

LEILA RODRIGUES DA SILVA
PAULO DUARTE SILVA
RODRIGO BALLESTEIRO PEREIRA TOMAZ
BRUNO UCHOA BORGONGINO
(ORGANIZADORES)

A IGREJA EM CONSTRUÇÃO:
PODER E DISCURSO CRISTÃO NA
ALTA IDADE MÉDIA (SÉCULOS IV-VII)



Rio de Janeiro
2013

Copyright © by
Leila Rodrigues da Silva, Paulo Duarte Silva,
Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz, Bruno Uchoa Borgongino (orgs.) *et alii*, 2013

Direitos desta edição reservados a:

Programa de Estudos Medievais (PEM)
Instituto de História (IH) | Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Largo São Francisco de Paula, 1 - sala 325-B
Rio de Janeiro - RJ. CEP: 20051-070
Fax: (21) 2252-8032 - Ramal 104
E-mail: pem@historia.ufrj.br
<http://www.pem.historia.ufrj.br>

Editor responsável: Alexandre Santos de Moraes

ISBN: 978-85-88597-18-1

Imagem da capa: Saint Grégoire remettant ses commentaires sur le livre de Job à l'évêque Léandre, *Moralia in Job*, Saint Grégoire. Cîteaux (Bourgogne), Dijon, 1100-1150 (Dijon, B.m., ms. 0168, f. 005, 168)

Edição: 1 - Ano: 2013
Rio de Janeiro, RJ - Brasil

SUMÁRIO

Prefácio	5
Apresentação	7

Parte I: CAMPOS E DIMENSÕES DA ATUAÇÃO EPISCOPAL NO OCIDENTE CRISTÃO

Calendário litúrgico e poder episcopal no século V: os sermões quaresmais de Leão de Roma (441-458) <i>Paulo Duarte Silva</i>	12
A formulação ortodoxa cristã no reino suevo: um estudo das relações de poder e do fortalecimento da instituição eclesiástica <i>Nathalia Agostinho Xavier</i>	38
A educação no reino visigodo no século VII e o <i>Institutionum Disciplinae</i> <i>Rodrigo dos Santos Rainha</i>	64
As igrejas próprias e o processo de estruturação político-ideológica do reino visigodo <i>Guilherme Marinho Nunes</i>	82

Parte II: ASCETISMO E CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE RELIGIOSA NA PENÍNSULA IBÉRICA

A posição do priscilianismo no campo religioso no século IV: um estudo comparativo entre a <i>Crônica de Suplício Severo</i> e o <i>Livro ao bispo Damaso</i> <i>Jaqueline de Calazans</i>	101
--	-----



A superiora e o corpo das virgens na regra monástica de Leandro de Sevilha (590-600)	
<i>Bruno Uchoa Borgongino</i>	122

Aspectos do paradigma monástico em Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga: uma análise comparativa	
<i>Alex da Silveira de Oliveira</i>	141

Conflito e legitimação: o eremitismo na auto-hagiografia de Valério do Bierzo (século VII)	
<i>Juliana Salgado Raffaeli</i>	160

Parte III:

HAGIOGRAFIA E HISTORIOGRAFIA NO REINO VISIGODO: MEMÓRIA, SANTIDADE E PODER

A Crônica de Juan de Biclano: polêmica e controvérsia acerca do elogio a um rei herege e do repúdio a um santo	
<i>Rita de Cássia Damil Diniz</i>	182

<i>Domina mea Eulalia</i>: o patronato celestial nas <i>Vidas dos Santos Padres de Mérida</i>	
<i>Vanessa Gonçalves Paiva</i>	199

A paciência como virtude nas <i>Etimologias</i> e como símbolo da santidade na <i>Vita Sancti Aemiliani</i> e na <i>Vita Fructuosi</i>	
<i>Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz</i>	222

Elementos hagiográficos na <i>Historia Wambae</i>, de Julian de Toledo (século VII) e o papel da historiografia cristã no reino visigodo	
<i>Adriana Conceição de Sousa</i>	241

PREFÁCIO

Este livro se associa à iniciativa inaugurada em 2011, com a edição da coletânea *Organização do Episcopado Ocidental: Discursos, Estratégias e normatização (séculos IV-VIII)*.¹ Na ocasião, disponibilizou-se um panorama da pesquisa desenvolvida por alunos vinculados ao Programa de Estudos Medievais, em fase de elaboração de suas dissertações ou teses, junto ao Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ.

Na obra ora publicada, mantivemos as linhas gerais da proposta exposta há dois anos. Nesse sentido, no presente material, aos autores da obra passada - mestrandos, mestres, doutorandos e doutores -, somam-se novos pesquisadores, que como os demais, historiadores que estão ou estiveram sob minha orientação acadêmica - apresentam e problematizam aspectos dos seus temas de estudo, com particular preocupação no trato da documentação.

No esforço empreendido pelo grupo ampliado, todos puderam contar com a experiência acumulada por Paulo Duarte Silva, Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz e Bruno Uchoa Borgongino, autores que assumiram comigo a organização desta publicação. A dinâmica de trabalho, iniciada imediatamente após o lançamento da obra antes identificada, garantiu a mobilização de todos que, por meios diversos, ao longo dos dois últimos anos, participaram do intenso debate que permitiu a concretização deste livro.

Em comum, do ponto de vista temático, ambas as publicações valorizam a produção intelectual eclesiástica no ocidente cristão, em particular na Península Hispânica, entre os séculos IV e VII, como expressão das relações de poder. Dessa forma, os textos aqui reunidos se vinculam aos projetos por mim desenvolvidos entre 2007 e 2013 – *Aspectos das relações de poder nos reinos suevo e visigótico a partir das atas conciliares e das regras monásticas (séculos V e VII): normatização e construção da autoridade eclesiástica (2007-2009)* – CNPq; *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da*

¹ SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Orgs.). *Organização do Episcopado Ocidental: Discursos, estratégias e normatização (séculos. IV-VIII)*. Rio de Janeiro: PEM/Ítaca, 2011.



produção visigótica e castelhana medieval (2008-2010) – Faperj;² *Aspectos das relações de poder na Vita Sancti Aemiliani, na Vita Sancti Fructuosi e na autobiografia de Valério del Bierzo: cristianização e reorganização eclesiástica no reino visigodo do século VII* (2010-2012) – CNPq; *A figura episcopal nas atas conciliares bracarense e visigóticas e em escritos martinianos e isidorianos: nuances da organização eclesiástica nos reinos suevo e visigodo em perspectiva comparada (séculos VI – VII)* (2012-2014) – CNPq, e *O processo de organização eclesiástica e a normatização da sociedade nos reinos germânicos* (2011-2013) – UFRJ – favorecendo, assim, o diálogo e a afinidade entre as temáticas abordadas.

Com o presente livro, mais uma vez, uma parte das pesquisas realizadas no âmbito do Programa de Estudos Medievais da UFRJ se torna pública. Como orientadora destes trabalhos, espero que esta divulgação estimule o debate e a ampliação do intercâmbio com estudiosos e pesquisadores que se identifiquem com os temas abordados.

²Projeto desenvolvido em conjunto com a professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

APRESENTAÇÃO

A presente publicação reúne textos de mestrandos, mestres, doutorandos e doutores cujas pesquisas têm se desenvolvido junto ao Programa de Estudos Medievais. A organização e distribuição destes estudos ao longo do livro buscou contemplar, dentre outros aspectos, as proximidades e interrelações existentes entre as questões que são objeto de reflexão por parte dos diferentes pesquisadores. De acordo com esse critério, foram identificados três eixos de análise aos quais se vinculam: (I) Campos e dimensões da atuação episcopal no ocidente cristão; (II) Ascetismo e construção da autoridade religiosa na Península Ibérica; e (III) Hagiografia e historiografia no reino visigodo: memória, santidade e poder. Essa delimitação temática visou, por um lado, à melhor organização interna da obra, e, por outro, à possibilidade de observação mais direta das linhas de investigação mais recentemente desenvolvidas pelo grupo orientado pela professora Leila Rodrigues da Silva.

No primeiro eixo, *Campos e dimensões da atuação episcopal no ocidente cristão*, inserem-se trabalhos que se ocupam das diversas estratégias e práticas de que o episcopado cristão lançou mão com vistas a ampliar e fortalecer a sua presença e influência na sociedade durante os séculos V, VI e VII.

O trabalho que abre esta seção, “Calendário litúrgico e poder episcopal no século V: os sermões quaresmais de Leão de Roma (441-458)”, de Paulo Duarte Silva, discute a intervenção da Igreja sobre a sociedade por meio da estruturação de um calendário cristão, processo ainda em curso no século V. Analisando a institucionalização do período da Quaresma, o autor aponta para a relação entre a pregação do bispo de Roma em favor dos rituais quaresmais e a afirmação do poder episcopal sobre a sociedade romana, em detrimento de dissidências religiosas e outros adversários.

A seguir, “A formulação ortodoxa cristã no reino suevo: um estudo das relações de poder e do fortalecimento da instituição eclesiástica”, de Nathalia Agostinho Xavier, apresenta uma análise das atas conciliares produzidas no reino suevo após a conversão do monarca ao credo niceno, no século VI.



Nesse sentido, verifica como as disposições referentes às práticas pagãs e às dissidências religiosas cristãs apontam para uma proposta institucional do episcopado local de interferência na organização do conjunto da sociedade.

O terceiro capítulo, “A educação reino visigodo no século VII e o *Institutionum Disciplinæ*”, de Rodrigo dos Santos Rainha, discute uma das vias de atuação da Igreja sobre a sociedade visigoda, a educação. Para tal, analisa o sentido atribuído à ação dos mestres sobre os discípulos, observando proposições de Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça.

“As igrejas próprias e o processo de estruturação político-ideológica do reino visigodo”, de Guilherme Marinho Nunes, é o capítulo que finaliza esta seção da obra. Nele, a partir da análise de cânones do III e do IV concílios toledanos, o autor discute as disputas em torno do controle sobre edificações religiosas construídas no interior de domínios aristocráticos no reino visigodo, e o modo como tais embates se vinculam a conflitos políticos envolvendo monarquia, aristocracia e episcopado naquele reino.

Ao segundo eixo temático que estrutura este livro, *Ascetismo e construção da autoridade religiosa na Península Ibérica*, associamos os estudos que versam sobre as relações de poder no interior dos espaços monásticos. Aqui destacamos as divergências em torno das várias vertentes do monasticismo e do rigorismo ascético, bem como o papel de tais conflitos na construção do campo religioso cristão durante o período compreendido entre os séculos IV ao VII.

O primeiro capítulo deste conjunto, “A posição do priscilianismo no campo religioso no século IV: um estudo comparativo entre a *Crônica* de Sulpício Severo e o *Livro ao Bispo Damaso*”, de Jaqueline de Calazans, propõe uma análise comparativa de dois documentos que representam, por sua vez, duas fases distintas da história do combate ao movimento priscilianista, respectivamente anterior e posterior à sua definitiva condenação e qualificação como heresia pelo episcopado.

O segundo capítulo, “A superiora e o corpo das virgens na regra monástica de Leandro de Sevilha (590-600)”, de Bruno Uchoa Borgongino, contém uma análise voltada aos mecanismos discursivos e práticos por meio dos quais, na *Regula Leandri*, era regulamentado o controle de superiores sobre o corpo das monjas no interior do mosteiro.



O terceiro capítulo, “Aspectos do paradigma monástico em Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga: uma análise comparativa”, de Alex da Silveira de Oliveira, apresenta uma comparação entre os modelos de religiosidade monástica propostos por Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga, destacando sua relação com o desenvolvimento do cenobitismo na Península Ibérica do século VII.

Enfim, o trabalho de Juliana Salgado Raffaelli, “Conflito e legitimação: o eremitismo na auto-hagiografia de Valério do Bierzo (século VII)” discute as divergências resultantes das iniciativas episcopais de padronização e homogeneização dos ambientes e da vida monástica na Península Ibérica, e a relação entre esses desacordos e a construção do relato que o monge Valério do Bierzo faz de sua própria vida e trajetória religiosa.

O terceiro e último eixo temático, *Hagiografia e historiografia no reino visigodo: memória, santidade e poder*, por fim, compreende os trabalhos voltados ao estudo de usos políticos e religiosos da hagiografia e da historiografia cristã no reino visigodo durante o século VII, em conjunturas diversas.

Esta última seção começa com o trabalho de Rita de Cássia Damil Diniz, “A Crônica de Juan de Bicláro: polêmica e controvérsia acerca do elogio a um rei herege e do repúdio a um santo”. Nele a autora discute os controversos retratos desenhados pelo biclarense a respeito de Leovigildo, rei visigodo ariano, e de seu filho, Hermenegildo, que lidera em nome do catolicismo uma rebelião contra o pai.

O capítulo seguinte deste eixo e do livro, “*Domina mea Eulalia: o patronato celestial nas Vidas dos Santos Padres de Mérida*”, de Vanessa Gonçalves Paiva, discute a importância do culto à mártir Eulália, que remonta ao século IV, para a estruturação do poder e do discurso episcopal na cidade de Mérida sob domínio visigótico. Para esse fim, a autora realiza uma análise das referências à santa nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, conjunto de relatos hagiográficos elaborados no século VII e concernente a homens santos emeritenses da centúria anterior.

O terceiro capítulo da seção, “A paciência como virtude nas *Etimologias* e como símbolo da santidade na *Vita Sancti Aemiliani* e na *Vita Fructuosi*”, de Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz, trata de como a paciência, uma virtude greco-romana cristianizada, apresenta-se como elemento distintivo dos



homens santos em duas narrativas hagiográficas escritas no reino visigodo do século VII.

O último capítulo intitulado “Elementos hagiográficos na *Historia Wambae*, de Julian de Toledo (século VII) e o papel da historiografia cristã no reino visigodo”, de Adriana Conceição de Sousa é o seguinte desta seção. Nele a autora problematiza a presença de determinados tópicos, comumente encontrados nos textos hagiográficos, em uma *historia* escrita pelo bispo de Toledo, a qual visa ao elogio não de um santo, mas de um monarca visigodo de fins do século VII.

Tal como nossa publicação coletiva anterior, este livro tem por objetivo fundamental divulgar uma síntese dos resultados de parcela significativa das pesquisas desenvolvidas pelo nosso grupo no Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Desse modo, esperamos contribuir para o intercâmbio e o debate voltado à compreensão do período entre os séculos IV e VII.

Os organizadores

PARTE I:

**CAMPOS E DIMENSÕES DA ATUAÇÃO
EPISCOPAL NO OCIDENTE CRISTÃO**



CALENDÁRIO LITÚRGICO E PODER EPISCOPAL NO SÉCULO V: OS SERMÕES QUARESMAIS DE LEÃO DE ROMA (441-458)

Paulo Duarte Silva

RESUMO

Este capítulo discute o processo de organização do calendário litúrgico no Ocidente, em andamento desde o século IV. Considera-se, aqui, que o esforço eclesiástico pela criação e divulgação de um ciclo de festas centrados no Natal e na Páscoa – e, regionalmente, nas festas santorais – corresponde a um dos meios do processo de fortalecimento episcopal em andamento. O calendário seria, assim, expressão e meio de poder, sob crescente ingerência bispal.

Interessa-nos, nestas linhas, discutir os aspectos relativos à temporada quaresmal. Para tal, investigamos os sermões produzidos por Leão, bispo de Roma (441-458), cujo bispado esteve inscrito em meio a uma série de intempéries que vieram por afirmar sua posição destacada nos assuntos públicos da cidade.

Palavras-chave: Calendário – Quaresma – Sermões

ABSTRACT

This chapter discusses the process of organization of the liturgical calendar in the West, in progress from the IVth century onwards. We consider that the ecclesiastical effort for the establishment and propagation of a cycle of feasts centered on Christmas and Easter - and, regionally, at saint's festivals - corresponds to one of the ways of the underway process of strengthening episcopal authority. The calendar would thus be a means of expression and power, under increasing episcopal interference.

Here we discuss some aspects of the Lenten season. To this, we investigate the sermons produced by Leo, bishop of Rome (441-458), whose bishopric was conducted amid a series of upheavals that came to assert his leading position in the public affairs of the city.

Keywords: Calendar – Lent – Sermons

CALENDÁRIO LITÚRGICO E PODER EPISCOPAL NO SÉCULO V: OS SERMÕES QUARESMAIS DE LEÃO DE ROMA (441-458)¹

Paulo Duarte Silva

*“Tudo está cheio de perigos,
repletos de ciladas”*
(s.43.1)

*“Cada fiel, instruído pela experiência,
arme-se com a cruz de Cristo”*
(s. 47.1)

*“se a observância é praticada de
modo especial, adquire-se um
hábito duradouro”*
(s. 49.3)

INTRODUÇÃO: CALENDÁRIO LITÚRGICO E QUARESMA

Neste capítulo, abordamos os doze sermões quaresmais produzidos por Leão, bispo de Roma (441-458). Consideramos a Quaresma elemento importante na afirmação do calendário litúrgico, em criação desde o século IV pelo episcopado. No caso de Leão, interessa-nos examinar por meio da prédica como o autor caracteriza a temporada quaresmal, identificando os adversários de sua diocese e, por fim, exortando as práticas a serem realizadas ou, inversamente, refutadas durante o período.

Como se sabe, os séculos IV e V corresponderam a sensíveis transformações sociopolíticas e religiosas, sob a égide da chamada “Revolução Constantiniana”.² Na esteira da aproximação entre o governo imperial e os

¹ Esse capítulo possui relação direta com a comunicação apresentada no XV Encontro Regional de História ANPUH-Rio em julho de 2012.

² Devemos atentar para as limitações do termo, já que tal “Revolução” esteve sujeita a oscilações e que somente parecesse triunfante e unívoca aos olhos da literatura patrística e de



episcopados oriental e ocidental, cresceram decisivamente as atribuições cívicas episcopais. Como afirma Spinks, um dos meios de atuação dos governos bispais foi a ampliação do serviço litúrgico e das datas festivas, qual seja, de organização do calendário litúrgico.³

Dessa forma, tal conjunto de datas festivas se firmou ladeado pelas crescentes atribuições episcopais em suas respectivas dioceses – assistenciais, diplomáticas, jurídicas, em especial – e com a gradativa normalização de práticas sociais impostas pelos eclesiásticos,⁴ tornando-se assim um de seus “emblemas e instrumentos de poder”⁵ na Primeira Idade Média.

Este calendário ainda tomou como referência o ano civil solar “Juliano” dos romanos e os eventos da contagem lunar judaica, sendo constituído por dois ciclos *temporais* de grande abrangência – referentes às festas alusivas à passagem de Cristo na Terra, isto é, aos eventos natalinos e pascais – e por ciclos de festas *santorais*, de caráter local ou regional. Evidenciado em tratados de cômputo pascal, regras monásticas, atas conciliares, sermões, entre outros, o número de festas e períodos de interdição em ambos os ciclos foi gradualmente se ampliando, conforme a crescente ingerência eclesiástica.⁶

A temporada litúrgica da Quaresma começou a ser disseminada em inícios do século IV, em compasso com a supracitada “Revolução” e com as

historiadores eclesiásticos dos séculos V-VI em diante. Assim, mesmo evitando o conteúdo triunfalista das narrativas eclesiásticas que abordam esse período – boa parte delas produzidas *ex post facto* –, percebemos que, salvo raras ocasiões, a administração imperial e o episcopado se tornariam aliados, e a Igreja se fortalecia e ampliava sua capacidade de atuação política. BROWN, Peter. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos*. In: _____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71; VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-324]*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 22-3, 165-6.

³ SPINKS, Brian. The growth of liturgy and the church year. In: CASSIDAY, Augustine, NORRIS, Frederick W (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 601-617. p. 601.

⁴ RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an age of transition*. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005. p. 23-55, 208-34, 274-89; VEYNE, Paul. Op. Cit. p. 64-5, 112.

⁵ LE GOFF, Jacques. Calendário. In: _____. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533. p. 486.

⁶ SILVA, Paulo D. *Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009. p. 10-4.

decisões sinodais tomadas em Niceia (325). Embora sua origem seja um tanto obscura e controversa,⁷ o período quaresmal pode ser definido como de preparação ascética e catequética prévia à Páscoa, consolidado à época de Gregório de Roma (590-604).⁸ Em verdade, em que pese a discrepância das práticas de ascese em cada região e mesmo a dificuldade em delimitar o período em quarenta dias, a Quaresma teria reunido dois preceitos: de um lado, o exercício monástico oriental – de base alexandrino-copta – de jejum de 40 dias pós-Epifania; de outro, a preparação batismal pré-pascal, marcante na África e em Roma.⁹

Fundamentada no jejum, a temporada pode ter sido influenciada por certas práticas judaicas, assim como parece ter encontrado condições propícias junto a concepções filosóficas em voga no período baixo-imperial.¹⁰ Vale dizer, ainda, que, na medida que as restrições quaresmais ultrapassaram o âmbito alimentar – abarcando, por exemplo, contrições sexuais - podem ter encontrado resistência junto aos fieis.¹¹

Quanto ao conteúdo catequético quaresmal, este se inspirava em ensinamentos judaicos e, especialmente, no sermão de Pentecostes descrito em At. 2.¹² A Quaresma estava ligada ainda às cerimônias de *penitência pública*, estas também sob crescente ingerência episcopal¹³ e cuja força pode

⁷ Segundo Talley, após o concílio de Niceia, a primeira menção à Quaresma vem das epístolas festivas de Atanásio de Alexandria (ca. 329-330). Pela análise destas se percebe que era uma temporada ainda incipiente, sem qualquer relação com o batismo ou com os dias de Cristo no deserto – além disso, o autor aventa a possibilidade de que o período já fosse observado por parte das comunidades cristãs de Roma e que fosse, então, impopular no Egito. O autor distingue ainda os dias da Quaresma da chamada “Semana Santa”, separados pelos Sábado de Lázaro e pelo Domingo de Ramos. TALLEY, Thomas. *The Origins of the Liturgical Year*. Colledgeville: Liturgical Press, 1991. p. 163-174.

⁸ SPINKS, Brian. Op. Cit. p. 614.

⁹ TALLEY, T. Op. Cit. p. 214-20. Le Goff e Truong aventam a correlação entre monasticismo e quaresma. LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicholas. *Una Historia del Cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005. p. 34-5.

¹⁰ TALLEY, T. Op. Cit. p. 164.

¹¹ Uma vez que faltariam evidências textuais no Novo Testamento que indicassem essas práticas. TALLEY, T. Op. Cit. p. 170.

¹² As citações bíblicas são retiradas da Bíblia de Jerusalém, indicada em nossa bibliografia. Tal como se observa na “Tradição Apostólica” de Hipólito de Roma, forte rigorismo e seletividade marcavam a inscrição de um catecúmeno. TALLEY, T. Op. Cit. p. 170-1.

¹³ RAPP, Claudia. Op. Cit. p. 94-6.



ter diminuído na medida que se consolidava o costume do batismo infantil – ou pedobatismo, diante da crescente importância conferida ao elemento batismal.¹⁴

OS SERMÕES DE LEÃO DE ROMA (441-451)

Durante seu bispado em Roma (440-461), Leão lidou com a pressão de vândalos e hunos, estes favorecidos pelo gradual esvaziamento político e administrativo da cidade – cuja situação era agravada pela sensível migração de refugiados do norte africano. A diocese de Roma, por sua vez, além de tratar da presença de grupos ditos pagãos e heréticos, encontrava-se em dificuldades financeiras, bem como enfrentava oposição de maniqueístas. Leão ainda participou ativamente nas disputas cristológicas de meados do século V, sobretudo das polêmicas do Nestorianismo e do Monofisismo.¹⁵

Deste modo, além de conhecido por liderar a igreja de Roma em um período particularmente sensível, Leão foi igualmente destacado por sua atuação pastoral, da qual frisamos a confecção de sermões destinados às festas dos ciclos pascal e natalino, de modo a defrontar as fortes tradições pagãs da cidade e a afirmar a identidade cristã também frente aos judeus. De modo pioneiro para um ocupante da sede romana, desde seu primeiro ano de bispado, Leão se dedicou ao exercício predical, tornando a pregação uma das instâncias de seu projeto pastoral de construção de um *cristianismo cívico*, no qual o calendário litúrgico ocuparia posição central.¹⁶

Os doze sermões quaresmais aqui examinados foram produzidos entre 441-445, 451-455 e 457-458. Em geral, tratam-se de prédicas dirigidas aos

¹⁴ Ibidem. p. 94-6; TALLEY, T. Op. Cit. p. 222-4.

¹⁵ GREEN, Bernard. *The Soteriology of Leo the Great*. New York: Oxford University, 2008. p. 23-60. Ao mesmo tempo, o esvaziamento político e administrativo imperial na cidade abria espaço para a ampliação da ação urbana bispal. NEIL, Brownen. Introduction. In: *Leo the Great: the Early Church Fathers*. Ed. Brownen Neil. Routledge: Nova York, 2009. p. 3-50, p. 1-8, 10-1, 13-6.

¹⁶ GREEN, B. Op. Cit. p. vii-ix, 1, 60, 67-8, 88-93. Neil nos lembra ainda de que o esforço leonino pela uniformização litúrgica se disseminou pela península itálica, não sem resistência. NEIL, B. Op. Cit. p. 22-3, 40, 45.

leigos e demais clérigos poucos dias antes do início da temporada, isto é, realizadas entre nove de fevereiro e treze de março.¹⁷

Nestes sermões,¹⁸ interessou-nos o exame de três aspectos fundamentais: a) como o bispo caracteriza os dias quaresmais – em sua associação estreita com o Domingo da Páscoa –; b) contra quais inimigos os membros da comunidade cristã se defrontam nesta temporada; c) quais são os meios de salvação ou, ao contrário, de condenação cabíveis aos fiéis – a saber, trata-se do componente normalizador do discurso leonino.¹⁹ Vale lembrar, por fim, que esta análise se faz à luz da teoria sociológica de Pierre Bourdieu, mormente os conceitos de *poder simbólico*, *habitus* e *campo*.²⁰

¹⁷ Neste capítulo, utilizaremos a edição de René Dolle para a *Sources Chrétiennes*, a tradução de Freeway e Conway ao inglês e, em especial, da tradução de Alberto Beckhäuser, cujas referências estão indicadas em nossa bibliografia. A partir de agora, utilizaremos a sigla *s.*, ao mencionarmos os sermões, seguida da numeração de seus capítulos. Vale dizer que os sermões dos anos 441-445 foram parcialmente revisados em data imprecisa posterior (o que, em nossas edições, é melhor indicado pela obra de Freeway e Conway). Assim, identificaremos também os trechos recenseados, dada sua pertinência acerca da participação leonina nas discussões cristológicas em voga em seu tempo ou mesmo na caracterização dos grupos ditos heréticos.

¹⁸ Certos de que devemos ponderar sobre a lacuna existente entre o desempenho oral e gestual na performance da pregação e a produção escrita materializada no sermão, definimos os sermões ou homílias como “dimensão textual de um discurso catequético ou admoestatório constituído a partir de um tema ou tópico não necessariamente sustentado pelas sagradas escrituras”. MUESSIG, Carolyn. Sermon, Preacher and society in the middle ages. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 28, p. 73-91, 2002. p. 77. (tradução nossa).

¹⁹ Considerando, assim, o elemento normalizador e impositivo da prédica, diante da promessa de salvação ou danação eterna. Vale lembrar que a imposição ou proibição de certas práticas sociais e corporais, embora variasse de acordo com a localidade, possuía diversos elementos comuns, baseados nas escrituras ou mesmo nas práticas adotadas por parte da elite romana. Cabe dizer ainda que o grau de exortação a tais práticas variava de acordo com os grupos mirados pela pregação. De acordo com Bourdieu, “Os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão [...] Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”. BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27 - 78. p. 48.

²⁰ Por *habitus* consideramos o sistema orientador de percepção, apreciação e ação dos indivíduos que, sendo produto de relações objetivas, inclina-se a assegurar a reprodução dessas mesmas relações que vieram a organizá-lo – tendendo, assim, à estabilidade, durabilidade e reprodução. Correlato, o conceito de *campo* articula as disposições duráveis do *habitus* a



A TEMPORADA QUARESIMAL NOS SERMÕES DE LEÃO

Temporada variável no calendário litúrgico – já que coincide com a data móvel da Páscoa, razão de ser do período –,²¹ a Quaresma remete à estação primaveril e às “leis das estações”.²² Ao menos um dos sermões indica que a pregação era feita às vésperas do início da temporada.²³

Pode-se afirmar que o que define a Quaresma é a prática do *jejum*, “salutar” e “santo”,²⁴ já que permite purificar “o velho fermento da malícia (...) **com ázimos de sinceridade e verdade à feliz Páscoa**”.²⁵ O caráter medicinal deste jejum é frisado pela aplicação dos “remédios da penitência”,²⁶ da correção dos costumes²⁷ e pelo reforço na observância do *habitus* cristão.²⁸ Afirma Leão: “Tal fortaleza, caríssimos, tempo algum exige mais, e mais confere, do que os dias decorrentes, nos quais, se a observância é praticada de modo especial, adquire-se um hábito duradouro”.²⁹

situações particulares, na qual atuam os detentores de um *bem cultural específico*. Assim, o autor define *campo* como: ambiente de concorrência pela posse e acumulação do respectivo *capital social* ou *bem cultural* aferido àqueles especialistas, a ser consumido pela sociedade – por exemplo, competência artística no campo da arte, bem de salvação no campo religioso, grife no campo da alta costura. Deste modo, o campo é constituído na disputa polarizada entre os grupos produtores e legitimadores daquele *bem cultural específico*: os produtores dominantes atuam no sentido de conservar e ampliar seu capital social acumulado; ao passo que os produtores dominados agem para desacreditar parcialmente a legitimidade conferida aos dominantes. BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983; _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand, 2005; _____. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

²¹ s. 39.6; 40.1,5; 41.1-2; 42.1; 43.3-4; 44.1,3; 45.4; 46.1; 47.3; 49.1,6.

²² s. 43.3. Cf. s. 40.1.

²³ s. 39.6.

²⁴ s. 39.6; 40.4; 41.3; 43.3; 44.3; 45.1, 47.3.

²⁵ Grifo nosso. (...) *hic a fermento malitiae veteris alienus, in azymis sinceritatis et veritatis ad beatum Pascha perveniet, et per novitatem digne laetebitur in sacramento reformationis humanae*. s. 39.6, em alusão direta à I Cor. 5:7. A celebração do *Pessach* incluía, no contexto pós-exílico, referências à *Festa dos Ázimos*, essencialmente agrícola e pública. TALLEY, T. Op. Cit. p. 1-2. Em outros trechos o bispo exorta o exercício das “boas sementes” da virtude (s. 39.5, 42.2). O trecho grifado foi inserido na recensão posterior.

²⁶ s. 43.2-3; 44.1-2. Cf. s. 42.2.

²⁷ s. 39.1; 44.1; 50.1-2.

²⁸ s. 40.1.

²⁹ *Hanc autem fortitudinem, dilectissimi, nulli magis quam praesentes et exigunt et conferunt dies: quibus dum observantia specialis impenditur, consuetudo in qua perseveretur acquiritur. s.*

Assim, a prédica leonina apresenta a temporada como um *embate* entre os anseios do corpo e as necessidades espirituais.³⁰ A alusão a este conflito é reforçada pela imperiosidade de, na Quaresma, se “reformular o edifício espiritual”³¹ ou se “adornar a roupa da alma”³² – ou de se “limpar o espelho do coração”.³³ Pautado em Ef. 6:14-7, Leão exorta a *milícia cristã* em sua batalha contra os vícios – estes, sob incumbência do diabo:

Vede, caríssimos, como são fortes os dardos, insuperáveis as armas, com os quais nos munuiu o chefe insigne por tantos triunfos, este **invicto mestre da milícia cristã**. Cingiu-nos com o cinturão da castidade, calçou-nos os pés com as sandálias da justiça. (...) o escudo da fé para proteger o corpo todo, (...) o capacete da salvação, (...) o gládio, isto é, a palavra da verdade.³⁴

Como vimos, a analogia ao embate espiritual e corpóreo é reforçada pela indicação de Leão de que a Quaresma seria o período de imperioso sofrimento ao expurgo das moléstias:

Será necessário extinguir a cólera, mortificar a soberba, destruir a luxúria, cavar bem fundo à busca da raiz da avareza, (...) eliminar o foco. (...) há de ser a carne

49.3. Cf., nesta publicação, o capítulo de autoria de Bruno Uchoa Borgongino, que trata da conformação de uma regra monástica.

³⁰ A ideia de que a Quaresma seria definida como temporada de contrição social e corporal é fundamental no argumento de Le Goff, Truong. LE GOFF, J, TRUONG, N. Op. Cit. p. 36, 52.

³¹ s. 43.1; 48.1.

³² s. 41.1. Tanto este quanto o trecho precedente em alusão aos escritos paulinos, cf.: IICor. 6:16.

³³ s. 43.3. Trata-se de um *topos* literário leonino, associado a uma discussão sobre *arbitrio* e *determinismo* (cf. s. 48.1). GREEN, B. Op. Cit. p. 76-8, 88-9, nota 213.

³⁴ Grifo nosso. *Videte, dilectissimi, quam potentibus nos telis, quam insuperabilibus munimentis dux multis insignis triumphis, et invictus Christianae militae magister armaverit. Succinxit lumbos balteo castitatis, calceavit pedes vinculis pacis: quia et discinctus Miles cito ab impudicitiae incensore vincitur, et non calceatus facile a serpente mordetur. Scutum fidei ad protectionem totius corporis dedit, capiti galeam salutis imposuit, dexteram gladio, id est verbo veritatis.* s. 39.4. A guerra aos vícios é exortada ainda em s. 40.1, amparada em II Cor. 6:2 – trecho exaltado, “tempo da salvação”, ainda em s. 42.1; 45.1; 49.3. A maior parte deste trecho foi incluída na recensão leonina.



moderada pelas rédeas da continência, e tudo que se opuser aos desejos sublimes (...) amputado.³⁵

O paralelo entre o discurso religioso e o médico – especialmente a noção de mortificação – parece-nos associado às cerimônias de penitência públicas decorridas na temporada,³⁶ e se reforça pela apresentação da Igreja como “corpo de Cristo” pela confiança na Sua encarnação, restauradora do gênero humano.³⁷

Os quarenta dias quaresmais³⁸ se justificam pelas normas instruídas pelo Espírito Santo, pelas “celestes disciplinas” impostas pela Igreja, pela penitência protagonizada por Davi³⁹ e, notadamente, pelos *quarenta dias de Cristo no deserto*,⁴⁰ prova de sua humanidade e de seu triunfo sobre o diabo. Em um contexto de intensas discussões cristológicas orientais, nas quais o bispado de Roma se envolveu diretamente, afirma Leão:

Quando nosso Salvador, Deus verdadeiro, **querendo demonstrar ser também homem, e eliminar as opiniões do erro**, depois de um **jejum de quarenta dias e quarenta noites**, quis sentir a fome inerente a **nossa fraqueza**.⁴¹

³⁵ *Extinguenda est iracundia, mortificanda est superbia, destruenda luxuria, radix quoque avaritiae altius persequenda est: ut omnium malorum germen excidi valeat, si eorum potuerit fomes evelli. Cum autem hac diligentia indesinenter sit animus excolendus, et utendum ita sit corpore, ut rectori sua necessarium praebeat natura inferior famulatum, nunc máxime frenis continentiae caro moderanda est, et quidquid sublimibus desideriis obviat, amputandum. s. 45.4.*

³⁶ Em nossa dissertação de mestrado, examinamos as cerimônias de penitência pública descritas nos sermões quaresmais de Cesário de Arles em correlação à apropriação do discurso religioso pelo bispo. SILVA, Paulo. Op. Cit. p. 128-30.

³⁷ s. 46.3; s. 47.2.

³⁸ s. 43.3; 46.1.4; 48.1; 50.1.

³⁹ s. 41.2; s. 50.2; s. 43.3; 45.2.

⁴⁰ s. 40.3; 41.2; 42.3.

⁴¹ Grifo nosso. *cum Salvator noster, qui erat verus Deus, ut verum se hominem etiam demonstraret, et impias opiniones totius erroris excluderet, post quadraginta dierum noctiumque jejunium, infirmitatis nostrae in se recepisset esuriem. s. 40.3. Cf. ainda s. 42.3.* A seguir, examinaremos nos sermões a relação entre a atuação do diabo e dos grupos heterodoxos, seus agentes que disseminam “erros”. Talley nos lembra que os primeiros discursos quaresmais, tampouco os textos da tradição cóptica-alexandrina, não faziam referência ao período de Cristo no deserto, embora mencionassem outras personagens bíblicas, como Moisés, Daniel e o supracitado

Ao que parece confrontando as concepções nestorianas, Leão enfatizou o caráter maculado, escravo da condição humana,⁴² marcante ainda pela sua transitoriedade.⁴³ O reforço da humanidade de Cristo é, aqui, associado também ao nascimento de Cristo, no qual igualmente se manifesta sua condição humana-divina: “Atribui à natureza humana ter nascido o menino de uma mulher; de Deus vem que a virgindade materna não é lesada nem pela concepção, nem pelo parto. Reconhece a condição de escravo envolvida em panos, (...), mas atesta a condição de Senhor anunciada pelos anjos”.⁴⁴ Em seguida, assevera que os fiéis devem fixar na memória o Credo, expressão da condição de Cristo.⁴⁵

Podemos observar que os seis sermões divulgados entre 452-458 insistiram de modo mais decisivo na associação entre o jejum quaresmal e a festa pascal. O bispo investiu na afirmação da Páscoa como festa fundamental do calendário litúrgico, “principal das solenidades cristãs, cujas instituições preparam o ano todo”.⁴⁶ Tratava-se da “mais excelente das festas cristãs”, que

Davi. TALLEY, T. Op. Cit. p. 169, 189-94, 203-4. Outros personagens citados pelos sermões leoninos são João Batista, Isaías (s. 45.1) e Jô (s. 47.1).

⁴² O trecho citado anteriormente foi alvo de atenta revisão por Leão nos anos seguintes. Em sua crítica aos Nestorianos – ou, à impressão das concepções nestorianistas que Cirilo de Alexandria havia, erroneamente, dado aos bispos de Roma –, Leão parece ter sido demasiado enfático na defesa da disposição da *humanidade* de Cristo no deserto, o que poderia, paradoxalmente, render-lhe acusações de *nestorianismo*. GREEN, B. Op. Cit. p. 150-1.

⁴³ s. 46.2; 49.2.

⁴⁴ *Da homini quod de muliere puer nascitur; da Deo quod nec conceptu laeditur virginitas materna, nec partu. Formam servi obvolutam pannis, jacentem in praesepio cognosce; sed annuntiatam ab Angelis.* s. 46.2. Como veremos, os sermões leoninos referentes à festa do Natal seriam ocasião para ataques diretos a outros grupos considerados heréticos. Aqui se possui duas transcrições absolutamente distintas, o que indica revisão completa do trecho. O que citamos pertence à revisão e, embora Green não tenha abordado especificamente este sermão em sua análise, acreditamos que a recensão leonina se insira no contexto das referidas disputas cristológicas, nas quais Leão buscou enfatizar as operações *humana e divina* na *persona* de Cristo, amplamente amparado em Agostinho. GREEN, B. Op. Cit. p. 94-187.

⁴⁵ s. 46.3.

