diversas maneiras e destaca a importância de os seres humanos lutarem contra ele. O remédio para essa condição é a humildade e a caridade, que têm como base, conforme a formulação joanina, o amor: “Amem-se uns aos outros. Como eu os amei, vocês também devem amar-se uns aos outros” (Jo 13:34). Somente assim o conhecimento e a memória, duas faculdades corrompidas, serão restaurados. Essa restauração amorosa da condição humana, liberta do peso que a arrasta para baixo, é a esperança na possibilidade de participar da sabedoria e da beatitude. Os seres humanos, sendo mutáveis, têm o poder de mudar seu estado de miséria. Sendo corruptíveis e sujeitos à infelicidade, também têm a capacidade de alcançar o extremo oposto. A alma racional sabe que pode compartilhar da sabedoria daquele que a criou, e o amor a guia em direção ao propósito para o qual foi concebida, enquanto o pecado a empurra na direção oposta, para onde ela espontaneamente se deixou ir à deriva (EC, I: 24-5, p. 61).

A essência da felicidade e do pleno cumprimento está diretamente ligada à própria natureza do ser que busca alcançá-la. A falta de compreensão sobre a própria identidade é a raiz da aflição humana. Quando alguém tenta ser algo que não é, invariavelmente se depara com frustração e acaba se tornando infeliz. As diversas formas que o orgulho assume (vaidade, ambição, ostentação/autoafirmação, desprezo a Deus e amor-próprio⁴⁴) significam que a luta contra ele é um desafio que perdura ao longo da vida, especialmente para aqueles que buscam incessantemente a perfeição. O amor-próprio, por exemplo, é potencialmente ameaçador porque representa uma forma particularmente insidiosa de orgulho, pois erroneamente atribui aos seres humanos o que pertence a Deus: virtude e bondade. Em

⁴⁴ Ocorre quando se desconsidera o julgamento dos outros e se deleita suas supostas virtudes e não nas de Deus.

síntese, em todas as práticas da vida espiritual há o perigo da autocongratulação. Mesmo entre aqueles que avançam no conhecimento de Deus, que penetram nos significados ocultos das Escrituras e derramam lágrimas, o orgulho está à espreita. Todas as virtudes praticadas e boas ações realizadas são vãs e prejudiciais para aqueles que as executam por orgulho. São precisamente aqueles que alcançam as mais altas virtudes que devem ter o cuidado de “não começar a se gloriar em si mesmos, mas sim em Deus” (1 Cor 1:31).

A restauração do intelecto, um termo que abrange diversos significados, mas que geralmente se refere ao conhecimento, ocorre mediante o reconhecimento da própria fragilidade. É por meio da humildade que os seres humanos conseguem compreender a sua verdadeira natureza. Essa humildade aelrediana não é sinônimo de mansidão, como geralmente é para grande parte nós. Não se trata da imagem convencional de alguém sentado, aparentemente constrangido, que fala piedosamente com os olhos baixos. Para ele, a humildade é o ato de erguer os olhos da mente a fim de exerder verdade sobre si mesmo, de forma apropriada. O elemento mais crucial no autoconhecimento é o reconhecimento de que as virtudes não são inerentes a nós. A resposta adequada dos humildes é se gloriar não em si mesmos, mas no Senhor. Abraça-lo como uma “criança abraça outra criança, um enfermo outro enfermo, um homem outro homem, e direi mais, como um pobre abraça outro pobre. Porque também tu, Senhor, também és um pobre, montado sobre um jumento e sobre um potro” (EC, I:22, p. 58). O nascimento de Jesus é um exemplo muito persuasivo de humildade. Feito uma pequena criança, que viveu entre os pobres, serviu para que as pessoas reconsiderassem o sentimento de grandeza, para que “possam se tornar pequenas crianças por meio da humildade, os ricos em egocentrismo possam se tornar pobres bebês por meio da renúncia à sua riqueza” (EC, I: 14, p. 43). Maria, outra vez, é o modelo de humildade. O abade aconselha seus leitores a contemplarem por um momento a perfeição que resplandeceu em Maria, pois ela nunca se deixou envaidecer pela graça concedida a ela, como evidenciado por sua humilde resposta ao anjo (Lc 1:38). Aelredo insta sua audiência: “Vocês devem primeiro meditar sobre essa maravilhosa humildade de nossa Senhora, e depois imitá-la o máximo possível.” (*Sermones*, 33:24, p. 85).

Aelredo compara a imagem e semelhança que Deus concedeu aos seres humanos à metáfora da moeda tributária mencionada em Mateus 17:23-24. Ele percebe Deus como alguém que imprime “Sua imagem na própria essência da alma racional”. Assim, os seres humanos participam da própria natureza de Deus. De uma natureza afetiva, a divindade destina à humanidade a compartilhar da felicidade e bem-aventurança e a felicidade da

existência. Esse sinal da bondade da natureza humana, cuja prova definitiva reside no fato de que a Segunda Pessoa da Trindade assumiu a natureza humana, demonstrando assim a exaltação da humanidade e sua capacidade de ser elevada e unida à divindade.

A imagem de Deus presente no ser humano, representando sua capacidade de amar e consentir plenamente a Deus e aos outros, é intrinsecamente indestrutível. No entanto, essa imagem pode ser obscurecida e aprisionada pelo egoísmo. O pecado não a elimina, mas a desfigura profundamente. Mais especificamente, a imagem divina no homem se torna paradoxal quando sua abertura natural se fecha sobre si mesma, deixando de ser uma faculdade para o amor e se transformando em um mero desejo de dominação ou posse. Nesse estágio, o ser humano deixa de ser doador e passa a buscar apenas receber. Nessa condição, o homem se torna seu próprio Deus, e em vez de amar os outros, utiliza-os para seus próprios fins, satisfazendo seu narcisismo pessoal, como poderíamos descrever nos tempos atuais.

CONCLUSÕES

Destacamos o papel de Aelredo de Rievaulx como educador, especificamente como educador monástico. Como abade, ele tinha uma grande responsabilidade no desenvolvimento da comunidade monástica. Além dos avanços materiais, os progressos espirituais eram igualmente importantes, e Aelredo teorizou sobre isso por meio da tríade que permeava seu ensinamento e sua reflexão sobre as relações interpessoais: amizade, amor e afetividade.

Demonstramos a estreita relação entre afetividade e educação monástica cisterciense, unindo a prática da ascese, as relações interpessoais e a dinâmica afetiva. A perspectiva centrada no cisterciense permitiu a formação da tríade, à medida que os cistercienses elevaram a afetividade ao primeiro plano dos poderes da alma. Com o surgimento das novas ordens monásticas a partir do século XI, novos elementos na antropologia medieval sobre as emoções foram difundidos. Para autores cistercienses como Aelredo, a alma era caracterizada por três poderes: ela era racional, concupiscível e irascível.

Nesse período, os cistercienses se destacaram como mestres em um gênero que havia caído em desuso no final da Antiguidade: os tratados sobre a alma, que tinham o objetivo de mapear a alma humana, seus poderes e qualidades em relação ao corpo. Em resumo, Aelredo buscou combinar o conhecimento sobre o homem (antropologia), baseado na difusão de conhecimentos das escolas urbanas e na memória coletiva das filosofias platônicas e estoicas, com o destino espiritual do indivíduo.