⁴⁶ *In omnibus, dilectissimi, solemnitatibus christianis non ignoramus paschale sacramentum esse praecipuum, cui condigne et congrue suscipiendo totius quidem nos temporis instituta praeformant.* s. 47.1. Cf. ainda s. 50.1.



dignificava todas as demais, trazendo redenção e renovação.⁴⁷ A prédica então persistia na defesa exacerbada da Paixão de Cristo:

Para o Filho de Deus não existiu outro motivo de nascer **senão poder ser crucificado**. (...) [A] paixão (...) se tornou para nós **sacrifício redentor**, abolição do pecado e início de ressurreição.⁴⁸

A correlação entre a Paixão de Cristo e Sua cruz se reveste, assim, de forte conteúdo normativo, conforme destacaremos a seguir. Aqui, basta lembrar que para Leão “a vida piedosa dos santos nunca se alheia da cruz de Cristo, enquanto atravessa os desejos da carne com os **cravos da continência** e extermina as paixões do corpo pela virtude do Espírito”.⁴⁹

A nosso ver, aos poucos, Leão alçou a Páscoa à condição de “veneranda solenidade”⁵⁰ e de maior expressão no calendário precisamente porque esta lhe permitia discutir as questões cristológicas expostas abaixo, nas quais foi pivô. Além disso, uma vez reforçada a relação entre a temporada Quaresmal e a Paixão-sacrifício de Cristo, abria-se caminho para uma crescente normalização, isto é, de restrição de diversas práticas sociais e corporais, sob apanágio do sacrifício redentor assumido pelo Salvador. A mortificação quaresmal garantiria, assim, o triunfo da Cruz e de Sua Ressurreição:⁵¹ “[alma fiel] É teu dever estares pronta a sofrer com aquele que por todos sofreu”.⁵²

⁴⁷ *Inter omnes, dilectissimi, dies quos multis modis honorabiles habet Christiana devotio, nullus est excellentior festivitate paschali, per quam in Ecclesia Dei universarum solemnitate dignitas consecratur.* s. 48.1. Cf. ainda s. 49.4.

⁴⁸ Grifo nosso. *nec alia fuit Dei Filio causa nascendi, quam eu cruci posset affligi. In útero enim Virginis suscepta est caro mortalis; in carne mortali completa est dispositio passionis; effentumque ineffabili consilio misericordiae Dei, ut esset nobis sacrificium redemptionis, abolitio peccati, et ad aeternam vitam initium resurgendi.* s. 48.1. Cf. ainda s. 49.3, 50.1.

⁴⁹ Grifo nosso. *quoniam pia vita sanctorum numquam aliena est crucis Christi, dum continentiae clavis desideria carnis configit, et corporeas cupiditates virtute Spiritus in se habitant interficit.* s. 45.4. Cf. ainda s. 47.1, Sl. 118(119).

⁵⁰ s. 46.1.

⁵¹ Veyne afirma que, à época do cristianismo primitivo, o sofrimento redentor de Cristo ocupava um lugar comparativamente menos importante aos fiéis, diante de Sua Ressurreição. VEYNE, Paul. Op. Cit. p. 42.

⁵² *Debiti enim tui est, ut ei qui pro omnibus passum est parata sis compat.* s. 45.4. Cabe dizer que, em outra frente, Leão envolveu-se diretamente na tentativa de distinguir a Páscoa entre cristãos e judeus, tal como conciliar os cálculos feitos em Alexandria e em Roma, divulgando ainda uma data uniforme à Páscoa do Ocidente. NEIL, B. Op. Cit. p. 22-3.

Além do caráter penitencial e ascético, a Quaresma define-se também por seu conteúdo *batismal* e *catequético*.⁵³ Ainda que não estivesse firmado como norma canônica, o batismo era, à época, preferencialmente ministrado no período pascal.⁵⁴ Destas referências ao batismo, conclui-se que, além de garantir a remissão dos pecados aos recém-batizados e demais leigos,⁵⁵ o rito faria o diabo aumentar sua perseguição aos fieis: “Com ódio mais veemente e inveja mais cruel persegue-nos a nós, desde que no batismo a ele renunciámos e passamos, por regeneração divina, da criatura originalmente dominada por ele, à nova criatura”.⁵⁶ Prossegue Leão: “Aquele por cuja inveja a morte entrou no mundo (...) Vê-se agora privado dos direitos de seu predomínio e expulso dos corações que possuía”.⁵⁷

OS INIMIGOS DA ECCLESIA

De fato, o aspecto que mais nos chamou a atenção na prédica leonina foi que, para o bispo, a Quaresma é uma temporada de *conflito* tanto individual – contra os anseios do corpo – quanto, sobretudo, coletivo. A *ecclesia* está, assim, cercada de inimigos, e a vida cristã se encontra “entre batalhas”.⁵⁸ Sobre esse perigo constante e iminente que assola a comunidade cristã, afirma: “Tudo está cheio de perigos, repleto de ciladas. Os atrativos insidiam, os lucros afagam, assustam os prejuízos, amargas são as línguas dos detratores”.⁵⁹ Prossegue o bispo:

não raro constitui maior perigo o traidor que arma ciladas em oculto do que o inimigo manifesto. (...)

⁵³ s. 41.2; 43.1,3; 44.1; 45.1; 49.3; 50.1,3. Em todo caso, surpreendem as poucas menções ao batismo ou ao seu preparo catequético.

⁵⁴ TALLEY, T. Op. Cit. p. 36-7, 163-4.

⁵⁵ s. 44.1; 50.3. A partir do s. 49.3,6 Neil conclui que, além do batismo, os únicos meios a garantir a remissão dos pecados são o jejum e a doação de esmolas. NEIL, B. Introduction..., Op. Cit. p. 18.

⁵⁶ *quos exinde vehementiore odio et invidia saeviore persequitur, ex quo ei in baptism renuntiavimus, et ab illa cui dominabatur origine, in novam creaturam divina regeneratione transivimus.* s. 41.2.

⁵⁷ (...) *quoniam ille cujus invidia mors introivit in orbem terrarum (...). Videt se dominationis suae jure privatum, a cordibus eorum quos possidebat expelli.* s. 49.3. Cf. ainda Sb. 2,24.

⁵⁸ s. 39.1-3.

⁵⁹ *Plena omnia periculis, plena sunt laqueis. Incitant cupiditates, insidiantur illebrae, blandiuntur lucra, damna deterrent, amarae sunt obloquentium linguae.* s. 43.1. Cf. ainda s. 39.1-4, 40.2, 42.4.



Facilmente irrompem os ódios daqueles cujos costumes ímprobos aparecem mais detestáveis em comparação com os dos que agem com retidão. (...) Cada fiel, instruído pela experiência, arme-se com a cruz de Cristo, para ser considerado digno de Cristo.⁶⁰

O confronto com inimigos da *ecclesia* encontra antecedentes vetero e neotestamentários – caso dos confrontos com os filisteus e as menções à Eclo. 2:1 e Ef. 6:12.⁶¹ O maior desses adversários é o *diabo*:⁶² “soberbo e malvado inimigo”,⁶³ “instigador das impurezas”,⁶⁴ “tentador”,⁶⁵ “atroz usurpador e detentor do velho homem”,⁶⁶ cujas tentativas assolaram mesmo Cristo no deserto, como vimos. Privado de seus antigos direitos,⁶⁷ “pai da mentira” e das “inimizades”,⁶⁸ invejoso e astuto,⁶⁹ o diabo deve ser particularmente combatido na temporada quaresmal:

nesta ocasião de devastações diabólicas em todo o mundo, as fileiras cristãs devem combater. (...) agora será preciso tomarem as armas espirituais e serem incitados pelo som da trombeta celeste a travarem o combate. (...) Por isso, devemos ter devoção mais intensa (...) visando a que a malignidade do inimigo furibundo não leve a efeito sua inveja.⁷⁰

⁶⁰ *et plus plerumque periculi est in insidiatore occulto quam in hoste manifesto. (...) In bono ergo proposito constitutis inimicitiae dissimillium diabolo instigante non desunt, et facile in odia prorumpunt, quorum improbi mores detestabiliores fiunt comparatione rectorum. (...) Ipsis experimentis suis unusquisque fidelis edoctus, Christi cruce armetur, ut Christo dignus habeatur. s. 47.1.*

⁶¹ s. 39.1-4.

⁶² s. 40.3; 41.2; 42.3-4; 44.1.

⁶³ s. 42.3.

⁶⁴ s. 39.4.

⁶⁵ s. 40.2; 41.2.

⁶⁶ s. 40.2. Como vimos, cujo domínio é quebrado pelo batismo e pelo surgimento do novo homem.

⁶⁷ s. 49.3.

⁶⁸ s. 46.1; 47.1.

⁶⁹ s. 49.3, 47.2.

⁷⁰ *Notum enim vobis est hoc esse tempus quo per totum mundum, saeviente diabolo, acies debet Christiana confligere; et si quos aut desidiam tepidos, aut sollicitudo habuit occupatos, nunc oportet armis spiritalibus instrui, et caelesti tuba ad ineudum certamen accendi (...). Ut itaque malignitas frementis inimici nullos habeat sui livoris effectus, ad exsequenda Domini mandata diligentior est assumenda devotio. s. 49.3-4.*

Abaixo do diabo, sob sua influência direta e ainda sob efeito da “sabedoria do mundo”,⁷¹ estavam os *hereses*: munidos de “opiniões ímpias” e “mentiras”,⁷² por vezes “ocultos” na *ecclesia*,⁷³ afastam-se da “luz católica” da verdade.⁷⁴ Em certo trecho, Leão alude de modo mais direto às *polêmicas cristológicas*, reafirmando que os quarenta dias de Cristo no deserto seriam, como dito, prova de sua humanidade frente aos nestorianos:

Sejam confundidos, portanto, os **filhos e discípulos do diabo** que, imbuídos das instigações da víbora, enganam os simples; **negam serem ambas as naturezas de Cristo verdadeiras**, querendo despojar ou da natureza humana a divindade, ou da divindade a natureza humana.⁷⁵

Contra o referido grupo – e, posteriormente, também contra os monofisitas – Leão teria se envolvido de maneira incisiva, inclusive na publicação de sua principal obra, conhecida como *Tomo Flaviano* (449) e participado do *concílio de Calcedônia* (451), dito “ecumênico”.⁷⁶ Neste caso, ao mesmo tempo em que ocorriam intensos debates cristológicos⁷⁷ – que justificam a depreciação dos grupos como “heréticos”, uma vez que estes discordavam da opinião leonina –, pode-se dizer que o bispo aproveitou a ocasião para afirmar sua posição diocesana para além dos limites de sua diocese ou mesmo da Itália envolvendo-se nas questões cristológicas características do Oriente, amparado pela noção de *primado apostólico* que caberia à diocese de Roma.⁷⁸

⁷¹ s. 46.3.

⁷² s. 46.1-3.

⁷³ s. 47.1. Cf., nesta publicação, os capítulos de Jaqueline Calazans e Nathalia Agostinho Xavier, que abordam a constituição de um discurso presumidamente *ortodoxo* e, de modo concomitante, da condenação de grupos ditos *heréticos*.

⁷⁴ s. 47.2. Cf. ainda s. 48.3.

⁷⁵ Grifo nosso. *Confundantur itaque filii diaboli atque discipuli, qui repleti inspiratione viperea, simplices quosque decipiunt, negantes in Christo utramque veram esse naturam, dum aut Deitate dispoliant.* s. 40.3. Cf. ainda s. 46, 1-3 e nota 41 acima.

⁷⁶ NEIL, B. Op. Cit. p. 35-8.

⁷⁷ Cujas definições somente após o concílio de Niceia e, apenas lentamente passaram a ser delineadas, no bojo do apoio imperial ou do êxito de certos sínodos em conseguirem a adesão de signatários.

⁷⁸ *Ibidem* p. 13, 16, 39ss. Sobre o tema da primazia petrina romana, cf.: ULLMANN, Walter. Leo I and the theme of Papal Primacy. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 11, n. 1, p. 25-51, 1960.



Leão criticava ainda aqueles que, por presumirem ser perfeitos em seu exercício ascético, desprezavam a prática quaresmal, acusando-os de soberba: “O mal da soberba acompanha de perto as ações retas e o orgulho sempre insidia junto às virtudes. É difícil viver de modo louvável e não ser traído pelos louvores dos homens.”⁷⁹ Inversamente, o bispo também refutava aqueles que antecipavam a determinação eclesiástica ao jejum, violando, assim, a perfeição pascal: “Sabemos (...) que muitos de vós se antecipam a nossas exortações nos jejuns precedentes à Páscoa do Senhor. (...). Serão inúteis e vão os jejuns daqueles que o pai da mentira engana com suas ilusões.”⁸⁰

Embora esta crítica possa ser justificada pela defesa do respeito à Quaresma como temporada calendarial – processo em andamento no período, no qual os fieis poderiam não compartilhar com o mesmo entusiasmo –, acreditamos que Leão se utiliza do período para criticar indiretamente os *jovinianos* e, em especial, os *pelagianistas*, grupos no Ocidente que foram alvo da atuação leonina mesmo antes deste se tornar bispo romano.⁸¹

Criticado por sua negação do pecado original, pela ênfase no livre-arbítrio e pela defesa da vida ascética⁸² e da renúncia aos bens materiais, principalmente

⁷⁹ *Vicinum est enim rectis actionibus superbiae malum, et de proximo semper virtutibus elatio: quia difficile est ut laudabiliter viventem laus humana non capiat. s. 42.3. Cf. Ainda s. 39.6, 40.1, 41.2, 42.3, 44.1. Embora critique essa pretensão de ‘perfeição’ – a qual desde muito cedo encontrou resistência na sede romana – nos trechos citados, em um deles Leão afirma que os fieis devem se empenhar em obtê-la (s. 39.6). GREEN, B. Op. Cit. p. 61-6. Vale lembrar que a maior parte deste trecho só foi inserido na recensão do sermão.*

⁸⁰ *Devotionis quidem vestrae, dilectissimi, novimus hunc esse fervorem, ut in jejuniis, quae Domini Pascha praecurrunt, multi nostros praeveniat hortatus. (...), inutilia erunt et Vana eorum jejunia quos illusionibus suis mendacii pater decipit. s. 46.1.*

⁸¹ Ou seja, no período em que atuou como diácono de Sisto III de Roma (432-440). Cf.: NEIL, B. Op. Cit. p. 33-5.

⁸² O *ascetismo*, isto é, seus limites e importância para a vivência cristã, encontra-se em meio a um acalorado debate no decorrer dos séculos IV e V, ao menos entre a aristocracia cristianizada. A retomada da tradição ascética – defendida por autores como Jerônimo, Ausônio, Paulino de Nola, Martinho de Tours e, com muitas restrições gerais, por Prisciliano, Salviano e Vigilância, entre outros – se centrava em torno das questões relativas às vestes, à aparência e, sobretudo, ao casamento e à virgindade. A vocação monástica aferida pelos autores – de origem social aristocrática – associa-se, então, à opção ou não pelo retiro espiritual aristocrático, tal como nos casos de Ausônio e Paulino de Nola. Para Markus, em meio ao intenso debate, as duas respostas mais radicais foram dadas por Joviano e, no outro extremo, Pelágio: ambos criticavam a postura ambivalente da elite espiritual eclesiástica, que propunha

por Agostinho,⁸³ o pelagianismo teria ganhado terreno em Roma durante as duas primeiras décadas do século V.⁸⁴

Ainda que condenado por decreto de Honório e pelo concílio de Éfeso (431), em 440 uma obra intitulada *Preadestinatus*, que passou a circular pela cidade, reafirmou a perspectiva pelagianista em Roma.⁸⁵ Assim, os primeiros anos do bispado de Leão estiveram sob influência da presença de grupos ditos vinculados às ideias de Pelágio, o que parece repercutir na pregação quaresmal ascética do prelado, e cuja presença entre as fileiras da audiência poderia, de algum modo, justificar a não menção direta aos mesmos.⁸⁶

O principal grupo herético citado de modo direto é o dos *maniqueístas*,⁸⁷ em particular criticado por Leão, já que estes supostamente praticavam jejum por considerarem o consumo de carne impuro.⁸⁸

então um modelo de perfeição espiritual em descompasso com os costumes e práticas da maioria dos cristãos. Se por um lado o primeiro invocava a superação da distinção entre a elite ascética e os cristãos, o último exigia a perfeição de todos os cristãos MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 13-55; BROWN, P. Op. Cit. p. 66-8.

⁸³ Que insistiu na doutrina da salvação pela fé. As duas últimas obras de Agostinho remetiam ao reavivar do pelagianismo no Ocidente.

⁸⁴ Em um ponto importante Leão discordou de Agostinho – seu mentor intelectual, juntamente a Ambrósio – que elaborou, em fins de sua vida, uma concepção teológica partidária da noção de Graça e de eleição (com difíceis implicações, reconhecidas pelo próprio bispo de Hipona): opondo-se a Agostinho e, ao mesmo tempo, a Pelágio, Leão entendia que a salvação estava disposta a todos. GREEN, B. Op. Cit. p. vii-ix, 76-8.

⁸⁵ NEIL, B. Op. Cit. p. 35-7.

⁸⁶ O s. 39, um dos mais incisivos neste aspecto, foi produzido pouco tempo após a divulgação da obra, o que parece indício para explicar tanto o trecho s. 39.6 quanto o tom enérgico de todo o sermão. Sabe-se que nos primeiros anos de bispado um dos maiores desafios de Leão, em termos disciplinares, foi a readmissão de clérigos recalcitrantes supostamente vinculados ao pelagianismo. NEIL, B. Op. Cit. p. 34-5. Neste sentido, vale lembrar do s. 43.2, em que a crítica aos que presumem a perfeição é acompanhada da confusão provocada por seus “murmúrios” durante a pregação.

⁸⁷ s. 42.4-5; 47.2; s. 46.1.

⁸⁸ s. 42.4. A polêmica maniqueísta corresponde ao culminar dos movimentos gnósticos que assolaram as comunidades paleocristãs. Ocorridas especialmente no Oriente, encontraram nesta região terreno fértil por associarem a religião cristã aos mistérios, tendo no maniqueísmo sua maior expressão. Os seguidores de Mani foram duramente reprimidos pelo Estado imperial e fortemente censurados pelos autores patrísticos, seja por sua associação com cultos secretos, seja por sua origem supostamente persa e pela influência do zoroastrismo em suas concepções. BROWN, P. Op. Cit. p. 61-2; BONNER, Gerard. *Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age*. KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (Org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays in Late Antique Thought*



Quem soube infligir a morte (...) por meio da comida, também sabe praticar por meio dela o jejum. [O diabo] Utiliza seus servos, os maniqueus, para uma fraude oposta. Como impeliu a tirar o que era proibido, persuade agora a evitar o que é permitido.⁸⁹

Citando Tt. 1:15, o bispo reafirma a pureza dos alimentos – feitos pelo criador – em contraste com a impureza dos “homens sem fé”.⁹⁰ Contra os maniqueístas Leão teria lançado violenta carga retórica, empregando as críticas ao grupo e a defesa de suas denúncias pelos fieis no cerne de um projeto normativo dos comportamentos cristãos.⁹¹

Além deste, outros erros marcariam os maniqueístas, como o jejum semanal praticado no domingo e na segunda-feira – supostamente, em homenagem ao Sol e à Lua –,⁹² a condenação à concepção humana e a recusa a aderir à *eucaristia* ministrada no domingo e na Páscoa:

Esquivam-se, portanto, do **mistério da salvação humana**, e não crêem possa Cristo nosso Senhor, (...), ter verdadeiramente nascido (...). Por esta razão, **condenam o dia destinado à nossa alegria**, com o luto de um **jejum**. Se, para disfarçar a sua descrença, ousam imiscuir-se em nossas assembleias, (...) às vezes não conseguem ficar inteiramente ocultos, recebem indignamente o corpo de Cristo, mas recusam terminantemente sorver o sangue de nossa redenção.⁹³

in *Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79. p. 63.

⁸⁹ *Qui enim scivit humano generi mortem inferre per cibum, novit et per ipsum nocere jejunium; et ad contrariam fraudem, famulis utendo Manichaeis, sicut impulit interdicta praesumi, ita suadet concessa vitari.* s. 42.4.

⁹⁰ Tais acusações de *vegetarianismo inadequado* e de *condenação à concepção humana* – que seria fruto da vitória das forças materiais do mal – serão estendidas a outros grupos ditos heréticos, na esteira do processo de construção de uma “genealogia herética”, na qual os trejeitos e estereótipos atribuídos aos seguidores de Manes têm papel de destaque, tais como os priscilianistas. NEIL, B. Op. Cit. p. 29-30.

⁹¹ MAIER, Harry. “Manichee!”: Leo the Great and the Orthodox Panopticon, *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 4, n.4, p. 441-60, 1996.

⁹² Ao contrário de Leão, que defende o jejum semanal às quartas e sextas feiras (s. 42.6), tal como previsto pela *Didaché*, 8:1. TALLEY, T. Op. Cit. p. 27-8. SPINKS, B. Op. Cit. p. 613-4.

⁹³ Grifo nosso. *Resiliunt enim a sacramento salutis humanae, et Christum Dominum nostrum, in*

Presentes em Roma desde os tempos do bispo Anastásio (399-401/2), condenados por *édito imperial* em conjunto com “heréticos, cismáticos, astrólogos” e quaisquer outros “sectários” (ca. 425), chegando em massa da África por fugirem dos vândalos, os maniqueístas foram alvos da atenção de Leão desde fins de 443,⁹⁴ quando este convocou uma comissão composta por bispos, senadores e outros notáveis para persegui-los, empreitada com a qual contou com amplo apoio de Valentiniano III e de Teodósio II.

Uma década depois – portanto, em 454 –, o bispo voltaria a condenar os maniqueus em sua prédica quaresmal, reafirmando o *topos* literário patrístico de que a heresia seria um erro ‘há muito ultrapassado’:

Mesmo em nossos dias sofrem-no, por incúria, os que conceberam uma **velha e insana opinião**, proveniente de um **erro outrora destruído e há muito condenado**. Ousam negar as duas naturezas de Cristo (...). Assim, segundo Manes, não houve ressurreição para aquele que teria sofrido a paixão.⁹⁵

Ao desqualificar os grupos heréticos – em especial, os maniqueus – como ilegítimos produtores de *bens de salvação*, Leão operava aquilo que na teoria de Bourdieu se entende como efeito *de história do campo*. Assim, a própria dimensão concorrencial assumida pelo campo – nesse caso, o religioso – faz com que, em médio e longo prazo, seja feito um trabalho seletivo e arquivístico das fontes e citações adequadas como referencial àquele espaço específico. A

vera naturae carne vere natum, vere passum, vere sepultum et vere suscitatum esse non credunt. Et ob hoc diem nostrae laetitiae, jejunii sui maerore condemnant. Cumque ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum communione se temperant, ut interdum ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipient, sanguinem autem redemptionis nostrae haurire omnino declinent. s. 42.5.

⁹⁴ Vale lembrar que este sermão quaresmal s. 42 data de 12 de março de 444. Além das denúncias supracitadas, os maniqueístas foram acusados de depravações sexuais ritualísticas com jovens (s. 16.4-5).

⁹⁵ Grifo nosso. *Quod etiam in diebus nostris per suam patiuntur incuriam, qui de spiritu olim destructi erroris olimque damnati veterem insaniam conceperunt, qui geminam in Christo audent negare naturam, aut non suscepta carnis scilicet veritate, aut in carnem Deitate conversa; ut aut secundum Manichaeum nulla ejus sit resurrectio cujus nulla est passio. s. 47.2.* Na sequência do trecho, Leão denunciava Apolinário e seus seguidores, para quem “a própria Divindade do Verbo é imutável, e se fez passível”. s. 47.2.



um só tempo, constitui-se o inventário dos grupos heréticos e seus livros, naturalmente agrupados sem considerar suas especificidades, tidos como perenes repetições de erros muito antigos. A sucessão herética estaria, deste modo, vinculada à própria trajetória institucional eclesiástica da qual Leão se considera parte.⁹⁶

SALVAÇÃO E CONDENAÇÃO

Sabe-se que Leão dirigia sua prédica quaresmal a todos os leigos da *ecclesia*:

Quer pensemos na parte do povo já na arena do certame evangélico (...), quer se te trate da (...) que, cônica de pecados mortais, apressa-se pelo auxílio da reconciliação pelo perdão; seja ainda a outra que vai ser regenerada pelo batismo do Espírito Santo.⁹⁷

Mesmo os clérigos menores são impelidos a participar da temporada: “Não só os antístites [sacerdotes] do grau mais elevado, ou os presbíteros de segunda ordem, nem apenas os ministros dos sacramentos, mas todo o corpo da Igreja, a universalidade dos fieis, precisa estar purificada.”⁹⁸

E como os clérigos e, sobretudo, leigos,⁹⁹ penitentes e catecúmenos deveriam superar os adversários e fazer da Quaresma uma temporada

⁹⁶ SILVA, P. Op. Cit. p. 104-12. Cf. também: BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94, p. 91-2.

⁹⁷ *Sive enim illam partem populi cogitemus quae dudum certamina evangelici agonis ingressa, per spiritalis stadii cursum indesinenter tendit ad palman; sive illam quae lethaliū conscia peccatorum, per reconciliationis auxilium festinat ad veniam; sive illam quae sancti Spiritus regeneranda baptisate.* s. 45.1. Cf. ainda 49.1.

⁹⁸ *Non enim summos tantum antístites, aut secundi ordinis sacerdotes, nec solos sacramentorum ministros, sed omne corpus Ecclesiae, universumque fidelium numerum, ab omnibus contaminatū inibus oportet esse purgantem.* s. 48.1.

⁹⁹ Citando Is. 40:4, Lc. 14:11 e Mt. 7:14, Leão criticava os fieis soberbos exaltados (associados às montanhas e colinas), em defesa daqueles que eram excessivamente mansos e humildes (associados aos vales): para o bispo, “com razão, anuncia-se aos vales a aterragem e aos montes, a depressão. Assim, a estrada plana não ocasionará tropeço, e o caminho reto não causará desvios” (s. 45.1). Além disso, Leão presume que sua audiência – aparentemente, de leigos – era composta em parte por letrados (s. 46.2): tal se atesta pela exortação dos “ensinamentos divinos” e as “leituras divinas” característico da *catequese* (s. 39.4; s. 40.4) – contrariando Talley, que diz que os *paleocatecúmenos* só entravam em contato com os Evangelhos após admitidos. TALLEY, T. Op. Cit. p. 164.

propícia à chegada da Páscoa? Isto é: quais os meios de salvação e, por outro lado, de condenação lhes são dispostos na prédica quaresmal? Conforme assevera Leão, o jejum é o principal meio salvífico, devendo ser *publicizado* – de modo a mostrar a força da *ecclesia* frente a seus adversários – e incluir velhos e enfermos.¹⁰⁰

Contudo, a restrição alimentar não deve ser considerada a única forma a ser observada pelos cristãos no período: “No estádio do jejum em que nos encontramos não nos limitemos a pensar que baste praticar a abstinência de alimentos”.¹⁰¹ De fato, outras “obras”, comuns no decorrer do ano, devem ser intensificadas.¹⁰²

“Tempo de mansidão”,¹⁰³ a Quaresma chama ao *perdão* invocado pela oração dominical,¹⁰⁴ pondo fim às injúrias e ofensas. Assim, Leão exorta os senhores a amainarem o trato com os escravos durante esses dias,¹⁰⁵ bem como lembra aos fiéis da prática dos “piíssimos imperadores do orbe romano” que abrandavam a severidade de suas leis, “mandando soltar réus de muitos crimes” em honra à Páscoa.¹⁰⁶

Aplaquem-se as ordens severas aos subordinados, cessem as vinganças das faltas, e os réus de crimes alegrem-se de terem chegado os dias em que, sob o governo de santos e piedosos príncipes, cessa até a austeridade das penas públicas. Sejam abolidos os ódios, as rivalidades desvançam, multiplique-se o amor da paz e da benevolência.¹⁰⁷

¹⁰⁰ s. 39.2-3; 42.2. Embora Leão afirmasse, em outro sermão (s. 89.1), que esse jejum não deveria ser tão radical quanto o dos judeus: a bem dizer, seria muito menos rigoroso, sem mudanças de roupas ou interrupções no trabalho (como faziam os judeus), cabendo porém a doação de esmolas. GREEN, Bernard. *The Soteriology...*, Op. Cit. p. 85-6, cf. nota 196. Na primeira versão do s. 42.5, se diz que o jejum deveria ser praticado às segundas, quartas e sextas-feiras quaresmais.

¹⁰¹ *Ut in isto jejuniorum stadio, non eo tantum simus fine contenti, ut solam ciborum abstinentiam putemus esse sectandam.* LEÃO DE ROMA. *Sermões.* In: *León le Grand: Sermons.* Ed. René Dolle. Paris: Du Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, v. 49). p. 78. s. 39.5. Este trecho se encontra somente na recensão leonina.

¹⁰² s. 40.1-2; 41.3; 43.4.

¹⁰³ s. 41.3; 42.2.

¹⁰⁴ s. 39.5; 44.3; 46.4; 49.5.

¹⁰⁵ s. 40.5; 41.3; 42.6.

¹⁰⁶ s. 40.5; 40.1; 41.3; 47.3, 48.4.

¹⁰⁷ *Severa in subditos imperia detumescant, cesset vindicta peccati, et rei criminum ad hos dies*



O abrandamento de penas públicas e das punições impostas aos escravos na data pascal, além de afirmar a autoridade episcopal na elaboração do calendário – intensificando a excepcionalidade do domingo como dia de descanso semanal¹⁰⁸ – reforçava o discurso religioso acerca da misericórdia, do amor, da caridade e da fé, “originárias de Deus”¹⁰⁹ e, neste âmbito, instiga a autoridade judicial dos governos de príncipes a conceder o perdão reivindicado por Leão.¹¹⁰ Outra das obras invocadas pela prédica leonina é a *esmola* destinada aos pobres, órfãos e viúvas.¹¹¹ Insistia Leão:

A nossa liberalidade para com os pobres (...) manifeste-se agora mais bondosa, para que (...) a refeição dos indigentes sustente nossos jejuns. (...). Não haja receio de se exaurirem os vossos bens com tais dispêndios, porque a própria bondade constitui grande riqueza, e não se esgotam os recursos para distribuição quando é Cristo que nutre e é alimentado.¹¹²

O bispo cita trechos testamentários para lembrar aos fieis de que mesmo um “copo d’água” pode ser dado aos pobres¹¹³ e que os ouvintes deveriam

pervenisse se gaudeant, in quibus sub sanctis piisque principibus etiam publicarum austeritas remittitur ultionum. Aboleantur odia, deficiant similitates, pacis et benevolentiae multiplicetur affectus, et qui potuit malitia pollui, studeat benignitate purgar. s. 45.4.

¹⁰⁸ Em 321, *Pontifex Maximus* romano, responsável por declarar os dias *fastos* e *nefastos*, Constantino garantiu que o *justitium*, dia excepcional de suspensão das atividades judiciais, estatais, senatoriais, comerciais em anos civis de relevância, tornasse-se regular e permanente, salvo no caso dos camponeses que precisassem trabalhar se as condições climáticas fossem favoráveis. VEYNE, P. Op. Cit. p. 152-5.

¹⁰⁹ s. 45.2; 48.3.

¹¹⁰ De certa forma, ao incitar a concessão da misericórdia junto ao governo secular, Leão incrementa a autoridade jurídica cidadina dos bispos, inscrita na *audientia episcopalis* e nas diversas *imunidades* de que dispunham os prelados.

¹¹¹ s. 40.4; 39.6; 41.3; 44.2; 45.3; 46.3; 48.4-5; 49.6; 50.3.

¹¹² *In pauperes quoque et diversis debilitatibus impeditos benignior nunc largitas exeratur, ut gratiae Deo multorum voce referantur, et jejunis nostris egentium refectio suffragetur. Nulla enim devotione fidelium magis Dominus delectatur, quam ista quae pauperibus ejus impeditur, et ubi curam misericordiae inventit, ibi imaginem suae pietatis agnoscit. Non timeatur in iis expensis defectio facultatum, quoniam ipsa benignitas magna substantia est, nec potest largitatis deesse materies, ubi Christus pascit et pascitur. s. 48.5.* Green destaca Leão como um autêntico representante do *establishment* social, defensor da propriedade, do poder e do uso “cristão” da riqueza, qual seja, pela doação de esmolas. GREEN, B. Op. Cit. p. 84-6.

¹¹³ s. 42.2; 44.2. Cf. ainda Mt. 10: 42.

se inspirar tanto na “viúva de Sarepta” que ajudou Elias¹¹⁴ quanto na outra “viúva indigente” que lançou ao tesouro suas duas únicas moedas.¹¹⁵ Sabe-se que Leão foi o primeiro bispo ocidental a organizar a esmola em uma série de *coletas* pelas sete regiões da cidade, supervisionada por diáconos, bem como estimulou a prática de *coletas* e esmolas em outras datas do calendário litúrgico.¹¹⁶ Além disso, Leão incluiu os não-cristãos entre seus beneficiários – precisamente para tentar ampliar sua influência sobre eles –, embora admitisse que os fiéis recebessem o melhor quinhão.¹¹⁷

Considerando o discernimento dos leigos entre o certo e o errado a partir dos mandamentos¹¹⁸ e de recitar o Credo e do Pai-Nosso conforme mencionado,¹¹⁹ o bispo exorta a Confissão como prática adequada aos fiéis.¹²⁰ Além disso, a castidade e o combate à lascívia,¹²¹ assim como a necessidade de domar a embriaguez,¹²² foram alvo de sua prédica.¹²³

Por outro lado, os fiéis devem extirpar quaisquer práticas que possam conduzi-los à danação eterna. Para tal, Leão recupera Mt. 25:34-42 e a condenação aos que ficarem à esquerda do Senhor, “lançados no fogo da geena (...) por causa de sua crueldade”.¹²⁴ Por vezes as obrigações negativas são apresentadas em pares antitéticos com meios de salvação: “Não há par entre a iniquidade e a justiça. A embriaguez odeia a temperança. Nula a concórdia entre a falsidade e a verdade. A soberba não ama a mansidão, nem a petulância

¹¹⁴ s. 42.2. Cf. ainda IRs. 17:8.

¹¹⁵ s. 44.2. Cf. ainda Lc. 21:1-4, Mc. 12:41-4.

¹¹⁶ NEIL, B. Op. Cit. p. 18-21.

¹¹⁷ s. 41.3.

¹¹⁸ s. 49.4.

¹¹⁹ s. 46.3; 49.5; 50.2.

¹²⁰ s. 50.1.

¹²¹ s. 40.5; 41.1-2; 42.6; 46.3.

¹²² s. 40.5; 39.1; 41.2.

¹²³ A relativa pouca atenção dada à contrição da embriaguez ou à defesa da castidade pode ser explicada em parte pelo fato de que estas poderiam ser de desagrado das elites, com as quais o bispado de Roma mantinha, desde Sisto III (432-440), profícuas relações, inclusive recebendo vultosas doações. Tais relações se estremeceram nos bispados romanos seguintes, em parte pelos constantes ataques eclesíásticos às festas das Lupercálias. NEIL, B. Op. Cit. p. 12-3, 23.

¹²⁴ *Quoniam iudicium Dei, sicut immitibus vehemens, ita erit misericordibus clemens; et destruis in ignem gehennae propter inhumanitatem sinistris* s. 45.4. Cf. ainda 46.3; 49.2.



a modéstia, nem a avareza a liberalidade”.¹²⁵ Tal como no caso dos hereges, o instigador das “más obras” é o diabo: sob sua égide fomentam-se a ira, o ódio, a vaidade, a soberba, a luxúria, a avidez e a gula.¹²⁶

CONCLUSÃO

Concomitantemente à organização do calendário litúrgico, o período da Quaresma foi propagado pelos bispos, como efeito da ampliação de sua ação cívica entre os séculos IV e V. Dentre os autores ocidentais que mais se empenharam na afirmação desta temporada ascética, catecumenal e penitencial figura Leão, bispo de Roma, a quem se atribui importante atuação pastoral, expressa por sua ampla coleção de sermões.

Nos sermões leoninos, a Quaresma é caracterizada como período de *embate* entre as práticas espirituais, das quais se destaca o jejum, e os desejos do corpo. Plenamente justificada pelos antecedentes testamentários, neste conjunto de sermões, notadamente no s. 39 e em 43.1, transmite-se uma sensação de insegurança permeando a temporada.

Na perspectiva de Leão, esta intranquilidade parece amplificada pela constante atuação do *diabo* e, sobretudo, dos seus asseclas, os *hereges*, que contribuem ainda, com “murmúrios” e “opiniões ímpias”, para a disseminação de *más obras*. Contra seus concorrentes em disputa pelo *bem de salvação* Leão lança uma série de acusações e aproveita para reafirmar suas perspectivas cristológicas e dogmáticas – frente aos nestorianos e monofisitas, por um lado, e aos pelagianistas, por outro –, bem como criticar perspectivas equivocadas quanto ao jejum quaresmal, desprezando o que seria feito pelos maniqueístas.

Para superar o diabo e os demais adversários da *ecclesia*, os fieis assim devem persistir na intensificação das boas obras, sem as quais não conseguem chegar à Páscoa – razão de ser da Quaresma – com os corações purificados. Destas, além do jejum, destacam-se o *perdão* e o *amainar das discordâncias* e ainda a *doação de esmolas*, bem como a divulgação de *orações* como o Pai Nosso e *símbolos* litúrgicos como o Credo.

¹²⁵ *Iniquitas cum justitia nin habet pacem, temperantiam odit ebrietas, falsitati nulla est cum veritate concórdia; non amat superbia mansuetudinem, petulantia verecundiam, avaritia largitatem.* s. 47.1. Cf. ainda II Cor. 6.14.

¹²⁶ s. 40.2; 48.2.

A crescente ingerência eclesiástica nos assuntos urbanos se faz sentir especificamente quando Leão aventa a possibilidade de um dia de perdão em memória da Páscoa – reforçando a importância semanal do domingo – e, neste âmbito, ao reforçar o caráter de árbitro e arauto episcopal, decorrente de suas crescentes atribuições pastorais e, em especial, jurídicas.

Assim, a afirmação do período quaresmal – e seu caráter penitencial, sobretudo – contribui para o reforço da autoridade bispal leonina, lançando-se contra os inimigos da *ecclesia* e impondo aos clérigos menores e, mormente, aos leigos um dado *habitus* fundamentado no jejum e na doação de esmolas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

LEÃO DE ROMA. *Sermões*. In: *León le Grand: Sermons*. Ed. René Dolle. Paris: Du Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, v. 49). p. 64-201.

_____. In: BECKHÄUSER, A. (Org.). *São Leão Magno: Sermões sobre as Coletas, A Quaresma e os Jejuns de Pentecostes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. p. 25-68.

_____. FREELAND, Jane P., COWNAY, Agnes J. (Org.). *Leo the Great: Sermons*. Washington: CUA, 1995. (Fathers of the Church, v. 93). p. 166-221.

VULGATA. Ed. Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Madrid: BAC, 2005.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

BONNER, Gerard. *Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age*. KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (Org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays in Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.



- ____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand, 2005.
- BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- FREELAND, Jane P., CONWAY, Agnes J. Introduction. In: ____, _____. *St. Leo the Great: Sermons*. Washington: The Catholic University of America, 1995. p. 3-13. (Fathers of the Church, v. 93).
- GREEN, Bernard. *The Soteriology of Leo the Great*. New York: Oxford University, 2008.
- LE GOFF, Jacques. Calendário. In: Idem, *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533.
- ____, TRUONG, Nicholas. *Una Historia del Cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005.
- LIZZI TESTA, Regina. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Phillip (Ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 525-38.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MAIER, Harry. "Manichee!": Leo the Great and the Orthodox Panopticon, *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 4, n.4, p. 441-60, 1996.
- MUESSIG, Carolyn. Sermon, Preacher and society in the middle ages. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 28, p. 73-91, 2002.
- NEIL, Brownen. Introduction. In: ____ *Leo the Great: the Early Church Fathers*. Ed. Brownen Neil. Routledge: Nova York, 2009. p. 3-50.
- RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an age of transition*. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005.
- SILVA, Paulo D. *Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.
- SPINKS, Brian. The growth of liturgy and the church year. In: CASSIDAY,



Augustine, NORRIS, Frederick W (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 601-17.