A dialética da amizade e do amor evidenciada na AE é desenvolvida por meio de um jogo de contradições binárias e analogias. Os efeitos do confronto entre o mundano e o espiritual, estão integrados na estratégia pessoal de salvação e perfeição, que é o nível alcançado por meio da amizade espiritual e que consiste no amor e no conhecimento de Deus. Se por um lado a Queda foi causada pela má vontade – a da desobediência humana –, a amizade espiritual é a boa vontade corrigida, pela qual a humanidade tem a oportunidade de redenção, o que indica que a dialética do confronto entre carne e espírito seja, para Aelredo, uma representação acerca da salvação individual.

Aelredo via na prática da meditação um caminho para aprofundar e fortalecer os laços de amizade. Para ele, a meditação não apenas proporcionava um autoconhecimento essencial, mas também era uma ferramenta para cultivar a verdadeira amizade. Ao refletir sobre si mesmo e sobre a natureza do relacionamento com os outros, os monges poderiam discernir e escolher com sabedoria aqueles que seriam verdadeiros amigos, capazes de compartilhar não

apenas a jornada espiritual, mas também enfrentar os desafios e tentações que surgem no caminho. A meditação, portanto, não era apenas uma prática individual, mas também uma forma de nutrir e fortalecer as relações entre os monges. Ao se conhecerem mais profundamente, ao entenderem suas próprias fraquezas e limitações, eles estariam mais aptos a aceitar e apoiar seus amigos em momentos de dificuldade. Além disso, a meditação também os ajudaria a discernir as intenções verdadeiras de seus amigos, evitando desentendimentos e conflitos. Dessa forma, a prática da meditação se integrava de maneira significativa à visão de amizade de Aelredo, contribuindo para a construção de relações autênticas e duradouras entre os monges cistercienses. Por meio da meditação, eles não apenas se aproximavam de Deus, mas também fortaleciam os laços de amor e amizade que eram tão valorizados na comunidade monástica.

Com efeito, apresentou uma concepção gramática de amizade que inclui etapas, sobre as quais cada monge deveria meditar. A etapa do teste é crucial para determinar a lealdade, a intenção correta (sem esperar vantagens), o critério (prudência, especialmente com os descuidados) e a paciência do potencial amigo. Mesmo se sentimentos reprováveis surgirem após a admissão, Aelredo aconselha cautela ao encerrar a amizade para evitar hostilidades, injúrias e brigas. A recorrência de temas emocionais no ideal cisterciense destaca a importância atribuída à afetividade humana, desenvolvida sob uma perspectiva das relações interpessoais. Dessa forma, o amor e a amizade servem como linguagem de comunicação para a reaproximação da humanidade com o divino, além de atuarem como símbolos para expressar emoções pelos monges cistercienses.

Aelredo distingue a amizade do amor caritas, que é o amor para com todos, inclusive para com os inimigos. A amizade, segundo ele, envolve a escolha, teste e eventual admissão de alguém como amigo. Contudo, ela não está imune a venenos como traição, calúnia e orgulho, que podem corrompê-la.

A definição de afeto esboçada por Aelredo é uma inclinação espontânea da alma (AE, I: 61, p. 77). Para os autores cistercienses, incluindo Aelredo, a alma teria dimensão passiva (receptiva) e uma ativa. Bernardo afirma que os movimentos afetivos se manifestam espontaneamente, e considera que o amor é o afeto da alma, e não um contrato: não pode surgir de um mero acordo, nem deve ser conquistado, pois ele é espontâneo em sua origem e impulso. O amor verdadeiro, portanto, de forma análoga à amizade verdadeira (em contraste com a amizade carnal e mundana) de Aelredo, basta-se por si só. É o princípio da gratuidade que guia o amor espontâneo na alma, sendo essa uma dimensão dinâmica. A recompensa do

amor verdadeiro é o amor de Deus, enquanto para Aelredo esse amor, também a Deus, tem como intermédio o outro, um terceiro de quem se é amigo e de quem, “ombro a ombro, de acordo com Paulo, os amigos carregam o fardo um do outro” (AE, I:12, p. 68). Assim, o amor de Deus se faz entre a comunidade (*ecclesia*) de pessoas, e pelo elo da amizade verdadeira, que tem como fundamento uma unidade em Cristo, e por meio de quem o reino celestial estaria presente efetivamente entre os cristãos de rito latino.

O caráter emotivo que atravessa a noção de *affectus* pôde ser verificado pela definição mesmo do termo enquanto inclinação espontânea e doce da própria alma em relação a alguém. A pesquisa sobre os ideais de amizade e amor proporciona uma compreensão cultural das relações interpessoais no século XII. Por meio do discurso religioso sobre amizade e amor, que não estava dissociado do contexto social, Aelredo procurou apresentar esses temas como um modelo exemplar de relacionalidade. Para ele, Deus é uma companhia amorosa que é ao mesmo tempo múltipla (a Trindade) e uma unidade, representando o “eu” e o “outro” (AE, III:73-76, p. 124). Aelredo, sendo teólogo e educador, apresenta essas como facetas centrais de sua personalidade. Apesar de ocasionalmente ser descrito como recluso na Abadia de Rievaulx, como ressaltado por seu hagiógrafo Walter, na realidade, Aelredo estava profundamente envolvido em atividades itinerantes de ensino. Por meio de suas pregações e seu cuidado pastoral em outras casas cistercienses sob a jurisdição de Rievaulx, ele instruiu públicos diversos, inclusive nobres locais e até reis.

Rievaulx, como abadia, foi seu lar espiritual, onde iniciou sua jornada como monge, tornou-se mestre dos noviços e, finalmente, foi nomeado abade. Passou por um processo formativo, dedicando-se à meditação de autores antigos, textos bíblicos e escritos dos pais da Igreja. No entanto, foi no convívio com seus irmãos de ordem e na reflexão meditativa sobre experiências espirituais que ele desenvolveu uma forma, talvez peculiar para nós, de intimidade com seus discípulos. Ao ensinar que no abraço íntimo da amizade espiritual as pessoas poderiam encontrar repouso no coração de Cristo, ele também convidou seus amigos terrenos a uma entrega total, compartilhando segredos – um método que serviu como base para a prática da confissão.

A liderança pastoral bem-sucedida de Aelredo o colocou entre os pais cistercienses mais famosos. Dentre os quatro primeiros grandes abades (Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, Guerrico de Igny e Aelredo), esse mestre dos noviços jamais abandonou o intento formador. Escrito em forma de diálogo, transpõe conversas, reais ou imaginários, para os materiais de apoio ao ensino. Tais escritos, analisados aqui dinamicamente como parte de um

processo educativo, sem constituir uma uniformidade, demonstram sua adesão à regulamentação cisterciense, ditado *Consuetudines*⁴⁵, pois ele atribui grande importância à formação de seus monges e ao seu cuidado pastoral. Além disso, ele evidencia esse enfoque ao participar ativamente das discussões espirituais e diálogos com os monges em muitos de seus tratados. Todavia, pesquisas mais recentes revelaram a capacidade de Aelredo de expressar sua própria perspectiva, habilidade e estilo ao abordar sua compreensão da vida monástica cisterciense.

Além das habilidades pastorais e a dedicação, Aelredo estava ciente de sua função como abade. Essa autopercepção, que se refletia na compreensão do dever e da responsabilidade nessa posição, assim como a seriedade com que a encarava, influenciam profundamente suas reflexões sobre a vida monástica. Da mesma forma que seus contemporâneos abades cistercienses, Aelredo baseava sua prática em uma interpretação direta da RSB, documento que ritmava o tom da vida litúrgica da comunidade monástica, bem como regulamentava suas atividades laborais e prescrevia práticas específicas para o desenvolvimento espiritual de cada membro: investigação de si (comparando e contrapondo com exemplos literários e de outros cor-irmãos), a técnica meditativa e a reflexão sobre o outro com que se compartilha o mesmo espaço social: perscrutação de si, mas também considerações sobre o papel do outro na jornada espiritual. Os modelos de meditador virtuoso de Aelredo eram vários, mas destacamos Maria. Foi ela quem guardou as palavras de seu filho, aquele que, ainda criança, despontou de uma inteligência admirável, mesmo por aqueles doutores do templo em Monte Moriá, em Jerusalém. Maria meditou sobre a resposta do menino Jesus a respeito dos planos daquele que havia o enviado, mantendo em sua memória e sobre elas meditando e as conectando com outras profecias anunciadas pelos pastores.

A prática da meditação mariana tinha como foco a palavra, os ensinamentos e ações de Jesus. Era uma contemplação cuidadosamente guardada na memória. Nesse contexto, Maria foi apresentada como um exemplo vívido da prática meditativa que os monges do século XII, incluindo Aelredo, buscavam adotar em resposta à orientação de sua RSB para se envolver na leitura espiritual. Ao empregar o termo *ruminabat* para descrever o processo de meditação, evocando a imagem de um animal que mastiga o alimento repetidamente, a Escritura serve como pasto, cabendo à memória reter o alimento assim produzido. Na meditação, Maria mastiga esse alimento, nutrindo sua alma. A abordagem de Aelredo à leitura é deliberada e reflexiva, pois frequentemente encoraja o leitor a manter um ritmo pausado, como quando,

⁴⁵ Dentre os requisitos da Ordem Cisterciense, o abade de um mosteiro deveria pregar à sua comunidade no capítulo pelo menos doze vezes por ano.

após refletir sobre a lavagem dos pés dos discípulos por Cristo, ele aconselha o espectador da cena a “não se apressar em sair” e a permanecer um pouco mais. Contudo, toda essa atividade diligente, embora cuidadosamente medida, não será eficaz na meditação a menos que seja uma resposta à iniciativa de Deus. Somente por meio de Seus dons e Sua graça a Escritura ganha vida na mente do meditador. Com a graça de Deus e o esforço humano combinados, a sabedoria aparentemente oculta na Escritura pode ser encontrada e desvelada.

Na perspectiva cisterciense, a sabedoria almejada fazia parte de um projeto mais amplo e ontológico: o da busca pela felicidade humana. Aelredo acreditava na possibilidade de experimentar alegrias terrenas e alcançar a felicidade na beatitude, mesmo diante do peso do pecado original. O pecado, que é a raiz de todos os vícios, não era algo insuperável. Seu ensinamento sobre amizade e amor, e as relações interpessoais de forma mais abrangente, visava afastar os vícios, incluindo o orgulho, que leva o indivíduo a um ciclo interminável de querer sempre mais.

A análise do comportamento orgulhoso, que os monges deveriam evitar, remonta à Queda original, pois foi o fermento do orgulho que inflou o homem, levando-o a desejar superar o próprio Criador. O orgulho de se ver como algo além do que realmente é constitui o cerne do pecado autodestrutivo de Adão e Eva. O orgulho de Adão e a falta de compreensão de Eva contribuíram para esse desastre. Adão desejou ser igual a Deus, e Eva, ao ser enganada pela serpente e almejar o conhecimento proibido, ambos caíram na armadilha do orgulho, resultando na queda da humanidade do estado de graça original. Para Aelredo, esse desvio da humildade e submissão à vontade divina é a raiz dos pecados humanos e a fonte de muitos males que afligem a humanidade (EC, I:24, p. 60).

Assim como foi por meio do afeto descontrolado, representado pela soberba, que o homem se afastou e continua a se afastar da caridade, é também pelo afeto que ele pode se reaproximar. A imagem do *thalamum* exemplifica bem essa concepção, ao mostrar como a união afetiva entre o homem e o divino é possível.

Esse dinamismo entre afetividade e espiritualidade, como vimos, transparece no *Sermones* 32, o sermão para a *Festa da Purificação de Maria*, em que o abade utiliza a frase litúrgica “Prepara a tua câmara nupcial, Sião” como um ponto de partida para desenvolver o tema do casamento místico. Ele guia seus monges na compreensão de como progredir da celebração do casamento (que simboliza nossa união com Deus) para a intimidade da câmara nupcial (que representa uma união mais íntima e profunda com o divino). Com efeito, recorre a metáforas e imagens espaciais para ilustrar a aplicação da alma a Deus, criando uma

atmosfera teatral e envolvente em sua mensagem, transformando-a em um momento de meditação. Dessa forma, com o desenvolvimento da noção de *thalamum*, Aelredo enfatiza a importância da afetividade e da experiência emocional na busca pela união com Deus.

No capítulo referido, expandimos os objetivos e hipóteses delineados anteriormente, direcionando nosso foco para a doutrina cisterciense de formação e educação, com o propósito claro de aprimorar o público monástico. Nossa investigação sustenta que tal formação foi profundamente influenciada pela mística afetiva, que reconhece as relações interpessoais como cruciais no processo de ensino-aprendizagem, ressaltando a centralidade da amizade e do amor. A hipótese central sustentada e verificada é que os elementos afetivos, notadamente o amor e a amizade, desempenharam um papel significativo no ideal de perfeição cristã dentro do contexto cisterciense. Isso implica que temas relacionados foram apresentados como modelos a serem seguidos e assimilados pelos membros da comunidade monástica, consolidando assim a importância fundamental desses valores na formação espiritual e educacional promovida pela ordem cisterciense.

O estudo a respeito da definição de amizade e de amor utilizada por Aereldo estava inscrito na proposta cisterciense de descrever relações e modelos de comportamentos ideais. Empreendemos, com efeito, uma aproximação, tanto quanto possível, da definição que o abade apresenta sobre os temas do amor e da amizade. A questão que norteou este processo epistemológico foi a de investigar minuciosamente as definições de amizade e amor à luz da antropologia e mística afetiva cisterciense. Ao correlacionar os termos *affectus*, *amor* e *amicitia*, buscamos provar que os comportamentos sociais teorizados por Aelredo foram concretizados em uma linguagem afetiva, com o propósito de construir experiências significativas, capazes de fortalecer os laços sociais monásticos de maneira duradoura. Este enfoque analítico contribui para uma compreensão mais profunda da dinâmica social e espiritual promovida pela ordem cisterciense no contexto da época.