TALLEY, Thomas. *The Origins of the Liturgical Year*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.

ULLMANN, Walter. Leo I and the theme of Papal Primacy. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 11, n. 1, p. 25-51, 1960.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-324]*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.



A FORMULAÇÃO ORTODOXA CRISTÃ NO REINO SUEVO: UM ESTUDO DAS RELAÇÕES DE PODER E DO FORTALECIMENTO DA INSTITUIÇÃO ECLESIASTICA

Nathalia Agostinho Xavier

RESUMO

Neste capítulo analisaremos documentos conciliares do reino suevo, escritos no século VI, considerando suas referências a crenças e interpretações religiosas rejeitadas, como as superstições e as heresias. Tais escritos são pertinentes ao contexto de fortalecimento da Igreja local, posterior à conversão do monarca ao cristianismo niceno, nos quais observamos um esforço de formulação e de defesa de uma ortodoxia.

Assim, objetivamos analisar aspectos da referida construção ortodoxa, tendo em vista o caráter ideológico deste discurso homogeneizante e suas implicações na organização e hierarquização da sociedade.

Palavras-chave: Ortodoxia - Superstições - Heresias

ABSTRACT

In this chapter we'll analyze ecclesiastic documents of the suevi kingdom, written in sixty century, considering their references to religious beliefs and interpretations that were rejected. Such works are pertinent to the context of straightening of the local Church, after the conversion of the monarch to the nicen Creed, in which we observe an effort of formulation and defense of an orthodoxy.

Thus, our aim is to analyze aspects of such orthodox construction, having in sight the ideological tone of this homogenizing discourse and its implications in the organization and the social hierarchize.

Keywords: Orthodoxy - Superstitions - Heresies

A FORMULAÇÃO ORTODOXA CRISTÃ NO REINO SUEVO: UM ESTUDO DAS RELAÇÕES DE PODER E DO FORTALECIMENTO INSTITUIÇÃO ECLESIASTICA

Nathalia Agostinho Xavier

“(...) gentes rurais, que prestam culto e veneram mais os demônios do que a Deus (...)”¹

“Então o diabo e os seus ministros, os demônios, que tinham sido lançados fora do céu, vendo que os homens, na sua ignorância, haviam abandonado o seu criador e andavam errantes pelas criaturas, começaram a aparecer-lhes em diversas formas, a falar com eles e a reclamar-lhes que lhes oferecessem sacrifícios no cimo dos montes e nas florestas frondosas e lhes prestassem culto com a Deus (...)”²

(De Correctione Rusticorum – Martinho de Braga)

INTRODUÇÃO

No que tange à sua trajetória religiosa, o reino suevo passou por diversas transformações. Quando se instalaram na região da Galiza, noroeste peninsular, em meados do século V, os suevos eram pagãos. Depois de seu monarca Requiário (448-456) converter-se ao cristianismo niceno,³ numa tentativa

¹ MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Ed. Aires A. Nascimento e Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997. p. 107.

² *Ibidem*. p. 111.

³ Além de destacar o caráter político desta conversão, Leila Rodrigues da Silva afirma que a conversão de Requiário não diz respeito a uma conversão generalizada e que os suevos eram, em maioria, pagãos. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda*



de angariar apoio político da elite galaico-romana, tornam-se arianos a partir do reinado de Remismundo, de acordo com questões igualmente políticas, uma vez que se estreitavam as relações com os visigodos.⁴ Tais transições são informadas pelo bispo Idácio de Chaves, em sua crônica, que é finalizada em torno deste momento. Desta forma, pouco sabemos sobre a situação religiosa na península ou mesmo sobre a segunda conversão ao cristianismo niceno.⁵ Apenas podemos afirmar que no momento da chegada do bispo Martinho de Braga na região, personagem central em nossa análise, já se configurava uma união entre os interesses da monarquia e do episcopado católico,⁶ observada, sobretudo, por meio das atas conciliares dos I e II concílios de Braga.

Com efeito, tais mudanças não estão simplesmente associadas a questões espirituais. Tanto na adesão ao arianismo, quanto no retorno ao catolicismo, observamos aspectos de uma aliança entre grupos hegemônicos, econômica

metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p. 41.

⁴ O estreitamento das relações entre visigodos e suevos neste período se apresenta sob diversos aspectos, inclusive por casamento, uma vez que Remismundo se une a uma mulher de linhagem visigoda. Cf.: DIAZ MARTÍNEZ, Pablo C. La monarquia sueva en el s. V. Aspectos Políticos y Prosopográficos. *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, v. 4/5, n. 1, p. 205-226, 1986-1987. p. 222; MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938. p. 77.

⁵ Sobre a conversão, os documentos divergem. Segundo Isidoro de Sevilha, Teodomiro foi o rei que se tornou católico por influência de Martinho de Braga; para Gregório de Tours, este foi Carriarico, que após a cura da lepra de seu filho pela proximidade de relíquias vindas de Tours, arrependeu-se e converteu-se. Por outro lado, podemos talvez considerar que Ariamiro, quem convoca o I Concílio de Braga, foi o primeiro rei convertido ao credo niceno após a fase ariana. Enfim, sem tentar responder a esta pergunta, apenas consideramos que, fosse qual rei fosse, observa-se no momento estudado uma aliança entre a Igreja e a monarquia que apenas poderia ser pertinente a um momento pós-conversão, sendo o rei que convocou o concílio já adepto da doutrina nicena. E. Thompson escreve sobre as diferentes interpretações, chegando à conclusão de que Ariamiro teria sido o primeiro rei a converter-se. Cf.: THOMPSON, E. A. The conversion of the Spanish suevi to Catholicism. In: JAMES, E. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 87.

⁶ O termo católico está associado à ideia de universalidade, e destaca-se por seu proposital uso nos documentos estudados. Utilizamos tal termo com o intuito de sublinhar este aspecto, sem reconhecer qualquer universalidade desta fé em momento tão incipiente de sua formulação no reino.



e intelectualmente.⁷ Em suma, a adesão pública a uma religião específica, representada institucionalmente por um número de membros reconhecidos, e defensora de regras, bem como de um código de conduta, significava uma escolha política, uma vez que estava atrelada a objetivos uniformizadores.⁸ Deste modo, almejamos perscrutar tais objetivos, compreendendo a relação entre a defesa de uma ortodoxia e o rechaço de perspectivas e práticas religiosas consideradas errôneas, por meio de um estudo que privilegia o cunho político destas construções sociais.

A nosso ver, a identificação de um monarca com a crença de uma maioria ou de um grupo proeminente promovia uma relativa estabilidade na ordem social configurada, legitimada por meio da moral e das normas cristãs. Deste modo, de acordo com a concepção ressaltada por John B. Thompson, analisamos o discurso clerical por seu caráter ideológico, já que seus enunciados configuram-se de forma a garantir aos agentes envolvidos o usufruto de suas posições de poder.⁹

Por esta via, privilegamos a obra e a atuação do bispo Martinho de Braga, o qual assina, pela diocese de Dume, o I Concílio e preside como metropolitano o II Concílio de Braga. De acordo, sua vasta produção em defesa da ortodoxia e a predominância de seu cargo na tomada de decisões acerca da instituição

⁷ Intelectualmente porque a elite clerical predominava na habilidade da escrita numa sociedade de iletrados, nobres ou camponeses. Desta forma, tal elite encontra-se em posição privilegiada ao ser a única capaz de expor suas deliberações, por vezes sem réplica, deixando-as para a posteridade como as únicas versões de uma história de muitos lados e perspectivas.

⁸ Não desconsideramos, cabe ressaltar, a possibilidade de que a adesão à religião por tais personagens fosse sincera, apenas declaramos que tal pergunta não interessa aos objetivos de nossa pesquisa. Igualmente, seria epistemologicamente improvável afirmar tal fato com algum embasamento. Interessam-nos, por outro lado, aspectos que podem ser observados com alguma precisão científica, como no caso das decisões de cunho político, encontradas por meio de uma análise documental e de uma base teórica.

⁹ Na introdução de seu livro “*Studies in the Theory of Ideology*”, o sociólogo John Thompson resalta que podem haver duas concepções de ideologia: neutras ou críticas. As primeiras seriam puramente descritivas e definiriam o conceito de ideologia, geralmente como “sistema de pensamento” ou “práticas simbólicas”. As segundas buscam interpretações associadas às relações de poder e à manutenção das formas de dominação, sendo esta a concepção ressaltada e defendida pelo autor. Cf.: THOMPSON, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press, 1984. p. 1-15.



eclesiástica o destacam como representante dos anseios e interesses do episcopado suevo.

Pertinente a estes interesses, notam-se nos documentos eclesiásticos do período medidas relativas a uma constante busca por homogeneização, religiosa e litúrgica, que garantisse a solidez da Igreja¹⁰ na região e a exclusão de crenças e práticas concorrentes, evitando contradições, por vezes, internas ao corpo clerical. Nas decisões apresentadas em concílios e na troca de correspondência entre os bispos do *regnum* notamos uma preocupação frequente com as ditas superstições ou as heresias, sempre lembradas por meio de termos pejorativos e acompanhadas de um elemento de coerção, como a excomunhão ou a penitência.

Leituras acerca de tais variantes da fé cristã nicena¹¹ demonstram que as divisões entre “certo” e “errado”, promovidas pela elite clerical, obedeciam a parâmetros arbitrários. Neste sentido, a linha divisória entre religião e superstição ou heresia era em demasia tênue, definida segundo as determinações e interesses de um grupo de acordo com as demandas específicas de seu contexto. Este grupo seria, portanto, capaz de exercer a função de diferenciar sacro e interdito por conta de sua posição social privilegiada e, deste modo, por seu maior acesso a meios de criação e divulgação de normas.

A estas deliberações, vulneráveis e flexíveis, que buscam ocasionar uma ideia de consenso, estando mais relacionadas aos interesses daqueles que as pregam e partilham e às relações de poder desta sociedade, chamamos de *ortodoxia*. Por esta via, analisamos de que maneiras a formulação ortodoxa permitiu a criação, em decorrência, de uma categoria à qual nomeamos

¹⁰ Por Igreja não entendemos uma instituição fechada e consolidada, mas sim em processo de fortalecimento pela constante preocupação com a determinação de normas, regras, uma liturgia única e a homogeneização das crenças e habilidades de seus representantes.

¹¹ Sobre as superstições e as heresias como opositoras no discurso eclesiástico alguns autores e suas obras foram bastante importantes no decorrer desta pesquisa. Dentre eles, citamos alguns: BONNER, Gerard. *Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age*. KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (Org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays in Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79; MITRE FERNANDEZ, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. *Clio & Crimen*, Durango, 1, p. 22-41, 2004; SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad*. *Gerion*, v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.

heterodoxia, por intermédio da íntima associação entre ambas, questionando, também, a relação entre tal formulação com o fortalecimento da Igreja e da monarquia sueva.

A RELAÇÃO ENTRE PERMITIDO E INTERDITO NAS ATAS CONCILIARES BRACARENSES

Tendo em vista o caráter “oficial”¹² das decisões tomadas em concílio e expostas nas atas,¹³ nelas notamos as preocupações mais latentes do episcopado suevo. Deparamo-nos com alguns cânones referentes ao controle de interpretações ou práticas religiosas que foram desqualificadas no processo de construção ortodoxa, os quais selecionamos e analisamos com o intuito de investigar os esforços de homogeneização da fé e da liturgia católica, levando em consideração as motivações dos agentes envolvidos nestas deliberações.

Os I e II concílios de Braga¹⁴ ocorrem, respectivamente, em 561 e 572. A despeito da distância de onze anos entre as reuniões, as duas trataram de assuntos referentes à uniformização religiosa e a criação de códigos internos à instituição. Não encontramos diferenças de propósitos ou valores em suas atas, mas sim determinações diversificadas que fazem parte de um mesmo processo histórico:¹⁵ o de fortalecimento eclesiástico na região. Cabe ressaltar, também, que nas atas do segundo concílio, foi anexada a tradução de diversos cânones, selecionados pelo metropolitano Martinho de Braga e, portanto, intitulados *Capitula Martini*,¹⁶ os quais também analisamos.

¹² “Oficial” no sentido de aquele que participa de uma rede de relações com lideranças eclesiásticas, aristocracias laicas e poderes civis, e detêm a legitimidade de imposição de normas e valores.

¹³ Utilizamos a seguinte edição para o estudo das atas: *CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

¹⁴ A partir de agora, ambos serão citados pelas siglas I CB e II CB.

¹⁵ Cabe ressaltar que não entendemos tal processo como uma sucessão de fatos uniforme, incólume, ou mesmo evolutiva dos preceitos da Igreja. Ao contrário, nossa visão acerca da noção conjuntural do conceito de ortodoxia refuta qualquer tipo de conclusão que venha a enxergar o crescimento destes debates teológicos como algo que invariavelmente teria tido resultados esperados, gerando em algum momento uma noção consolidada.

¹⁶ Segundo Martinho de Braga, estes são um conjunto de cânones orientais antigos selecionados e traduzidos do grego por ele para serem anexados às atas do II CB. A partir de agora, referimo-nos a estas normas como CM.



O I CONCÍLIO DE BRAGA E O PRISCILIANISMO

No que tange à repreensão de outras crenças, o I CB preocupa-se, principalmente, com o priscilianismo¹⁷ e o controle de sua expansão, enquanto o II CB também se refere constantemente às práticas supersticiosas entre os cristãos.

O primeiro diz respeito à tentativa inicial de reorganização institucional, uma vez que o estabelecimento do reino suevo desestruturou os avanços pastorais numa área cujo nível de romanização havia sido inferior em comparação com o restante da península.¹⁸ Não coincidentemente, esta região conheceu o maior número de adeptos da referida heresia,¹⁹ a qual pode ter sido responsável pela própria cristianização da área.²⁰ Para tanto, são retomadas as decisões do I Concílio de Toledo, apontando os mesmos dezoito capítulos que defendem a doutrina nicena em detrimento das ideias e atitudes ascéticas priscilianistas, relacionando-as ao sabelianismo, ao maniqueísmo, à crença da interferência dos astros e à leitura de apócrifos.²¹

Em suas repreensões, o discurso eclesiástico recorre à descrição e condenação do priscilianismo por meio das noções de erro dogmático e

¹⁷ Heresia surgida no século IV, cujo nome se refere a Prisciliano, bispo de Ávila, acusado de herege, torturado e condenado à morte pelo braço secular em 385. Seus ensinamentos foram, primeiramente, rejeitados no Concílio de Saragoça em 380.

¹⁸ GONZÁLEZ LÓPEZ, Emilio. *História de Galicia*. La Coruña: la Voz de Galicia, 1980. p. 35-36. ROEDEL, Leila Rodrigues. Movimento social e contestação religiosa: as duas faces de uma heresia. *Revista de História - Revista de Departamento de História da UFES*, Vitória, v. 4, p. 87-96, 1995. p. 89-90.

¹⁹ Não somente associada à pouca romanização da região e à desestruturação das atividades pastorais católicas após a chegada dos suevos, a expansão do priscilianismo na Galiza também pode estar atrelada a aspectos como a identificação das religiosidades autóctones locais com a doutrina. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues; SILVA, Paulo Duarte. Considerações litúrgicas na Galiza a propósito da atuação de Martinho de Braga frente ao Priscilianismo. Encontro de História ANPUH – Rio, 13, Rio de Janeiro 2008. In: *Anais Eletrônicos...* Rio de Janeiro, 2008. p. 1. Um dos fatores que também possivelmente catalisou tal expansão pode ter sido o fato de após a condenação de Prisciliano, alguns de seus seguidores foram exilados para a região. GONZÁLEZ LÓPEZ, Emilio. Op. Cit. p. 39.

²⁰ PALLARÉS MENDEZ, Carmem. *Edad Media. Galicia Eterna*. Barcelona: Nauta, 1984. p. 93-101. p. 99.

²¹ I CB, I-XVIII. p. 67-69.

ignorância. De fato, este último termo, é recorrente em diversos momentos,²² e igualmente, observamos a criação de um vínculo entre heresia e doença.

(...) faz algum tempo que a peste da heresia de Prisciliano foi descoberta e condenada nas províncias da Hispania, não obstante para que ninguém, ou por ignorância, ou enganado por escrituras apócrifas como costuma suceder, infectasse-se todavia com alguma pestilência deste erro, (que) explique-se com mais detalhes aos homens ignorantes, que habitando o fim de mundo e as últimas regiões desta província não puderam adquirir nenhum ou muito pouco do caudal da verdadeira doutrina (...)²³

Tais enunciados denotam um propósito de desqualificação e exclusão de uma doutrina concorrente por meio de adjetivações pejorativas. Ora, como dito, temos em consideração que os limites entre a heresia e a ortodoxia são estabelecidos de forma volátil, estando mais relacionados a padrões arbitrários e interesses específicos de certos grupos que a uma verdade eterna que houvesse sido revelada pelos cânones antigos ou pelos “santos padres”.²⁴ Desta forma, no caso estudado, por mais que houvesse sido condenado há cerca de um século e meio, a trajetória do priscilianismo demonstra dois aspectos da formulação da ortodoxia com clareza: a dificuldade em se definir a doutrina considerada herética pela ausência de documentos ou pela incongruência entre estes e as acusações eclesíásticas, e a associação com questões socioeconômicas²⁵ ou políticas.

²² Com as devidas variações morfológicas – ora adjetivo, ora substantivo – e de número, este termo aparece seis vezes na introdução/apresentação das atas conciliares do ICB. No latim: *ignorantiae, ignorantiam* (2), *ignaris, ignoratum* (2). Indiretamente a mesma ideia é expressa quando se diz redatar os artigos que condenam o priscilianismo para que “o menos erudito possa entender”. *et qui minus est eruditus intelligat*. I CB. p. 66-71.

²³ (...) *nam licet iam olim Priscillianae haeresis Spaniarum provintiis detecta sit er damnata, ne quis tamen aut per ignorantiam aut aliquibus, ut adsolet, scripturis deceptus apocryfis aliqua adhuc ipsius erroris pestilentia sit infectus, manifestus ignaris hominibus declaretur quia in ipsa extremitate mundi et in ultis huius provinciar (regionibus) constituti aut exiguum aut pene nullam rectae eruditionis notitiam contigerunt*. I CB. p. 66.

²⁴ (...) *tun deinde sactorum patrum instituta recensitis canonibus innotescant* (...). I CB. p. 65.

²⁵ Sobre as questões socioeconômicas que perpetuaram o movimento priscilianista nos séculos IV e VI, cf.: ROEDEL, Leila Rodrigues. Op. Cit.



Por este prisma, o priscilianismo se apresenta como um exemplo claro desta dinâmica, uma vez que pouco sabemos sobre a doutrina que não seja a partir dos documentos eclesiásticos que a condenavam. A despeito do reconhecimento de tratados atribuídos ao seu líder ou seus seguidores, encontrados no século XIX, são os cânones conciliares contemporâneos ou posteriores a eles que informam uma série de características e costumes que caracterizariam o movimento. Ou seja, os escritos priscilianistas não chegam a nos comunicar com clareza o pensamento e as ações atribuídos ao grupo,²⁶ mais ditado e classificado por aqueles que buscavam extirpá-lo das províncias representadas pelos bispos em reunião.

Isto não significa uma desqualificação do uso destes tratados no estudo acerca do priscilianismo. Ao contrário, ressaltamos que pela contraposição entre estes e os escritos eclesiásticos podemos ser capazes de melhor observar as generalizações e imputações realizadas de forma unívoca pela fala clerical pretensamente ortodoxa.²⁷

Não obstante, interessa-nos mais expor as formas de marginalização da heresia do que compor um conjunto de informações pretensamente verossímeis sobre ela. As peculiaridades atribuídas ao priscilianismo estavam, em geral, relacionadas a uma atitude ascética radical, expressa em práticas como a do jejum e da abstinência de carne, contemplados nos seguintes capítulo e cânone:

Se alguém não venera verdadeiramente a natividade de Cristo segundo a carne, mas sim finge honrá-la jejuando naquele dia e no domingo, porque não crê que

²⁶ A autora Maria Escribano Paño comenta a dificuldade em enxergar tais documentos como “fontes reveladoras do autêntico pensamento do grupo”, buscando identificar a veracidade da atribuição da heresia ao maniqueísmo e ao gnosticismo por meio dos escritos de Orósio e Agostinho de Hipona. Desta forma, além-se aos documentos daqueles que se opõem à doutrina ascética, qualificando-a como herética. Cf.: ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Herejía y Poder en el s.IV. In: CANDAU MORÓN, J. M. et. al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p.151-189.

²⁷ A despeito deste apontamento, ressaltamos que tal comparação não perpassa nossos objetivos, uma vez que nos pautamos num período posterior em dois séculos ao surgimento do priscilianismo como movimento. Este se modifica e ganha novas formas no decorrer do século IV para o VI, sendo necessário um esforço especial, que não buscamos empregar aqui, para o estudo comparativo entre tais tratados e as atas conciliares do século VI.



Cristo nasceu com verdadeira natureza de homem, como afirmaram (...) Maniqueu e Prisciliano, seja anátema.²⁸

Também se tem por bem que qualquer clérigo que se abstenha de comer carnes, para extirpar qualquer suspeita de heresia priscilianista seja obrigado ao menos a provar legumes cozidos com carne, e se negarem é preciso que tais, conforme estabeleceram os santos Padres, (sejam) excomungados como suspeitos de heresia, (e) sejam removidos de todos os modos de seus ofícios.²⁹

Igualmente, associa-se seu pensamento ao sabelianismo,³⁰ ao gnosticismo³¹ e ao maniqueísmo, sendo este último responsável por uma visão dualista que levaria aos seus adeptos a observar a vida material humana como criação diabólica, dissociando todas as coisas carnis de Deus.³²

Referindo-se, por outro lado, ao entendimento da Trindade defendido e reforçado após o Concílio de Nicéia, os capítulos I e II declaram:

²⁸ *Si quis natalem Chrsti secudum carnem non vere honorat sed honorare se simulat ieiunans in eodem die et in dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non credit, sicut (...) Manizeus et Priscillianus [dixernt], anathema sit.* I CB, IV. p. 67-68.

²⁹ *Item placuit, ut quicumque in clero cibo carnum non utuntur, pro amputanda suspicione Priscillianae haeresis vel olera cocta cum carnibus tantum praegustare cogantur; quod de his talibus sancti patres antiquitus statuerunt, necesse est (cos) pro suspicione haeresis huius officio excommunicationis omnibus modis removeri.* I CB, XIV. p. 74.

³⁰ Seu nome está associado a Sabélio, um presbítero da região da Líbia, o qual atuou durante as primeiras décadas do século III na difusão de um rígido monoteísmo que negava a diferença entre as pessoas, observando uma só hipóstase. Cf.: PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 67.

³¹ O gnosticismo é descrito e rechaçado no decorrer do segundo século. Trata-se de uma interpretação cristológica que negava as características corpóreas de Jesus, uma vez que o elemento carnal não seria passível de salvação. Em oposição, cria-se a defesa da “união de Deus com a geração humana realizada em e por Cristo.” Ibidem. p. 49.

³² No que tange à associação das ideias gnósticas com o maniqueísmo, utilizada para descrever o priscilianismo no I CB, destaca-se uma lógica de negatização do material pelo dualismo entre bem e mal, já citado. Assim, a prática de não ingestão de carne estaria vinculada, segundo o episcopado do período, não apenas a uma escolha ascética, mas a uma visão maniqueísta e gnóstica que desconsiderava a realidade corpórea como criação divina, mas sim “dos anjos maus”, tendo o consumo de carne como uma “imundície”. *Si quis immundos pulat cibos carnum quos Deus in usus hominum dedit et non propter afflictionem corporis sui, sed quase immunditiam putans ita ab eis abstineat, ut Nec olera cocta cum carnibus praegustet (...).* I CB, XIV. p. 69.



(...) se disser que são uma só e única pessoa, de tal modo que defende que o Pai e o Filho são o mesmo, e que o mesmo também o é o Espírito Santo, como afirmaram Sabélio e Prisciliano, seja anátema.³³

Se alguns além da Santa Trindade, introduz outros que não sejam os nomes da Divindade, dizendo que na mesma divindade há a Trindade da Trindade, como afirmaram os gnósticos e Prisciliano, seja anátema.³⁴

Como visto, além dos cânones relativos à heresia, há dezessete artigos que relembrados, pois estabelecidos no I Concílio de Toledo (400), são considerados adequados mais de um século depois. Isto denota a possível presença da doutrina entre as populações da região, mas, principalmente, evidencia um empenho homogeneizante cujo objetivo principal é o fortalecimento das determinações da elite episcopal nicena, que reafirma sua identidade pela repetição de seus enunciados, procurando garantir sua eficácia.³⁵

Temos em vista, no decorrer da leitura destes documentos, que a heresia torna-se um problema político na medida em que uma religião se torna oficial por seu vínculo com os poderes laicos, pois se cria uma demanda pela homogeneização da fé, responsável pela eliminação/reprovação de divergências, relegando-as à noção de desvio. A mudança é pertinente ao período pós-constantiniano, marcado pela união entre o braço secular e os assuntos eclesiásticos, e responsável pela propagação das intolerâncias religiosas em meio à busca por diferenciação entre uma crença e outra, a qual se expressa, principalmente, na convocação dos concílios ecumênicos pelos imperadores.

³³ (...) *sed unam tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit Pater qui Filis, ipse etiam sit Paraclitus Spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit.* I CB, I, p. 67.

³⁴ *Si quis extra sanctam Triitatem alia nescio qua(e) divinitatis nomina introducit dicens quod ipsa divinitate sit Trinitas Trinitatis, sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt, anathema sit.* I CB, II, p. 67.

³⁵ "A eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante repetição. Em termos da produção da identidade, a ocorrência de uma única sentença desse tipo não teria nenhum efeito importante." Cf.: SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org). *Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.



A partir de Nicéia (325) as determinações conciliares passam a servir como elementos de legitimação das decisões posteriores, fortalecendo uma tradição patrística. A esta, acrescenta-se o surgimento das heresiologias, geralmente diversas entre si, sendo demonstrativas do desacordo das elites intelectuais acerca do assunto e da ausência de uma definição clara do conceito de heresia.³⁶

Neste momento, tais dissidências interpretativas deixam de ser apenas um problema interno à instituição eclesial.³⁷ No que tange ao *regnum* suevo observamos uma crescente relação entre a estabilidade política da monarquia e o fortalecimento da Igreja na região. A preocupação com a uniformização dos dogmas e ritos em detrimento da convivência de variadas perspectivas ou interpretações litúrgicas denota um esforço de institucionalização. As normas funcionavam de forma a criar uma identidade de grupo, a qual promovia discursos que a legitimassem frente às elites galaico-romanas e às populações que aderissem à fé nicena. A relação com o rei tornava pertinente, da mesma maneira, esta busca por uma configuração ortodoxa, a qual não poderia ocorrer sem a exclusão de crenças ou visões de mundo concorrentes.

Estabelece-se, assim, uma hierarquização social baseada em parâmetros parciais; uma distinção entre certo e errado, verdadeiro e falso, que depende, basicamente, da proposição de um número de agentes em posição privilegiada, cujo objetivo de normatização religiosa está diretamente associado às relações assimétricas de poder da sociedade em questão.³⁸

³⁶ De tal modo que ao apontar tais dados, o autor Gerald Bonner conclui que “a heresia pode existir na mente do inquisidor mais do que na intenção do herético”. No original: “heresy can exist in the mind of the inquisitor rather than in the intention of the heretic.” Cf.: BONNER, Gerald. Op. Cit. p. 73. (tradução nossa). Suas contribuições, a nosso ver, são válidas para o contexto que aqui destacamos, ainda que o autor as faça ao analisar um momento anterior.

³⁷ O tratamento oferecido ao priscilianismo é um caso que pode facilmente demonstrar esta afirmativa. Mesmo que acusado de uma série de transgressões pelos bispos Hidácio de Mérida e Higínio de Córdoba, Prisciliano foi, contudo, condenado à morte pelo usurpador Máximo. Outro dado que também é demonstrativo do poder laico é que o número de seguidores oriundos da nobreza diminuiu com a possibilidade de perda de suas terras por conta das leis anti-heréticas promulgadas pelo Império no quarto século, como a proibição a priscilianistas de deixar heranças. Cf.: MCKENNA, Stephen. Op. Cit. p. 50-70.

³⁸ SILVA, Tomaz Tadeu da. Op. Cit.



Como expõe Tomaz Tadeu da Silva “a identidade e a diferença são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva”³⁹ que não apenas define limites, como também os impõe. Trata-se de um campo de disputas no qual o ato de diferenciar e classificar está atrelado às condições materiais e sociais daqueles que detêm a prerrogativa de atribuir valores, definindo e solidificando *uma* identidade como *a* identidade. A esta última imputam-se atributos positivos que devem ser compartilhados entre seus membros, legitimando a escala hierárquica por eles desenhada.

É imprescindível compreender dois aspectos nos esforços de formulação/reforço de uma identidade, a saber, que estes são pertinentes a um recurso de caracterização que a vincula intrinsecamente à alteridade que lhe opõe, e também que tal recurso e as significações por ele produzidas “são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade”.⁴⁰ Em suma, aquilo que se torna a ortodoxia é dependente, em contrapartida, daquilo que se exclui como heterodoxia, tendo em vista que a segunda é sempre definida por aqueles que defendem e se intitulam parte da primeira.

Deste modo, após os sete primeiros concílios ecumênicos estabelecerem a “verdadeira fé”, os movimentos heréticos que poderiam ser entendidos como expressões diversificadas do cristianismo passaram a ser situados na dimensão do *erro* dogmático e litúrgico.⁴¹ Não obstante, como fenômeno interno à hierarquia eclesial, as vertentes dissidentes podem não constituir uma ruptura com a ortodoxia então proposta. Esta noção, bem ressaltada por Emilio Mitre, é a de *continuum*, a qual rejeita uma oposição entre conjuntos antagônicos herméticos e inflexíveis.⁴² Por concordância, consideramo-los por sua relação de mútua definição, pois a formulação/afirmação ortodoxa é dependente de um processo de exclusão daquilo que marginalizado se configura como negativo. Assim, a heterodoxia termina por reforçar, inversamente, a autoridade da ortodoxia.

A linha divisória entre ambas as categorias é tênue, pois é fruto de uma fabricação, pertinente à criação de uma identidade de grupo. Assim como na

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit. p. 29.

⁴² Ibidem. p. 37.

rejeição às heresias, as práticas supersticiosas são errôneas apenas na medida em que deste modo são apresentadas. A afirmativa poderia ser considerada óbvia e, no entanto, é digna de nota, visto que tal aspecto demonstra a formação de regras e parâmetros que, naturalizados pelo selo da tradição e da autoridade,⁴³ são avigorados de forma a instituir divisões culturais e religiosas que se perpetuaram para a posteridade da maneira como foram concebidas pelos interesses de uma minoria.

O II CONCÍLIO DE BRAGA E AS SUPERSTIÇÕES

O exclusivismo cristão repeliu ritos e costumes não concernentes com suas normas, ligando-os à demonologia.⁴⁴ As atividades mágico-religiosas citadas nos documentos clericais foram englobadas sob os nomes de *paganismo* ou *superstição*,⁴⁵ bem como *idolatria*,⁴⁶ carregando consigo todas as características pejorativas que lhes foram atribuídas.

Pela ausência de escritos que respondam às acusações promovidas pela elite episcopal, notamos que tal dado demonstra uma constante tentativa de anulação das expressões religiosas da região,⁴⁷ assim como a inconsistência

⁴³ As determinações eclesiásticas recorrem, constantemente, aos cânones e padres antigos com o objetivo de apresentar um elemento legitimador que reforce o estatuto de oficialidade conferido à ortodoxia defendida. Um dos indícios demonstrativo deste aspecto é a vigésima segunda norma do I CB, a qual se intitula: “Dos preceitos dos antigos cânones. Da firmeza dos cânones e da condenação de todos aqueles que se atreverem a infringi-los.” No latim, *De praeceptis canonum antiquorum*. [De stabilitate canonum et dampnatione eorum qui eos violare praesumpserint.]. I CB, XXII. p. 76.

⁴⁴ A relação é feita por Agostinho e retomada no decorrer da Idade Média, associando a queda dos anjos ao surgimento dos demônios que logram os homens. Cf.: SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Fórum, 1991. p. 19-20.

⁴⁵ O autor Jean-Claude Schmitt destaca a diferença entre ambas as categorias. Em sua análise dos documentos eclesiásticos dos séculos IV-V, observa que, em geral, as superstições aparecem como resquícios dos costumes de pagãos convertidos ao cristianismo. Cf.: *Ibidem*. p. 27-28.

⁴⁶ Vestígios de cultos a outros deuses são encontrados em fontes arqueológicas e epigráficas, contradizendo, por vezes, a noção de “uma morte prematura do paganismo” promovida pelo discurso cristão. SANZ SERRANO, Rosa Maria. Op. Cit. p.14-15. Sobre os vários deuses cultuados na Península, encontrados por meio de fontes como estas, cf.: MCKENNA, Stephen. Op. Cit. p. 4-27.

⁴⁷ A qual se expressa na destruição de templos e obras pagãs ou heréticas. No texto “*Sive paganis, sive gentilis...*” a autora Sanz Serrano comenta as implicações materiais desta destruição, bem como as estratégias utilizadas pela Igreja na região, detentora da ideologia dominante. Cf.: *Ibidem*.



de uma visão que as sistematiza como se certas crenças e práticas estivessem necessariamente vinculadas umas as outras. Assim, compreendemos também que esperar uma explicação ou resposta sistematizada do “outro”, significa reconhecer este outro dentro dos limites estabelecidos pelo discurso eclesiástico, generalizando diversidades e criando dois blocos opostos que apenas existem quando apontados por uma visão parcial. As ditas superstições eram, portanto, observadas como “um conjunto descontínuo, objeto de enumerações e de listas de práticas e de crenças, cuja ordem é imposta unicamente pela cultura dos clérigos”⁴⁸

Por esta via, cânones que lidavam com atitudes e costumes aparentemente isolados entre si, ganhavam significado num esforço único de delimitação entre ortodoxia e heterodoxia, configurando ambas no mesmo momento, por meio de uma definição mútua. Desta forma, destacamos normas do II CB e dos *Capitula Martini* (CM) que rechaçam as idolatrias e superstições, demonstrando nuances do processo de uniformização religiosa por meio da desqualificação de crenças, liturgias ou festas não institucionalizadas, ou seja, não classificadas como corretas pelo conjunto de preceitos em construção.

Dentre os atos proibidos estão aqueles que dizem respeito a uma maneira particular de lidar com a morte. A partir disto, podemos corroborar com a ideia de que a restrição ao costume de prestar sacrifícios aos falecidos está relacionada ao surgimento do que seria uma nova concepção acerca da morte, utilizada para diferenciar a Igreja em processo de consolidação dos ritos até então em voga, referentes inclusive à tradição pagã romana. Assim sendo, o sepultamento perdia interesse face à preocupação com a salvação da alma e, nomeadamente, garantia-se a distinção entre os corpos dos homens comuns e dos santos mártires, cujas relíquias seriam parte importante da mobilização da piedade cristã dos fieis.⁴⁹

No caso do II CB, notamos a interdição de certos costumes como o de oferecer a Deus sacrifícios em honra dos mortos, levando alimentos às tumbas.⁵⁰ em conjunto com a proibição da celebração de missas sobre as

⁴⁸ SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit. p. 41.

⁴⁹ Ibidem. p. 64-65.

⁵⁰ *Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulcra deferre et sacrificia redder mortuorum Deo.* CM, LXIX. p. 102.

tumbas.⁵¹ A esta última prescreve-se a transposição dos ofícios para o interior da basílica, centralizando-os em local sancionado, no qual o controle de tais atividades pode ser exercido com mais facilidade. Além disso, assegura-se a limitação de espaços que possam ser associados ao sagrado.

Não coincidentemente, a relação com a natureza é destacada em outras normas. No cânone LXXII, acerca da astrologia, torna-se ilícito

aos cristãos conservar as tradições dos *gentis* ou festejá-las, nem tampouco ter em conta os elementos, ou o curso da lua, ou das estrelas, ou a vã falácia dos astros, para a construção de sua casa, ou para a plantação de árvores, ou para a celebração do matrimônio (...).⁵²

Sobre as festas e costumes “*gentis*”, das tradições camponesas e/ou pagãs romanas, não se permite “celebrar as *perversas* festas de *calendas*”. “*Perversas*” pois levariam os homens a se entregarem às “*diversões gentis*”, dentre elas, a de “cobrir as casas com louros ou com o verdor das árvores”.⁵³

Tratavam-se, como podemos perceber, de atos que serviam como resposta às vicissitudes mais cotidianas de homens que, dependentes das dinâmicas da natureza, agiam dentro de uma perspectiva de domínio sobre o ambiente que os cercava. As tentativas de interferência nas forças naturais e sobrenaturais eram, destarte, reprimidas.

Se alguém seguir o costume dos pagãos, introduzir em sua casa a adivinhos e sortilégios, para que façam sair o mau espírito ou descubram os malefícios, ou realizem as purificações dos pagãos, fará penitências durante cinco anos.⁵⁴

⁵¹ *Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre.* CM, LXVIII. p. 102.

⁵² *Non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut lunam / aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel conigia socianda (...).* CM, LXXII. p. 103.

⁵³ *Non leceat iniquas observationes agere kalendarum et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observation paganism est.* CM, LXXIII. p. 103.

⁵⁴ *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegios in domo sua introduxerit, quase ut malum foras mittant aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis*



Jean-Claude Schmitt comenta esta necessidade de controle do tempo futuro, incluindo-a no que chama de “domínio simbólico do espaço”, expresso em sociedades basicamente agrárias, cuja busca por uma influência sobre o meio, com propósitos geralmente voltados para a garantia de fertilidade ou para o culto dos mortos, era constante.⁵⁵ A esta perspectiva se associam a consideração de que as superstições são um fenômeno rural e a dicotomia entre cristianismo-civilização/paganismo-barbárie, a qual se baseia na diferenciação entre campo e cidade. Visava-se, por meio desta baliza, atribuir um caráter minoritário e inferior às religiões e práticas não cristãs. E, de fato, o paganismo ou as superstições, como conjunto de crenças ou liturgias relegadas à margem pelas determinações da Igreja, não se restringiam apenas àqueles que experimentavam uma vida agrária.⁵⁶

Isto implica dizer que quando se trata de criar um perfil para estes agentes, pouco se pode realizar,⁵⁷ exatamente pela escassez de indícios e pela dificuldade epistemológica em se indicar uma tipologia das características a eles associadas. Para fazê-lo seria necessário partir do errôneo pressuposto de que existe *um* grupo, mais ou menos conciso, cujas crenças são semelhantes. Ora, ressaltamos mais uma vez que tal semelhança é apenas observada por intermédio do recurso de inclusão/exclusão que figura no decorrer de um processo de uniformização religiosa e institucionalização clerical. O supersticioso retratado na literatura cristã poderia ser qualquer um, comumente batizado, que, inconscientemente ou não, ainda estivesse arraigado ou fosse identificado com concepções consideradas opostas ao que se pregava no âmbito clerical.

Exemplo da fluidez dos limites impostos por estas decisões é o cânone LXXIV do CM, o qual estabelece que

Não está permitido recorrer a ervas que são medicinais,
fazendo uso de superstições ou encantamentos, se não

poenitentiam agant. CM, LXXI. p.103.

⁵⁵ SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit. p. 44-45.

⁵⁶ SANZ SERRANO, Maria Rosa. Op. Cit. p. 18.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 30.



somente honrar ao Deus criador e Senhor de todas as coisas por meio do *credo* divino e da oração dominical.⁵⁸

Determina-se que o apelo a forças divinas deve ser institucionalizado. A diferença entre encantamentos diversos e as orações dominicais e do *credo* consiste não em sua proficuidade, mas sim em sua regulamentação por parte da elite clerical.

As soluções mágico-religiosas estavam de acordo com costumes passados entre gerações, os quais poderiam não constituir diretamente numa contradição em relação ao que foi aceito em batismo. O cristianismo é por si só permeado por simbolismos e ritos que só podem ser diferenciados das práticas rejeitadas em concílio por uma visão partidária que não cabe na perspectiva de um estudioso do período. Desta maneira, apenas podemos apontar para a contradição entre ambos os universos religiosos, ou mesmo para a existência de dois universos religiosos coesos e opostos, como parte do discurso eclesialístico.

As “superstições” são construídas neste momento, de acordo com as demandas de um contexto específico. Os documentos do período revelam debates ainda não resolvidos, balizas não fortificadas, entre a “verdadeira fé” e as “permanências” ou resquícios indesejados numa península supostamente cristã, porém marcada pelo sincretismo.⁵⁹

Neste sentido, as atas II CB, presidido por Martinho de Braga, expõem o trabalho do metropolitano e sua preocupação com as mesmas questões relativas ao controle da conduta religiosa e moral dos fiéis garantindo a continuidade de um trabalho de cristianização das populações da Galiza e de reorganização da Igreja.

Observamos, portanto, que o público alvo destas normas não estava restrito aos cristãos laicos, mas também aos clérigos, responsáveis pela continuação das atividades pastorais nos mais diversos pontos geográficos

⁵⁸ *Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adtendere nisi tantum cum symbolo divino aut oration dominicis, ut tantum Deus creator omnium et dominus honoretur.* CM, LXXIV. p. 103.

⁵⁹ Segundo a autora Maria Sanz Serrano, há uma variedade religiosa que tem como resultado uma “hibridização cultural”, demonstrando um ambiente de considerável sincretismo. Cf.: SANZ SERRANO, Maria Rosa. Op. Cit. p. 9.



das províncias representadas pelos bispos reunidos. Com efeito, notam-se cânones prescritos com o objetivo de educá-los e doutriná-los, uniformizando as capacidades e os comportamentos dos emissários da Igreja. Na verdade, a maioria das proposições destina-se a eles, visando a ensiná-los “acerca da forma que têm que batizar, e dizer a missa, (ou) como exercer todos os ofícios”.⁶⁰

Nota-se nas decisões tomadas pelo episcopado nesta reunião que houve a preocupação, em especial, com a padronização doutrinal do corpo eclesiástico local e, concomitantemente, com questões relacionadas às superstições. O priscilianismo foi retomado pelas mesmas acusações que lhe foram feitas no I CB, numa tentativa de controle da dissidência herética, que usava como recurso a excomunhão. Tal era a forma de coerção, e sua implicação na vida do penalizado só pode ser entendida pelos termos do período. A excomunhão era o máximo ponto de marginalização, consistindo num isolamento da comunidade cristã, cuja predominância fazia com que a pena ultrapassasse o âmbito religioso. Sobretudo, ocasionava um distanciamento de qualquer forma de solidariedade inter-humana, ou deveria se ocasionar segundo os preceitos canônicos. Para que o castigo fosse de fato temido, para além de suas consequências espirituais, define-se que nenhum cristão deve “manter tratos com os excomungados, nem entrar em suas casas, nem tampouco (...) receber em uma igreja os que foram expulsos de outra”.⁶¹

Garantidos os elementos coercitivos para extirpá-la, a heresia foi então retratada por sua associação a práticas alimentares em cânones que proíbem clérigos de celebrar missas aos defuntos após as refeições⁶² ou de abster-se de carne.⁶³ Igualmente, a despeito da ausência de uma referência direta ao priscilianismo, a norma LXVIII veta o uso de salmos poéticos e leituras apócrifas, costume frequentemente relacionado a estes grupos. Por fim, determina-se que os suspeitos, laicos ou não, de heresia deveriam justificar-se

⁶⁰ (...) *quomodo ordinem baptismi teneant vel missarum et quaequumque officia in ecclesia teneant vel quomodo peraantur (...)*. II CB, I. p. 81.

⁶¹ *Non liceat communicare excommunicatis neque in domos eorum ontróire neque orare cum eis; neque liceat in alia ecclesia suscipi qñi ab alia ecclesia segregatur*. CM, LXXXIV. p. 106.

⁶² II CB, X. p. 84.

⁶³ CM, LVIII. p. 100.

e se retratarem perante uma assembleia, elaborando uma confissão de sua fé (c. XXXVI - CM).⁶⁴

Com efeito, o retorno a estas sanções, mais o surgimento de debates teológicos e ações pastorais com o propósito de contraposição às heresias e às superstições e idolatrias, está associado a um desenvolvimento institucional da Igreja.⁶⁵ São diversos os indícios de uma uniformização dogmática e litúrgica por entre os cânones de ambos os concílios, bem como seus obstáculos. Em síntese, a análise dos documentos demonstra um projeto que visa, sobretudo, à centralização dos bens de salvação nas mãos da elite clerical, com fins de tornar concreta uma hierarquização religiosa que promova a manutenção de uma ordem social pelo fortalecimento da Igreja nicena na região. Tal fortalecimento está associado ao próprio poder da monarquia, recém convertida, cuja convocação dos concílios denotava um interesse e envolvimento nas determinações eclesiásticas, bem como uma influência nas decisões tomadas em âmbito religioso.

RELAÇÕES DE PODER NA GALIZA SUEVA: A ALIANÇA ENTRE MONARQUIA E A IGREJA

As atas conciliares na região são denotativas da ação conjunta da elite clerical e da monarquia, pertinentes a um esforço uniformizador e legitimador de ambas as instituições sob a égide do cristianismo. Em meio a este contexto, destacamos a presença de Martinho de Braga, bispo cuja atuação é relevante por sua posição de influência e a sua produção escrita, defensora dos desígnios ortodoxos e da organização eclesiástica no *regnum*.

Desta maneira, optamos por destacá-lo a partir de sua função de porta-voz,⁶⁶ ou seja, representante dos anseios e objetivos de um grupo específico. Definir que grupo era esse e quais seus propósitos é central em nossa apreciação, pois a partir destes aspectos, as nuances da construção/defesa de uma ortodoxia no reino aparecem calcadas sobre as condições políticas. Intentamos, com isto, sublinhar o papel das determinações religiosas na

⁶⁴ CM, XXXVI. p. 96.

⁶⁵ MITRE FERNANDEZ, Emilio. Op. Cit. p. 38.

⁶⁶ Tal conceito se refere, portanto, ao reconhecimento de sua autoridade frente à hierarquia eclesiástica. Ver: SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit. p. 72-76.



manutenção e propagação de dada ordem social e é por este prisma que não acreditamos ser possível separar a defesa da “fé verdadeira” e as medidas normatizantes, internas e externas à hierarquia clerical, da conjuntura em que estas aparecem, levando em conta as motivações e as prerrogativas dos agentes capacitados a promovê-las.

Martinho de Braga é, portanto, figura distinta por seu cargo, o qual lhe garante, junto ao acúmulo de ferramentas culturais⁶⁷ e alianças pessoais, a possibilidade de produzir normas que sejam estipuladas com o intuito de criar uma identidade, e sobrepô-la a outros. Particularmente, neste trabalho, sua atuação se impõe na confecção do CM, pela tradução e seleção de cânones que diziam respeito aos problemas específicos que buscava resolver em sua diocese.

Sua posição como metropolitano garantiu-lhe certa proeminência em relação ao bispado da região, reforçada por normas do CM, como a seguinte:

Convém que em cada província cada bispo reconheça a primazia do bispo metropolitano, e que este desempenhe o ofício, e que o restante dos bispos não faça nada sem ele, conforme o que, determinado antigamente por nossos Padres, está estabelecido em cânone, e do mesmo modo o bispo metropolitano não tomará por si temerariamente nenhuma decisão sem o conselho dos demais.⁶⁸

Indicativo dos esforços de centralização das decisões eclesiásticas, de forma a impedir divergências que pudessem, eventualmente, contrariar seus desígnios, o cânone acima corrobora com o pressuposto teórico de que tais desígnios se vinculavam a uma forma de controle e manutenção de vínculos de domínio, uma vez que se nota uma organização institucional que busca garantir a uniformidade de decisões por meio da hierarquização de seus agentes. Neste sentido, quão mais cristianizadas as populações do

⁶⁷ Além de entrar em contato com a cultura cristã oriental, Martinho era certamente homem versado para os padrões de seu período, sabendo grego e sendo conhecedor da patrística, como observamos em sua produção. Cf.: *Ibidem*. p. 63.

⁶⁸ *Per singulas provincias oportet apiscopum cognoscere primatum meropolitani episcopi et ipsum curam suscipere; nicil autem agere reliquos episcopos praeter eum, secundum quod antiquus a patribus nostris constitutum continetur in canone/ propter quod metropolitani episcopus nicil sibi praesuntive adsummat absque consilio ceteorum.* II CB, IV. p. 87.



reino fossem, de acordo com os moldes propostos pela elite clerical, mais corresponderiam às expectativas de fortalecimento da instituição, já vez que este crescimento não poderia se dar sem o reconhecimento legitimador de seus fiéis, de forma pertinente a questões morais e religiosas.

Cabe ressaltar, entretanto, que não atribuímos apenas a ele a incumbência por levar a cabo tal projeto. Sua obra é, de fato, demonstrativa de seu papel neste processo, levando-nos a reconhecer sua importância. No entanto, delegar a uma única personagem a responsabilidade pelo sucesso ou insucesso de tamanha tarefa seria abordar a problemática por um ângulo, a nosso ver, limitado. Ao mesmo tempo, significaria ignorar evidências que apontam para a existência prévia deste mesmo projeto anos antes de sua chegada à região, em 550. Tal afirmativa pode ser confirmada por aspectos como a consulta epistolar efetuada por Profuturo de Braga a Vigílio de Roma, sobre questões doutrinárias e padronizações de cunho litúrgico,⁶⁹ ou pela própria vinda de Martinho de Braga, nascido na Panônia, para a Galiza.⁷⁰

Inclusive, a opção de análise das atas do ICB, em período anterior à sua nomeação ao cargo de metropolitano, indica o reconhecimento de que sua atuação foi continuadora de um conjunto de ações que o antecederam. Desta maneira, Martinho de Braga se destaca pelo quantitativo de sua produção e pelas características desta.

Em especial, há de se considerar a relação desta ampliação da influência cristã, observada em meio aos seus escritos, com a conversão do rei suevo à doutrina nicena. A monarquia e a Igreja encontravam-se claramente motivadas pelos mesmos intuitos uniformizadores e, neste contexto, a convocação de concílios gerais é essencial para estabelecer uma via de comunicação entre sedes, facilitando na proposição e no intuito de controlar o cumprimento de regras.

⁶⁹ A carta enviada pelo bispo de Roma, Vigílio, ao metropolitano de Braga, Profuturo, tratou, dentre outras, de questões relativas ao priscilianismo, ao rito do batismo e ao cômputo pascal. A nosso ver, sua escrita demonstra por si só, um processo de organização clerical anterior ao período que estudamos, bem como o reconhecimento da autoridade de Roma como sede apostólica, o qual serviu aos intuitos de homogeneização dogmática e litúrgica na região.

⁷⁰ Os motivos que o teriam levado a dirigir-se à Galiza são debatidos historiograficamente. Considera-se desde a ida por motivos religiosos, ao seu envio como emissário de Justiniano ou de Roma. SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit. p. 64-66.



Os elogios destinados ao “gloriosíssimo rei Ariamiro”⁷¹ e ao “gloriosíssimo senhor e filho nosso o Rei”⁷² proferidos pelos bispos reunidos, e o apoio declarado às decisões eclesiásticas pelo monarca, sublinham uma espécie de relação de mútuo reconhecimento de autoridade. Ambas as instâncias, religiosa e laica, parecem imiscuir-se de tal forma que dificilmente poderiam se compreender os termos de uma sem a outra.

Em meio a tal relação de poderes, as duas instituições são incumbidas da responsabilidade de cuidar dos assuntos espirituais, uma vez que o cristianismo funcionava como elemento de coesão, fazendo com que sua aceitação oferecesse suporte a elas. Em síntese, podemos indicar uma dupla via de interesses. Assim como a elite eclesiástica faz uso da contribuição do braço secular à sua causa em uma busca por expansão e prestígio, a monarquia faz uso do suporte ideológico fornecido pela Igreja. Não coincidentemente, sabe-se da estreita relação entre a monarquia sueva e o bispo de Braga. A este última costuma-se atribuir a conversão do rei ao cristianismo, assim como a configuração de um modelo de monarca por meio de obras destinadas à sua educação moral.⁷³

Dentre outros aspectos, cabe ressaltar que, formado por membros vinculados à nobreza, o corpo clerical não se importava apenas com objetos de cunho teológico, pastoral ou espiritual. Estava, invariavelmente, sensível aos assuntos seculares. Concomitantemente, a segunda conversão sueva ao cristianismo niceno fazia parte de um contexto de consolidação política frente à maioria galaico-romana católica, bem como poderia ser elemento de identificação com francos e bizantinos, se considerada a inferioridade militar sueva em relação aos visigodos.⁷⁴

Com efeito, são observados mecanismos ideológicos, cuja dinâmica se manifesta por meio de enunciados discursivos, os quais promoviam uma

⁷¹ (...) *gloriosissimi Ariamiri Regis* (...). I CB. p. 65.

⁷² (...) *domini gloriosissimi filli nostri Regis* (...). II CB. p. 78.

⁷³ Compõem este conjunto de obras a *Formula vitae honestae*, a *De superbia* e a *Pro repellenda iactantia*, analisadas sob este intuito moralizante por Leila Rodrigues da Silva em sua tese doutoral. Ver: SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 50.



hierarquização social com o intuito de assegurar a manutenção do *status quo*. Por intermédio de um recurso de inclusão/exclusão de condutas e crenças, notamos que o propósito normatizador empreendido pelos membros da Igreja local, correspondia à criação de uma identidade comum, partilhada entre elementos da nobreza a ela associados, e “dividida” com a monarquia. Tal identidade era fruto de um discurso proposto e exaltado por meio da subordinação de uma alteridade, igualmente criada. Tais elaborações, produtoras de significações, serviam de sustento às relações de dominação pela hierarquização social que proporcionavam.⁷⁵

A dicotomia ortodoxia/heterodoxia funcionava, neste sentido, como elemento de legitimação dos privilégios eclesiásticos, e concomitantemente, da monarquia e das elites nobres cristãs. As regras ortodoxas se definiam e se legitimavam em detrimento daquilo que estas personagens almejavam extirpar, elevando a instituição clerical católica por oposição a diferentes grupos, a partir da livre vinculação de valores negativos a eles.

CONCLUSÃO

A apregoação de uma ortodoxia que se opõe a certas crenças ou interpretações caracterizou um projeto de normatização relacionado a aspectos religiosos. Consideramos que o contexto político interferia nestes assuntos de tal forma que os dois âmbitos não poderiam ser observados separadamente. A presença da fé nos tópicos mais variados do cotidiano de homens de diversos níveis e posições, bem como a relação entre poder econômico e religioso, tornavam tal distinção improvável.

Por esta via, ressaltamos o caráter político das decisões eclesiásticas e seu vínculo com as autoridades laicas no decorrer da reorganização da Igreja na região. Assim sendo, as normas apresentadas nas atas analisadas indicam um esforço homogeneizante, o qual é demonstrativo de um processo de formulação ortodoxa.

Tal processo, no entanto, é percebido nas entrelinhas, pois mascarado por uma ideia de consenso, parecia encerrar uma série de debates ainda em

⁷⁵ Aqui mais uma vez nos referimos e corroboramos os pressupostos teóricos elaborados pelo sociólogo americano Thompson. THOMPSON, John B. Op. Cit. p. 4.



voga. A nosso ver, a necessidade de criar/retomar cânones que restringissem as liberdades de culto e crença de cristãos batizados não apenas é denotativa da presença de outras visões e experiências de fé que as não sancionadas, mas também de uma vontade de definir diferenças e limites ainda não estabelecidos com clareza.

Na busca por demarcação, a exclusão do “outro” é parte imprescindível da construção de uma identidade religiosa, reforçada no decorrer destas construções por seus membros e porta-vozes. Nota-se, recorrentemente, que seus interesses estavam presentes em um campo de intercessão com os de fortalecimento da monarquia, numa mútua troca de apoio e contribuição às autoridades de ambos os lados.

Em síntese, o discurso eclesiástico se configurou ideologicamente, uma vez que proporcionou a manutenção das relações de dominação e de estruturas assimétricas de poder. Alcançou ou buscou alcançar tais objetivos por meio de uma concepção hierarquizada da sociedade, desenhada pelas diferenciações geradas entre a ortodoxia, pretensamente universal, e a heterodoxia, representada nos documentos em questão pelos hereges, pagãos e supersticiosos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Ed. Aires A. Nascimento e Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

BONNER, Gerald. *Dic Christi veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in te Post-Nicene Age*. In: KILNGSHIRN, Willam E; VESSEY, Mark. *The limits of ancient Christianity. Essays on late antique thought and culture in honor of R. A. Markus*. Michigan: The University of Michigan Press, 1999. p. 63-79.

DIAZ MARTÍNEZ, Pablo C. La monarquia sueva en el s. V. Aspectos Politicos y Prosopograficos. *Studia Historica. Historia Antigua*. Salamanca, v. 4/5, n. 1, p. 205-226, 1986-1987.

- ESCRIBANO PAÑO, Maria Victoria. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU MORÓN, J. M. et. al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p.151-189.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, Emilio. *História de Galicia*. La Coruña: la Voz de Galicia, 1980.
- MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. *Clio & Cimen*, Durango, 1, p. 22-41, 2004.
- PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PALLARÉS MENDEZ, Carmem. Edad Media. In: *Galicia Eterna*. Barcelona: Nauta, 1984. p. 93-101.
- ROEDEL, Leila Rodrigues. Movimento social e contestação religiosa: as duas faces de uma heresia. *Revista de História - Revista de Departamento de História da UFES*, Vitória, v. 4, p. 87-96, 1995.
- SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad*. *Gerion*, v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Fórum, 1991.
- SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.
- SILVA, Leila Rodrigues; SILVA, Paulo Duarte. Considerações litúrgicas na Galiza a propósito da atuação de Martinho de Braga frente ao Priscilianismo. Encontro de História ANPUH – Rio, 13, Rio de Janeiro 2008. In: *Anais Eletrônicos...* Rio de Janeiro, 2008.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.
- THOMPSON, E. A. The conversion of the Spanish suevi to Catholicism. In: JAMES, E. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 77-92.
- THOMPSON, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press, 1984.



A EDUCAÇÃO NO REINO VISIGODO NO SÉCULO VII E O *INSTITUTIONUM DISCIPLINAE*

Rodrigo dos Santos Rainha

RESUMO

Este capítulo tem por objetivo refletir sobre a educação no reino visigodo no século VII. Para este fim, observamos aspectos da relação entre a educação e o papel do ensino em espaços de poder que vão além da escola.

Visando notar de forma mais sistemática a questão, elegemos um conjunto de documentos produzidos no século VII, dentre os quais, alguns escritos de Isidoro de Sevilha, Bráulio de Saragoça e o *Institutionum Disciplinæ*, este último considerado pela historiografia como um dos principais documentos a tratar da educação no espaço visigótico.

Entenderemos a educação fora dos muros da escola, para além do espaço da buscada formalidade das escolas visigóticas, pautado em um princípio fundamental para as esferas laicas e eclesíásticas: a relação mestre-discipular.

Palavras-chave: Educação – Relações de poder – Reino visigodo

ABSTRACT

This chapter aims to reflect on education in the visigoth kingdom. To this, we note aspects that constitute the understanding and the relationship between education and history regarding the role of teaching and its relation to the various spaces of power in the seventh century.

Thus, in order to notice it more systematically, we select a group of sources produced during the seventh century, including some writings of Isidore of Seville, Braulio of Zaragoza and the *Institutionum Disciplinæ*, the latter taken as one of the main sources dealing with education in the visigoth space.

We will consider education outside the school walls, beyond the space sought formal visigothic schools, based on a fundamental principle for both spheres: to say, the master-disciple relationship.

Keywords: Education – Power relations - Visigoth kingdom

A EDUCAÇÃO NO REINO VISIGODO NO SÉCULO VII E O *INSTITUTIONUM DISCIPLINAE*

Rodrigo dos Santos Rainha

*O discípulo não é superior a seu mestre,
mas todo o que for perfeito será como o seu mestre.*
(Lucas 6:40)

INTRODUÇÃO

A relação entre educação e história não é nova, tendo instigado especialistas que têm valorizado a interlocução destas áreas.¹ Dentre as questões analisadas, tem-se observado, por exemplo, como o ofício do educador foi, na ótica dos historiadores, transformando-se ao longo do tempo, bem como o papel social assumido pela educação mudou.²

Nossa proposta não se caracteriza como um trabalho de História da Educação, não pretendemos explicitar as linhas de uma tradição educacional, voltada às práticas pedagógicas, tentando observar as continuidades da educação romana no reino visigodo. Estamos interessados no discurso sobre a educação, em especial no que concerne aos laicos. Sua presença ressalta a reconstrução idealizada deste importante traço da intelectualidade gregorromana. Entendemos que a busca da educação ganha contornos simbólicos, dogmáticos, no discurso episcopal visigodo, uma vez que oferece sentido ao conjunto, indica modelos de conduta, explícita hierarquias e torna-se uma forma reconhecível de identificação de grupos sociais diversos com a linha mestra adotada por membros destacados do episcopado visigótico.

¹ Terezinha, Bartolomé Matínez e Gutiérrez Zuluaga, só para citar alguns exemplos. Cf.: GUTIÉRREZ ZULUAGA. Los orígenes de Isidoro de Sevilla y su transcendencia didáctica. *Revista Española de Pedagogía*. Barcelona, n. 109, p. 218 – 327, 1970; BARTOLOMÉ MATÍNEZ, B. *La educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: Morata, 1992; e OLIVEIRA, T. Um olhar da História da Educação no educar medievo: um diálogo, um manual e uma imagem. *Revista Internacional d'Humanitats*, Barcelona, n. 16, p. 27 - 38, maio-ago 2009.

² Cf.: BARTOLOMÉ MATÍNEZ, B. Op. Cit. p. 19 - 57.



Neste sentido, optamos por observar um espaço diverso do tradicionalmente tratado pela historiografia sobre a educação, que é pautado no estudo das escolas, observando o ensino fora dos seus limites formais. Esta abordagem nos fornece a possibilidade de relacionar mais diretamente a Educação ao poder.

A opção pelos laicos remete a dois aspectos: descaracterizar a imagem de que somente os membros do episcopado eram educados, formal ou informalmente, e apreender como a preocupação em educar era um dos pressupostos das relações de poder no espaço visigótico. O objetivo deste texto é, portanto, compreender a educação como construções discursivas e metafóricas, com vinculação à relação mestre-discípulo, e que se estabelecem lógicas de relações de poder, não só para o clero, mas também para os demais espaços sociais.³

Assim, após um breve debate sobre as perspectivas teóricas acerca da educação, observaremos como Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça, dois bispos que podem ser reconhecidos como porta vozes autorizados na primeira metade do século VII,⁴ efetivaram práticas que identificamos como educacionais fora do ambiente escolar eclesiástico. Finalmente, analisaremos o *Institutionum Disciplinae*, um controverso documento descoberto no século XX, que baseado na obra de Plínio, o jovem, ensina como os homens devem ser preparados para a vida.

A EDUCAÇÃO E A RELAÇÃO MESTRE-DISCIPULAR

A abordagem da educação que anunciamos não se volta aos “muros escolares” ou à reconstrução de sistemas de formações de clérigos ou laicos. Buscamos inferir, discutir a educação presente nos discursos, nas práticas e metáforas pedagogizantes que podem se travestir de evangelização, discussões

³ É importante destacarmos que esta proposição se manifesta mesmo na produção de bispos que não são objeto desta pesquisa, ou que são antagonistas de Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça. Estes acabam por reconhecer na educação um modelo explicativo em que constroem a sua função ou a *Ecclesia* como guia, timoneiro, direcionador e mestre.

⁴ O episcopado visigótico possuía diversas lideranças locais, e apesar de ser marcado por estes conflitos, tem no seu discurso a afirmação de um poder unívoco. Neste sentido, clérigos que alcançam notoriedade e reconhecimento entre seus pares tendem a ser entendidos como porta-vozes autorizados naquele meio. Cf.: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 23 - 24.



políticas e dogmáticas, e constituem um modelo de educação idealizada, presente e formadora do *habitus* eclesiástico.

A força de tais proposições pode ser avaliada a partir do processo de valorização das relações pessoais, sinalizado pela historiografia hispânica, e se associa ao movimento de centralidade política existente no reino.⁵ A ausência efetiva de um centro de poder no reino visigodo acaba por enfraquecer os laços de caráter institucional e favorecer as dimensões pessoais em meio à sociedade. Na construção do discurso é reforçada a noção de uma intelectualidade local baseada no conhecimento de escritos romanos e cristãos antigos. Tal elite constitui uma dinastia episcopal por toda a península ibérica demarcada pela relação mestre-discípulo.

No entorno deste tema está um dos pontos fundamentais das nossas preocupações: o reconhecimento naturalizado, sem a devida problematização, de que o bispado visigótico reproduz os conhecimentos baseados em tradições grecorromanas e patrísticas. Pensa-se ora na releitura direta, ora em uma tradição estabelecida no seio do episcopado, mas sem a devida consideração acerca das apropriações que tais escritos receberam nas suas formulações visigóticas.

Nesse sentido, temos focado nosso interesse na educação no reino visigodo, mas com uma preocupação especial na relação mestre-discipular. Esta, como sabemos, não é algo novo, ou seja, esteve presente nas escolas romanas e foi readaptada pela Patrística, com destaque por Agostinho. O que valorizamos, entretanto, é que esta relação, foi sempre adaptada ao seu contexto de produção, atendendo necessidades diversas.

A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DOS MUROS DA ESCOLA

Modernamente tão discutida, a educação assume caráter próprio na abordagem histórica. As reflexões teóricas sobre o assunto, pela visão de autores diversos, apresentam em comum a característica de identificar a educação como um componente dos espaços de poder, e desta forma também o tratamos.⁶

⁵ Cf., nesta publicação, capítulo de autoria de Guilherme Marinho Nunes, que observa a questão por outro viés.

⁶ Cf.: BARTOLOMÉ MATÍNEZ, B. Op. Cit.; e NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI,



A professora Nilda Alves desenvolve seus trabalhos demarcando o trinômio cultura, educação e cotidiano. Sua proposta é compreender como elementos formais são reproduzidos no cotidiano e de que maneira reconstruem elementos culturais com o objetivo de ensinar suas benesses e restrições no meio social.⁷

Nesse sentido, a autora traz o conceito de educação em múltiplos espaços, constituindo um sistema de interações em que elementos escolares influenciam e são influenciados por um discurso que apresenta, inclusive, características próximas, mas para espaços e fins diversos. Sua exposição permite que compreendamos os espaços escolares como imersos na sociedade em que convivem, são transformados e transformam as discussões. Pensando no espaço visigótico, entendemos que as escolas foram espaços de defesa da tradição romana e de discussão dos fundamentos eclesiásticos, estas características estiveram presentes em discursos não escolares e nas relações dos clérigos com a sociedade.

Segundo Dominique Julia:

(...) é evidente que a história da educação não se poderia reduzir a das formas escolares (...). Porque as fontes não-escolares são menos seriais e mais dispersas, sem dúvida o historiador percorreu com menos facilidade esse vasto campo de investigação.⁸

É este o desafio que estamos propondo: entender a educação como um processo que ganha aspectos de discurso e se apresenta nas relações de poder de uma determinada sociedade. O discurso episcopal visigótico na primeira metade do século VII não é expositivo sobre como funciona as escolas, mas

Afrânio (Org.), *Pierre Bourdieu. Escritos de educação*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

⁷ Cf.: ALVES, Nilda. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v.4, p. 1 - 8, 2007. Disponível em: <http://www.revistateias.proped.pro.br>. Acesso em 10/10/2011.

⁸ JULIA, Dominique. Educação. In: BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 264-74. p. 266.



nosso olhar se voltará a compreender como os discursos de educação fazem parte do *habitus* eclesiástico.

Como salienta Lopes & Galvão em sua obra:

(...) a educação nunca se restringiu a escola. Práticas educativas têm ocorrido, ao longo do tempo, fora dessa instituição e, às vezes, com maior força do que se considera, principalmente em determinados grupos sociais e em determinadas épocas.⁹

Avançando sobre a construção desta possibilidade, podemos indicar que educar é um processo que pressupõe a intencionalidade do educador como base. Assim, educar em Bourdieu, significa: 1) ensinar, no sentido de transmitir conteúdo/ conduta que o outro deve seguir; 2) qualificar, para que o outro possa ter acesso a locais específicos, aos quais só os que alçam esta nova posição podem ser considerados de alguma forma aptos; 3) esclarecer, como forma de desfazer dúvidas e dar “luz” a questões obscuras; 4) vigiar, à medida que o educador fornece ao educando pressupostos de comportamento, permitindo ao grupo dos primeiros o controle frente ao não cumprimento dos comportamentos recebidos; 5) disciplinar, uma vez que o detentor do conhecimento passa a ser o delimitador das regras, permitindo-lhe, portanto, aplicar punição quando do não cumprimento.¹⁰

Acreditamos que a educação implica em intencionalidade e coerção em consonância com os objetivos do grupo que comanda o sistema educacional. Busca-se, portanto, que este ensinamento perpasse toda a estrutura social como forma de legitimação. Assim, quando tratamos de educação, abordamo-la com a tentativa de estabelecer um conjunto de valores e práticas próprias, sejam voltados a leigos ou clérigos.

⁹ LOPES, Eliane Marta Teixeira & GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *História da Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 115.

¹⁰ Cf.: BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio (Orgs.). *Pierre Bourdieu. Escritos de educação*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p. 4 – 6.



ISIDORO DE SEVILHA E BRÁULIO DE SARAGOÇA

Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça são dois dos principais produtores deste *campo*, bispos metropolitanos que tiveram relevância na produção intelectual, e autoridades importantes na organização da Igreja visigótica.¹¹

A tônica do discurso isidoriano é modelar, suas principais obras visam propor práticas, explicar comportamentos, justificar posições. Enfim, da documentação que possuímos de Isidoro de Sevilha, percebemos que um dos seus objetivos foi difundir e organizar os conhecimentos como um bem, daí seu ressaltado tom educacional.¹² Não defendemos, no entanto, que Isidoro de Sevilha fosse um bispo exemplar ou cumpridor de todas as regras, mas insistimos, sim, que a posição do bispo de Sevilha era a de estabelecer propostas, símbolos e práticas que, uma vez reconhecidas, permitiriam a estabilização das relações visigóticas no século VIII.

Diante de seu papel como mestre reconhecido pelos demais bispos visigóticos, propomos que Isidoro de Sevilha debate a educação, suas formas de penetração na sociedade, fundamenta a educação moral, voltada para as atitudes e virtudes cristãs, explica, a partir de exemplos, o que é um bispo, e recupera elementos clássicos no sentido de reaver a posição da Igreja visigótica como continuadora do Império Romano. A liderança isidoriana se espelha no papel de mestre que ele próprio formulou. Este mestre é marcado pelas relações pessoais, pela hierarquia episcopal e tem função primordial no âmbito intelectual.

A atuação episcopal de Bráulio de Saragoça revela aspectos da segmentação do poder, elemento que era visível mesmo dentro do espaço eclesiástico. Vale

¹¹ Os autores que buscam escrever sobre a história cultural, sobre a intelectualidade e sobre a tradição clássica presente no reino visigodo têm nos episcopos uma referência obrigatória, sendo os dois apresentados com epítetos que vão de “Salvador da Espanha” e responsável pelo “Renascimento Isidoriano” a “Doutor da Hispânia”. Suas obras tiveram grande circulação durante a Idade Média. Cf.: DIAZ Y DIAZ, M. C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: ____ *De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV – VIII*. [S.l.]: Fundacion Sanchez-Albornoz, 1993. p. 21 – 32; FONTAINE, J. “Quelques observations sur les ‘Institutionum disciplinae’ pseudo-Isidoriennes”, *La Ciudad de Dios*, Madrid, v.161, p. 126 – 136, 1968; GUTIÉRREZ ZULUAGA. Op. Cit.

¹² Cf.: ROY, Ana Maria Aldama. Los autores cristianos ante la educación de los jóvenes. *AnMal electrónica*, Málaga, n. 6, p. 223 – 227, 2000. Disponível em: <http://www.anmal.uma.es/numero6/Aldama.htm>. Acesso em 19/02/2012.

destacar que sempre que os membros do clero eram também membros das aristocracias locais e disputavam áreas de influência e o controle de dioceses, participavam de levantes militares, sendo parte integrante das disputas político-sociais – como seria de se esperar de um membro da aristocracia.

Bráulio de Saragoça é considerado um dos intelectuais que assumem a liderança do episcopado visigótico. A atuação como bispo é marcada também pela sua interlocução com importantes figuras visigóticas, sejam do episcopado como Isidoro de Sevilha, Frutuoso de Braga e Eugênio II de Toledo, sejam monarcas como Chindasvinto e Recesvinto.

Entre os anos de 631 e 651, o bispo de Saragoça teve intensa participação política e cultural na sociedade visigótica neste período. Foi responsável, no V Concílio de Toledo, por redigir a missiva de resposta ao *Papae* Honório sobre a perseguição aos judeus;¹³ organizou a principal obra de Isidoro de Sevilha, “*As Etimologias*”, além de produzir um documento com a listagem dos textos escritos por este prelado, o *Renotatio Libri Isidori*.¹⁴ A documentação privilegiada pelos historiadores para o estudo de sua trajetória compreende a *Vita Sancti Aemiliani*, uma hagiografia, e um conjunto de quarenta e duas cartas e dois fragmentos, recebidas e enviadas pelo autor.

Ambos os clérigos constroem discursos de forte caráter eclesiástico, que, no entanto, como demonstraremos a seguir, permitem observar diálogos com o cotidiano destas sociedades, buscando levar a públicos diversos as formas da estrutura moral, baseada na tradição grecorromana. Assim, por meio de obras como as *Etimologias* isidoriana e a hagiografia brauliana, notamos a preocupação e as formas de dialogar com os laicos nesta sociedade.

A EDUCAÇÃO COMO METÁFORA SOCIAL, AS FESTAS E AS CARTAS

A afirmação do discurso educacional é apresentada, também, como uma metáfora social. Em outras palavras, o discurso episcopal utiliza em suas pregações um conjunto de analogias que fazem referência à sua prática. Neste sentido, chama-nos atenção a apresentação da Igreja e dos membros

¹³ *CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. V Concílio. p. 231 – 232.

¹⁴ BRAULIO. *La Renotatio Librorum Domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651)*. Ed. José Carlos Martín. Logroño: Fundación S. Milan de la Cogolla, 2002.



do episcopado identificados como mestres e sua responsabilidade em guiar os demais à salvação, valorizando o reconhecimento de seu discurso.

Para garantir o fortalecimento, senão a própria existência da Igreja, impunha-se como necessário que seus referenciais fossem reconhecidos por toda a sociedade. Se a aproximação da nobreza foi vital para a Igreja, sua legitimidade só poderia ser galgada quando seu bem maior, quer dizer a *salvação*, fosse reconhecido e buscado nos diversos espaços sociais, inclusive entre os leigos.¹⁵

No reino visigodo, os bens de salvação eclesiásticos assumiram o papel de aproximar esta sociedade da visão da Igreja. Por meio de um discurso de convencimento, os clérigos apresentam, de maneira envolvente e pouco agressiva, sua mensagem. Assim, o clero faz um trabalho voltado à educação ensinando elementos de sua cultura, ampliando o seu poder simbólico e se apresentando como o mestre.

Reforçando aspectos da afirmação da educação como metáfora social, são pensados elementos relacionados ao espaço formal da educação e transportados para a pregação, em suas mais diversas formas. Assim, o modelo isidoriano, de um mestre condutor, é levado para oferecer sentido a práticas relacionadas ao cotidiano, como as festas. Estas são momentos importantes de interação no calendário litúrgico, possibilitando a disseminação dos elementos eclesiásticos de maneira indireta. Para apreciação sobre a importância da festa,¹⁶ devemos

¹⁵ A construção hagiográfica, por exemplo, indica, ainda que de modo indireto, que a forma de se obter uma vida melhor aqui e/ou após a morte é seguindo os preceitos da Igreja. Valoriza-se desta maneira o princípio religioso, a importância da glória do Cristo, que é quem possibilita a absolvição e salvação divina no dia do julgamento. Como neste mundo o seu representante é a Igreja, esta, pelo seu discurso religioso, legitima por fim a si mesmo. Cf.: Neste livro, os artigos produzidos por Rodrigo Tomaz e Adriana Sousa ilustram e consolidam o entendimento e o papel da hagiografia neste período.

¹⁶ Sobre as festas em um prisma de abordagem que se aproximam com nosso objeto: SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – séc. V – VII. In: *História: Questões e Debates. Instituições e poder no medievo*. Curitiba, Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. Editora da UFPR, 37, p. 67 – 84, jul-dez 2002; SANTIAGO CASTELLANOS. Propiedad de la tierra y relaciones de dependência en la Gália del siglo VI. El testamentum Remigii. *Antiquité Tardive: Antiquedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità. Revue internationale d'histoire archéologie (IV – VIII)*. [S.l.: s.n.]: 2000. t.8. ROY, Ana Maria Aldama. Op. Cit. e ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI). In: *Simpósio de sobre*

demarcar a apresentação feita por Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*, livro VI de que festa é um momento de comemoração e deve ser feito unicamente em nome de Deus. “A palavra festividade deriva do vocábulo <festivo dia>, como se disséssemos festividades, mas é devido lembrar que só deve ser realizada em ministérios relacionados a Deus”.¹⁷

Um questionamento imediato nos vem desta definição: por que afirmar tão claramente que as festas são importantes, mas têm que estar relacionadas à religião? Acreditamos que a preocupação com eventos pagãos, como são chamados genericamente pela Igreja, faz com que as festas recebam a atenção do episcopado, levando, por exemplo, Isidoro a apontar seu caráter religioso.

Isidoro, na sua explanação, afirma que as festas devem ser divididas em celebração e solenidade. O termo celebração, segundo o autor, faz menção aos céus e deve ser a forma correta de se referir às festividades, pois todo evento deve ser feito para “a glória do Senhor”. “Uma celebração é assim denominada por ela abordar unicamente coisa que se referem ao céu, e não a terra.”¹⁸

Mas existe o segundo tipo de festa que Isidoro destaca como mais importante e denomina de solenidade. Solenidade tem um caráter imutável e intransferível e é sempre o principal momento para a Igreja, quando esta deveria, de maneira mais intensa, marcar suas bases. O autor destaca, como a mais importante das solenidades, a Páscoa. “Solenidade temu m sentido sagrado, pois é um dia que foi necessariamente escolhido e por isso não deve mudar-se de data contra o estabelecido pela religião: devira seu nome de sólido, e sólido é dizer o que é firme, inquebrantável.”¹⁹

O evento em si já é dotado de uma série de elementos que garantem uma leitura eclesial, como as restrições da Quaresma e a possibilidade de se

História das Religiões, 1 1999, Assis. Anais... Disponível: <http://members.tripod.com/bmgil/afro20.htm>. Acesso em 08/06/2006.