A análise da abordagem pedagógica adotada pelo Abade Aelredo em relação à doutrina da caridade, amor e amizade humana no ambiente monástico, possibilitou relacionar as práticas educacionais monásticas e a secular. Ambas contribuíram, de formas diversas, para formar os quadros da Igreja. Aelredo, por outro lado, coloca o foco na dimensão afeto-espiritual como elemento central no processo de aprendizado. Atestamos que a ênfase na dimensão afeto-espiritual teve um impacto profundo na maneira como o abade instruiu sobre a caridade, o amor e a amizade humana dentro do contexto monástico. Analisamos, assim, os escritos e sua metodologia pedagógica destacando a imbricação entre as dimensões afeto-

espiritual no processo de ensino e formação dos monges. Esta análise proporcionou uma compreensão mais profunda da abordagem educacional adotada por Aelredo e seu impacto na formação espiritual e afetiva dos membros da comunidade monástica.

Esse intento foi precedido pela discussão do contexto social mais amplo de Rievaulx, explorando as implicações das determinações capitulares nessa abadia do norte da Anglia e suas relações com outras casas monásticas. Além disso, examinamos o papel de Aelredo e suas produções literárias como mecanismos disponíveis, ou seja, os meios para que a comunidade monástica alcançasse seus objetivos educacionais associados à afetividade. Simultaneamente, destacamos a dimensão global da atividade do abade, que viajou para diversos lugares além do recinto monástico de Rievaulx e trocou correspondências com reis e abades continentais. É significativo a esse respeito o projeto observado no EC, uma obra requisitada por Bernardo de Claraval.

Enfim, Aelredo destaca a importância de cultivar a amizade espiritual com sinceridade e discernimento. Ele enfatiza que os primeiros passos nessa jornada devem ser marcados pela pureza de intenções, pela orientação da razão e pela moderação. Isso significa que a busca pela amizade espiritual deve ser motivada pelo desejo de crescimento espiritual e pela busca da felicidade verdadeira. Além disso, destaca a importância da orientação da razão nesse processo. Isso implica que a escolha de amigos na esfera espiritual deve ser feita com sabedoria, considerando não apenas os sentimentos pessoais, mas também a compatibilidade espiritual e o alinhamento de valores e objetivos. Por fim, a moderação é destacada como um elemento crucial nesse caminho. Isso significa que a busca pela intimidade espiritual deve ser equilibrada, evitando extremos ou excessos que possam prejudicar o crescimento espiritual e a felicidade genuína. A riqueza do ensino e teorização aelrediano sobre as relações interpessoais incluem uma compreensão antropológica que incluem, de um lado, as possibilidades de construção de relacionamentos e, de outro, a sua impregnação afetiva. É nesse quadro que está inclusa a ideia de que amizade nasce da razão e do afeto juntos.

O *affectus* é a faculdade emotiva que pode ter consequências boas ou más. Quando uma pessoa assume uma tarefa difícil, árdua e aparentemente impossível, ela a encara como se fosse algo leve e fácil, não percebendo as aflições que podem surgir para sua pessoa externa devido ao prazer que encontra em sua afeição interior. No entanto, para evitar ultrapassar os limites das capacidades físicas, é crucial que a influência moderadora da razão atue como um freio. Dessa forma, a razão deve regular o *affectus* e permitir que a vontade faça escolhas que beneficiem o ser humano como um todo. É assim que amizade, segundo

Aelredo, pode ser orientada em direção à busca pela felicidade humana: que haja pureza de intenção, instrução da razão e restrição moderada. “Portanto”, aconselha o abade, “seja a escolha saudável, o desejo apropriado, a ação racional: assim não serão superados os limites da caridade. Além disso, é importante que cada um neste amor seja afetuoso, discreto, forte”. *Affectuosus, discretus, fortis*: notemos a consonância perfeita nos advérbios com os quais Bernardo qualifica, nos seus sermões, o modo de amar: *dulciter, prudenter, fortiter* (EC, III:51, p. 270).

Na narrativa hagiográfica de Walter Daniel, que foi um discípulo do Aelredo, o hagiografado recebeu a incumbência de educar os noviços, com o propósito de torná-los dignos recipientes de Deus e aceitáveis à Ordem. Além de exemplos de perfeição para aqueles que verdadeiramente ansiavam se destacar como modelos de bondade, Aelredo realizou a tarefa que foi incumbido, formando bons monges: “alguns ainda estão vivos para testemunhar, tanto pela docura de seu caráter quanto pela voz viva, sobre a sua louvável diligência” (EC, III:38, p. 234). Infelizmente não dispomos de outros testemunhos para contrastarmos essas opiniões, o sucesso ou fracasso do ensino. Sabe-se, por outro lado, que sob o governo de Aelredo, Rievaulx cresceu como nunca antes ou depois: durante 20 anos, conforme contabilizado por Walter, chegou a 640 habitantes, dos quais 500 eram *conversi* e leigos.

A crescente comunidade em Rievaulx foi impulsionada, em parte, pela política de Aelredo, como relatado por Walter, de acolher a todos e fazer do mosteiro um lugar de apoio para os fracos e de fortaleza para os fortes. Isso foi exemplificado no caso de um clérigo secular que buscava adotar a vida monástica e foi recebido na hospedaria e depois instalado na cela dos noviços, onde Aelredo e, por vezes, o Abade Guilherme, o instruíam. No entanto, esse clérigo demonstrou instabilidade mental, sendo descrito como alguém que vagava de um lado para o outro, agitado como uma cana ao vento. Apesar disso, Aelredo, movido pela compaixão, ficou aflito com a situação e pediu a Deus que o homem fosse confiado a ele. Além da recepção de adultos, um aspecto explorado pelos cistercienses, as dificuldades e implicações psicossociais impostas pela educação de um público adulto, que já possuía uma longa bagagem educacional proveniente de diversas experiências em contextos diversos, diferentemente dos oblatos associados ao monaquismo tradicional, condicionou, como demonstramos, um ensinamento baseado na autorreflexão.

Não muito tempo depois, esse irmão, afligido por problemas na casa de formação e atormentado por sua própria insegurança, concebeu o desejo de abandonar o nobre propósito

que havia iniciado e “descer ao Egito”. Ele então procurou seu mestre para revelar o turbilhão de pensamentos impróprios que o assolavam. Aelredo suplicou: “Irmão, não deseje sua própria destruição; pois mesmo que o deseje, não será capaz de concretizá-la. E é tolice desejar o oposto do que todos os santos desejam” (AE, III:51, p. 145). No entanto, desconsiderando os conselhos salvadores, o irmão deixou o mosteiro, imerso na sua própria confusão e insensatez. Passou o dia vagueando sem rumo pelos arredores do mosteiro até que, pouco antes do pôr do sol, encontrou novamente o caminho de volta e se viu dentro do muro monástico. Ao avistá-lo, o abade correu em sua direção, abraçou-o e beijou seu rosto, exclamando: “Filho, por que agiste assim? Derramei muitas lágrimas por você hoje. E juro por Deus que, conforme busquei ao Senhor e prometi a você, você não perecerá” (VA, p. 178).

A narrativa provavelmente foi concebida para edificar, mostrando Aelredo como um profeta que implorou a Deus pela alma do converso e que também demonstrou uma notável discrição ao não revelar ao abade Guilherme, seu antecessor, a falha do irmão. Aelredo aguardava, com visão profética, que o irmão retornasse e fosse transformado em monge. E assim aconteceu: “aquele irmão concluiu sua vida vestido em seu sagrado hábito, sob os cuidados de Aelredo” (VA, p. 156). Analisamos essas imagens ideais não de forma acrítica, mas em contraste com os próprios escritos de Aelredo, rastreando a atuação de um educador comprometido com o desenvolvimento de seus monges. A ênfase de Walter na preocupação de Aelredo com a paz e a caridade vai além do mosteiro, abrangendo o mundo mais amplo da Inglaterra do século XII. Essa mesma preocupação inspirou os conselhos dados aos reis ingleses de sua época. A conexão entre a busca pela paz entre os monges de Rievaulx e o desejo de paz em toda a Anglia e, de fato, no mundo, sugere uma origem e objetivo comuns. A concepção do universo como interligado, governado por um princípio cósmico de ordem e harmonia à luz da doutrina cisterciense da caridade, leva Aelredo a relacionar e identificar mutuamente a “ordem cósmica” à “ordem da caridade”, estendendo-as para abranger “todo o cosmos” (VA, p. 25).

Durante seus dois abadiados, Aelredo buscou a paz e a ordem nos mais altos níveis na Anglia, estabelecendo relações pessoais com grandes homens do reino. Suas habilidades diplomáticas e sua compreensão da política eclesiástica e secular eram requisitadas sempre que esses dois domínios se intersectavam. Sua habilidade como pregador lhe rendeu convites para igrejas, sínodos e até para a solene transladação em 1163 das relíquias do Rei Eduardo, o Confessor, na Abadia de Westminster. Walter Daniel indicou que Aelredo era apreciado pela

coroa inglesa muito antes da sucessão ser decidida em favor de Henrique em 1153. Ao escrever sobre Aelredo enquanto era abade em Revesby, de 1143 a 1147, Walter comentou: “O servo do Senhor, muito querido por todo o reino e especialmente pelo rei, tornou sua casa rica e frutífera” (VA, p. 45; *Sermones*, 33, p. 89). Embora o rei em questão seja incerto – Walter pode estar se referindo retrospectivamente à relação de Aelredo com Estêvão (1135-1154) ou a Henrique (1154-1189) – (BURTON, 2017, p. 215), Walter implicitamente reforçou a ligação com Estêvão ao relatar sobre cartas escritas por Aelredo:

Durante o curso dessa atividade literária, ele estava enviando cartas para o senhor Papa, para o Rei da França, o Rei da Inglaterra, o Rei da Escócia, os Arcebispos de Canterbury e York e quase todos os bispos na Inglaterra, também para os homens mais distinguidos no Reino da Inglaterra e especialmente para o Conde de Leicester (VA, p. 89).

Em tais cartas, a grande maioria hoje perdidas, ele “nos deixou uma imagem viva de si mesmo, pois o que ele ali recomendou por escrito ele mesmo praticava na vida, e vivia muito melhor do que poderia expressar”. E conclui: “A menos que eu esteja enganado, ele pregou cerca de duzentos sermões muito eloquentes, dignos de todo louvor, em nossos capítulos, em sínodos e para o povo” (VA, p. 42).

A miopia em relação a esse aspecto da atividade pública de Aelredo, indissociável que era de seu ensinamento, foi, talvez, o que o deixou às sombras das pesquisas historiográficas. Aelredo não recebeu a mesma notoriedade que seu amigo e colega abade, Bernardo de Claraval, quem, na verdade, preferia chamar de pai. Por outro lado, tem-se desenvolvido estudos sobre o mais conhecido abade de Rievaulx, o que é muito bem-vindo. Na humildade que buscou tornar característico de sua própria personalidade, escreveu, de forma a confirmá-la, a seguinte mensagem: “considerei necessário unir com os vínculos destas meditações as corridas errantes e inúteis da minha alma exuberante” (EC, III:113, p. 327).

REFERÊNCIAS

I - FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS

AELREDO DE RIEVAULX. **La généalogie des rois d'Angleterre.** Trad. Pierre-André Burton. Cîteaux: Brill, 2014, p. 83-159.

AELREDO DE RIEVAULX. **Amizade espiritual e Oração pastoral.** Ed. D. Pezzini. Trad.: Maria Coelho e Pe. João Dantas. São Paulo: Cultor de livros, 2017. ISBN: 978-85-5638-080-7.

AELREDO DE RIEVAULX. **Dialogue on the Soul.** Trans. C. H. Talbot. CF 22. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981.

AELREDO DE RIEVAULX. **El espejo de la caridáde.** Trad. Germán Díez Martínez. Introdução de Ricardo F. Isaguirre. Madrid: Monte Carmelho, 2002.

AELREDO DE RIEVAULX. Eulogium Davidis regis Scotorum. In: METCALFE, W. M. **Pinkerton's Lives of the Scottish Saints.** Paisley: Unknown library, 1889, p. 267-285.

AELREDO DE RIEVAULX. **Jesus at the Age of Twelve.** Trans. Theodore Berkeley. Aelred of Rievaulx: Treatises and Pastoral Prayer. CF 2. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1971, p. 3-39.

AELREDO DE RIEVAULX. **O Espelho da Caridade.** Trad.: Maria Coelho. São Paulo: Cultor de livros, 2019. ISBN: 978-85-5638-178-7.

AELREDO DE RIEVAULX. **Opera Omnia 1, Opera Ascetica.** Ed. Anselm Hoste and C. H. Talbot. CCCM 1. Turnhout: Brepols, 1971.

AELREDO DE RIEVAULX. **Oratio pastoralis.** Trad. e Ed. Marsha Dutton. Cistercian Studies Quarterly, 2003.

AELREDO DE RIEVAULX. **Sermones Litúrgicos.** Trad. Tomas Gallego. Burgos: Biblioteca cisterciense, 2008.

AELREDO DE RIEVAULX. **Spiritual Freindeship.** Ed. e trad. Lawrence Braceland e Marsha Dutton. Cistercian Fathers Series (5). Liturgical Press: Minnesota, 2010, p. 61-153.

AELREDO DE RIEVAULX. **The Liturgical Sermons:** The Second Claraval Collection, Sermons. Ed. e trad. Marie Anne Mayeski. Minnesota: Liturgical Press, 2016.

AELREDO DE RIEVAULX. **The Mirror of Charity.** Trans. Elizabeth Connor. CF 17. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.

BENTO DE NURCIA. **Regra de São Bento.** Ed. e trad. Dom João Evangelista Enout. São Paulo: Santa Ametista, 2020.

BERNARDO DE CLARAVAL. Carta del Bienaventurado Bernardo, Abad de Claraval, al Abad Alredo de Rievaux. In: ELREDO DE RIEVAULX. **El espejo de la caridade**. Trad. Germán Díez Martínez. Intr. Ricardo F. Isaguirre. Madrid: Monte Carmelho, 2002.

BERNARDO DE CLARAVAL. **Epistolarum extra corpus**. In: LECLERCQ, Jean (Org). **Sancti Bernardi Opera**. Roma: Editiones Cisterciense, 1957, p. 311-547.

BERNARDO DE CLARAVAL. **On loving God**. Ed. Paul Halsall. Grand Rapids: MI Christian Classics Ethereal Library, 2020, p. 1-35.

BERNARDO DE CLARAVAL. **Sermones super Cantica canticorum**. LECLERCQ, Jean (Org). **Sancti Bernardi Opera**. Roma: Editiones Cisterciense, 1957, p. 1-35.

BERNARDO DE CLARAVAL. **Apologia para Guilherme, abade**. Apresentação, trad. e notas Geraldo Coelho Dias. *Mediaevalia. Textos e Estudos*, v. 11-12, 1997, p. 7-76.