¹⁷ *Festivitas dicta festis diebus, quasi festiditas, eo quod in eis sola res divina fit. Quibus contrarii sunt fasti, in quibus ius fatur, id est dicitur.* Livro VI. p. 605. Ao longo deste capítulo, utilizaremos a seguinte edição das *Etimologias*: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982. 2v. V.2.

¹⁸ *Celebritas autem vocatur quod non ibi terrena, sed caelestia tantum agantur.* Livro VI. 605.

¹⁹ *Sollemnitas a sacris dicitur, ita suscepta ut mutari ob religionem non debeat, ab solito, id est firmo atque solido nominata.* Livro VI. p. 605.



festejar a *salvação* uma vez que é a festa do Cristo justamente que garante o poder à Igreja e seus bispos, o mestre absoluto.²⁰

Também as cartas assumiram importante papel no ambiente educacional visigodo. Conforme recomendado no IV Concílio de Toledo, as chamadas cartas de consulta são direcionadas a membros da Igreja, quer dizer bispos, presbíteros, abades, e tem como principal papel deixá-los em contato, possibilitando resolver questões de ordem teológica ou dogmática. O incentivo a este tipo de correspondência se relaciona à homogeneização do pensamento episcopal, o que evitaria o afloramento de ensinamentos fora da *ecclesia* no modelo que vem sendo empreendido pelos bispos. Possibilita-se, assim, uma formação permanente de seus membros, com direito à eliminação de dúvidas e indicação de sanção ou repreensão por parte de outros integrantes da elite eclesiástica.

Acreditamos que o episcopado, por meio da difusão de seus princípios, de forma didática, explica o papel de mestre assumido pela Igreja. Desta forma, objetiva deter a função de zelar, fornecer explicação e o caminho para a continuidade na vida e, em determinados momentos, inclusive de acolher.

A EDUCAÇÃO DOS LAICOS

Devemos reconhecer que, no reino visigodo do século VII, existiam grupos laicos educados, que possuíam bibliotecas,²¹ trocavam cartas e mantinha atividade intelectual de um modo geral. A principal referência documental que temos para o estudo da educação laica é o *Institutionum Disciplinae*.

O documento em si é pequeno, mas contém uma série de dados sobre como deve ser instruído um jovem, passando pelas fases de educação e dialogando entre a necessidade de associar a alimentação do corpo com a do “espírito.” Em outras palavras, de acordo com este documento, a instrução laica deveria contar concomitantemente com atividades físicas e atividades intelectuais.

²⁰ Cf., nesta publicação, o capítulo de autoria de Paulo Duarte Silva. O autor defende que o calendário é um meio de expressão de poder a partir de sermões quaresmais.

²¹ Cf.: BRAULIO. Epistolário. Ed. L Riesco Terrero. Sevilla: [s.n.]: 1975. Carta XXVI. p 124 – 125.

Apesar de controverso, este texto é aceito pela maior parte da historiografia como um material produzido no reino visigodo do século VII. Cabe lembrar que foi descoberto e catalogado apenas no início do século passado. Sem dúvida quando A. E. Anspach teve a oportunidade de encontrar o *Institutionum disciplinae*, preparando a edição das obras de Isidoro para o *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, deu-se um novo impulso aos estudos de educação no reino visigodo. O estudioso publicou sua descoberta pela primeira vez na revista *Rheinisches Museum* 67, 1912, p. 558 – 568.²²

A proposição de Anspach, de que o material seria o achado perdido de Isidoro de Sevilha, foi discutida já no ano seguinte por Charles H. Beeson.²³ Na ocasião, o autor sugeriu que quem produziu o documento era um leitor de Plínio o Jovem, mas que a qualidade do latim apresentado já demonstrava ser um documento medieval. Favorável à possibilidade de que Isidoro fosse seu autor, apresenta-se o fato de que podem ser reconhecidas repetições das ideias ali representadas em obras como as *Etimologias* e o *De Officiis* do sevilhano.

Pierre Riché deu um dos mais importantes passos para o reconhecimento do documento como parte das obras educacionais visigodas, não necessariamente de Isidoro de Sevilha.²⁴ Este autor destaca que a atenção ao tema da educação voltada aos jovens era uma preocupação recorrente no reino visigodo, e que a reprodução deste documento é concernente à temática. Riché defende que dificilmente o documento seja isidoriano, uma vez que as obras do autor foram catalogadas por Braulio no, já mencionado, *Renotatio Libri Isidori*, e lá não há qualquer menção a um documento deste tipo.

Manuel Diaz y Diaz utiliza a referência do *Institutionum disciplinae* sem preocupação com uma discussão direta de sua originalidade, dando como certo o pertencimento ao conjunto de obras escritas por Isidoro de Sevilha. Suas concepções desta forma influenciaram os autores que tratam da questão. Diaz y Diaz utiliza a ideia de eclipse das letras, que só começaria a retornar

²² Cf.: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*. *Faventia*, Barcelona, n.1, p. 35-46, 1979.

²³ Cf.: BEESON, CH. Isidore's *Institutionum Disciplinae* and Pliny the Younger. *Classical Philology*, Chicago, v. 8, n. 1, p. 93 - 98, 1913.

²⁴ Cf.: RICHE, P. "L'éducation à l'époque wisigothique: les "institutionum disciplinae." *Anales Toledanos*, 3, p. 171 - 180, 1971. p. 172; RUCQUOI, A. Éducation et Société dans Péninsule ibérique médiévale. *Histoire de l'éducation*, Paris, n. 69, p. 1 - 34, 1996.



pelo trabalho de grandes varões, como Isidoro, por isso a recuperação de um modelo educacional romano, como o apresentado no documento.²⁵

Fontaine não poderia deixar de participar desta discussão, uma vez sendo um dos principais especialistas em Isidoro de Sevilha e na temática da educação no período. Em uma obra em que aborda especificamente o que é o *Institutionum Disciplinae*, expõe questões variadas, como o latim utilizado, o modelo de escrita isidoriano, o local em que o texto foi encontrado. Fontaine apresenta como sua principal conclusão que a obra não pode ter procedência especificada, podendo ter origem em qualquer reino do século VI e VII na Europa ocidental.²⁶

Observamos que as orientações presentes no *Institutionum* sobre o momento adequado para o início da educação é o mesmo que o apresentado no IV Concílio de Toledo e por Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*: a infância.²⁷ O mesmo foco de preocupação também se apresenta neste documento: o menino deve ser direcionado antes da fase das “paixões”, período em que seria impossível instruí-lo.

Ainda sobre as proximidades, destaca-se a indicação de que as primeiras letras sejam necessariamente passadas pelos mais velhos. Tanto nos escritos isidorianos, braulianos, como no *Institutionum* a responsabilidade do idoso é se estabelecer como a figura do mestre, aquele que deverá conduzir o discípulo.

A questão dos cânticos é outro elemento que ressaltamos. Ao longo do seu epistolário, sempre que solicitado sobre as explicações litúrgicas, ou sobre o modo de pregar, Braúlio sinaliza a necessidade de cantar como uma forma de alcançar mais facilmente os discípulos. Na carta enviada a seu irmão Fronimiano,²⁸ em que o bispo remete a hagiografia sobre Emiliano, explica

²⁵ Cf.: DIAZ Y DIAZ, M. M. C. *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV – VIII.* [S.l.]: Fundacion Sanchez-Albarnoz, 1993. p. 7-32.

²⁶ Cf.: J. FONTAINE, “Quelques observations sur les ‘Institutionum disciplinae’ pseudo-Isidoriennes”, *La Ciudad de Dios*, Madrid, v.161, p. 126 – 136, 1968.

²⁷ ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit. Livro XI. p. 42 – 44. *CONCÍLIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. IV Concílio de Toledo. Can. XX, p. 201 - 202.

²⁸ Provavelmente mosteiro da região de La Rioja. SANTIAGO CASTELLANOS. *Poder Social, Aristocracias y Hombre Santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998. p. 40 - 52.

que deve ser cantado um hino, pois isso facilitaria a melhor compreensão do texto.

Isidoro de Sevilha apresenta nas *Etimologias* o canto como algo perigoso, relacionado aos exércitos e por isso marcado por elementos que afastam o homem de Deus. Mas sua força não poderia deixar de ser considerada, pois amansaria, segundo o sevilhano, as feras e o espírito dos homens.²⁹

Os cantos também são comentados no *Institutionum disciplinae*. No texto, o autor destaca a necessidade de que sejam evitados os “cantos eróticos e vergonhosos.” Menendez Pidal compreende nessa postura uma prova de que o material fora produzido para educação dos visigodos, que gostavam de cantar, sendo parte de sua tradição militar os cânticos de guerra.³⁰

Na comparação entre os escritos de Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça em relação ao *Institutionum*, chama atenção a valorização do orador. Nas obras dos dois bispos está sinalizada a necessidade do orador ser transparente e claro; ter conversação diáfana; opinião equilibrada; sem dificuldade de ouvir e sem tardar a responder. Aspach e Riché indicam que essa passagem é muito parecida com a proposta por Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*, ao explicitar o papel do orador.

Os elementos antes destacados são reproduzidos também na carta de Bráulio a um de seus discípulos, Tajón de Saragoça.³¹ O autor apresenta argumentos clássicos, com citações explícitas ao seu conhecimento e é principalmente eloquente em sua alegação. No penúltimo parágrafo, faz uma referência ao orador bastante próxima ao do *Institutionum*, alegando que a carta recebida era um testamento, que perdeu sua objetividade e causou descontentamento, pois o bispo que deveria responder de modo direto teve que fazer uma carta “quase longa.”

O *Institutionum* também tem a metaforização da relação mestre-discípulo, quando aborda a necessidade de cuidados com o corpo e manutenção de virtudes. O bem agir é chamado de mestre e a indolência como algo a ser combatido. Para a idade adulta, o *Institutionum Disciplinae* sublinha a

²⁹ Livro III. p. 444 – 445.

³⁰ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (Dir.) *História de España*. Madrid: Espasa-calpe, 1935. Tomo III. p. 26.

³¹ BRAULIO. *Epistolário*. Op. Cit. Carta XI. p. 83 – 85.



relevância de que se aprenda sobre prudência, justiça, fortaleza e temperança. Esse ponto é utilizado como formador de uma educação nobre e o elemento argumentativo que Hernández, Díaz y Díaz e Dominguez Del Val utilizam para tratar de uma escola de formação laica.³²

Defendemos então, que existe uma estrutura educacional no reino visigodo relacionada aos laicos, como o documento que tratamos sugere. Apesar de especificidades das atividades e repetições romanas, o texto não perde a essência da valorização de elementos mestre-disciplinares como forma de organização social e aglutinadora das elites locais.

CONCLUSÃO

O discurso educacional foi utilizado para regular e hierarquizar as disputas de poder, fortalecendo de maneira contínua o vínculo das relações pessoais representadas na relação mestre-discipular. Normalmente estes aspectos são salientados dentro do espaço da educação formal eclesiástica que visa à renovação do clero. Entendemos, no entanto, que este discurso foi afirmado e ressignificado para os grupos laicos no espaço visigótico.

Não nos parece razoável restringir a discussão sobre educação ao ambiente espacial escolar. A educação deve ser apreendida mediante discussões pedagógicas como a realizada pela professora Nilda Alves, que nos proporciona uma reflexão de como a base formal, apresentada em espaços monacais e episcopais, não foram únicos no processo educacional visigótico do período em questão. Assim, devemos, ao nos debruçar sobre o tema, refletir sobre a educação *fora dos muros da escola*, o que nos permite reconhecer que os conteúdos formais são levados ao cotidiano, adaptados, ressignificados e retornam à prática escolar.

Ao propormos debater aspectos da educação laica visigótica, entendemos que Isidoro e Bráulio estabelecem uma leitura valorizando o papel do mestre, que dialoga com tradições da antiguidade, mas ao mesmo tempo, apresenta características explicáveis a luz do contexto visigótico, oferecendo sentido, explicações e designando papéis.

Entendemos a educação como um elemento constantemente presente no tecido social, fazendo parte da organização social e episcopal, neste sentido a

³² Cf.: MARTIN HERNANDEZ, F. Op. Cit. p. 92 - 100; DIAZ Y DIAZ, M. C. Op. Cit. p. 21 - 32.

abordagem do *Institutionum Disciplinae* nos permite notar que o documento dialoga com pressupostos da educação eclesiástica presente no reino visigodo. Em outras palavras, permite-nos verificar a valorização de determinados elementos do mundo clerical, bem como as adaptações que garantem sentidos específicos e propiciam o interesse laico.

Entendemos, portanto, que o documento apresenta características que dialogam com as propostas de Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça, ainda que com ressignificações que permitam que os princípios defendidos pelos bispos para a sociedade sejam palatáveis a um modelo de educação laica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

BRÁULIO. *Vida y milagros de San Millán*. Ed. Toribio Minguella. Disponível em: <http://www.geocities.com/urunuela24/braulio/braulio.htm#braulio>. Acesso em 12/01/2011.

_____. *La Renotatio Librorvm Domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651)*. Ed. José Carlos Martín. Logroño: Fundación S. Milan de la Cogolla, 2002.

_____. *Epistolário*. Ed. L. Riesco Terrero. Sevilla: [s.n.], 1975.

INSTITUTIONUM DISCIPLINAE. In: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*. *Faventia*, Barcelona, n.1, p. 35-46, 1979.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982. 2v.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI). In: *Simpósio de sobre História das Religiões*, 1, 1999, Assis. *Anais...* Disponível em: <http://members.tripod.com/bmgil/afro20.htm>. Acesso em 08/06/2006.



ALVES, Nilda. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v.4, p. 1 - 8, 2007. Disponível em: <http://www.revistateias.proped.pro.br>. Acesso em 10/10/2011.

BARTOLOMÉ MATÍNEZ, B. *La Educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: Morata, 1992.

BEESON, CH. Isidore's *Institutionum Disciplinae* and Pliny the Younger. *Classical Philology*, Chicago, v. 8, n. 1, p. 93 - 98, 1913.

BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996.

DIAZ Y DIAZ, M. C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV – VIII*. [S.l.]: Fundacion Sanchez-Albarnoz, 1993. p. 7-32.

FONTAINE, J. Quelques observations sur les 'Institutionum disciplinae' pseudo-Isidoriennes, *La Ciudad de Dios*, Madrid, v.161, p. 126 – 136, 1968.

GUTIÉRREZ ZULUAGA. Los Orígenes de Isidoro de Sevilla y su transcendencia didáctica. *Revista Española de Pedagogia*, Barcelona, n. 109, p. 218 – 327, 1970.

JULIA, Dominique. Educação. In: BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 264-74.

LOPES, Eliane Marta Teixeira & GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *História da Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

OLIVEIRA, T. Um olhar da História da Educação no educar medievo: um diálogo, um manual e uma imagem. *Revista Internacional d'Humanitats*, Barcelona, n. 16, p. 27 - 38, maio-ago 2009.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*. *Faventia*, Barcelona, n.1, p. 35-46, 1979.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (Dir.) *História de España*. Madrid: Espasa-calpe, 1935. Tomo III.

NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio (Org.). *Pierre Bourdieu. Escritos de educação*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

RICHÉ, P. "L'éducation a l'époque wisigothique: les "institutionum disciplinae." *Anales Toledanos*, 3, p. 171 – 180, 1971.

- 
- ROY, Ana Maria Aldama. Los autores cristianos ante la educación de los jóvenes. *AnMal electrónica*, Málaga, n. 6, p. 223 – 227, 2000. Disponível em: <http://www.anmal.uma.es/numero6/Aldama.htm>. Acesso em 19/02/2012.
- RUCQUOI, A. Éducation et Société dans Péninsule ibérique médiévale. *Histoire de l'éducation*, Paris, n. 69, p. 1 - 34, 1996.
- SANTIAGO CASTELLANOS. Poder Social, Aristocracias y Hombre Santo en la Hispania Visigoda. *La Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998.
- _____. Propiedad de la tierra y relaciones de dependência en la Gália del siglo VI. El testamentum Remigii. *Antiquité Tardive: Antiguedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità. Revue internationale d'histoire archéologie (IV – VIII)*. [S.l.: s.n.]: 2000. T. 8. p. 223 – 227.
- SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – séc. V – VII. *História: Questões e Debates. Instituições e poder no medievo*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. Editora da UFPR, 37, p. 67 – 84, jul-dez 2002.



AS IGREJAS PRÓPRIAS E O PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICA DO REINO VISIGODO

Guilherme Marinho Nunes

RESUMO

Em meados do século VI, no reino visigodo, é possível observar o processo de institucionalização de um poder central, que se estrutura em torno da monarquia a partir de alianças entre esta, a nobreza laica e a elite episcopal. A conversão da realeza ao cristianismo niceno, elevando-o à condição de religião oficial, solidifica a relação com a instituição eclesiástica tornando-a principal produtora ideológica do período. Devemos notar que esta sociedade estrutura-se em torno de aspectos personalistas. Tal configuração favorece uma relação instável entre o poder institucional, representado pelo rei e pelo clero, e os nobres, pois na medida em que estes senhores de terra são a principal forma de legitimação da autoridade monárquica em nível local, seu domínio sobre tais áreas é também um obstáculo para a afirmação do poder régio. Este capítulo dedica-se a debater esta suposta tensão entre representantes dos setores sociais superiores, por meio da observação do fenômeno das igrejas próprias, templos construídos por senhores de terra que, presumivelmente, constituíam um aspecto de fragmentação do poder institucionalizado.

Palavras-chave: Igrejas próprias - Visigodos - Episcopado

ABSTRACT

In the mid-sixth century visigothic kingdom, it is possible to observe a process of institutionalization of a central power, structured around the monarchy that uses alliances between it, the secular nobility and the episcopal elite. The conversion of the royalty to nicene creed, raising its condition to an official religion, solidifies the relationship with the ecclesiastical institution, making it the main ideological producer of the period. It must be noted that this society is characterized by its personalized structure. Therefore an unstable relation brews between this institutional authority and the nobility. These landlords were the main form of legitimation of monarchical power at the local level, yet their dominion over such areas acted as an obstacle



to the assertion of the royalty. This chapter aims to discuss an aspect that demonstrates this tension between representatives of the visigothic society higher sectors: the private churches, temples built by landlords which constitutes an aspect of fragmentation of the institutionalized power.

Keywords: Private churches - Visigoths - Bishopric



AS IGREJAS PRÓPRIAS E O PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICA DO REINO VISIGODO

Guilherme Marinho Nunes

*“Pois se as coisas eclesiásticas se dão aos
clérigos, monges e peregrinos, ou se gastam para
suprir qualquer outra necessidade, somente por
amor à religião, com quanto mais motivo há de
se olhar por aqueles, a quem se lhes deve uma
retribuição justa?”*

(Concílio de Toledo IV, cânone XXXVIII)

INTRODUÇÃO

Este capítulo tem como principal objetivo dissertar acerca da questão das igrejas próprias no reino visigodo, levando em consideração sua inserção nas relações sociais que permeiam o período entre finais do século VI e início do VII. Com isso visamos compreender o processo de afirmação de um poder político, que pretende impor-se como central, no reino visigodo de Toledo. Para tal, nossa abordagem valorizará duas etapas fundamentais: um debate sobre o conceito de ‘igrejas próprias’ e a análise das atas do III e IV concílios toledanos, ocorridos nos anos de 589 e 633, respectivamente.¹

Cabe ressaltarmos que diversos autores que se debruçaram sobre a questão da posse de templos por parte de indivíduos laicos afirmam que a existência desta prática é um obstáculo para a centralização política que ocorre no período.² Apresentaremos no presente texto uma opinião divergente

¹ Utilizaremos neste trabalho a seguinte edição das atas: *CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

² Poderíamos citar aqui, por exemplo: TORRES, Manuel. El origen del sistema de “iglesias propias”. *Anuario de historia del derecho español*, Granada, n. 5, p. 83-217, 1928; WOOD, Susan. *The proprietary church in the Medieval West*. Oxford: Oxford University. 2006, que tratam diretamente do tema das igrejas próprias. Além disso, cabe ressaltar outros vários trabalhos sobre história do reino visigodo que não pretendem abordar diretamente o assunto, porém possuem importantes considerações acerca dele, como: MARTÍNEZ DIEZ,

desta, pretendemos com a análise documental demonstrar que a apropriação destes locais de culto é uma prática integrante da estrutura social na qual a organização administrativa deste momento está baseada.³ Sendo assim, procuramos associar as igrejas próprias ao fortalecimento da instituição eclesiástica, concentrando-nos principalmente na inalienabilidade de seu patrimônio, e no reforço de alianças com senhores laicos.⁴

Ao valorizarmos o período compreendido entre os anos de 589 e 633, reconhecemos sua associação a um momento especialmente importante para a organização política do reino que tem como seus principais pilares a instituição eclesiástica, a monarquia e os setores nobiliárquicos.⁵ Percebemos, portanto, a conversão da realeza – e consequentemente da maioria da aristocracia – ao cristianismo niceno como um marco neste cenário. Dando ênfase ao aspecto político que a religião assume na época, podemos observar neste evento uma articulação de diversos interesses tanto do clero quanto da monarquia.

Por ora, cabe ressaltar que, por um lado, esta aliança contribui para a ramificação do poder real em diversas regiões, por meio da estrutura hierárquica do clero baseada na autoridade diocesana;⁶ por outro, a legitimidade monárquica coadjuvou para a ascensão do episcopado ao papel de principal (re)produtor de um *sistema simbólico*.⁷ Tal condição se constata na medida em

Gonzalo. Canones patrimoniales del Concilio de Toledo de 589. In: ARZOBISPADO DE TOLEDO. CENTENARIO DEL CONCILIO III DE TOLEDO, 14, 1989. *Actas...* Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. e ORLANDIS, José. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 1988. p. 314-315.

³ Colocamo-nos, então, em consonância com as visões de autores como: CASTELLANOS, Santiago; MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 13, n. 1, p. 1-42, 2005.

⁴ HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982. p. 11-28.

⁵ ORTIZ DE GUINEA, Lina Fernandez. Participación episcopal de la articulación de la vida política Hispano-Visigoda. *Studia Histórica. Historia Antigua*, Salamanca, n. 12, p. 159-167, 1994.

⁶ CASTELLANOS, Santiago; MARTÍN VISO, Iñaki. Op. cit.

⁷ “É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados.” BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 11.



que a fé cristã assume um papel de coesão social e a instituição eclesiástica adota um caráter normatizador frente à sociedade, ao paulatinamente se tornar a detentora exclusiva dos bens de salvação. Neste sentido, as práticas e condutas que destoavam da norma eram consideradas perigosas à ordem estabelecida, pois representariam uma divergência ao referencial simbólico no qual o reino visigodo está estruturado.⁸

Destarte, os bispos garantem sua preeminente posição ao se afirmarem como depositários singulares da sabedoria pela qual se apreende a realidade, recaindo sobre eles a capacidade de delimitarem modelos de comportamento. Ou seja, um dos principais aspectos de poder destes homens religiosos decorre do fato de serem os únicos representantes legítimos capazes de compreender e traduzir o mundo que os rodeia, por meio do referencial hegemônico no período.

Enquanto o episcopado afirma a importância desta religião como referencial fundante da realidade social, ele se impõe como a via fundamental para estruturá-la, exibindo assim o caráter duplamente determinado da ideologia cristã.⁹ Dessa forma, a existência deste setor social está associada à construção paradigmática de toda a sociedade, reafirmando o *status quo* nobiliárquico do reino visigodo, enquanto consolida sua posição neste.

Evidencia-se, portanto, a importância do cristianismo niceno, e consequentemente da instituição eclesiástica, para a centralização que ocorre nos séculos VI e VII.¹⁰ Advém daí nosso interesse em relação às atas do III e IV Concílios de Toledo, documentos que correspondem ao momento de

⁸ NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. In: *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, Madrid, n. 5, p. 97-118, 2000.

⁹ Bourdieu afirma que: "ter presente que as ideologias são sempre *duplamente determinadas*, - que elas devem as suas características mais específicas não só aos interesses das classes ou das frações de classe que elas exprimem (função de sociodiceia), mas também aos interesses específicos daqueles que e à lógica específica do campo de produção (comumente transfigurado em ideologia da «criação» e do «criador»). BOURDIEU, Pierre. Op. Cit. p. 13.

¹⁰ Neste sentido, compreendemos a opção de autores como Orlandis e Martínez Díaz por considerarem as igrejas próprias como aspectos de fragmentação política, devido ao caráter fortemente estável e centralizado segundo o qual concebem a instituição eclesiástica visigoda. Cf.: ORLANDIS, José. Op. Cit.; MARTÍNEZ DÍAZ, Gonzalo. Op. Cit.

conversão da monarquia ao cristianismo niceno¹¹ e que também possuem inegável caráter político. Notamos, ao examinarmos este *corpus* documental, a presença de diversos cânones que não se ocupam apenas de temáticas teológica, disciplinar e ascética, outrossim, expressam diretivas que abrangem aspectos jurídicos da sociedade visigótica como um todo e do clero em particular.

IGREJAS PRÓPRIAS: ASPECTOS CONCEITUAIS

Utilizaremos como referencial para nortear nossa reflexão, a definição dada por Magdalena Rodríguez Gil:

(...) Essa denominação identifica as igrejas (incluindo mosteiros) construídas e dotadas por proprietários, sobretudo laicos, em terras de sua propriedade. Exerciam sobre elas um conjunto de direitos patrimoniais, pessoais e reais(...). Esses direitos procediam da fundação e dotação de templos nesse solo (...). Por esta causa, o dono podia perceber certos direitos, tanto na nomeação do clérigo, como na arrecadação de todo ou parte do rendimento da igreja, dízimos, estipêndios, doações, etc.

(...) Utilizadas [também] como via de consolidação da propriedade fundiária que se desejava proteger frente à pressão régia, expropriatória ou devolutoria (sic).¹²

No entanto, devemos ressaltar que a noção de uma “igreja própria” não é algo que se faz presente no período em questão. Em nenhum documento encontramos uma referência explícita nestes termos,¹³ o que aponta para a ausência de uma forma jurídica específica, apartada de outros edifícios religiosos que estavam sob cuidado diocesano. Apesar disto, a existência de

¹¹ ORLANDIS, José; RAMOS-LISSÓN, Domingos. *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986, p. 197-225; 261-296.

¹² RODRÍGUEZ GIL, Magdalena. Consideraciones sobre una antigua polémica: las Iglesias propias. *Cuadernos de historia del derecho*, Madrid, n. 6, p. 247-272, 1999. p 248-249. (tradução nossa).

¹³ Valério do Bierzo em *De Genere Monachorum* talvez seja o exemplo mais próximo que podemos citar, no entanto suas críticas neste texto são dirigidas aos monges de tais templos e não a seus proprietários. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel. *Valerio del Bierzo. Su Persona. Su Obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.



locais de culto administrados ou pertencentes a indivíduos leigos desde o Baixo Império é um fato.¹⁴

A diferenciação conceitual entre igrejas pertencentes a laicos ou à instituição eclesiástica é uma problematização delineada em finais do século XIX, sendo Ulrich Stutz o autor que cunhou a expressão *eigenkirchen*.¹⁵ Contudo, foi Manuel Torres um dos primeiros estudiosos a chamar atenção para as igrejas próprias como uma questão essencialmente medieval. Ele afirmava que a existência de templos particulares só seria possível dentro da concepção jurídica de propriedade do período.

Expusemos como nas “*villae*” romanas se fundam igrejas, a partir do século IV principalmente; vimos igualmente que essas igrejas encontram-se em propriedade de seus fundadores, ainda que laicos; examinamos igualmente que o Papa e os Bispos se esforçam não para que esta propriedade desapareça mas para evitar que se rompa com ela a unidade da diocese; afirmamos igualmente que é o regime senhorial, com seu conceito de propriedade, o que dá lugar tanto à propriedade das igrejas nos primeiros tempos de liberdade religiosa, quanto ao desenvolvimento e evolução da instituição, até chegar à igreja própria medieval em seu próprio sentido. A novidade desta não é a propriedade sobre a igreja mas sua absoluta independência da diocese, que dá lugar a que somente dependa do proprietário em todos os sentidos. Ao falar, por conseguinte, de origem de igrejas próprias, o essencial é determinar qual é o caminho que conduz desde a propriedade original à independência que a igreja própria supõe.¹⁶

Assim sendo, percebemos como a construção e dotação de templos cristãos está fundamentada na relação patrimonial, intimamente ligada ao conceito de propriedade existente no período medieval.¹⁷ Neste sentido,

¹⁴ TORRES, Manuel. Op. Cit.

¹⁵ Termo tradicionalmente traduzido do alemão como “igreja própria”. STUTZ, Ulrich *apud* TORRES, Manuel. Op. Cit.

¹⁶ *Ibidem*. p. 212. (tradução nossa).

¹⁷ Susan Wood explicita isto muito bem quando demonstra que, “uma dificuldade particular é que a propriedade medieval estava intimamente ligada com autoridade.” WOOD, Susan. Op. Cit. p. 3 (tradução nossa).

reconhecendo as especificidades do reino visigodo, podemos nos remeter a Barbero de Aguilera que ressalta o crescimento da figura do *domini-patroni* na Península Ibérica.¹⁸ Este autor demonstra a ocorrência de um processo de transformação política, iniciada desde o século IV, no qual se observa a intercessão de aspectos econômicos e extra-econômicos da dominação. Ou seja, podemos notar que a posse de terras e autoridade sobre os homens se torna, paulatinamente, indissociáveis. Desta maneira, vemos como as igrejas próprias podem representar uma forma de afirmação do poder local de um senhor, na medida em que são propriedades isentas de fiscalidade,¹⁹ e simultaneamente podem fortalecer a instituição eclesiástica, reforçando a dimensão simbólica do poder político.²⁰

Devemos ainda compreender que as relações arquitetadas no seio do setor nobiliárquico, incluindo clérigos, são baseadas na formação de laços pessoais de interdependência.²¹ É preciso que consideremos, portanto, que a consolidação de vínculos aristocráticos é um aspecto fundamental para a

¹⁸ BARBERO DE AGUILERA, Abilio, VIGIL PASCUAL, Marcelo. *La formación del feudalismo em la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1979. p. 161-168.

¹⁹ A relação entre fiscalidade e a organização de um poder político centralizado no reino visigodo é pode ser compreendida em: GARCÍA MORENO, Luís A. *Disenso religioso y hegemonía política*. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Cuadernos*, Compludo, v. 2, p. 47-63, 1999.

²⁰ José Orlandis, ao contrário do que defendemos, identifica a presença das igrejas próprias como um desvio da norma social e, por conseguinte, como algo a ser constantemente combatido pela instituição eclesiástica. Este autor parte do pressuposto de que a origem destes templos está na ação individual de alguns senhores que procuram ampliar seu patrimônio pessoal. Para tal, estes senhores se utilizariam de uma construção religiosa, o que garantiria sua inalienabilidade, bem como lhes permitiria a apropriação de terras pertencentes à realeza. Orlandis vai além, afirmando que a ação destes *domini* se caracteriza não apenas pela apropriação indevida das propriedades diocesanas e reais, mas também pela exploração aos camponeses cristãos. Segundo seu raciocínio, a rápida multiplicação de templos construídos em propriedades senhoriais é uma consequência direta da expansão da religião cristã nicena. Ou seja, com a evangelização dos campos, os trabalhadores rurais demonstraram a necessidade da construção de igrejas para exercerem sua fé, dando oportunidade aos nobres de erguerem estes edifícios visando o lucrar por meio das doações de fieis. Em suma, enquanto a maioria dos estudiosos sobre este período afirma que uma das consequências da multiplicação de igrejas próprias foi a evangelização das áreas rurais, o autor defende justamente o inverso. ORLANDIS, José. *Historia del Reino...* Op. Cit., p 314-315.

²¹ Barbero de Aguilera apresenta estes laços como aspectos baseados em relações de *fidelitas*. BARBERO DE AGUILERA, Abilio, VIGIL PASCUAL, Marcelo. Op. Cit. p. 170-173.



centralização política que transcorre no período de nosso interesse.²² Neste sentido, precisamos reconhecer que a articulação entre os setores laicos e membros da instituição eclesiástica assume diversas formas, dentre as quais, encontram-se as igrejas próprias.

A INALIENABILIDADE DO PATRIMÔNIO ECLESIASTICO

A institucionalização de um patrimônio eclesiástico se torna um passo primordial para a imposição da força política do clero e da ideologia cristã.²³ Por este motivo, a proteção às propriedades de igrejas frente ao caráter expropriatório e a perseguição a outros grupos, especialmente arianos, que gozassem de benefícios ou pudessem competir com niceístas se torna uma peça chave neste cenário. Assim, encontramos nas atas conciliares referências como: “Que não seja permitido aos juízes ocupar aos clérigos e aos servos da igreja em prestações pessoais”;²⁴ “Os libertos da igreja, porque sua patrona não morre nunca, jamais se livrarão de seu patrocínio, nem tampouco seus descendentes”;²⁵ “Que as igrejas dos arianos pertencerão aos bispos católicos em cuja diocese se encontrem”.²⁶

Todavia, há de se apontar que cânones direcionados à defesa do patrimônio eclesiástico contra a expropriação régia ou senhorial são tão recorrentes quanto diretrizes voltadas a bispos para que não se apropriem de bens das igrejas, conforme pode ser verificado em indicações como: “Este santo concílio

²² Cabe citar um trabalho de Santiago Castellanos no qual ele demonstra a importância das terras do *fiscus* régio como uma forma fundamental para o estabelecimento de laços de fidelidade entre o rei e membros da nobreza. CASTELLANOS, Santiago. The political nature of taxation in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 12, n. 3, p. 201-228, 2003.

²³ Isto é expressivo não somente na Península Ibérica. Sobre o tema poderíamos citar uma grande quantidade de trabalhos. Faço referência a um que possui destaque particular para o nosso trabalho: TERESA DE JUAN, María. La gestión de los bienes en la iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. *POLIS*, Madrid, n. 10, p. 167-180, 1998.

²⁴ *Ut non liceat indicibus clericos vel serros ecclesiae in suis angariis occupare.* III CT, XXI. p. 132.

²⁵ *Liberti ecclesiae quia nunquam moritur eorum patrona a patrocínio eiusdem nunquam discedant nec posteritas quidem eorum.* IV CT, LXX. p. 215.

²⁶ *Ut ecclesiae Arrianorum ad catholicum episcopum in cuius dioecesi sunt pertineant.* III CT, IX. p. 127.

não autoriza a nenhum bispo a subtrair as coisas da igreja(...);²⁷ “Que o bispo não tome nada dos bens das igrejas, afora a terça parte das oferendas.”²⁸

Leila Rodrigues da Silva nos chama atenção para a importância da estruturação da autoridade episcopal em dois níveis, interno e externo,²⁹ neste momento vamos nos focar no primeiro. O processo de construção de uma normatização interna objetiva, sobretudo, a institucionalização da religião e a criação de características que diferenciem os membros do clero do resto da sociedade. Bourdieu, em *gênese e estrutura do campo religioso*,³⁰ demonstra isto como parte da racionalização da religião, associado à formação de uma divisão entre trabalho intelectual e manual nas sociedades. Reforça-se, desta forma, a posição de sacerdotes como detentores dos bens simbólicos de salvação. Particularmente em grupos em que a religião configura-se como um aspecto de coesão social, o reconhecimento destes elementos define um processo de aceitação/marginalização. Por conseguinte, na medida em que uma instituição esfcela um de seus principais elementos característicos, ela também mina seu crescimento.

No entanto, a impressionante recorrência destas normas em diversos dos concílios visigóticos nos leva a questionar o tipo de vínculo que episcopos tinham com a propriedade que administravam. Mário Jorge da Motta Bastos defende em seus trabalhos a existência de uma rede relacional entre senhores laicos e senhores eclesiásticos, mais pautada no pertencimento de ambos à camada nobiliárquica do que no binômio clérigos/leigos.³¹ Tendo

²⁷ - *Haec sancta synodus nulli episcoporum licentiam tribuet res alienare ecclesiae.* III CT, III, p. 125-126.

²⁸ *Ne de facultatibus ecclesiarum excepta tertia oblationum episcopus aliquid auferat.* IV CT, XXXIII, p. 204.

²⁹ Apesar da autora focar suas análises sobre o reino suevo, devido às semelhanças entre os processos de estruturação da autoridade eclesiástica de ambos os reinos, consideraremos suas conclusões não somente válidas, como de extrema utilidade para a compreensão da institucionalização desta autoridade também em outros reinos: SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: BASTOS, Mário Jorge da Motta; FORTES, Carolina Coelho, e; SILVA, Leila Rodrigues da. ENCONTRO REGIONAL DA ABREM, 1, Rio de Janeiro, 2006. *Atas...*, Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215.

³⁰ BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do Campo Religioso.* In: _____. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78. p. 30.

³¹ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Santidade e relações de dom(inação) na Alta Idade



isto como uma referência compreendemos que os bispos, além de membros do episcopado, são senhores de terra e também estabelecem laços de posse para com a propriedade clerical. Portanto, a relação entre a diocese e suas igrejas se assemelha ao vínculo que os senhores laicos possuem com as igrejas próprias, uma relação de dominação no sentido mais amplo desta palavra. O enraizamento da instituição eclesiástica como detentora dos meios de produção simbólica não está de forma alguma descolado das relações políticas e sociais do período.

Podemos citar, considerando ainda a complexa relação entre bispos e o patrimônio institucional, a questão dos mosteiros frente à administração diocesana. Com tais fundações, a aristocracia laica tem a liberdade de fundar templos no âmbito de sua propriedade e, ainda assim fugir ao controle patrimonial eclesiástico, devido às limitações que a diocese possui em intervir na administração dos mosteiros. Tais construções, devido ao seu caráter de edifício religioso, possuem ainda o direito de inalienabilidade, burlando desta forma a ação expropriatória ou até mesmo tributária do rei. A despeito desta possibilidade, ao nos voltarmos aos documentos, encontramos por parte de episcopos respaldo para a construção de comunidades monásticas:

Se o bispo quiser consagrar como mosteiro uma das igrejas de sua diocese para que nela viva conforme a regra uma comunidade monacal, tenha faculdade para fazê-lo com o consentimento do concílio. O qual também se atribuir a dito lugar, para sustento dos monges, algo dos bens da Igreja que não cause prejuízo à mesma, seja válido; pois o santo concílio dá seu consentimento a esta boa obra.³²

Média Ibérica (séculos VI/VII). In: Scriptorium – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, *Colóquio Ler, Escrever e Narrar na Idade Média*, 1, Rio de Janeiro, 5 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/mariojorge002.pdf>. Acesso em 14/01/2014.

³² *Si episcopus unam de parochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ca monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi; qui etiam si de rebús ecclesiae pro eorum substantia aliquid quoddetrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile. Rei enim bonae statuendum sanctum concilium dat adsensum.* III CT, IV, p. 126.

Cabe ressaltarmos que um outro aspecto que facilita o processo de construção de formas de proteção do patrimônio eclesiástico é a existência de dinastias episcopais.³³ Famílias que detêm o cargo de prelado por sucessivas gerações e fortalecem o caráter dominial de seu poder por meio das posses que estão sob sua jurisdição bispal. Maria Teresa de Juan aponta que a contínua passagem de posses das igrejas entre membros de uma mesma família torna praticamente impossível a separação entre os bens dos bispos e da instituição. A autora defende que este seria um dos principais motivos da existência de uma confusão patrimonial.³⁴ Não obstante, podemos perceber também que estas famílias têm grande interesse em manter a qualidade inalienável das suas posses. Dado o quadro, poderíamos nos questionar se esta “confusão” causa uma diminuição das terras das igrejas ou um aumento delas, já que, como apontamos anteriormente, a construção e dotação de templos servia como uma forma de se burlar a fiscalidade e a ação expropriatória da monarquia.³⁵

A RELAÇÃO CLÉRIGOS – LAICOS

Nesta etapa, ao valorizarmos a relação entre os setores laico e clerical da hierarquia nobiliárquica, ressaltamos a presença de dois cânones, XV e XXXVIII, que se encontram no III e no IV concílios, respectivamente. O primeiro se refere à permissão de construção e dotação de templos apenas com a confirmação por parte do bispo como representante do poder real: “Se algum dos servos fiscais construir acaso alguma igreja e quiser enriquecê-la de sua pobreza, procure o bispo com suas rogas que seja confirmado o feito pela autoridade real.”³⁶

O segundo nos fala acerca dos deveres das igrejas de ajudarem aos fundadores de templo, caso eles fiquem pobres.

Da ajuda que se deve dar aos fundadores de igrejas.
Os sacerdotes devem dar consolo aos indigentes, e em

³³ FUENTES HINOJO, Pablo. Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en La Mérida Visigoda. *En La España Medieval*, Compludo, v. 35, p. 11-33, 2012.

³⁴ TERESA DE JUAN, María. Op. Cit. p. 179-180.

³⁵ GARCÍA MORENO, Luís A. Op. Cit. p. 53-54.

³⁶ *Si quis ex servis fiscalibus fortasse ecclesias construxerint easque de sua paupertate ditaverint, hoc procuret episcopus prece sua auctoritate regia confirmari.* III CT, XV, p. 129.



especial àqueles com quem têm obrigação mútua de restituição: por tanto, qualquer fiel que por devoção própria ceder algo de seus bens à igreja, se logo eles ou seus filhos se vejam reduzidos à pobreza, deverão receber na mesma igreja mantimentos enquanto vivam.³⁷

Devemos notar que, se por um lado, não há em nenhum momento nestes concílios uma proibição em relação à fundação de templos por membros da aristocracia laica, por outro há uma espécie de incentivo para a edificação destas, contanto que tenha a bênção da instituição eclesiástica. Percebemos, então, que a ação clerical está associada a um esforço de regulação mais do que de extinção desta iniciativa. Podemos denotar também que, no cânone XXXVIII, a disposição conciliar deixa claro que os membros da aristocracia detêm direito hereditário sobre os templos fundados ou dotados por seus parentes, algo que reforça nosso argumento sobre a característica feudal da relação dos nobres com as igrejas construídas por eles.

Cabe destacarmos outro ponto sobre o tema: segundo alguns autores, as igrejas próprias são em grande parte responsáveis pela disseminação do cristianismo nas áreas rurais distantes dos centros urbanos onde atuavam os principais membros da elite eclesiástica.³⁸ Portanto, era interessante, até certo ponto, para o episcopado a contínua construção de locais de culto, pois garantia, por um lado, a expansão das estruturas simbólicas que reforçava a autoridade clerical e, por outro, o crescimento das propriedades que poderiam ser consideradas pertencentes à instituição eclesiástica.

Além disto, no que concerne o apoio aos fundadores laicos, mencionemos Renan Frighetto quando demonstra que o reconhecimento dos bens simbólicos cristãos é aspecto substancial para a inserção nas redes de interdependência

³⁷ *De suffragio fundatoribus ecclesiarum vel filiis eorum impertiendo. Praebendum est a sacerdotibus vitae solatium indigestibus et maxime his quibus restituenda vicissitudo est. Quiquumque ergo fidelium de facultatibus suis ecclesiae aliquid devotione propria contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesiae suffragium vitae pro temporis usu precipiant.* IV CT, XXXVIII. p. 205-206.

³⁸ FONTES. O Período Suévico e Visigótico e o Papel da Igreja na Organização do Território. In: PEREIRA, Paulo (Coord.). *Minho – Traços de Identidade*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-295. p. 286.



das altas camadas.³⁹ Podemos considerar que fazer parte desta rede de auxílio da igreja é um dos vários aspectos de reconhecimento e pertencimento ao sistema simbólico instituído. Desta forma, a construção de igrejas serviria como um meio de estreitar os laços com membros do episcopado.

Os séculos VI e VII foram marcados, no reino visigodo de Toledo, por um processo de estruturação de um poder político que impõe sua primazia por grande porção da Península Ibérica. Esta centralização é realizada por meio da aliança entre a monarquia, os diversos setores da nobreza laica e a instituição eclesiástica. Tal união é solidificada com a realização dos concílios toledanos III e IV, momentos associados diretamente à conversão do rei ao cristianismo niceno e à ampliação da influência da nova fé no reino.

Neste sentido devemos observar as igrejas próprias inseridas neste processo de unificação em torno de um poder centralizado não como um aspecto de fragmentação política, mas como uma prática relativa ao sistema protofeudal que rege os visigodos e suas instituições. No entanto, cabe pautar a presença de uma tentativa de regulação da fundação de templos, reforçando o caráter normatizador do episcopado e sua hegemonia sobre a propriedade de locais de culto.

Podemos nos remeter novamente a Pierre Bourdieu ao afirmar que o referencial simbólico, ideologia legitimada e predominante, é duplamente determinada,⁴⁰ portanto este esforço de limitação é um aspecto de afirmação de poder político. Ou seja, a instituição eclesiástica sustenta e é sustentada pela nobreza em geral, visa, portanto, simultaneamente atender interesses específicos do setor clerical, apresentando-se como única detentora do meio de construção ideológica, mas também preserva os anseios da nobreza. Ao conservar o poder de consagrar edifícios, um bem simbólico exclusivo, procura, pois, manter posição igual ou superior em relação aos outros setores da nobreza, mas não pretende desprestigiar completamente tais setores.

³⁹ “(...) a afirmação da condição cristã por parte de um grande proprietário seria condição sine qua non de sua aproximação aos elementos da alta nobreza(...)” FRIGHETTO, Renan. Sociedade e Cultura no NO. Peninsular Ibérico em finais do século VII, segundo o De Genere Monachorum de Valério do Bierzo. *Gallaecia*, Santiago de Compostela, v. 18, p. 363-373, 1999, p. 365.

⁴⁰ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit, p. 13.



CONCLUSÃO

Os séculos VI e VII são marcados, no reino visigodo de Toledo, por um processo de estruturação de um poder político que impõe sua primazia por grande porção da Península Ibérica. Esta centralização é realizada por meio da aliança entre a monarquia, os diversos setores da nobreza laica e a instituição eclesiástica. Tal união é solidificada com a realização dos concílios toledanos III e IV, momento em que ocorre a conversão do rei ao cristianismo niceno. Desta forma, vemos ocorrer uma gradual ascensão da religião como um aspecto de coesão social no reino visigodo. Aliado a isto, percebemos também o crescimento do episcopado como principal (re)produtor de um referencial simbólico hegemônico nesta sociedade, garantindo aos bispos um grande prestígio que advinha, em parte, desta posição.

Em meio a este cenário, deparamos-nos com a prática de construção e dotação de templos por parte de membros da nobreza laica, supostamente apartados do controle diocesano. Tal prática, aparentemente, denotaria incongruência em relação a um processo de centralização política. No entanto, na medida em que reconhecemos a importância de aspectos personalistas nas redes políticas de interdependência, fica clara a presença das igrejas próprias como algo em consonância com a estrutura social vigente no período. Desta forma, ao voltarmos nossos olhos para o episcopado visigótico, é mister compreendermos que a instituição eclesiástica se organiza tendo como alicerce esta complexa teia de articulação política.

A instituição eclesiástica deve, portanto, ser observada sob um caráter dúplice, com atributos que pretendem uma formação política de um setor distinto do restante da camada nobiliárquica, bem como membros com intensa participação em tal camada. Por um lado, vemos os bispos como nobres, atores fundamentais no jogo de alianças interpessoais características do estrato superior da sociedade visigoda. Por outro, grande parte da legitimidade de seu poder é baseada no reconhecimento de aspectos que distinguem sua posição frente a outros senhores. Neste sentido, cabe ressaltarmos novamente a importância do reconhecimento do episcopado como único detentor dos meios de produção e dispersão do referencial simbólico. Em suma, percebemos a presença das igrejas próprias como uma forma que reforça a posição institucional do clero por uma dupla via: o reconhecimento da ideologia cristã

como sistema simbólico e a participação dos bispos nas relações político-sociais de sua classe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DOCUMENTOS:

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS:

BARBERO DE AGUILERA, Abilio, e; VIGIL PASCUAL, Marcelo. *La formación del feudalismo em la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1979.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. Santidade e relações de dom(inação) na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI/VII). In: *Scriptorium – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, Colóquio Ler, Escrever e Narrar na Idade Média*, 1, Rio de Janeiro, 5 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/mariojorge002.pdf>. Acesso em 14/01/2014.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. In: _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASTELLANOS, Santiago. The political nature of taxation in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 12, n. 3, 201-228, 2003.

_____; MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 13, n. 1, p. 1-42, 2005.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel. *Valerio del Bierzo. Su Persona. Su Obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

FONTES, L. FONTES. O Período Suévico e Visigótico e o Papel da Igreja na Organização do Território. In: PEREIRA, Paulo (Coord.). *Minho – Traços de Identidade*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-295.



FRIGHETTO, Renan. Sociedade e Cultura no NO. Peninsular Ibérico em finais do século VII, segundo o De Genere Monachorum de Valério do Bierzo. *Gallaecia*, Santiago de Compostela, v. 18, p. 363-373, 1999.

FUENTES HINOJO, Pablo. Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en La Mérida Visigoda. *En La España Medieval*, Compludo, v. 35, p. 11-33, 2012.

GARCÍA MORENO, Luís A. Disenso religioso y hegemonía política. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Cuadernos*, Compludo, v. 2, p. 47-63, 1999.

HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. Canones patrimoniales del Concilio de Toledo de 589. In: ARZOBISPADO DE TOLEDO. CENTENARIO DEL CONCILIO III DE TOLEDO, 14, 1989. *Actas...* Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991.

NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, Madrid, n. 5, p. 97-118, 2000.

ORLANDIS, José. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 1988.
 ___; RAMOS-LISSÓN, Domingos. *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

ORTIZ DE GUINEA, Lina Fernandez. Participación episcopal de la articulación de la vida política Hispano-Visigoda. *Studia Histórica. Historia Antigua*, Salamanca, n. 12, p. 159-167, 1994.

RODRÍGUEZ GIL, Magdalena. Consideraciones sobre una antigua polémica: las Iglesias propias. *Cuadernos de historia del derecho*, Madrid, n. 6, p. 247-272, 1999.

SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: BASTOS, Mário Jorge da Motta; FORTES, Carolina Coelho, e; SILVA, Leila Rodrigues da. ENCONTRO REGIONAL DA ABREM, 1, Rio de Janeiro, 2006. *Atas...* Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215.

TERESA DE JUAN, María. La gestión de los bienes en la iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. *POLIS*, Madrid, n. 10, p. 167-180, 1998.



TORRES, Manuel. El origen del sistema de “iglesias propias”. *Anuario de historia del derecho español*, Granada, n. 5, p. 83-217, 1928.

WOOD, Susan. *The proprietary church in the Medieval West*. Oxford: Oxford University, 2006.



PARTE II:

**ASCETISMO E CONSTRUÇÃO DA
AUTORIDADE RELIGIOSA NA PENÍNSULA
IBÉRICA**

**A POSIÇÃO DO PRISCILIANISMO NO CAMPO
RELIGIOSO NO SÉCULO IV: UM ESTUDO
COMPARATIVO ENTRE A CRÔNICA DE SUPLÍCIO
SEVERO E O LIVRO AO BISPO DAMASO**

Jaqueline de Calazans

RESUMO

O objetivo central deste capítulo é compreender a dinâmica das relações estabelecidas entre os agentes dos *campos* religioso e político no contexto do Império Romano de fins do IV e início do V séculos, buscando depreender as ações implementadas por autoridades eclesiásticas e seculares que visavam ao combate do priscilianismo. Para tanto, analisaremos dois documentos: o primeiro, *Libro ao obispo Damaso*, refere-se ao período em que Prisciliano escreve seu tratado, defendendo-se das acusações a ele atribuídas por ocasião do Concílio de Saragoça em 380. Em seguida cotejaremos com os relatos concernentes ao priscilianismo apresentados na Crônica escrita por Sulpício Severo no início do século V, momento no qual o priscilianismo já é designado como heresia e perseguido não só pela hierarquia eclesiástica como também por forças políticas representadas pelo Império Romano.

Palavras-chave: Priscilianismo - Ortodoxia - Episcopado

ABSTRACT

The aim of this paper is to understand the dynamics of relations between the agents of religious and political *fields* in the context of the Roman Empire from the end of IVth and early Vth centuries, seeking to understand the actions taken by ecclesiastical and secular authorities aimed at combating priscilianism. To this end, we will analyze two sources: from the IVth century, the first refers to the period in which Priscillian writes his treatise *book to bishop Damasus*, defending himself against the charges attributed to him at the Council of Saragossa in 380. Thereafter, we will compare it with the reports concerning the priscilianism presented in the Chronicle written by Sulpicius Severus in the early Vth century, at which point the priscilianism is already designated as heresy and persecuted not only by the ecclesiastical hierarchy but also by political forces represented by the Roman Empire.

Keywords: Priscilianism - Orthodoxy – Episcopate



A POSIÇÃO DO PRISCILIANISMO NO CAMPO RELIGIOSO NO SÉCULO IV: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE A CRÔNICA DE SUPLÍCIO SEVERO E O LIVRO AO BISPO DAMASO

Jacqueline de Calazans

“A única coisa que desejamos é,
uma vez que se haja provado
nossa fé e nossa vida no escrito
que se há entregue (...) o nome dos culpados não
permaneçam em
vossos dias, o que como sabeis é
um crime, vazias as igrejas de
sacerdotes católicos ou os
sacerdotes, de igrejas”.

(Tratado Libro ao obispo Damaso)

INTRODUÇÃO

O priscilianismo configurou-se como uma corrente ascético-rigorista que se organizou na Península Ibérica a partir da difusão da pregação de um leigo, Prisciliano, por volta de 370. Tendo surgido primeiramente na região da Bética, espalhou-se pela península chegando posteriormente até a região da Aquitânia.¹ A trajetória deste movimento foi longa, já que perpassando vários contextos históricos, chegou com vigor até o século VI.²

O objetivo deste capítulo é compreender a dinâmica das relações estabelecidas entre os agentes dos *campos* religioso e político no contexto do Império Romano de fins do IV e início do V séculos, por meio da análise de

¹ O presente capítulo insere-se no corpo de nossa pesquisa de doutorado.

² Em nossa dissertação de mestrado tivemos a oportunidade de comprovar o vigor do movimento naquele período. CALAZANS, Jaqueline de. *Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-graduação em História Comparada, 2005. Dissertação de Mestrado em História Comparada.



fragmentos de dois documentos: o *Libro ao obispo Damaso* e a *Crônica* escrita por Sulpício Severo no início do século V.

A primeira menção ao priscilianismo na documentação apareceu nas atas do Concílio de Saragoça realizado em 380. Embora na fonte não haja registro do nome de Prisciliano nem de bispos relacionados ao movimento, a historiografia afirma que os cânones do referido sínodo denotam a desorganização provocada pelo caráter radical de seu ascetismo na organização eclesiástica peninsular.³

Prisciliano conseguiu atrair a adesão de vários bispos, como Instâncio e Salviano, ao seu ideal ascético e à sua intenção de promover uma reforma moral do clero. Logo após o Concílio de Saragoça, em 380, mesmo tendo contra si as acusações de que seu ascetismo fugia às determinações deste concílio, e assim perto de ser considerado herético, Prisciliano, sob a nomeação dos bispos acima citados, ascendeu ao bispado de Ávila em 381.⁴

A elevação de Prisciliano ao episcopado acirrou ainda mais os ânimos por parte da elite eclesiástica que havia sido responsável pelas acusações feitas aos priscilianistas, grupo este liderado pelos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba. Verifica-se neste caso um conflito interno ao *campo* religioso⁵ do período, no qual a normatização do ascetismo configurou-se como um dos principais eixos da construção da ortodoxia cristã.

O perfil ascético do movimento priscilianista é apontado por autores como Henry Chadwick e a historiadora Juliana Cabrera como uma reação à “mundanização” do episcopado local. Para Henry Chadwick, na região da

³ CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidade Granada, 1983. p. 25; CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa - Calpe, 1978. p. 32; GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (Org.). *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 612-662, p. 625.

⁴ CHADWICK, H. Op. Cit. p. 57.

⁵ O campo se apresenta para Bourdieu como um espaço estruturado do mundo social, cujas propriedades dependem muitas vezes da posição de seus ocupantes neste espaço. É no interior do campo que Bourdieu analisa a luta constante entre o novo ocupante que tenta forçar o direito de entrada no campo e o dominante que tenta defender o monopólio adquirido, excluindo assim a concorrência. Cf.: BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.



Hispania alguns bispos e outros membros do clero não guardavam as regras da castidade estabelecidas no Concílio de Elvira (303),⁶ e havia também, entre os sacerdotes ordenados, alguns que se dedicavam a atividades seculares como o comércio.⁷

Segundo este historiador, Prisciliano costumava, ainda como secular, pregar aos cristãos que observassem com mais rigor sua renúncia batismal e que consagrassem mais tempo às coisas do espírito. O ascetismo de Prisciliano se traduzia em uma condenação ao matrimônio e à procriação e pregava a consagração da pobreza e a prática do vegetarianismo.⁸ Ele costumava igualmente aconselhar os fiéis a se afastarem da cidade em retiros comunitários nas montanhas, no sentido de se prepararem por meio de uma reclusão ascética para as festas religiosas como a Epifania, a Páscoa e a Quaresma. Se atualmente, temos naturalizada a ideia de que a hierarquia eclesiástica tenha, desde os primórdios do cristianismo, defendido arduamente o ascetismo, cabe destacar que a opção pelo isolamento, abstinência sexual e jejuns sistemáticos não foi aceita rapidamente pela ortodoxia católica. Jean-Claude Schmitt nos lembra que toda a proposição que visasse à desvalorização do corpo a ponto de pô-lo em risco contradizia o papel dinâmico que lhe é atribuído no mito central da encarnação e na economia da salvação individual. O autor afirma ainda que para os eclesiásticos o ascetismo não poderia ser radical, já que deveria ser considerado apenas como um meio, e não um fim em si mesmo.⁹

A trajetória do movimento priscilianista sofreu, no ano de 383, um revés dramático estreitamente articulado com as mudanças advindas do *campo* político com a subida de um novo imperador no Ocidente. A usurpação do trono de Graciano por um general, Máximo, restituiu o poder ao grupo de bispos antipriscilianistas, que com o apoio do novo imperador, acabou por conseguir a condenação de Prisciliano e de seus seguidores por malefício, tendo estes sidos, em sua maioria, executados em 385.

⁶ Apesar do Concílio de Elvira não estabelecer a dissolução dos casamentos já existentes, exige severamente que os clérigos que estivessem casados vivessem castamente com suas esposas. Impondo assim, a abstinência sexual como um dos ideais ascéticos ao qual todos os clérigos deveriam almejar.

⁷ CHADWICK, Henry. Op. Cit. p. 20.

⁸ Ibidem.

⁹ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. 2 v. V. 1. p. 257.

Para auxiliar-nos na compreensão das implicações político-religiosas dos dois referidos momentos lançaremos mão da *teoria dos campos* elaborada pelo sociólogo Pierre Bourdieu, com ênfase nos conceitos de *capital simbólico*, *habitus*, *poder simbólico* e de *porta-voz autorizado*.¹⁰ Como fundamentação metodológica, nosso objetivo é o de articular os referências da análise do discurso¹¹ privilegiando as análises de conteúdo e de campo semântico, com as bases propostas pela História Comparada. Fundamentados no pensamento de Jürgen Kocka, acreditamos que a abordagem comparativa pode facilitar a identificação de questões e problemas que poderiam ser negligenciados ou mesmo não percebidos como tal.¹² Assim confrontaremos unidades de comparação que nos possibilitem entender a dinâmica estabelecida entre os diversos agentes dos campos religioso e político nos períodos anteriormente citados. Para tanto, destacaremos a presença de concepções acerca de elementos como heresia, episcopado e o Concílio de Saragoça nas duas documentações, buscando compreender como essas unidades aparecem formando um conjunto que visava à construção e ao estabelecimento da ortodoxia nos primeiros séculos do cristianismo.

Como mencionado anteriormente, nossas fontes para este capítulo consistem de dois documentos principais. O primeiro faz parte dos escritos atribuídos a Prisciliano¹³ que foram publicados pela primeira vez na obra de G. Schepss.¹⁴ Os textos formam um conjunto heterogêneo que reúne

¹⁰ Em nosso trabalho publicado recentemente, intitulado: *Perspectivas sobre o priscilianismo: uma proposta de abordagem*, verificamos a possibilidade da utilização da Teoria dos campos de Pierre Bourdieu para o estudo do movimento priscilianista. Cf.: CALAZANS, Jaqueline de. *Perspectivas sobre o priscilianismo: uma proposta de abordagem*. In: SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org.). *Organização do episcopado ocidental (séculos IV-VIII): discursos, estratégias e normatização*. PEM, Rio de Janeiro, 2011. p. 13-28.

¹¹ CARDOSO, C.F.; VAINFAS, Ronaldo. *História e Análise de Textos*. In: _____. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 378.

¹² KOCKA, Jürgen. *Comparison and beyond. History and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, 2003. p. 40.

¹³ Para uma análise detalhada das autorias dos tratados, cf.: ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum*. Saragoça: Departamento Ciencias de la Antigüedad de Saragoça, 1988. p. 57- 113.

¹⁴ G. SCHEPSS. *Priscilliani quae supersunt*. Recensuit Georgius Schepss. *Accedit Orosi Comunitorium de errore priscillianistarum et Origenistarum Vindobonae*, F. Tempsky: CSEL, 1889. Apud PRISCILIANO. *Tratados e cânones*. Ed. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Nacional, 1975. p. 23.



tanto escritos apologéticos (I-III) como homilias sobre vários temas (IV-XI). Embora a autoria de todos os escritos por parte de Prisciliano não seja consenso na historiografia, não existem dúvidas que estes sejam priscilianistas, e que pelo menos o I, II e III são de sua época.¹⁵

Nossa análise privilegiará o *Libro al obispo Damaso*, que se encontra publicado na obra de Bartolomé Segura Ramos, *Prisciliano: tratados y cânones*.¹⁶ O significado deste escrito para o estudo do movimento relaciona-se à inserção de Prisciliano como produtor de *bens simbólicos* dentro da *divisão do trabalho religioso* no IV século.¹⁷ Consideramos que Prisciliano, como ocupante de relativo reconhecimento no *campo*, naquele período, teria acumulado *capital simbólico* com a suposta produção de obras de caráter teológico.

Nosso outro documento é a *Crônica* de Sulpício Severo, este texto foi escrito no início do século V, provavelmente entre 403 e 404. O autor seria, segundo biógrafos,¹⁸ da região da Aquitânia e de procedência da aristocracia galo-romana. A produção de Sulpício Severo inclui ainda, como obras reconhecidamente relevantes, a *Vita Martini*, na qual narra o percurso de vida de São Martinho de Tours e os *Dialogi*, escrito na mesma época que a *Crônica*. O texto de Sulpício Severo inscreve-se na tipologia das crônicas universais que buscavam inserir a história humana à divina, dentro de uma

¹⁵ Apesar dos tratados não apresentarem autoria explícita nem uma datação específica, em sua análise, Escribano Pano afirma que os três escritos estão relacionados aos problemas enfrentados pelos priscilianistas como a defesa do movimento frente às acusações feitas no concílio de Saragoça relativas inclusive ao uso de apócrifos, e a tentativa de buscar apoio junto ao bispo Damaso. Assim, a autora constrói uma cronologia que se inicia no período anterior ao concílio de Saragoça e vai até o ano de 384, ano da morte do citado papa. ESCRIBANO PANO, M. V. Op. Cit. p. 113.

¹⁶ PRISCILIANO. Op. Cit. p. 33-122. O códice Mp. th. Q. 3 foi encontrado na biblioteca de Würzburg no fim do século XIX. Este consiste em onze tratados anônimos, e sem título inicial. O I tratado foi denominado por Schepss pelo nome de *Liber Apologeticus* em virtude de seu caráter interno. O segundo recebeu o nome de *Liber ad Damasum* por conta do final do livro anterior, o mesmo acontecendo com o terceiro chamado de *Liber De fide de apocryphis*. O título da obra, aqui analisado será citado em espanhol, ou seja, na língua na qual se encontra publicado em nossa obra de referência.

¹⁷ BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 12-13.

¹⁸ Segundo Carmen Codoñer, a origem de Sulpício Severo encontra-se registrada na obra de Gennadio intitulada *De viris illustribus*. CODOÑER, Carmen. Estudio preliminar. In: Sulpicio Severo. *Obras Completas*. Madrid: Tecnos, 1987. p. X- XXXVII.

perspectiva teleológica. O cronista, seguindo o modelo da Historia universal, narra a história desde o gênesis até o fim dos tempos, sendo que na primeira parte de sua crônica aparecem de forma resumida os relatos bíblicos, enquanto na segunda são narrados fatos contemporâneos ao autor com grande riqueza de detalhes.¹⁹ Deste documento, interessa-nos especialmente o fragmento relativo ao priscilianismo que se encontra no *Libro Segundo da Crônica*.²⁰

CONTRAPONDO A DOCUMENTAÇÃO

As heresias

Reconhecendo que cada documento traz consigo uma infinidade de elementos passíveis de ser comparados, dependendo da perspectiva e dos objetivos de cada historiador, nossa análise parte de unidades de comparação especificadas no início deste capítulo, sendo a primeira delas a heresia. Ao falarmos de heresia, precisamos destacar a historicidade do termo. Segundo o historiador Mitre Fernández, a palavra heresia, ou *haeresis* surge pela primeira vez em um texto de Paulo.²¹

Até o momento em que o termo é mais claramente definido por Isidoro de Sevilha nas *Etimologias* no século VII, este sofreu mudanças relacionadas não somente à dinâmica do *campo* religioso, mas ainda atendeu a interesses políticos principalmente após a conversão de Constantino ao cristianismo e os desdobramentos subsequentes presentes nas ações dos futuros imperadores cristãos. A partir do século IV e da oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, a história da heresia esteve intimamente ligada à do Estado. As ações da Igreja e do poder político que visavam à consolidação dos interesses da coletividade em torno da *sacrosancta ecclesiae catholica* acabaram por definir a heresia como um crime contra a ordem romana.²²

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem. p. 125-133.

²¹ Mitre Fernández afirma que a origem da palavra heresia, ou *haeresis* surge na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, na qual o apóstolo teria afirmado a necessidade da existência de heresias entre os cristãos. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. *Clio & Crimen*, Durango, 1, p. 22-41, 2004. p. 26. O texto ao qual Mitre se refere está em I Coríntios 11:19, o qual transcrevemos: “É preciso que haja até mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados”.

²² ESCRIBANO Pano, Maria V. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU, José Maria, GASGÓ, Fernando e RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *Conversión de Roma*.



No *Libro al obispo Damaso*, considerado pelos historiadores como um manifesto coletivo dos que compartilhavam dos ideais de Prisciliano,²³ o autor buscou narrar os principais acontecimentos desde o momento em que apareceram as primeiras acusações do bispo Idácio, até o instante que, em companhia dos bispos Instância e Salviano, Prisciliano encaminhou-se a Roma, no sentido de buscarem apoio junto a Damaso.²⁴ Com relação à heresia, o autor procura defender-se das suspeitas que recaiam sobre o grupo. Existem reiteradas referências às heresias perseguidas pelas autoridades romanas e condenadas pela ortodoxia, representada nesse momento pelo próprio bispo de Roma, por Ambrósio de Milão e pelo patriarca de Constantinopla. A primeira refere-se ao arianismo, que ainda naquele momento continuava sendo numa ameaça para a consolidação da ortodoxia no que tange à construção de um dogma que superasse os debates em torno da natureza de Cristo. Embora seja uma questão que, neste momento, apresenta mais vigor no oriente, o autor não se omite em condená-la, buscando assim fortalecer sua ortodoxia. Dessa forma, afirma:²⁵

Pois quem pode com ouvidos católicos acreditar no crime da heresia ariana? O crime daqueles que dividem o uno e que, ao afirmar que os deuses são muitos, mancham a luz do sermão profético quando não leem o que diz Moisés (Deut.,6,4)?²⁶

Podemos verificar que o autor do Tratado, tenta utilizar-se da referência a figuras do Antigo Testamento no sentido de legitimar seus argumentos. Mesmo reconhecendo que este recurso é parte da tradição literária produzida

Madrid: Clásicas, 1990. p.151-189. p. 154.

²³ CHADWICK, Henry. Op. Cit.; ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado...* Op. Cit.

²⁴ PRISCILIANO. Op. Cit. p. 53-61.

²⁵ Originalmente escritas em latim, a documentação foi analisada a partir de suas versões em espanhol, de valor reconhecido pelos historiadores que se detêm sobre o período. As traduções livres no corpo do texto e citações são de nossa autoria.

²⁶ *Pues ¿quién puede con oídos católicos creer el crimen de la herejía arriana, el crimen de aquellos que dividen lo uno y que, al pretender que los dioses son muchos, mancham la luz del sermón profético cuando no leen lo que dice Moisés (Deut., 6,4)?*. Ibidem. p. 56. A referência bíblica feita ao patriarca hebreu, pelo autor do Tratado, faz menção ao trecho do livro de Deuteronomio do qual segue a citação: "Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh". *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 266.

no período, cabe lembrar que tal uso mostra-se como evidência do *habitus* dos eclesiásticos.²⁷

O autor torna-se mais enfático com respeito a outras heresias como a dos patripassianos, dos novacianos ou ainda dos ofitas. Neste último caso, verificamos que se utiliza do recurso da desqualificação: “Quem pode aceitar aos ofitas? Pode existir um louco que deseje ter um Deus- serpente?”²⁸

Encerrando a lista de condenações, o autor, Priscilano ou um outro priscilianista, elege os maniqueus como os piores hereges, já que, segundo ele, além de hereges são idólatras. Conforme o documento:

(...) aos maniqueus que não são mais hereges, senão idólatras e maléficos servidores do sol e da lua, demônios invencíveis, junto com todos seus autores, seitas, costumes, instituições, livros, doutores e discípulos, porque deles está escrito (I Cor. 5,11).²⁹

Podemos verificar uma preocupação muito grande em reiterar uma série de acusações aos maniqueus. De todos os grupos classificados como heréticos foram estes os mais perseguidos por parte do poder político,³⁰ daí compreende-se a preocupação de Prisciliano em tentar desvincular-se de qualquer associação com os seguidores dos ensinamentos de Manes. Podemos destacar ainda a utilização da referência bíblica como forma de legitimação da argumentação por parte do autor do Tratado.

Sulpício Severo, em sua Crônica, também faz referências às heresias. Ao iniciar seu relato sobre os eventos relativos ao priscilianismo, o autor alude ao movimento como tragédia. Vejamos o trecho: “Pois então, pela primeira

²⁷ Segundo Bourdieu, o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital que indica a disposição incorporada, quase postural de um agente em ação em um determinado *campo*. O *habitus* não é uma noção isolada do *campo*, pois é forjada por este, e de forma dialética o *habitus* dos ocupantes também auxilia na conformação do *campo*. Cf.: BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico...* Op. Cit. p. 61.

²⁸ ¿Quién puede admitir a los ofitas? ¿Puede existir un loco que desee tener un dios-serpiente? PRISCILIANO. Op. Cit. p. 57.

²⁹ (...) a los maniqueos que son no ya herejes, sino idólatras y maléficos servidores del Sol y de la Luna, demonios invencibles, junto con todos sus autores, sectas, costumbres, instituciones, libros, doctores y discípulos, porque de ellos está escrito (I Cor. 5,11). Cf.: Ibidem.

³⁰ ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueísmo en el Siglo IV D.C. *Studia historica. Historia Antigua*, v.8, p. 29-60, 1990.



vez se descobriu nas Hispânicas aquela infame heresia dos gnósticos execráveis, superstição oculta no mais inacessível dos segredos”.³¹

Como representante da ortodoxia cristã, o cronista refere-se ao priscilianismo, dentro de uma visão conduzida não somente pelo *habitus* eclesiástico, mas também pelos desdobramentos da morte de Prisciliano em 385. Prisciliano havia sido julgado por malefício, e após sua morte a relação entre o movimento liderado por ele com o gnosticismo, maniqueísmo e magia conservou-se no discurso eclesiástico presente nos documentos posteriores.³²

A Crônica de Sulpício Severo foi para os estudiosos do movimento uma rica fonte de informações sobre as origens sociais de Prisciliano, e também contribuiu para reforçar análises de historiadores mais tradicionais que defenderam o caráter gnóstico e mágico do movimento. Quando narra o surgimento do priscilianismo, Sulpício Severo relata que:

(...) A origem desta desgraça é o Oriente e o Egito, mas não é fácil explicar partindo de que princípios chegou a lograr êxito. O primeiro a introduzi-la nas Hispânicas, Marco, procedente do Egito, originário de Mênfis. Discípulos seus foram uma tal de Ágape, mulher de uma certa classe, e o reitor Helpídio. Deles recebeu instrução Prisciliano, de família conhecida, enormemente rico, astuto, inquieto, eloquente, culto e erudito (...).³³

As referências pessoais de Sulpício Severo a Prisciliano como culto, erudito entre outras qualidades, evidenciam um reconhecimento do segmento social ao qual fazem parte tanto o cronista como o suposto herege. Contudo, a vinculação feita entre Prisciliano com o Oriente e especialmente com Mênfis

³¹ *Pues entonces por primera vez se descubrió en las Hispanias aquella infame herejía de los gnósticos, execrables superstición oculta en el, más inaccesible de los secretos.* SÚLPICIO SEVERO. *Obras Completas*. Ed. Carmén Codoñer. Madrid: Tecnos, 1987. p. 125.

³² BLAZQUEZ, J. M. *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*. In: *I Concilio Ceraugustano MDC aniversario 1980*. Saragoça: Institucion Fernando el Católico ESIC, 1981. p. 65-121. p.70.

³³ (...) *El origen de esta desgracia es Oriente y Egito, pero no es fácil explicar partiendo de que principios llegó cuajar. El primero la introdujo en las Hispanias Marco, procedente de Egipto, originario de Menfis. Discípulos suyos fueron una tal Agape, mujer de una cierta clase, y el rector Helpidio. De ellos recibió instrucción Prisciliano, de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito (...).* SÚLPICIO SEVERO. *Op. Cit.* p. 125.

tem por objetivo corroborar a hipótese de gnose e magia praticadas pelo grupo, já que a região de Mênfis aparece desde Antiguidade como local destas práticas.³⁴

Os bispos

Como segunda unidade de comparação, elencamos no início do capítulo a figura dos bispos. Os dois documentos são ricos em referências ao episcopado, no período no qual a articulação entre os bispos e o poder secular ganha um outro patamar na estruturação do império cristão. Naquele momento, advindos das camadas senatoriais romanas, estes vão passar a acumular os deveres pastorais com os de poderes locais, isto é, vão ser líderes também políticos em suas dioceses. Como afirma a historiadora Leila Rodrigues, reconhecidos como porta-vozes das necessidades locais junto ao poder imperial, os bispos no IV século eram figuras influentes que contavam com grande prestígio.³⁵

Também para o historiador Buenacasa Pérez, este cargo, na época teodosiana, recebe uma atenção especial por parte dos governantes, pois como chefe da comunidade religiosa cristã tem grande poder sobre seus fiéis.³⁶ Dessa forma, não surpreende que as ações a favor ou contra o priscilianismo ganhem extremo destaque nos dois documentos.³⁷ A historiadora Margarida Simões afirma que o fato do número de sedes episcopais na província romana da *Gallaecia* ser realmente reduzido, contribuiu para que o conflito causado pelo priscilianismo na região fosse mais fruto de questões institucionais do que propriamente doutrinárias.³⁸

³⁴ CODOÑER, Carmen. Op. Cit. p. 125.

³⁵ SILVA, Leila R. da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De ecclesiasticis officiis* e *Sententiarum libri tres* de Isidoro de Sevilha. *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v.1, n.2, p. 6-20, 2008. p. 6.

³⁶ BUENACASA PÉREZ, C. La figura del Obispo y la formación del patrimonio e las comunidades cristianas según la legislación imperial de Teodosio I (379-395). *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, v. 1, n. 58, 121-139, 1997. p. 121.

³⁷ A forma pela qual o episcopado aparece mencionado nas documentações trabalhadas condiz com o juízo de valor de cada um de seus autores, não fazendo parte de parte de nosso objetivo de trabalho agora traçar uma tipologia dos bispos dos séculos IV e V.

³⁸ SIMÕES, M. B. *Prisciliano e as tensões religiosas do séc. IV*. Lisboa: Universidade Lusíada, 2002. p. 173.



O autor do *Libro ao obispo Damaso* inicia suas argumentações reconhecendo a autoridade do bispo de Roma, no que tange à liderança da ortodoxia cristã ocidental no período. Vejamos como ele se refere ao bispo:

(...) Nos alegramos que os acontecimentos hajam se desenrolado de tal maneira que “venhemos a declarar também aquilo em que cremos” ante ti, que és o maior de todos nós e que nutrido com as experiências da vida, chegaste, sob a exortação do beato Pedro, à glória da sede apostólica, cumprindo ante a tua pessoa a fé do sermão apostólico que diz: “com o coração se crê para a justiça e com a boca se confessa para a saúde” (...).³⁹

Naquele momento, no qual o grupo de bispos priscilianistas se encaminhava para a Roma na tentativa de ser recebido por Damaso, o reconhecimento da posição deste como porta-voz autorizado da hierarquia eclesiástica fica evidente na forma pela qual o autor coloca o bispo ao lado da figura apostólica de Pedro, argumentação pela qual se construiu a supremacia da Sé romana ao longo dos séculos posteriores.

Nas nove páginas do tratado, encontramos onze referências ao bispo Idácio de Mérida.⁴⁰ Estas divergem totalmente do mencionado em relação a Damaso. Para compreendermos melhor a disputa presente entre estes agentes do *campo* religioso do período - os bispos - vejamos a expressão textual de algumas delas:

Assim, pois, quando vivíamos nesta verdade da fé e nesta simplicidade, regressou Idácio do Sínodo de Saragoça, não portando nada contra nós, como é natural, posto que se havia despedido de nós quando comungávamos com ele em nossa igrejas e visto também

³⁹ (...) nos alegramos de que os acontecimientos hayan rodado de tal manera que “vengamos a declarar también aquello que creemos” ante ti, que eres el mayor de todos nosotros y que nutrido con las experiencias de la vida, llegaste, bajo la exhortación del beato Pedro, a la gloria de la sede apostólica, cumpliendo ante tu persona la fe del sermón apostólico, que dice: “con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud” (...). PRISCILIANO. Op. Cit. p. 53. O trecho faz referência ainda a Romanos 10:10.