EXORDIUM PARVUM. In: WADDELL, Chrysogonus. **Narrative and legislative texts from early Cîteaux**: Latin text in dual edition with English translation and notes. Nuits-Saint-Georges: Abbaye de Cîteaux, 1999.

PEDRO DAMIÃO. The Life of Saint Romuald. Trad. e Ed. Thomas Matus. In: MATUS, Thomas. **The Mystery of Romuald and the Five Brothers: Stories from the Benedictines and Camaldoleses**. Trabuco Canyon: Source Books e Hermitage Books, 1994.

SANTO AGOSTINHO. **O mestre [De magistro]**. Tradução de António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995.

WALTER DANIEL. **Vita Ailredi Abbatis Rievall**. The Life of Ailred of Rievaux. Ed. e Trad. Maurice Powicke. Oxford: Kalamazoo, 1994.

II – BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval. **História: a arte de inventar o passado**. Bauru: Edusc, 2007.

ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs). **Dicionário Temático de História Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002 [original: Paris: Fayard, 1999].

ARNOLD, M. B. **Emotion and personality**. New York: Columbia University Press, 1960.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund. **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARROS, José. A poética do amor cortês e os trovadores medievais - caracterização, origens e teorias. **Aletria**, v. 25, n. 1, p. 215-228, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/6290/8292>. Acesso em: 23 set. 2020.

BAUTIER, Robert-Henri. Paris au temps d'Abélard. In : JOLIVET, J. et al. (éds.) **Abélard en son temps**: actes du colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard. Paris: CNRS, 1981, p. 21-77.

BERMAN, C. H. **Medieval agriculture, the southern French Countryside, and the early cistercians. A study of forty-three monasteries**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1986.

BERRIEL, Marcelo. A Semiótica e suas possibilidades teórico-metodológicas na análise de fontes medievais narrativas. **Diálogos Mediterrânicos**, n. 6, jun., p. 13-28, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/23794/0>. Acesso em: 22 ago. 2020.

BESTUL, Thomas H. **Review ol Brian Patrick McGuire, Brother and Lover: Aelred of Rievaulx**. New York: Crossroad, 1994.

BLIKSTEIN, Izidoro. As etimologias de Isidoro de Sevilha. In: GUIRAUD, Pierre. **L'étymologie**. Paris: Puf, 1978, p. 111-120.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BOQUET, Damien. Affectivity in the spiritual writings of Aelred of Rievaulx. In: DUTTON, Marsha (Org.). **A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167)**. Leiden: Brill, 2018, p. 167-196.

BOQUET, Damien. Faire l'amitié au Moyen Âge. In: PIROSKA, Nagy (Ed.). **Émotions médiévales. Critique**, 716-717 (2007), p. 102-113.

BOQUET, Damien. L'amitié comme problème au Moyen Âge. In: BOQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline (Org.). **Une histoire au présent: les historiens et Michel Foucault**. Paris: CNRS Alpha, p. 59-81.

BOQUET, Damien. Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité. In: DIERKENS, Alain; RYKE, Benoît. **Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**. Les Éditions de l'Université de Bruxelles: Bruxelles, 2005, p. 109-119.

BOQUET, Damien; LETT, Didier (Org). **Les émotions à l'épreuve du genre. Clio. Femmes, Genre, Histoire**, v. 03, n.47, p. 07-22, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4000/clio.13944>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/clio/13944>. Acesso em: 20 set. 2022.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. **Medieval sensibilities: a history of emotions in the Midle Ages**. Cambridge: Polity Press, 2018.

BOSCH, Rafael. **A heresia de Pedro Abelardo**: ensino, teologia e autoridade na retórica da condenação (1121 - 1141). Dissertação mestrado. Campinas, SP: [s.n.], 2016.

BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality**. Chicago: University of Chicago, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Deifel, 1989.

BOYNTON, Susan. Training for the liturgy as a form of monastic education. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. **Medieval Monastic Education**. London, New York: Leicester University Press, 2000, p. 7-20.

BRACELAND, Lawrence. introduction. In: BRACELAND, Lawrence. **Aelredo de Rievaulx. Spiritual Freindeship**. Cistercian Fathers Series (5). Liturgical Press: Minnesota, 2010, p. 61-153.

BROOKE, Christopher. **Europa en el centro de la Edad Media**. 1. ed. Madrid: Aguilar, 1973.

BURTON, Janet. **Monastic and Religious Orders in Britain, 1000–1300**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BURTON, Janet; KERR, Julie. **The Cistercians in the Middle Ages**. Suffolk: Boydell Press, 2011.

BURTON, Pierre-André. Aelred of Rievaulx: An Illiterate, or a True Master of Spiritual Teaching? In: DUTTON, Marsha (Org.). **A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167)**. Leiden: Brill, 2018, p. 197-220.

BYNUM, Caroline. **Docere verbo et exemplo: an aspect of twelfth-century spirituality**. Missoula: Scholars Press, 1979.

CASTANHO, Gabriel. A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136). **Pasado Abierto**, v. 9, jan-jun, 2019, p. 34-59. Disponível em: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabrierto/article/view/3286>. Acesso em: 21 jul. 2020.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Trad. de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand/Difusão Editorial, 2002.

CHENU, M. D. Civilisation urbaine et theologie: L'école de Saint-Victor au XI^{le} siècle? Années ESC, 1974, v.29, p. 1253-64.

CHENU, M. D. **La Théologie au douzième siècle**. Paris: J. Vrin, 1976.

COLLETTE, Bernard. **The Stoic Doctrine of Providence: A Study of its Development and of Some of its Major Issues**. London: Routledge, 2021.

COMUNIDADE. In: HOUAISS UOL. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php. Acesso em: 15 dez. 2023.

CONSTATINO, Núncia. Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinência e possibilidades. **Estudos Ibero-Americanos**. v. 28 n. 1, p. 183-194, 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/23794/0>. Acesso em: 22 set. 2020.

CURTIUS, Ernest. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. 2 ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DEPLOIGE, J. Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist? In: LECUPPRE-DESJARDIN, E.; VAN BRUAENE, A. L. (Org.). **Emotions in the heart of the city (14th-16th century): Les émotions au cœur de la ville (XIVe-XVIe siècle)**. Turnhout: Brepols, 2005.

DIXON, Thomas. **From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychowgical Category**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DUBET, François. Sociologia da experiência. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DUBY, Georges. **A Idade Média na França**: de Hugo Capeto a Joana d'Arc (987-1460). Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edições, 1992.

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

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. Tradução Jônatas B. Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUTTON, Marsha. Aelred of Rievaulx on friendship, chastity, and sex: the sources. **Cistercian Studies Quarterly**, n. 29, 1994, p. 121-96.

DUTTON, Marsha. Aelred of Rievaulx: Abbot, Teacher, and Author. In: DUTTON, Marsha. **A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167)**. Leiden: Brill, 2017, p. 17-47.

DUTTON, Marsha. Christ Our Mother: Aelred's Iconography for Contemplative Union. In: ELDER, E. Rozanne (Org.). **Studies in Medieval Cistercian History. Cistercian Studies**. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1985, p. 21-45.

DUTTON, Marsha. The conversion and vocation of Aelred of Rievaulx: a historical hypothesis. In: WILLIAMS, Daniel (Org.). **England in the twelfth century: proceedings of the 1988 harlaxton symposium**. Woodbridge: The Boydell Press, 1990, p. 31-49.

DUTTON, Marsha. The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx: A Review Article. **The American Benedictine Review**, n. 47, 1996, p. 414-32.

ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

EKMAN, Paul. **A Linguagem das Emoções: Revolucionne sua comunicação e seus relacionamentos reconhecendo todas as expressões das pessoas ao redor**. São Paulo: Lua de Papel, 2011.

EKMAN, Paul. All emotions are basic. In: EKMAN, Paul; DAVID, R. (Org.). **The nature of emotions: Fundamental questions**. New York: Oxford University Press, 1994, p. 15-19.

EKMAN, Paul. **Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life**. Nova York: Times Books, 2003.

ELDER, E. Rozanne. Bernard and William of Saint-Thierry. In: MCGUIRE, Brian Patrick (ed.). **A companion to Bernard of Claraval**. Leiden: Brill, 2011, p. 108-133.

ELIAS, Norbert. A civilização como transformação do comportamento humano. In: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1, p. 67-162.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1970.

ELSTER, Jon. Sadder but wiser? Rationality and the emotions. **Social Science Information**, v. 24, n. 2, 1985. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/053901885024002012>. Acesso em: 3 jul. 2023.

FACCI, M. G. D. A periodização do desenvolvimento psicológico individual na perspectiva de Leontiev, Elkonin e Vigostki. **Cadernos CEDES**, Campinas, v. 24, n. 62, p. 64-81, abr. 2004.

FEBVRE, Lucian. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? **JSTOR**, v. 3, n.1/2, jan-jun, p. 5-20, 1941. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27574143>. Acesso em: 24 jun. 2020.

FERGUSSON, Peter; COPPACK, Glyn. **Rievaulx Abbey**. Paperback: Ed. Juliana Dresvina; Victoria Blud. Cognitive Sciences and Medieval Studies: An Introduction. University of Wales Press: 1994.

FERGUSSON, Peter; HARRISON, Stuart. The Rievaulx Abbey Chapter House. **The Antiquaries Journal**, v. 74, 1994, p. 211–255.

FICHTNEAU, Heinrich. **Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1998,

FORGAS, Joseph. **Handbook of Affect and Social Cognition**. London: Psychology Press, 2001.

FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). **Dits et Écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994. p. 163-167.

FRACHEBOUD, André. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parmi les sources du Cistercien Isaac de l'Etoile. In: **Collectanea cisterciensia**, v. 9, p. 328-334, 1957.

FRACHEBOUD, André. L'influence de Saint Augustin sur le Cistercien Isaac de l'Etoile. **Collectanea cisterciensia**, v.11, p.264–278, 1950.

FRANCE, James. **The Cistercians in Medieval Art**. Stroud: Sutton, 1998.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval**. EDUSP: São Paulo, 2010.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão**. São Paulo: EDUSP, 2010.
- GANDILLAC, Maurice de. **Dictionnaire De Spiritualité**. Paris: Beauchesne, 1957.
- GILSON, Étienne. “Sub umbris arborum”. **Mediaeval Studies**, v. 14, 1952, p. 149-151.
- GILSON, Étienne. **La Philosophie au Moyen Âge**. Paris: Creative Media Partner, 2018.
- GILSON, Étienne. **The mystical theology of Saint Bernard**. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- GILSON, Étienne. **Heloisa e Abelardo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício**. Tradução de Rosa Freire de Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GUINZURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOLDIE, Peter. **The Emotions: A Philosophical Exploration**. 1 ed. New York: Oxford Press, 2000.
- GUARINELLO, N. L. Memória coletiva e história científica. **Revista Brasileira de História**, v. 7, n. 13, p. 49-62, 1994. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000907259>. Acesso em: 13 set. 2020.
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALLIER, Amédée. **The monastic theology of Aelred of Rievaulx; an experiential theology**. Shannon: Cistercian Publications, 1969
- HASELDINE, Julian. Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations. **Journal of Ecclesiastical History**, n. 44, p. 390-414, 1993.
- IZARD, Carroll. Basic emotions, relations among emotions, and emotion-cognition relations. **Psychological Review**, n. 99, v. 3, 1992, p. 561-565. Disponível em: <https://psycnet.apa.org/record/1992-41836-001>. Acesso em: 4 jul. 2020.
- JAEGER, Stephen. **Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.
- JAEGER, Stephen. **The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- JAMROZIAK, Emilia. **Rievaulx Abbey and its Social Context, 1132–1300: Memory, Locality, and Networks**. Turnhout: Medieval Church Studies, 2005.

JAMROZIAK, Emilia. **The Cistercian Order in Medieval Europe, 1090–1500**. London-New York: Routledge, 2013.

KNOWLES, David. The Case of St William of York. **Cambridge University Press**, v. 5, n. 2, 1936, p. 162-177.

KNOWLES, David. **The Monastic Order in England; A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943–1216**. Cambridge: UK, 1963.

KNOWLES, David. **The Religious Orders in England**. 2 vols. Cambridge: UK, 1948-1959.

KNUUTTILA, Simon. **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**. 1. ed. Oxford: University Press, 2004.

LE BRETON, David. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval** (Trad.). Lisboa: Estampa, 1994.

LECLERCQ, Jean. Friends and Friendship in the Monastic Life. **Cistercian Studies**, v. 24, n. 4, 1989, p. 292-300.

LECLERCQ, Jean. General Introduction to the Works of Saint Bernard. **Cistercian Studies**, v. 40, n. 4, 2005, p. 369–373.

LECLERCQ, Jean. **L'amour des lettres et le désir de Dieu**. Paris: Éditions du Cerf, 1957.

LECLERCQ, Jean. **La liturgie et les paradoxes chrétiens**. Paris: Éditions du Cerf, 1963.

LECLERCQ, Jean. Les deux rédactions de la lettre de saint Bernard à Aelred de Rievaulx. **Storia e Letteratura**, n. 167, 1987, p. 425-450.

LECLERCQ, Jean. The Intentions of the Founders of the Cistercian Order". **Cistercian Studies Quarterly**, v. 4, 1969, p. 21-61.

LITTLE, Lester. **Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

LUSCOMBE, David. **The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise**. Oxford, Oxford University Press, 2013.

LOMBARDO, Nicholas. **The Logic of Desire: Aquinas on Emotion**. Washington: Catholic University of America Press, 2011.

MADDEN, James. Business, Monks, Banker Monks, Bankrupt Monks: The English Cistercians in the Thirteenth Century. **Catholic Historical Review**, v. 49, p. 341-364, 1963. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25017300>. Acesso em: 27 jul. 2022.

MAGNAVACCA, Sivia. **Léxico Técnico de Filosofía medieval**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Les Presses universitaires de France, 2004.

MCGUIRE, Brian Patrick. **Brother and Lover: Aelred of Rievaulx**. New York: Crossroad, 1994.

MCGUIRE, Brian Patrick. **Friendship and Community: The Monastic Experience, 350–1250**. Kalamazoo: CS 95, 1988.

MCGUIRE, Brian Patrick. Sexual Awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110–1167). **American Benedictine Review**, n. 45, 1994, p. 184-226.