⁴⁰ Em algumas delas, aparece a referência clara à sede de Mérida e em outras, o autor simplesmente o chama de Idácio. Contudo, a análise contextual destas referências deixa evidente serem feitas ao mesmo bispo.



que ninguém nos condenava com uma suposta acusação, nem mesmo por estarmos ausentes.⁴¹

A imagem sugerida no texto, para o bispo Idácio parece remeter a uma construção da figura do traidor, o que aponta para uma similaridade, ou ao menos uma analogia com o papel da traição, construída na narrativa cristã, especialmente quanto à função reservada a Judas Iscariotes.

Em outro trecho, o autor elabora uma imagem dicotômica entre o grupo de bispos próximos de Prisciliano e o bispo Idácio. Assim o autor narra os eventos:

Entretanto, estando nestas (áreas), tivemos o propósito de caminhar à cidade de Mérida e ver pessoalmente Idácio, propondo a paz, e Deus é testemunha, antes da dissensão. (...) mas ao chegar e entrar na igreja jogou-se em cima de nós a massa do povo e não só não fomos admitidos no presbitério, como inclusive chegaram a golpear-nos, pensamos que ele (Idácio) quem cometeu injustiça, foi ele quem nos maltratou, e nós os maltratados.⁴²

Fica evidente o embate entre os grupos de bispos. Neste trecho, o autor do *tratado* procura elaborar uma dicotomia entre “bispos pacíficos e conciliadores”, destacando o caráter cismático e agressivo do grupo rival. Existem ainda outras referências aos bispos Higino, Simposio e Ambrósio de Milão, sendo este igualmente percebido como um conciliador.

A crônica de Sulpício Severo também está repleta de referências ao episcopado. Poderíamos dividi-las em três grupos. O primeiro é formado pelos três bispos priscilianistas: Instâncio, Salviano e o próprio Prisciliano.

⁴¹ *Así pues, cuando vivíamos en esta verdad de la fe y en esta sencillez, regresó Idacio del Sínodo de Zaragoza, no por tanto nada contra nosotros, como es natural, puesto que se había despedido de nosotros cuando comulgábamos con él en nuestras iglesias y cuando nadie nos había condenado, ni siquiera ausentes, previa acusación.* PRISCILIANO. Op. Cit. p. 57.

⁴² *Sin embargo, estando en estas, tomamos o propósito de marchar a la ciudad de Mérida y ver personalmente a Idacio, propugnando la paz, y Dios es testigo, antes que la disensión. (...) pero dado que al llegar y entrar en la iglesia se nos echo encima la masa del pueblo y no solo no fuimos admitidos en el presbiterio, sino que incluso llegaron a golpearnos, pensamos que el (Idacio) que cometió injusticia fue el que nos maltrato, y nos los maltratados.* Ibidem. p. 58.



O segundo pelo bispo Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba que também aparecem neste documento como líderes do segmento antipriscilianista e por fim, o destaque fica com a referência ao papel do bispo Martinho de Tours no julgamento de Prisciliano em 385.

O primeiro grupo é apontado como herege, já que a crônica foi escrita após a condenação definitiva do movimento no Concílio de Toledo de 400. Sendo o autor, parte integrante e porta-voz do discurso normatizador da hierarquia eclesiástica, não poderíamos esperar outra perspectiva. Um detalhe, no entanto, chamou-nos a atenção. A simpatia de Sulpício Severo pela corrente ascética aparece em meio a uma série de descrições de Prisciliano. O autor, embora, ao que tudo indica, não tenha pretendido traçar elogios a Prisciliano, não deixa de registrar que este: “Podia manter-se desperto por muito tempo, suportar a fome e a sede, pouco ávido de bens, expressamente moderado em seu uso”.⁴³

Contudo, o que se destaca neste documento é o retrato construído de Idácio de Mérida que não se diferencia praticamente em nada daquele presente no tratado que acabamos de analisar. Vejamos uma das menções ao bispo de Mérida relativas ao momento em que Máximo assume o trono de Graciano após a usurpação:

Assim, pois, quando Máximo entrou vencedor na cidade de Tréveris, junta suas súplicas cheias de ódio e acusações contra Prisciliano e seu companheiros. (...) Por trás deles também foram acusadores, os bispos Idácio e Itácio cujo o intuito por desterrar os hereges não censuraria senão houvessem lutado para além do conveniente, levados pelo desejo de vencer.⁴⁴

A concepção de Idácio e Itácio como perturbadores do *campo* religioso reforça-se na passagem acima. Em sua análise sobre os *campos*, Pierre

⁴³ Podía mantenerse despierto largo tiempo, soportar el hambre y la sed, poco ávido de bienes, expresamente parco en su uso. SÚLPICIO SEVERO. Op. Cit. p. 126.

⁴⁴ Así pues, cuando Maximo entro vencedor en la ciudad de Tréveris, acumula sus suplicas llenas de odio y acusaciones contra Prisciliano y sus compañeros.(...) Tras ellos fueron también los acusadores, los obispos Hydacio e Itacio cuyo afán por desterrar os herejes no censuraria si no hubiesen luchado mas allá de lo conveniente llevados de afán de vencer. Ibidem. p. 130.

Bourdieu constata que existem propriedades comuns a todos eles. Uma delas seria a de que todos os ocupantes de um determinado *campo* têm objetivos comuns, e que mesmo considerando-se a incessante disputa interna, nenhum deles almeja sua destruição.⁴⁵ Assim, ao narrar o fim do conflito, Sulpício Severo parece lamentar a atuação de alguns bispos na questão priscilianista. Em suas palavras:

E também agora, quando observamos que tudo se altera e se alvoroça, especialmente pelas discórdias entre os bispos (...) ao final a maioria, levada por seus loucos pensamentos e persistentes inclinações, seguia lutando contra homens sensatos; em meio disso o povo de Deus e todos os homens de bem eram objeto de escárnio e zombaria.⁴⁶

Provavelmente ao mencionar a sensatez, Sulpício Severo parece fazer referência a Martinho de Tours, bispo que aparece como último ponto desta nossa unidade de comparação. Em sua Crônica, embora o número de alusões seja menor a este bispo, o destaque é dado por meio da importância do bispo de Tours como mediador e conciliador junto ao imperador Máximo e aos bispos acusadores no sentido de evitar a condenação dos réus à pena capital. Segundo o cronista:

Pois então Martinho, residente em Tréveris, não deixava de pressionar Idácio dizendo-lhe que desistisse da acusação, de implorar a Máximo que decretasse a morte de uns desafortunados, que era [mais que] suficiente que os hereges, julgados de acordo com as normas dos bispos, fossem expulsos de suas igrejas, que era um comportamento atroz e inédito que um juiz secular julgasse um assunto eclesiástico.⁴⁷

⁴⁵ BOURDIEU, P. Algumas propriedades... Op. Cit. p. 89-94.

⁴⁶ Y También ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por las discordias entre los obispos(...) al final la mayoría, llevada de sus locos pensamientos y pertinaces inclinaciones, seguía luchando contra unos cuantos hombres sensatos; en medio de ello el pueblo de Dios y todos los hombres de bien eran objeto de escarnio y burla. SULPICIO SEVERO. Op. Cit. p. 132-133.

⁴⁷ Pues entonces Martín, residente en Tréveris, no dejaba de presionar a Itacio diciéndole que desistiera de la acusación, de rogar a Maximo que decretara la muerte de unos desdichados, que



Sem pretender fazer um julgamento acerca da suposta misericórdia de Martinho de Tours para com os réus, fica clara, até mesmo nas palavras de Sulpício Severo, a tentativa de estabelecer um fórum próprio - um monopólio - para a resolução das questões eclesiásticas por parte dos agentes do *campo* religioso do período.

O CONCÍLIO DE SARAGOÇA DE 380

Nossa última unidade de comparação é o conjunto de referências feitas ao Concílio de Saragoça realizado em 380. No *Libro ao obispo Damaso*, este concílio tem papel central na argumentação de defesa construída pelo autor. Para este, o sínodo de Saragoça teria sido um elemento de discórdia, e motivo gerador do escrito enviado a Damaso, já que segundo o autor, havia a necessidade da intervenção do bispo de Roma para o apaziguamento do conflito. Em sua defesa o autor escreve:

Em outras palavras, no concílio episcopal que aconteceu em Saragoça, ninguém entre nós foi tido por réu, ninguém foi acusado, ninguém foi considerado culpado nem condenado; nem o nosso nome, nem o nosso propósito, nem a nossa vida foi feita acusação nenhuma; ninguém teve, não direi necessidade de apresentar-se, mas que nem sequer foi convidado.⁴⁸

Embora o autor do tratado busque justificar sua ausência sob a alegação de que não havia nenhum tipo de acusação ao seu grupo, podemos depreender que os priscilianistas, pelo conhecimento das regras do *campo* religioso, sabiam que o não comparecimento impediria uma acusação nominal ao movimento, o que se comprova na documentação. Apesar das condenações às praticas ascéticas heterodoxas, não são feitas referências explícitas aos bispos, nem a Prisciliano e a nenhum movimento que estivesse sob sua liderança.⁴⁹

era suficiente y sobrado el que los herejes juzgados de acuerdo con las normas de los obispos fueran expulsados de sus iglesias, que era comportamiento atroz e inaudito el que un juez seglar juzgase un asunto eclesiástico. SULPICIO SEVERO. Op. Cit. p. 130-131.

⁴⁸ *En otras palabras, en el concilio episcopal que tuvo lugar en Zaragoza, nadie entre nosotros fue tenido por reo, nadie fue acusado, nadie fue convicto ni condenado; ni a nuestro nombre, ni a nuestro propósito, ni a nuestra vida le fue hecha acusación alguna; nadie tuvo, no diré necesidad de presentar-se sino ni siquiera invitación.* PRISCILIANO. Op. Cit. p. 54-55.

⁴⁹ RAMOS-LISSON, Domingo. Los Concilios Hispánicos antes de Recaredo. In:

Nova referência é feita ao concílio no final do tratado, quando o autor se utiliza de um último recurso, pedindo ao bispo Damaso que, se necessário for, convoque um novo concílio para que se resolva a questão com o grupo liderado por Idácio, e no qual possam provar sua inocência. O autor ainda aponta para o perigo da continuidade da disputa, apelando para a necessidade de se salvaguardar a ortodoxia, quando diz: “(...) O nome de culpados não permaneçam em vossos dias, o que como sabeis é um crime, vazias as igrejas de sacerdotes católicos ou os sacerdotes, de igrejas”.⁵⁰

Na crônica de Sulpício Severo, as referências ao Concílio de Saragoça aparecem inseridas no período no qual o autor relata as primeiras acusações feitas ao grupo liderado por Prisciliano. Segundo o cronista o sínodo se reúne e a ele comparecem bispos até da Aquitânia. A explicação para a ausência dos bispos Instâncio e Salviano e do leigo Prisciliano no concílio seria a covardia. Em suas palavras: “Porém os heréticos não se atreveram a apresentar-se em juízo; apesar disso se profere sentença à revelia e se condena Instâncio e Salviano bispos, Helpídio e Prisciliano leigos”.⁵¹

O relato do cronista acerca das condenações nominais ao grupo mencionado não condiz com as atas do concílio de Saragoça, mas pode ser explicada pelo fato de que o movimento havia sido oficialmente condenado no ano de 400 em outro concílio realizado em Toledo. Esta data estaria mais próxima do período em que a crônica foi escrita e os fatos, com certeza, estavam vivos em sua memória. Contudo, não podemos desconsiderar a desqualificação presente no discurso de Sulpício Severo, quando afirma que os ideais priscilianistas já estavam condenados anteriormente. O autor ainda chama a atenção para o fato de que mesmo tendo sido condenados, Instâncio e Salviano nomearam Prisciliano como bispo logo após o concílio. Vejamos o trecho:

ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 25-159. p. 69. As Atas do referido concílio encontram-se reunidas em: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 69-71.

⁵⁰ *El nombre de culpables, no queden en vuestros días, lo que como sabéis es un crimen, vacías las iglesias de sacerdotes católicos o los sacerdotes, de iglesias.* PRISCILIANO. Op. Cit. p. 61.

⁵¹ *Pero los heréticos no se atrevieron a presentarse a juicio; a pesar de ello se dicta sentencia en rebeldía y se condena a Instancio y Salviano obispos, a Helpidio y Prisciliano laicos.* SULPICIO SEVERO. Op. Cit. p. 127.



Enquanto, Instâncio e Salviano, condenados segundo o julgamento dos bispos, nomeiam a Prisciliano, certamente leigo, porém líder de todos os malvados e condenado junto com eles no sínodo Saragoçano, bispo da cidade de Ávila com o fim de reafirmar seu poder.⁵²

Embora possamos compreender a referência às condenações como um recurso ideológico, acreditamos, tal como Margarida Simões, que a elevação de Prisciliano ao bispado de Ávila tenha sido uma forma de conferir mais força ao grupo, com um controle maior do número de bispados.⁵³

CONCLUSÃO

Este capítulo buscou analisar aspectos das relações entre os agentes dos campos religioso e político no período do último quartel do IV século e o início do V por meio do cotejamento dos dois documentos. Direccionamos o viés comparativo a partir das unidades definidas anteriormente, a saber: heresia, episcopado e o Concílio de Saragoça. Verificamos primeiramente que os dois autores denotam descontentamento com as ações empreendidas pelos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba, já que segundo seus escritos estes colaboram para a desorganização da hierarquia eclesiástica peninsular e consequentemente para a desestruturação do *campo* religioso.

Observamos que o local de fala de cada um dos autores influencia a visão acerca do movimento, já que para Sulpício Severo, Prisciliano e outros bispos priscilianistas partilhavam do gnosticismo e até mesmo eram conhecedores de práticas relacionadas à magia, enquanto o autor do *libro ao obispo Damaso* tenta comprovar sua ortodoxia, fazendo severas críticas às heterodoxias do IV século. Neste ponto também se destaca o conhecimento do autor do Tratado das regras em jogo no *campo* religioso, já que busca no bispo Damaso um apoio que pudesse subverter os danos causados pelo grupo antipriscilianista dentro da península, procurando convencer o bispo de Roma dos riscos que a querela trazia para a própria ortodoxia.

⁵² *En tanto, Instancio y Salviano, condenados según el juicio de los obispos, nombran a Prisciliano, ciertamente laico pero cabeza de todos los malvados y condenado junto con ellos en el sínodo Zaragozano, obispo de la ciudad de Ávila con el fin de reafirmar su poder.* SÚLPICIO SEVERO. Op. Cit. p. 127.

⁵³ SIMÕES, M. B. Op. Cit. p. 160.

Embora não haja referências ao imperador na documentação priscilianista, a Crônica deixa evidente o papel de Máximo na virada dos rumos do movimento. Ao analisarmos as ações do episcopado ficou claro o caráter de disputa entre agentes do campo religioso na questão priscilianista do IV e V séculos.

Por fim, a comparação articulada entre os documentos citados demonstra o propósito de desqualificação do priscilianismo, com o reforço da ideia de que o movimento já estaria condenado, desde o Concílio de Saragoça, mesmo antes do julgamento de Prisciliano e do I toledano de 400.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

PRISCILIANO. *Tratados e cânones*. Ed. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Nacional, 1975.

SULPICIO SEVERO. *Obras Completas*. Ed. Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos, 1987.

VULGATA. Ed. Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Madrid: BAC, 2005.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

BLAZQUEZ, J. M. *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*. In: *I Concilio Ceraugustano MDC aniversario 1980*. Zaragoza: Institucion Fernando el Católico ESIC, 1981. p. 65-121.

BOURDIEU, Pierre Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

_____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.



BUENACASA PÉREZ, C. La figura del Obispo y la formación del patrimonio e las comunidades cristianas según la legislación imperial de Teodosio I (379-395). *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, v. 1, n. 58, p. 121-139, 1997.

CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidade Granada, 1983.

CALAZANS, Jaqueline de. Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-graduação em História Comparada, 2005. Dissertação de Mestrado em História Comparada.

_____. Perspectivas sobre o priscilianismo: uma proposta de abordagem. In: SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org.). *Organização do episcopado ocidental (séculos IV-VIII): discursos, estratégias e normatização*. PEM, Rio de Janeiro, 2011. p. 13-28.

CARDOSO, C.F.; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: CARDOSO, C. F., VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375-399.

CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa - Calpe, 1978.

ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueísmo en el Siglo IV D.C. *Studia historica. Historia Antigua*, Salamanca, v.8, p. 29-60, 1990.

_____. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum*. Saragoça: Departamiento Ciencias de la Antigüedad de Saragoça, 1988.

_____. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU, José Maria, GASGÓ, Fernando e RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *Conversión de Roma*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 151-189.

GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (Org.). *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 612-662.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, 2003.



MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. *Clio & Crimen*, Durango, 1, p. 22-41, 2004.

RAMOS-LISSON, Domingo. Los Concílios Hispánicos antes de Recaredo. In: ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concílios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 65-100.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, 2 v. V. 1. p. 253-267.

SILVA, Leila R. da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De ecclesiasticis officiis* e *Sententiarum libri tres* de Isidoro de Sevilha. *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v.1, n.2, p. 6-20, Jul/Dez, 2008.

___; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org). *Organização do episcopado ocidental (séculos IV-VIII): discursos, estratégias e normatização*. PEM, Rio de Janeiro, 2011.

SIMÕES, M.B. *Prisciliano e as tensões religiosas do séc. IV*. Lisboa: Universidade Lusíada, 2002.



A SUPERIORA E O CORPO DAS VIRGENS NA REGRA MONÁSTICA DE LEANDRO DE SEVILHA (590-600)

Bruno Uchoa Borgongino

RESUMO

A *Regula Leandri* foi destinada por Leandro de Sevilha à sua irmã, a monja Florentina, provavelmente na década de 590. Consistindo numa regra monástica feminina, o documento continha uma introdução em que o bispo exaltava a virgindade, além de trinta e um capítulos com orientações sobre como a monja deveria agir para se preservar virgem.

O documento legislava sobre a atuação da líder da comunidade, prevendo situações em que essa personagem agiria sobre a maneira como as monjas cuidavam e utilizavam seus corpos. Ao discorrer sobre o tema, Leandro de Sevilha atentou para detalhes do âmbito discursivo. Meu objetivo, neste capítulo, é analisar a maneira como a RL atendeu às demandas das instâncias de controle discursivo ao regulamentar o exercício do poder sobre o corpo pela superiora do mosteiro.

Palavras-chaves: Regra monástica - Liderança - Corpo

ABSTRACT

The *Regula Leandri* was destined by Leander of Seville to his sister, the nun Florentina, probably in the 590's. Consisting of a female monastic rule, the document contained an introduction in which the bishop praised virginity, and thirty-one chapters with guidance on how the nun should act to preserve herself virgin.

The document legislated on the role of community leader, forecasting situations in which this character would act about the way of nuns cared and used their bodies. In discussing the subject, Leandro of Seville used procedures for controlling discourse. My goal in this chapter is to analyze how the RL has met the demands of the instances of discursive control to regulate the exercise of power over the body by the superior of the monastery.

Keywords: Monastic rule – Leadership - Body

A SUPERIORA E O CORPO DAS VIRGENS NA REGRA MONÁSTICA DE LEANDRO DE SEVILHA (590-600)

Bruno Uchoa Borgongino

“Sem dúvida, deve haver certa
discrição da superiora, para
prever do que é capaz cada uma (...)”
(RL, XXVII. p. 68)

INTRODUÇÃO

No presente capítulo, o *corpus* documental a ser analisado é composto por uma regra monástica. Paula Barata Dias caracteriza tais textos por conter um código normativo pragmático apresentado numa estrutura esquemática de pequenos capítulos. Cada um desses capítulos é dedicado a um aspecto das vivências dos monges, como as orações, o trabalho, a leitura, dentre outros. Circunscrevem-se a uma comunidade ou sexo em particular, tendo, portanto, uma aplicação imediata como instrumento regulador.¹

Interessa-me, aqui, a *Regula Leandri*,² regra monástica escrita pelo bispo sevilhano Leandro provavelmente na década de 590 e destinada a uma comunidade feminina. O documento descrevia, dentre outros elementos, como a superiora do mosteiro deveria agir em relação às suas subordinadas,

¹ DIAS, P. B. A *regula* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas*, v. 50, p. 311-335, 1998.

² No decorrer deste capítulo, refiro-me ao documento pela sigla RL. Utilizarei a seguinte edição da documentação: LEANDRO DE SEVILHA. *Regla de San Leandro*. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76. Cabe destacar que não é consensual entre os estudiosos se a RL constituiria uma regra monástica. Segundo Domínguez del Val, a razão dos questionamentos é por conta da introdução, onde o autor abordou questões pessoais. Além disso, muitos especialistas teriam como referência o modelo beneditino, no qual cada atividade detalhadamente regulada e com horários definidos. Sendo as orientações ascéticas adaptadas ao contexto entremeadas por elementos normativos o que definiria o conceito de regra monástica, a RL se enquadra nesta categoria tipológica. Cf.: DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. Perspectivas de unidad en el “De institutione virginum” de Leandro de Sevilla. In: GONZALEZ RUIZ, R. *Inovacion y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47. p. 24-28.



incluindo formas de intervenção no modo como as monjas utilizavam seus corpos. O autor não regulamentou a atuação dessa figura de maneira completamente arbitrária ou aleatória. Pelo contrário, o texto vinculava um discurso formado sob instâncias de controle intrínsecas às suas próprias condições de existência, conforme demonstrarei adiante.

Com base em tais considerações, meu objetivo neste capítulo consiste em analisar a maneira como a RL atendeu às demandas das instâncias de controle discursivo ao regulamentar o exercício do poder sobre o corpo pela superiora do mosteiro.³ São três os conceitos que norteiam a presente investigação: *corpo*, *poder* e *discurso*.

CORPO, PODER E DISCURSO

Para um estudo historiográfico do corpo, é necessária a atenção à sua historicidade. Por isso, recorro à maneira como David Le Breton o conceitua: o significante “corpo” é uma ficção elaborada social e culturalmente, tanto nas suas ações sobre a cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. Isto porque não há unanimidade nas sociedades humanas acerca de como caracterizá-lo. Assim, o corpo consiste numa linha de pesquisa, não numa realidade em si.⁴

A partir de tal referencial, é possível averiguar na documentação analisada que o termo latino “*corpus*”, traduzível para o português como “corpo”, refere-se a algo distinto do seu “equivalente” atual. Afinal, pensava-se o corporal de outra maneira: geralmente, o corpo era referido de modo indissociável do potencial perigo que representava à alma por conta da corrupção ocasionada pelo erro do primeiro homem.

Segundo Schmitt, os autores cristãos percebiam uma relação dialética entre o corpo e a alma na qual os dois consistiam em instâncias complementares do homem; o ser humano era uma unidade. Daí, as duas

³ Geralmente, este líder era designado pelo termo “abade” nas regras monásticas medievais. Porém, a RL não denomina como “abadessa” a monja responsável por governar a comunidade, utilizando, ao invés disso, outras palavras com implicações significativas, como demonstro adiante.

⁴ LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 24-26 ; 32-33.



categorias recorrentemente se confundirem. Foram limitadas as manifestações de concepções dualistas que tomassem corpo e alma como instâncias opostas e exclusivas, sendo estas rapidamente corrigidas. Somente na morte é que haveria uma separação, mas ainda assim com a perspectiva de sua reunificação durante a ressurreição dos mortos, prometida por Paulo nas Escrituras: os eleitos voltariam a possuir o mesmo corpo que tinham em vida, porém purificado e não submetido à ação do tempo.⁵

Esse historiador alerta, ainda, para uma distinção de significados entre as palavras corpo (*corpus*) e carne (*caro*), mesmo que pareçam muitas vezes intercambiáveis: a primeira era uma categoria genérica; a outra, tanto um valor quanto uma coisa, uma vez que era o lugar onde residiria a concupiscência (*concupiscentia*), ou seja, a tentação e o pecado. Desse modo, o corpo possuía um papel central na salvação: se, por um lado, era responsável pela queda do homem, por outro, era o que permitia a redenção por meio da ascese e da castidade ou pelo trabalho manual. Assim, o sofrimento não poderia ser enquadrado como apenas espiritual ou físico, pois, mesmo de natureza mundana, detinha um sentido moral. Entretanto, em decorrência da sua inserção no mito da Encarnação, este ascetismo cristão deveria ser apenas um meio, nunca um fim em si mesmo. Logo, excluía-se todas as proposições de um desprezo tal do corpo que resultasse em seu aniquilamento.⁶

Foucault, em *Vigiar e Punir*, demonstrou como o corpo é objeto de exercício de poder. Nas palavras dele: “(...) o corpo também está diretamente mergulhado num campo político: as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais”.⁷ Em algumas das situações previstas na RL, uma monja poderia exercer poder sobre a outra, sendo que, muitas vezes, o objeto dessa ação é o corpo.

Neste trabalho, defino *poder* com base nas reflexões expostas por Michel Foucault. Cabe ressaltar que este autor não desenvolveu uma teoria geral que abarcasse todas as relações de poder existentes em qualquer sociedade ou

⁵ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. V. 1. p. 250-264.

⁶ Ibidem. p. 250-264.

⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 25.



contexto. Seu projeto consistia numa *analítica do poder* que descrevesse o seu funcionamento local em épocas determinadas.⁸

Em *The subject and power*, Foucault argumentou que o poder só existe em ação. Isto porque o termo designa um relacionamento em que um indivíduo ou grupo age delimitando o campo de possibilidades de ação de outro. Seu exercício sempre possui objetivos determinados e põe em operação diferenças com as quais se vincula. Por fim, o poder se exerce com base em instrumentos, que podem ser efeitos de fala, dispositivos econômicos, sistemas de vigilância, arquivos, etc. Assim, a analítica do poder proposta pelo autor consiste em evidenciar, dentre outros aspectos, os objetivos específicos, o sistema de diferenciação e os instrumentos constitutivos da relação em questão.⁹

Foucault identificou uma modalidade de exercício de poder que teve origem com as instituições cristãs: o *pastoral*,¹⁰ que é exercido com base no conhecimento da alma dos fiéis e na habilidade de dirigi-la. O fim de uma relação desse tipo é assegurar a salvação individual no pós-vida, ainda que isso implique no próprio sacrifício de quem exerce o poder.¹¹ Em consonância com tal perspectiva, as regras monásticas apontavam para a função de orientação espiritual da liderança perante a comunidade. A ênfase nesse papel derivava dos interesses dos autores de documentos do gênero em justificar a necessidade de subordinação dos monges aos seus superiores hierárquicos.

Giovanni Miccoli apontou que os monacatos oriental do século IV e ocidental dos séculos IV e V possuíam raízes, estímulos e características diversas e complexas. A partir do exemplo da obra de Cassiano, Miccoli

⁸ MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. *Tempo social*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 83-103, 1995.

⁹ FOUCAULT, M. The subject and power. In: *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*. New York: New York Press, 2000, 3v. V.3. p. 326-348, p. 340-341; 344.

¹⁰ Ao abordar o tema do poder pastoral, Foucault não pretendia empreender uma análise das relações de poder na Cristandade medieval, tampouco classificar toda e qualquer forma de exercício de poder que porventura existiu no período como pastoral. Seu objetivo, no contexto do artigo, era demonstrar que, na medida em que a instituição eclesiástica perdeu sua força, o Estado moderno passou a exercer um novo tipo de poder pastoral, cujo objetivo era a “salvação” num sentido mundano (saúde, segurança pública, proteção contra acidentes) e que resultou no aparecimento de instituições públicas e filantrópicas e de um saber que tinha o homem como objeto. Cf.: *Ibidem*. p. 333-334.

¹¹ *Ibidem*. p. 332-333.



demonstrou o empreendimento da elite clerical de contenção e absorção em quadros eclesiasticamente organizados dos impulsos ascéticos. Além disso, o episcopado dedicou-se à elaboração teológica e ética em que a comunidade monástica consistia numa forma de vida separada das preocupações e angústias do mundo, possibilitando a dedicação exclusiva à contemplação de Deus.¹²

Nesse contexto, a vida comunitária organizada conforme uma regra foi apresentada como forma original e privilegiada do monasticismo, no intuito de restringir a livre iniciativa ascética. Os critérios da obediência e da disciplina tornaram-se elementos essenciais da experiência monacal: colocar-se sob a direção e vigilância de um superior hierárquico consistiria num meio de renunciar ao mundo e lutar contra as tentações.¹³

Logo, a escrita de regras monásticas visava imprimir certa configuração às comunidades destinatárias, incluindo aí a dinâmica das relações de poder. As normas referentes àquele que liderava atribuíam uma natureza pastoral ao exercício de poder entre os monges, inclusive quando seu alvo era o corpo. Conforme destaque ao longo deste capítulo, a RL regulamentou a atuação da superiora em consonância com essa perspectiva.

As regras monásticas, tal como todo documento, são portadoras de *discurso*. Segundo Foucault, os discursos se valem de objetos, formas de encadeamento, conceitos e temas frequentemente heterogêneos. Contudo, mesmo sendo dispersos, é possível constatar certa regularidade no modo como aparecem esses elementos. Quando os objetos, as formas de encadeamento, os conceitos e os temas estão submetidos às mesmas *regras de formação*, isto é, às mesmas condições de existência, pertencem a uma mesma *formação discursiva*.¹⁴

O discurso acontece de maneira aleatória, mas há em todas as sociedades

¹² MICCOLI, G. Os Monges. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p. 33-54. p. 34-36. Esclareço que os primeiros monges cristãos, que eram provenientes dos desertos orientais por volta dos séculos III e IV, praticavam uma ascese rigorosa e solitária, numa modalidade de vida monacal denominada eremitismo.

¹³ *Ibidem*. p. 36.

¹⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 35-44.



procedimentos que controlam, selecionam, organizam e distribuem a sua produção. Interessam-me, aqui, dois dos procedimentos de controle discursivo previstos por Foucault: os *processos de agrupamento*,¹⁵ no qual os discursos exercem seu próprio controle segundo princípios de classificação e de ordenação, e a *rarefação*, isto é, as exigências a serem satisfeitas pelo sujeito para que possa falar.¹⁶

Ainda de acordo com esse autor, a formação discursiva integra, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos de controle. Por isso, a análise das instâncias de controle não é totalmente separável do estudo da formação discursiva na qual tomam corpo. Portanto, cabe considerar as regras de formação do discurso com as quais as instâncias de controle se vinculam.¹⁷

A meu ver, o conjunto de regras monásticas produzidas entre os séculos IV e VII constituía uma formação discursiva, uma vez que vinculava conceitos, temas e proposições que compartilhavam das mesmas condições de existência. A referência a um personagem responsável pela liderança do mosteiro e que exercia um poder de caráter pastoral consistia num aspecto recorrente em regras monásticas – ainda que sua atuação fosse normatizada de maneira distinta no âmbito de cada documento desse tipo.

Além disso, esses textos se valiam dos mesmos procedimentos de agrupamento dos discursos. Por um lado, empregavam conceitos, temas e proposições oriundos não apenas de regras monásticas precedentes,¹⁸ mas da tradição ortodoxa nicena como um todo.¹⁹ Por outro, mencionavam

¹⁵ Foucault aponta três meios de agrupamento dos discursos: o comentário, o autor e a organização de disciplinas. Na época em que redigiu *A ordem do discurso*, o autor dedicava-se a uma “arqueologia do saber” de períodos razoavelmente recentes. A identificação desses três procedimentos de agrupamento dos discursos é adequada à análise que intentava. Contudo, tendo em vista a problemática e o *corpus* documental da minha pesquisa, é necessário que eu avalie outras formas de agrupamento, mais apropriadas aos objetivos que pretendo alcançar.

¹⁶ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 8-9; 21-45.

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸ A despeito da diversidade de origens regionais, da variação temporal e dos contextos específicos de produção, essas regras monásticas formavam um conjunto com homogeneidade formal e com ideias consonantes. Conforme explica Paula Barata Diaz, nesse tipo de documento eram desvalorizados fatores como entidade autoral e originalidade de composição; havia a dependência em relação aos autores monásticos precedentes. Cf.: DIAS, P. B. Op. Cit. p. 311-335.

¹⁹ Por *tradição ortodoxa nicena*, refiro-me aos documentos de autores cristãos consagrados

personagens e citavam passagens da *Vulgata*.²⁰ Logo, a RL utilizou elementos tradicionais e alusões à *Vulgata* como maneira de justificar e validar as normas concernentes ao líder do mosteiro.

Por fim, Leandro de Sevilha atendeu a um princípio de rarefação do discurso: a pertença doutrinária à ortodoxia nicena. Segundo Foucault, a doutrina impõe aos sujeitos certos tipos de enunciação e lhes proíbe todos os outros, ligando indivíduos entre si e os diferenciando dos demais a partir desses tipos de enunciação.²¹

Vessey apontou que, a partir do século IV, era amplamente aceita a ideia de que a fé da *ecclesia* poderia ser escrita e publicada. Ainda de acordo com o autor, o processo de refino doutrinal resultou num *corpus* de escritos que serviu de base à produção de documentos posteriores. O apelo à tradição não dependia da menção explícita a outros autores, sendo preferível, pelo contrário, resguardar-se de advertir sua assiduidade como leitor.²² Portanto, a assimilação de elementos oriundos de textos consagrados, mesmo sem apresentar sua origem precisa, possibilitava a identificação de um discurso em particular com a pretensa universalidade da doutrina ortodoxa.

A COMUNIDADE MONÁSTICA NA *REGULA LEANDRI*

Conforme anteriormente referido, a RL foi escrita por Leandro, bispo de Sevilha e metropolitano da província eclesiástica da Bética, provavelmente na década de 590. O prelado dirigiu o texto à sua irmã Florentina, que ingressara num mosteiro. A regra é composta por uma introdução, em que o autor argumenta em favor da superioridade do estado virginal, e por trinta e um capítulos com prescrições para a vida num mosteiro feminino, apresentada

e cujas proposições eram identificadas com a *ortodoxia nicena* como aqueles escritos por Agostinho, Ambrósio, Cassiano, dentre outros.

²⁰ Robert Louis Wilken classificou as Escrituras naquele momento como inescapáveis, tendo em vista que influíam na maneira de pensar e eram utilizadas para dar forma para a vida comunal e política. Cf.: WILKEN, R. L. The novelty and inescapability of the Bible in Late Antiquity. In: DiTOMMASO, L.; TURCESCU, L. (Eds.). *The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2008. p. 3-14. p. 8; 13.

²¹ FOUCAULT, M. Op. Cit. p. 43.

²² VESSEY, Mark. The forging of orthodoxy in Latin Christian Literature: a case study. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 4, n. 4, p. 495-513, 1996. p. 501-502.



como orientações para a preservação da virgindade.

De acordo com Linage Conde, a RL é dominada pelo o que chama de “obsessão da virgindade”, porque todos os demais valores da vida monástica e contemplativa consistem em meros meios para assegurá-la.²³ Segundo Leila Rodrigues da Silva, o documento condenava a corrupção da obra divina e a indisciplina do corpo, valorizando o ascetismo e a negação do prazer físico, estando, assim, em conformidade com a tendência predominante na tradição monástica.²⁴

Segundo Aline Rousselle, a renúncia sexual figurou como tema recorrente na literatura cristã a partir do século IV, sendo os documentos a respeito produzidos na época dedicados, em sua maioria, às mulheres virgens. Nos textos sobre a virgindade, geralmente de caráter normativo, abordava-se a mediocridade do casamento em comparação com a virgindade.²⁵ Nos escritos monásticos, em particular, a abstinência sexual consistia num compromisso estabelecido pelo monge no momento em que ingressa no mosteiro e que deveria ser mantido por toda a sua vida.²⁶ Nesse sentido, ao optar pela preservação da virgindade como tema principal da sua regra monástica, Leandro de Sevilha recorreu a um ideal amplamente defendido pela tradição cristã, o que justificaria a pertinência das suas prescrições às monjas.

Leandro de Sevilha, em sua argumentação em favor da manutenção do estado virginal, apresentou privilégios a serem adquiridos por essas ascetas: as monjas adiantariam para si a glória da incorruptibilidade do corpo, reservada para após a morte; Maria, a *Dux* das virgens, intercederia em seus benefícios; seus pais seriam recompensados; e, no caso de Florentina, seu irmão Leandro receberia perdão por seus pecados.²⁷ O documento refere-se, ainda, à opção da mulher pela vida monacal com um casamento com Cristo que, se respeitado,

²³ LINAGE CONDE, A. Algunos aspectos biológicos de la *Regula Leandri*. *Cuadernos de Historia de la medicina española*, Salamanca, n. 11, p. 310-324, 1972. p. 313.

²⁴ SILVA, L. R. da. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina. *História Revista – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 79-88, 2006. p. 83.

²⁵ ROUSSELLE, A. *Pornéia. Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 153-167.

²⁶ COLUMBÁS, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1998. p. 571.

²⁷ RL, *Introductio*. p. 21-37.

obteria a salvação como recompensa.²⁸

Para preservar a castidade, a virgem deveria evitar contato com mulheres seculares, varões e jovens a fim de impedir que o diabo se introduzisse no interior da sua alma.²⁹ O adequado seria que convivesse com outras monjas e sempre no mesmo mosteiro, sobretudo porque teria exemplos disponíveis para serem seguidos e oportunidades de aperfeiçoamento.³⁰ Logo, o prelado discorreu sobre a modalidade comunitária de vida monástica como a maneira mais adequada de assegurar a renúncia sexual feminina, tendo em vista o afastamento do mundo e a proximidade com mulheres que também professavam o monaquismo.

A SUPERIORA NA REGULA LEANDRI

Acerca da superiora do mosteiro na RL, Perez de Urbel apontou que o termo “abadessa” (*abbatissa*) não está presente na documentação visigoda, com exceção de um texto de Bráulio de Saragoça e outro de Frutuoso de Braga. O comum era a utilização das expressões “mãe” (*mater*) ou “idosa” (*senior*) para se referir à liderança de uma comunidade monástica feminina.³¹ Foram justamente esses dois termos empregados por Leandro de Sevilha na RL, além da palavra “mestra” (*magistra*).

No capítulo XXXI da RL, ao discorrer sobre a relação entre Florentina e Túrтура, sua superiora, o prelado articulou as denominações “mãe” e “mestra” para regulamentar a relação entre a virgem e sua superiora. De acordo com o documento, Florentina deveria estimar Túrтура como mãe, e até mesmo tê-la

²⁸ RL, XXI, p.76. A ideia de responsabilidades advindas do casamento com Cristo é retomada diversas vezes no documento, sendo um recurso de Leandro de Sevilha para conferir aceitabilidade às suas orientações. Daí Vega afirmar que esta noção é o ponto central da RL, conferindo unidade a todo o texto e servindo de fio condutor aos demais tópicos. Cf.: LEANDRO HISPALENSIS. *El De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla con diez capitulos y médio inéditos*. Ed. A. C. S. Vega. L'Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948. p. 68.

²⁹ RL, I-III, p. 38-42.

³⁰ RL, XXV, p. 66-67.

³¹ PEREZ DE URBEL, J. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934. 2v. V.2. p. 247. Por isso, refiro-me a esta personagem como “superiora”, conforme a tradução de Campos Ruiz e de Roca Melia, ou como “líder”, de maneira a respeitar essa peculiaridade linguística da documentação visigoda.



mais em consideração do que a sua própria mãe. Leandro de Sevilha orientou à sua irmã que aproveitasse já estar apartada das tormentas do mundo para que se escondesse no seio da superiora. Por fim, prescreveu que Florentina escutasse Túrtura como mestra.³²

Logo, mesmo com a ausência do termo “abadessa”, o epíscopo utilizou outras palavras em conformidade com a tradição para se referir a esta figura. Era comum que a legislação monástica vinculasse a atuação da liderança do mosteiro aos papéis de mestre e de autoridade parental. Assim, Agostinho de Hipona se referia à abadessa como uma “mãe”, que amava as monjas da sua comunidade e que as instruía,³³ e Bento de Núrsia determinava que o abade deveria agir de maneira a unir a severidade de mestre e a ternura do pai.³⁴

O uso da palavra “idoso” possivelmente seria um indicativo de que o prelado sevilhano pressupunha que a superiora fosse alguém de idade avançada. Acerca da velhice no período medieval, Raquel Holmet acredita que a senectude foi imaginada como uma etapa da vida positiva para o âmbito espiritual, pois acrescentaria sabedoria e maturidade e enfraqueceria os prazeres e a concupiscência.³⁵

Embora *senior* seja a forma mais comum de denominar a superiora na RL, o tema da idade não foi articulado com normas concernentes à atuação da líder. Entretanto, considerando a conotação positiva do termo *senior*, seu uso pelo autor da RL podia fazer corresponder à posição de líder da comunidade com as vantagens adquiridas pelo tempo avançado de vida.