MERTON, Thomas. Introduction to Amédée Hallier. In: HALLIER, Amédée. **The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: An Experiential Theology**. Shannon: Cistercian Publications, 1969, p. VII–XIII.

MEWS, Constant. Cicero and the boundaries of friendship in the twelfth century. **Viator. Medieval and Renaissance Studies**, p. 369–384, 2007.

MEWS, Constant. Monastic educational culture revisited: the witness of Zwiefalten and the Hirsau reform. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. **Medieval Monastic Education**. London, New York: Leicester University Press, 2000, p. 182-197.

MOORE, R. I. **The formation of a persecuting society**: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 1°ed. 1987.

MORALES, Xavier. Théorie aelrédiennne de l'amour. **Collectanea Cisterciensia**, n. 72, p. 158-179, 2010. Disponível em: <https://www.yumpu.com/fr/document/read/16580903/theorie-aelredienne-de-lamour-site-de-la-famille-cistercienne>. Acesso em: 10 set. 2022.

NAGY, Piroska. Pour une histoire intellectuelle des émotions: Introduction. **L'Atelier**, v. 16, p. 1-25, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/acrh/7290>. Acesso em: 13 jul. 2020.

NASCIMENTO, Renata. **Os sentidos do sagrado no Ocidente Medieval: emoções, devoções e culto às relíquias cristãs**. Curitiba: CRV, 2023.

NAWAR, Tamer. Adiutrix Virtutum?: Augustine on Friendship and Virtue. In: STERN-GILLET, Suzanne; GRTLER, Gary (Orgs.). **Ancient and Medieval Concepts of Friendship**. New York : State University of New York Press, 2014, p. 197-225.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: pré-lúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORTONY, A ; TURNER, T. What's basic about basic emotions? **Psychological Review**, n. 97, v. 3, 1990, p. 315-331. Disponível em: <https://psycnet.apa.org/record/1990-27526-001>. Acesso em: 20 jul. 2020.

PEREIRA, Ana Paula. Caridade, affectus e amizade espiritual na antropologia cisterciense. *In: Atas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ - Edição Especial*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

PEREIRA, Wanderson Henrique. **O Reino das emoções: o sentido de *affectus* na política régia capetíngia de Luís IX segundo Gilberto de Tournai (séc. XIII)**. Orientador: André L. P. Miatello 2019, p. 211. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

PERLER, Dominik. **Feelings transformed: philosophical theories of the emotions, 1270-1670**. Trad. Tony Crawford. New York: Oxford Press, 2018.

PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship. *In: DUTTON, Marsha (Org.). A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167)*. Leiden: Brill, 2018, p. 221-245.

POWICKE, Maurice. Introduction to Walter Daniel. *In: POWICKE, Maurice. The Life of Ailred of Rievaulx*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 9-33.

REDDY, William. **The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE**. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortesão. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). Dicionário do ocidente medieval*. Tradução: Hilário Franco Júnior. 2 v. Bauru: EDUSC, 2006, p. 47-55.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45, p. 434-444, 2010.

RICHÉ, Pierre. **Education and culture in the barbarian West, sixth through eighth centuries**. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.

RICOEUR, Paul. Trad. Alain François [et al]. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROBY, Douglass. Aelred's Life. *In: LAKER, Mary Eugenia. Aelred of Rievaulx, Spiritual Friendship*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977, p. 3-40.

ROSENWEIN, Barbara. **História das Emoções. Problemas e Métodos**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

ROSENWEIN, Barbara. **Emotional Communities in the Early Middle Ages**. New York: Ithaca/Cornell University, 2006.

ROSENWEIN, Barbara. **Generations of Feeling: A history of emotions, 600-1700**. 1. ed. Cambridge: Cambridge Press, 2016.

ROSENWEIN, Barbara. Thinking Historically About Emotions. **History Compass**, n. 8, 2010, p. 828-884.

RUTH, KARRAS. Friendship and love in the lives of two twelfth-century English saints. **Journal of Medieval History**, v. 14, n. 4, dez., p. 5-320, 1988. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0304418188900309>. Acesso em: 27 jul. 2020.

SALTZMAN, Benjamin A. Writing Friendship, Mourning the Friend in Late Anglo-Saxon Rules of Confraternity. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, v. 41, ano 2, p. 251-291, 2011. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/jmems/articleabstract/41/2/251/1120/Writing-Friendship-Mourning-the-Friend-in-Late?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 2 fev. 2020.

SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Lisboa: Europa-América. 1997.

SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris: Gallimard. 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. **Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle**. Paris: Flammarion. 1979.

SCHMITT, Jean-Claude. **Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale**. Paris: Gallimard. 1994.

SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. 2v. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial. 2002.

SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. **Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval**. Paris: Fayard. 1999.

SCHUBACK, Marcia. **Para ler os medievais. Ensaio de hermeneutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Carolina Gual da. **Até que a morte os separe: casamento reformado nos séculos XI-XII**. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo, SP. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10072008-104528/pt-br.php>. Acesso em: 13 set. 2021.

SOMMERFELDT, John. **Aelred of Rievaulx: On Love and Order in the World and the Church**. New York: The Newman Press, 2006.

SOMMERFELDT, John. **Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness**. New York: The Newman Press, 2005.

SOMMERFELDT, John. Anthropology and Cosmology: The Foundational Principles of Aelred's Spirituality. In: DUTTON, Marsha (Org.). **A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167)**. Leiden: Brill, 2018, p. 98-112.

SOMMERFELDT, John. Chrismatic and Gregorian Leadership in the Thought of Bernard of Claraval. In: PENNINGTON, M. Basil. **Bernard of Claraval**. Washington: Cistercian publications, 1973, p. 73-91.

SOMMERFELDT, John. The Roots of Aelred's Spirituality: Cosmology and Anthropology. **Cistercian Studies Quarterly**, v. 38, 2003, p. 19-26.

SOUSA, Ronald de. Emotion. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/>. Acesso em: 1 jan. 2024.

SOUTHERN, R. W. Lanfranc of Bee and Berengar of Tours. In: HUNT, W. A. Pantin; SOUTHERN, R. W (Org.) **Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke**. Oxford: Clarendon Press, 1948, p. 27-48.

SOUTHERN, R. W. **Medieval Humanism and Other Essay**. New York: Harper and Row, 1970.

SOUTHERN, R. W. **The Making of the Middle Ages**. New Haven : Yale University Press, 1966.

SOUZA, Guilherme de. Raimundo Lúlio, a Idade Média global e o ensino de História: perspectivas de abordagem. **Esboços**, Florianópolis, v. 28, n. 48, p. 531-557, maio/ago. 2021. DOI <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2021.e76832>. ISSN 2175-7976.

SQUIRE, Aelred. **Aelred of Rievaulx: A Study**. London: SPCK, 1981.

TALBOT, C. H. Ailred's Sermons: Some First Drafts. **Sacris Erudiri**, n. 13, 1962, p.153–92.

TELLENBACH, Gerd. **Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest**. Oxford: Blackwell, 1940.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WHITE, Hayden. **The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Chirvaux**. **Journal of the History of Ideas**, v. 21, 1960, p. 321-324.

WILMART, A. L'instigateur du Speculum Caritatis. **Revue d'Ascétique et de Mystique**, n. 14, p. 371-395, 1933.