No capítulo XVIII, o bispo sevilhano versava sobre o pecúlio. Conforme a RL, esse ato seria um grande delito que consistiria: num adultério, pois mancharia a integridade da boa consciência; num furto, uma vez que todos

³² RL, XXXI. p. 75.

³³ AGOSTINHO. Regra de Santo Agostinho. Ed. Jean-Pie Lapierre. *Regra dos monges. Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 37-50. p. 39.

³⁴ BENTO. Regra de São Bento. Ed. Jean-Pie Lapierre. *Regra dos monges. Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 51-143. p. 62.

³⁵ A despeito desse aspecto positivo, acreditava-se que a velhice teria um lado negativo no que diz respeito ao material, por conta da debilidade física inerente à idade avançada. Cf.: HOLMET, R. *Los viejos y la vejez en la Edad Media: Sociedad e imaginário*. Rosário: PUC – Argentina, 1997.

os bens do mosteiro deveriam ser comuns; e numa fraude, porque a monja, nessa circunstância, ocultaria uma pequena quantia para uso próprio. Ainda nesse capítulo, Leandro de Sevilha elencou os malefícios do pecúlio. Como resultado, a monja que reservasse bens para si mesma seria condenada ao inferno e separada da vida do céu.³⁶

A RL narrou episódios extraídos da *Vulgata* protagonizados por personagens cujos exemplos não deveriam ser seguidos. O primeiro relato foi sobre Judas, que cometeu furto por conta da cobiça ao trair e entregar Cristo, uma vez que não se contentou com a pobreza comum dos apóstolos. Outro caso mencionado pelo documento foi o de Ananias e Safira, que apresentaram ao apóstolo apenas uma parte dos seus pertences antes de ingressarem na comunidade, recebendo punição divina imediata. Ao final do capítulo XXVIII, Leandro de Sevilha indicou que a monja não seguisse os exemplos de Judas, Ananias e Safira, aludindo aos malefícios que os acometeram por suas faltas: “não deve reservar a parte coisa alguma, porque, em efeito, tem que temer a experiência de Judas”.³⁷

No documento, a comunidade monástica subordinada a uma regra foi apresentada como herdeira da comunidade formada pelos apóstolos após a morte de Cristo. No capítulo XXVI, a fim de corroborar essa associação, Leandro de Sevilha aludiu à *Vulgata*: “fixa-te ao que se lê no *Actus Apostolorum*, e verá que é verdade o que digo”.³⁸ Em seguida, transcreveu a passagem do livro mencionado que continha a descrição da primeira sociedade cristã, incluindo o trecho que demonstrava que os bens eram coletivos e que as posses anteriores à conversão eram entregues aos apóstolos.³⁹

A referência apostólica, além de vincular a RL à *Vulgata*, constituía uma forma tradicional de caracterizar o cenobitismo. Segundo Paula Barata Dias, as regras monásticas apresentavam o cotidiano cristão como aplicação e herança da Lei no Novo Testamento e referiam-se a um modelo ideal de conduta, que Cristo teria vivido e os apóstolos teriam imitado. Portanto, na

³⁶ RL, XXVIII. p. 70-71.

³⁷ *Noli quidquam transportare seorsum; quia nimirum Iudae proditoris exempla cauenda sunt.* Ibidem. p. 71.

³⁸ RL, XXVI. p. 68.

³⁹ Ibidem. p. 68.



perspectiva desse tipo de documentação, o mosteiro restaurava o propósito da imitação de Cristo experimentado pela comunidade primitiva em Jerusalém.⁴⁰

Logo, associar Ananías, Safira e, em particular, Judas com a monja que guarda bens para si, ao invés de disponibilizá-los ao grupo, contribuía para caracterizar o delito do pecúlio como um desvio de um dos fundamentos neotestamentários e tradicionais e, por isso, definidores da própria profissão. A superiora figurou, no capítulo XXVIII, como elemento necessário para que a monja não incorresse em tal falta. Conforme prescrito, tudo o que chegasse às mãos das virgens deveria ser apresentado à líder do mosteiro.⁴¹ Assim, o uso da referência apostólica reforçava o papel da superiora de administrar o cenóbio e contribuía para justificar sua posição perante a comunidade.

O capítulo XXVII discorria sobre a distribuição dos bens entre as monjas, o que abarcava as vestimentas, os alimentos e a bebida. A RL impunha que tal tarefa, de responsabilidade da superiora, fosse realizada com discrição, isto é, prevendo as capacidades de todas as monjas para que entregasse a cada uma conforme suas necessidades particulares.⁴²

Sublinho que os itens a serem repartidos pela superiora estavam relacionados com perspectivas sobre o uso do corpo. Silva, em sua análise da RL, demonstrou que, para Leandro de Sevilha, os ornamentos do corpo descaracterizavam a criação divina e poderia estimular os desejos da carne e sua natural tendência ao pecado. Ainda segundo a historiadora, as prescrições alimentares vinculavam a condenação da gula, assim como uma proposição comum no meio eclesiástico de que comer exageradamente promoveria o desejo sexual.⁴³ Dessa forma, a atuação da superiora controlava o acesso das monjas a artigos que, dependendo da utilização, poderiam resultar num afastamento da conduta adequada para com o corpo.

Leandro de Sevilha indicou os grupos de monjas que deveriam ser tratadas com mais suavidade: as enfermas, que, ao longo da RL, são caracterizadas como uma debilidade do corpo que demandava algumas concessões;⁴⁴ as

⁴⁰ DIAS, P. B. Op. Cit. p. 315-316.

⁴¹ RL, XXXVIII. p. 71.

⁴² RL, XVII. p. 68-69.

⁴³ SILVA, L. R. da. Op. Cit. p. 84-85.

⁴⁴ Os capítulos XIII, o XVIII, XIX e o XXIV impunham restrições quanto à alimentação,

que dispuseram de maior posição e riqueza antes de ingressar no mosteiro, menos acostumados à austeridade do que as de origem mais humilde. O autor proibiu que a superiora concedesse preeminência às mais antigas ao invés das monjas enfermas ou privilegiadas no século. A justificativa exposta para explicar essa diferenciação no trato é a mesma para ambos os casos: “a que não pode suportar o mais duro, deve ser tratada com mais suavidade”.⁴⁵

Segundo Bernard Ardura, a regra agostiniana atribuía à liderança do mosteiro o papel de cuidar do patrimônio comum e dividi-lo conforme as necessidades de cada um.⁴⁶ Na regra beneditina, por sua vez, o abade incumbia outros monges de guardar e conservar os bens,⁴⁷ embora os membros da comunidade ainda precisassem da autorização do abade para dar ou receber qualquer coisa.⁴⁸ Ainda de acordo com a regra de Bento de Núrsia, o líder deveria dividir os bens tendo em vista as debilidades de cada monge.⁴⁹ Portanto, a RL prescreveu uma atuação da superiora similar àquela presente em outros códigos consagrados.

A enfermidade, especificamente, consistia num tema recorrente nas regras monásticas. Andrew Crislip, em sua análise das legislações monásticas dos séculos III e IV, demonstrou que os principais expoentes do monacato atribuíam relevância à questão. Esse tipo de preocupação com a saúde já figurava em textos do final do Império Romano, mas de forma distinta: para os aristocratas romanos, a reflexão moral e o cuidado de si para assegurar o bom funcionamento do corpo e o controle dos desejos eram tópicos recorrentes,

como o jejum e abstenção de carne e vinho; e o capítulo XX proíbia o banho por prazer ou por embelezamento do corpo. Em vários desses capítulos, a RL concedia às enfermas a possibilidade de não observarem tais normas, tendo em vista às necessidades a serem atendidas para a recuperação da saúde física. Cf.: RL, XIII. p. 51; RL, XVIII-XIX. p. 56-58; RL, XX. p. 59; XXIV. p. 65-66.

⁴⁵ *...ut quae durius ferre non potest, tractetur lenius.* RL, XXVII. p. 69.

⁴⁶ ARDURA, Bernard. *Du praepositus de saint Augustin à l'abbé dans la tradition prémontrée jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.* In: DAUZET, Dominique-Marie; PLOUVIER, Martine (Dir.). *Abbatat et abbés dans l'ordre de prémontre.* Turnhout: Brepols, 2005. p. 39-90. No capítulo XII da regra agostiniana, tal atribuição da liderança do mosteiro é mais evidente. Cf.: AGOSTINHO. Op. Cit. p. 46.

⁴⁷ BENTO. Regra de São Bento. Op. Cit. XXXII. p. 98.

⁴⁸ *Ibidem*, XXXIII. p. 99.

⁴⁹ *Ibidem*, XXXIV. p. 100.



inclusive no discurso médico; para os cristãos, em contrapartida, a ênfase não era na compreensão da enfermidade no próprio corpo, mas sim no tratamento do enfermo em sociedade.⁵⁰

Ainda segundo Crislip, os autores de textos sobre o monasticismo apresentavam a enfermidade como parte integrante da vida monacal em sua acepção, sendo, portanto, os cuidados com a saúde dos membros da comunidade algo intrínseco à organização monástica.⁵¹ Assim, prestar ajuda aos monges desprovidos de saúde consistia numa atividade de destaque nas regras monásticas. Na RL, a superiora ocupava papel importante na recuperação da saúde física das monjas adoecidas, tendo em vista que era responsável por proporcionar à enferma os bens necessários ao seu restabelecimento.

Ainda no capítulo XXVII, Leandro regulamentava a maneira como as virgens deveriam lidar com os bens recebidos da superiora. As monjas não deveriam murmurar mesmo se a comunidade dispusesse do suficiente para repartir a todas com equidade. Além disso, prescrevia caridade para que a de procedência ilustre não se sentisse rebaixada e nem que se abatesse a de origem pobre ou escrava.⁵² Identifico tal prescrição com a proposição comum às regras monásticas, mencionada anteriormente neste capítulo, acerca da necessidade de obediência ao superior hierárquico para a disciplina ascética.

⁵⁰ A hipótese do autor é de que a contribuição para a recuperação dos monges enfermos derivava da renúncia às relações familiares que a adoção da vida monacal implicava. Para o reino visigodo, ao menos, essa hipótese não é aplicável, tendo em vista que as fontes visigodas indicam a manutenção do contato entre os monges e seus familiares. A própria RL, destinada por Leandro à sua irmã monja, é uma constatação da impropriedade da conclusão de Crislip. Cf.: CRISLIP, A. T. *From monastery to hospital. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan, 2008. p. 39.

Cabe, ainda, outro esclarecimento, dessa vez que tange à relação entre enfermidade e pecado. Segundo Jean-Claude Schmitt, o corpo para os medievais era expressão da alma e, por isso, a enfermidade nunca era uma simples afecção fisiológica. Pelo contrário, era um mal aparentado à possessão demoníaca, tendo causas tanto morais quanto físicas. Crislip, entretanto, argumentou que a relação entre a enfermidade e o cometimento de pecados ou de transgressões ocorria nas hagiografias, mas nas regras monásticas o enfermo era isento de culpa pela sua condição. Assim, concluiu Crislip, o enfermo era tratado com compaixão e tinha suas necessidades atendidas pelos demais, não sofrendo estigmatização. Cf.: SCHMITT, J.-C. Op. Cit. p. 256-257; CRISLIP, A. Op. Cit. p. 76.

⁵¹ *Ibidem*. p. 39-42.

⁵² RL, XXVII. p. 69.

CONCLUSÃO

As regras monásticas dos séculos IV ao VII caracterizavam o corpo de maneira indissociável do potencial perigo que representava à alma por conta da corrupção ocasionada pelo erro do primeiro homem. Os documentos desta natureza previam formas de exercício de poder pela liderança da comunidade que tinham como objeto o corpo. A obediência ao superior hierárquico constituía, nas regras monásticas, fator crucial para a formação disciplinar dos monges.

Leandro de Sevilha vinculou o tema na RL, por meio da personagem da superiora. Jamais referida como “abadessa”, mas sim como “idosa”, “mestra” ou “mãe”, a definição de como esta figura deveria atuar atendeu às instâncias de controle discursivo: de *agrupamento*, tendo em vista que se valeu de conceitos e temas provenientes de textos anteriores consagrados, ainda que sem citá-los explicitamente, assim como de personagem e passagens oriundos da *Vulgata*; de *rarefação*, uma vez que vinculou suas normas à verdade ortodoxa por meio da identificação do que prescrevia com a tradição.

Em conformidade com a perspectiva comum aos escritos eclesiásticos do período, a RL condenava a corrupção da obra divina e a indisciplina do corpo, valorizando a ascese e a negação do prazer físico. Leandro de Sevilha exaltou particularmente a virgindade, apresentando os privilégios a serem adquiridos pela monja que a preservasse. Na RL, o convívio com outras monjas consistia na melhor maneira para a manutenção do estado virginal.

Por meio do referencial apostólico, recorrente na tradição monástica, e dos exemplos negativos representados por Judas, Ananías e Safira, Leandro de Sevilha argumentou contra a prática do pecúlio. Sendo a comunidade monacal apresentada como herdeira da sociedade cristã primitiva, possuir bens particulares ao invés de compartilhá-los com as demais monjas constituiria um desvio da orientação fundamental que caracteriza a vida monacal, uma vez que os apóstolos dividiam tudo entre si.

Para que a monja não incorresse em pecúlio, deveria apresentar tudo que obtivesse à superiora. Dessa maneira, o vínculo estabelecido entre a comunidade dos apóstolos e a comunidade das monjas identificava a RL com a *Vulgata* e com a tradição, assim como justificava a função assumida pela



superiora de administrar os bens do mosteiro.

Os bens pelos quais a superiora era responsabilizada pela RL consistiam em: vestimentas, que poderiam ser utilizadas negativamente para o embelezamento, e alimentos e vinhos, que, se consumidos em excesso, incitariam a luxúria. Logo, cabia à líder restringir o acesso das monjas a artigos dos quais derivavam perigos para a preservação do estado virginal.

A superiora deveria agir com discrição ao distribuir os bens, sendo necessário que observasse as necessidades de cada uma. Então, as de origem humilde e as provenientes da nobreza demandavam uma atenção diferenciada, assim como as enfermas. As desprovidas de saúde física, em especial, constituíam um grupo ao qual a RL permitia um regime distinto de vida, mais brando, visando ao restabelecimento da saúde corpórea. Às subordinadas sãs, por sua vez, caberia aceitar a distribuição realizada pela superiora.

Portanto, a líder de uma comunidade monástica feminina atuava de maneira a interferir no consumo de bens que poderiam acarretar num desvio da conduta prescrita pela RL e no estímulo ao desejo sexual. A superiora deveria exercer poder restringindo as possibilidades das suas subordinadas utilizarem e cuidarem de seus corpos, tendo em vista a preservação da virgindade e, com isso, a obtenção de um lugar especial no paraíso para as monjas, dentre outros privilégios. Leandro de Sevilha amparou-se na *Vulgata* e em temas e conceitos tradicionais para justificar e conferir validade à aceitação do poder que deveria ser exercido pela superiora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

AGOSTINHO. Regra de Santo Agostinho. Ed. Jean-Pie Lapiere. *Regra dos monges. Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 37-50.

BENTO. Regra de São Bento. Ed. Jean-Pie Lapiere. *Regra dos monges. Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 51-143.

LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e

Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76.

LEANDRO HISPALENSIS. *El De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla con diez capítulos y médio inéditos*. Ed. A. C. S. Vega. L'Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escurialensis, 1948.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

ARDURA, Bernard. Du *praepositus* de saint Augustin à l'abbé dans la tradition prémontrée jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. In: DAUZET, Dominique-Marie; PLOUVIER, Martine (Dir.). *Abbatiat et abbés dans l'ordre de prémontré*. Turnhout: Brepols, 2005. p. 39-90.

COLUMBÁS, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1998.

CRISLIP, A. T. *From monastery to hospital. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.

DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. *Humanitas*, v. 50, p. 311-335, 1998.

DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. Perspectivas de unidad en el "De institutione virginum" de Leandro de Sevilla. In: GONZALEZ RUIZ, R. *Inovacion y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47.

FOUCAULT, M. The subject and power. In: *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*. New York: New York Press, 2000. 3v. V.3. p. 326-348.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008

HOLMET, R. *Los viejos y la vejez en la Edad Media: Sociedade e imaginário*. Rosário: PUC – Argentina, 1997.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LINAGE CONDE, A. Algunos aspectos biológicos de la *Regula Leandri*. *Cuadernos de Historia de la medicina española*, Salamanca, n. 11, p. 310-324, 1972.

MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. *Tempo social*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 83-103, 1995.

MICCOLI, G. Os Monges. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p. 33-54.



PEREZ DE URBEL, J. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934. 2v. V.2.

ROUSSELLE, A. *Pornéia. Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V. 1. p. 250-264.

SILVA, L. R. da. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina. *História Revista – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 79-88, 2006.

WILKEN, R. L. The novelty and inescapability of the Bible in Late Antiquity. In: DiTOMMASO, L.; TURCESCU, L. (Eds.). *The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2008. p. 3-14.

VESSEY, Mark. The forging of orthodoxy in Latin Christian Literature: a case study. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 4, n. 4, p. 495-513, 1996.



ASPECTOS DO PARADIGMA MONÁSTICO EM ISIDORO DE SEVILHA E FRUTUOSO DE BRAGA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Alex da Silveira de Oliveira

RESUMO

Este capítulo analisa preceitos monásticos que nos levam a pensar na existência e defesa de modelos distintos de dedicação contemplativa no reino visigodo de Toledo no século VII. Isto por acreditarmos que as variadas formas de se devotar à ascese, no supracitado reino, estivera envolta a múltiplas disputas, despertando nas autoridades eclesiásticas o interesse na autorização, padronização e controle das tendências em voga.

Nesta empreitada, deteremo-nos nas prescrições elaboradas pelo então bispo Isidoro de Sevilha – figura eclesiástica detentora de amplo destaque literário no contexto -, e o igualmente bispo, Frutuoso de Braga - personagem comumente identificado com a temática monástica.

Palavras chaves: Monacato - Regra monástica - Cenóbio

ABSTRACT

This chapter examines some monastic stipulations that lead us to think about the existence and defense of different models of contemplative dedication in the Visigothic kingdom of Toledo in the seventh century. This is because we believe that the different forms to devote to asceticism, in this specific kingdom, were involved to multiple disputes, and it increased the interest in the ecclesiastical authorities in the authorization, standardization and control of the tendencies in vogue.

In this endeavor, we will consider the requirements established at that moment by the Bishop Isidore of Seville - ecclesiastical figure holding large outstanding literary context - and also the bishop Frutuoso of Braga - character often identified with the monastic theme.

Keywords: Monasticism - Monastic rule - Cenobitic



ASPECTOS DO PARADIGMA MONÁSTICO EM ISIDORO DE SEVILHA E FRUTUOSO DE BRAGA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Alex da Silveira de Oliveira

*“... que vosso mosteiro tenha
extraordinária diligência na clausura...” (RI,
c. I, p. 91)*

*“Aos monges que envelheceram no
mosteiro com uma vida reta e piedosa, os
há de colocar à parte em uma cela maior...”
(RM, C. XXIII, p. 162)*

INTRODUÇÃO

Ao recuperarmos a documentação eclesiástica produzida na Península Ibérica na sétima centúria, constatamos que estivera em voga em tal contexto a execução de um projeto cujo objetivo dar-se-ia pela idealização de figuras religiosas tidas por ortodoxas.¹ Partindo deste princípio, neste capítulo, como parte de um processo maior de pesquisa,² empenhamo-nos em apresentar indícios dos modelos monacais idealizados segundo o pensamento do bispo Isidoro de Sevilha – figura eclesiástica detentora de amplo destaque enciclopédico no contexto -, e no do igualmente bispo Frutuoso de Braga - personagem comumente identificada com a temática monástica.

¹ Referimo-nos aos documentos produzidos pela cléricatura hispano-goda. Como exemplo, podemos citar as atas dos concílios de Toledo, as regras monásticas, os de *iuris illustribus*, as hagiografias, as cartas, os escritos patrísticos, etc. Pela análise destes, em vista do grande número de postulações visando à uniformização dos eclesiásticos, concluímos estar em andamento um projeto de construção do religioso ideal.

² Este capítulo é parte da pesquisa que temos realizado no âmbito do Programa de História Comparada da UFRJ, sob a orientação da Professora Leila Rodrigues da Silva, visando à obtenção do título de doutor. O alvo desta atual dedicação é a construção do modelo idealizado do religioso oficial (episcopal e monástico) no reino visigodo ibérico no século VII.

No reino visigodo de Toledo do século VII, verifica-se uma considerável produção textual eclesiástica.³ Os documentos que compõem o quadro de nossa análise advêm desta conjuntura, a saber, a *Regula Isidori*, o *De Ecclesiasticis Officiis*,⁴ a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*.⁵ As duas primeiras peças documentais são de autoria do bispo sevilhano, Isidoro; e, as duas últimas, do bracarense, Frutuoso.

No *corpus* documental supracitado, constatamos uma recorrente referência ao tipo de vida monástica capaz de produzir o monge ideal. Nosso objetivo, então, será recuperar estas menções e utilizá-las como indicativos de posturas nas perspectivas de Isidoro e Frutuoso e, assim, construir o modelo idealizado de monacato que tais inscrições, percebê-las como fruto e a serviço de um contexto social de múltiplas disputas.

A FORMAÇÃO DO CORPUS DOCUMENTAL

Ao falarmos de monges no cenário medieval, nada mais propício que nos valermos de textos que eram a fonte de fé e ordenanças destes religiosos, ou seja, as regras monásticas. Nesta análise, selecionamos três que obtiveram no reino visigodo de Toledo ampla circulação,⁶ tais são, a *Regula Isidori*, a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*.⁷

³ A literatura e os incentivos à sua leitura não se faziam por considerá-los um fim em si mesmo, senão uma possibilidade de manter o clérigo na doutrina oficial. Cf.: DOMINGUEZ DEL VAL, U. Características de la Patrística Hispana en el siglo VII. In: *La Patrologia Toledano-Visigoda*. Semana Española de Teología. 27, 25-29 septiembre 1967, Toledo. *Atas...* Madrid: CSIC, 1970. p.1-32. p. 10.

⁴ As citações que faremos deste documento obedecerão ao seguinte modelo: as iniciais da nomenclatura do documento em maiúsculo (DEO), o livro utilizado será indicado por algarismo romano (I ou II), a indicação numérica do capítulo dos livros (1,2,3 etc) e a página que tal citação encontra-se publicada (a página do documento impresso).

⁵ Neste capítulo, utilizarei a seguinte edição das regras monásticas: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 90-210.

⁶ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Reglarvm* de época visigoda. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 23, p. 531-568, 2006. p. 539.

⁷ Deste ponto em diante, a referência que fizermos à *Regula Isidori*, à *Regula Monachorum* e à *Regula Communis* será por suas iniciais RI, RM e RC. Ressaltamos ainda, que as citações completas far-se-ão pelo seguinte modelo: as iniciais em maiúsculo, seguidas da indicação do capítulo em algarismos romanos e do número da página na qual está publicado.



A autoria da primeira das regras citadas insere na discussão uma figura emblemática no contexto, o considerado enciclopedista bispo Isidoro de Sevilha.⁸ Tivera este desde sua infância contato com uma formação letrada.⁹ Sua família era composta por ilustres membros da hierarquia eclesiástica na região sul peninsular.¹⁰ Este quadro permitiu ao sevilhano interiorizar e dominar a lógica e as estratégias de funcionamento deste espaço de poder (o campo religioso),¹¹ assim como, superar seus familiares na importante e volumosa obra literária que legou aos seus contemporâneos.¹²

Dentre tais documentos, incluímos neste capítulo sua regra monástica. Não há consenso sobre a data exata de sua redação, no entanto, os estudos apontam para o período entre os anos 615 e 620.¹³ O texto da regra menciona ser seu conteúdo uma compilação da tradição patrística que foi pelo tempo

⁸ Isidoro é considerado um importante intelectual da época e sua produção textual lhe conferiu um destacado reconhecimento intelectual no meio eclesiástico hispânico. Seu trabalho como escritor fora tão intenso que seu nome é empregado para designar o movimento literário da cléricatura ibérica naquele contexto, o qual fora por muitos intitulado *era isidoriana*. Tal conceito pode possuir um teor positivista, no entanto, sua lembrança aqui reforça a proeminência de Isidoro de Sevilha no contexto literário hispano-visigodo. Cf.: ORLANDIS, J. *Vida en España en tempo de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 66-67; MITRE, E. *La Espana medieval: Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: ISTMO, 1999. p. 45.

⁹ Possibilidade acessível a poucas, senão raras famílias no contexto medieval.

¹⁰ Isidoro era irmão de Fulgêncio, bispo de Égica; de Leandro, bispo de Sevilha – que cuidou mais pormenorizadamente de sua educação e a quem, inclusive, Isidoro substituiu no bispado -, e de Florentina possível líder de um mosteiro feminino, para o qual Leandro de Sevilha escreveu sua *Regula Leandri*. Sobre tal aspecto, cf. nesta publicação o capítulo de autoria de Bruno Uchoa Borgongino.

¹¹ BOURDIEU, P. Gênes e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78.

¹² Segundo o *Renotatio Isidori* redigido por Bráulio de Saragoça, discípulo de Isidoro, o sevilhano teria produzido dezessete escritos. Cf.: LYNCH, C.H. et GALINDO, P. *San Braulio, o bispo de Zaragoza*. Madrid: Instituto Enrique Florez. CSIC, 1950. p. 335.

¹³ O texto faz menção a ter sido escrito para o mosteiro honoriense, entretanto, não se sabe exatamente se tal construção existiu. Sobre estas questões, o historiador Renan Frigheto nos diz que, segundo alguns indícios históricos, a RI foi, possivelmente, dedicada ao recém empossado no bispado de Córdoba, Honório e, neste caso, tal documento seguia uma postura comum na Hispânia visigoda de demarcar os limites fronteiriços entre as províncias eclesiásticas. Aqui estariam sendo divididas, pelo mosteiro honoriense, as regiões episcopais de Córdoba e Ecija. Cf.: FRIGHETTO, R. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetica* hispano-visigoda (século VII). *Revista Tiempo y Espacio*, Chillán, Universidad de Bío-Bío, 14, p.31-42, 2004. p. 40.

dispersado.¹⁴ Neste sentido, seus vinte e cinco capítulos abordam múltiplos assuntos pelos quais sobressaem as preferências monásticas do autor, assim, como prescrições normativas para os monges.¹⁵

Isidoro dispensou tempo não só às questões práticas nas quais estão envoltos diuturnamente os adeptos do monasticismo, ênfase privilegiada na regra, mas também e, sobretudo, às formulações teóricas nas quais a concepção de monge deveria se embasar. Deste modo, inserimos na análise, para compor o bloco de textos isidorianos, o *De Ecclesiasticis Officiis*.

O período de elaboração de tal texto circunscreve-se entre os anos 598 e 614.¹⁶ A obra apresenta um caráter litúrgico, entretanto, tal característica não exclui a aplicabilidade de seu conteúdo a qualquer religioso, sendo, portanto, o aspecto de *manual* sua principal sobressaída. O texto teve ampla circulação na Hispânia,¹⁷ contribuindo no processo de formação dos quadros clericais. Encontra-se dividido em duas partes: na primeira denominado *De origine officiorum*, o autor detalha, em quarenta e cinco capítulos, aspectos diversos dos ofícios e do culto divino. Já na segunda, intitulada *De origine ministrorum*, composto por vinte e sete capítulos, entre eles, o de número 16 dedicado à figura do monge, Isidoro orienta os clérigos no exercício de suas funções eclesiásticas e atrela suas explicações aos membros da patrística.¹⁸

Outro conjunto documental que permitirá a efetivação do exercício comparativo neste capítulo está formado pelos textos de Frutuoso de Braga. Este prelado, em semelhança a Isidoro, desde a juventude recebera

¹⁴ RI, c. I, p. 90.

¹⁵ Os temas basilares que permeiam a narrativa da RI são: preocupações com a hierarquia, com o trabalho dos monges, as questões relacionadas ao ofício divino, as prerrogativas administrativas, a regulação sobre os bens do mosteiro e dos monges, o cuidado com os idosos, doentes e hóspedes, os contatos com o mundo exterior e o tratamento dispensado aos mortos.

¹⁶ FONTAINE, J. *Qui a Chasse de Carthaginoise Severianus et les Siens? Observations sur l'Histoire Familiale d'Isidoro de Séville*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983. p. 349-400.

¹⁷ A circulação da obra é tarefa difícil de ser precisado, entretanto, segundo DIAZ Y DIAZ, aparece referenciado na *Regula Communis* e em Valério do Bierzo, textos produzidos na região da Galiza. Cf.: DIAZ Y DIAZ, M. *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976. p. 160.

¹⁸ SILVA, L. R. da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis* e *Regula Isidori*. LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (Org.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. *Anais...Fortaleza*: ANPUH, 2009. p. 6-20.



uma educação religiosa.¹⁹ Pertencia a uma família aristocrata da Galiza, possivelmente incluída no rol familiar do monarca Sisenando.²⁰ Frutuoso não é identificado pela historiografia como um ilustre escritor eclesiástico, como foi o sevilhano, entretanto, a personificação da marca mais vultosa que imprimiu na história ibérica foi o grande número de mosteiros que engendrou.²¹ Ainda assim, registra-se sobre sua autoria a *Regula Monachorum*, não sem críticas, a *Regula Communis*, uma carta endereçada a Bráulio de Saragoça,²² outra ao rei Recesvinto²³ e alguns poemas.²⁴

Um dado relevante que deve ser considerado é que somente após a morte dos pais, Frutuoso se decidiu pela vida religiosa, o que se atesta ao entrar na escola de Conâncio.²⁵ Talvez, aqui possamos pontuar uma distinção entre Isidoro e Frutuoso, pois enquanto a ascendência do poder familiar do primeiro provinha da liderança exercida em núcleos religiosos, a do segundo possuía origem essencialmente militar.²⁶ Tal condição, de alguma forma, influenciou

¹⁹ Conâncio foi um destacado bispo que mantinha uma escola na região da Palência. Esta instituição era um espaço dedicado à formação de eclesiásticos e nobres. Cf.: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII*. [S.l.]: Fundación Sanches-Albornoz, 1993. p. 9-32.

²⁰ O pai de Frutuoso era o Duque do exército da Galiza e em seu clã familiar incluía-se Sisenando – rei que assumiu o trono visigodo no ano 631 após uma usurpação. Cf.: ORLANDIS, J. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda. *Estudios Visigóticos*, Roma-Madrid, 3, p. 57 - 102 1962. p. 33.

²¹ SILVA, L. R. da; OLIVEIRA, A. da S. O diabo na *Vita Sancti Frutuosi. Notandum*, São Paulo. Porto, ano XIV, n. 27, p. 155-170, set-dez, 2011. p. 159.

²² BRAULIO. *Epistolário*. Ed. L Riesco Terrero. Sevilla: [s.n.]: 1975.

²³ FRUTUOSO. Letter of Fructuosus to king Receswinth and his bishops on behalf of the guilty who have been held in prison since the time of Chintila. In: *Iberian Fathers: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*. Washington: The Catholic University of American Press, 1969. p. 210 – 212.

²⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v.21, p.47-50, 1967.

²⁵ *LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA*. Ed. Manuel C. Diaz y Diaz. Braga: Câmara Municipal, 1974. p. 83.

²⁶ A *Vida de são Frutuoso* afirma ainda que o pai do hagiografado o levava em suas campanhas de supervisão das terras e bens sobre os quais governava, enquanto o filho era ainda uma criança bem pequena. Talvez fosse a intenção do pai que o filho assumisse os negócios da família, incluindo aqui a vida militar, por isso, o levava a tais missões. Portanto, pode ser este o motivo que explique a demora de Frutuoso para, exclusivamente, entregar-se à vida religiosa, o que só aconteceu após a morte dos pais. Cf.: *LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA*. Op. Cit. p. 83.

a postura que ambos sustentaram em suas trajetórias eclesiásticas, ainda que não os alocou de forma antagônica sob a necessidade de produzir, distribuir e monopolizar o capital religioso em circulação.

O mosteiro de Compludo foi o primeiro na trajetória construtora do bracarense, que lhe demandou a elaboração da RM,²⁷ e isto pelas idas do século VII, ou seja, por volta do ano 640.²⁸ A estruturação do texto dá-se por uma divisão em vinte e quatro capítulos nos quais são tratados diversos assuntos relacionados à temática ascético-monástica.

Ainda sobre a produção monástica *frutuosiana*, sublinhamos a *Regula Communis*.²⁹ Aponta-se o período entre os anos 653-665 como momento aproximado de sua elaboração.³⁰ A regra divide-se em vinte capítulos, entretanto, não apenas as questões dogmáticas relacionadas à rotina interna dos mosteiros que ocupam espaço no texto, mas, e sobretudo, o combate a instituições tidas por desviantes do modelo cenobítico oficial. Assim, as normas e padrões veiculados pelo texto deveriam promover a submissão dos mosteiros da região da Galiza, inclusive unidades de origem particular também denunciadas pelo documento.

Ainda que a redação da RC escape à lógica de um mentor único e seja melhor identificada por uma autoria coletiva, sua utilização dar-se-á em consonância com a RM, pois acreditamos que em conjunto ambos os textos nos apresentam dados sobre as características gerais do monacato galaico,³¹

²⁷ FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. *Bracara Augusta*, v.22, n. 52-54,1968. p. 4.

²⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Op. Cit. p. 217-218.

²⁹ Devido a um conjunto de fatores dispostos no próprio texto desta regra há que considerar mais de uma pessoa no processo de sua elaboração. Pérez de Urbel acredita a autoria do texto é da própria congregação monástica a qual tinha por fundador e presidente o bispo de Dume, a saber, Frutuoso. Cf.: PÉREZ DE URBEL, J. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934. p. 436-437. Neste sentido, há um consenso entre os estudiosos desta regra, sobre a idéia de autoria coletiva e influência de Frutuoso ou de sua *Regula Monachorum* na escrita do texto, tendência que prontamente aderimos aqui. Cf.: LINAGE CONDE, A. En torno a la *Regula Monachorum* y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p.123-163, 1967. p. 133; ORLANDIS, J. Congregación monástica Dumense. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 81-91, 1968. p. 88; MÁRIO MARTINS, S. J. O monacato de S. Frutuoso de Braga. *Biblos*, Coimbra, 26, p.315-412, 1950. p. 331.

³⁰ *Reglas monásticas de la España Visigoda...* Op. Cit. p. 168.

³¹ O fato de haver no conjunto deste documento elementos que o faz aparentemente distanciar-se da RM, como, por exemplo, permitir a convivência de homens e mulheres em



quicá ibérico.

Sobre a influência da patrística na produção dos textos monásticos de Frutuoso, segundo Mário Martins, foram os mesmos tanto para a RM e RC.³² Sendo assim, a marca indelével que este conjunto textual legou ao monacato visigodo perpassa por uma austera profissão de fé em um forte caráter pactual, traço que evidencia a patente presença da tradição germana.

Pelo exercício da comparação entre os conjuntos textuais do *corpus* documental, objetivamos promover o diálogo entre as idealizações cenobíticas veiculadas por Isidoro e Frutuoso. Por esta lógica, combater o desviante e fortalecer os patamares hierárquicos da Igreja, por meio da projeção de paradigmas, parece ter sido a base motivacional sobre a qual tanto o sevilhano quanto o bracarense se apoiaram. Tal constatação pode indicar tratar-se de uma mesma preocupação: o combate ao discurso desviante e, por isso mesmo, concorrente, e promover o enquadramento dos cooptados em padrões idealizados.

ANALISANDO OS MODELOS MONÁSTICOS

A necessidade de modelação ou a estipulação de parâmetros universais aos indivíduos e grupos que constam nos quadros das instituições é uma postura comum que se nomeia entre os interesses patentes dos grupos dominantes. Neste sentido, não há delimitação espaço-temporal capaz de emancipar os agentes históricos do enquadramento em tal premissa. Portanto, podemos vislumbrar, seja no exercício da política, da religião, das criações culturais, ou seja, nos múltiplos espaços nos quais a disputa pela produção e monopólio

um único mosteiro, ressaltamos que consideramos tal incidência não a descaracterização da perspectiva assumida por Frutuoso na primeira regra, mas sua flexibilização no limite do aceitável por esta. Haja vista, que tenta as ordenações da RC corrigir ou enquadrar o movimento anárquico dos mosteiros dúplices e familiares na padronização tida por ortodoxa no pensamento religioso de Frutuoso. E, neste caso, acreditamos que nas casas abaciais sobre as quais vigorava as ordenações da RC, não se excluía a adesão da RM. Cf.: MARTÍNEZ DÍEZ, P. C. *El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Um proceso de Aculturación. Antigüedad y Cristianismo. Monografías Historicas sobre la Antigüedad Tardía*, VII. Cristianismo e Aculturación en Tiempos del Império Romano, Murcia, p.531-539, 1990. p. 534; LINAGE CONDE, A. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p.123-163, 1967. p. 125.

³² Referimos-nos a Pacomio, Jerônimo e Isidoro de Sevilha. Cf.: MARTINS, Mário S. J. Op. Cit. p. 298-299.



do poder dá a tônica das relações sociais, uma constante necessidade de se estipular padrões. Por conseguinte, a conjuntura medieval na qual nos detemos não fora diferente.

Como desdobramento desta premissa modeladora, Isidoro de Sevilha no DEO, concentra sua análise na exposição do que seria para ele a configuração completa do quadro monacal, incluindo os exemplos dignos de aversão. Deste modo, criou uma tipologia monástica enumerando suas categorias em seis representações: os cenobitas, os eremitas, os anacoretas, falso anacoreta, os circunceliões e os sarabaítas.

Dentre os modelos apresentados, três figuram como positivos e recomendáveis: o cenobita, que vive em comunidade e é experimentado nas disciplinas ascéticas; o eremita, que faz do ermo, da solidão completa, do afastamento de tudo e todos o seu *habitat*; o anacoreta, indivíduo que após ser aperfeiçoado no cenóbio se recolhe em celas para uma severa contemplação. As três últimas categorias descritas podem ser consideradas desvios práticos da proposta oficial e são por isso mesmo expostas de forma aversiva, tais são: o falso anacoreta, que vai para a cela com intento de fugir de suas obrigações ascéticas e não expurgar os vícios; os circunceliões, que usam os hábitos monacais, perambulando sem rumo, com o intuito de conseguir dinheiro e fama de santidade; e, por último, os sarabaítas, religiosos que se autogovernam e criam suas próprias acomodações.³³

Por esta exposição, considerando as categorias monásticas aprovadas por Isidoro, podemos destacar, como elementos que valoram e inspiram tais subdivisões, primeiro, o desapego aos bens materiais e a devoção à vida comunitária; em segundo, o abandono do mundo em todas as suas possibilidades e a reclusão solitária no ermo; e a terceira seria uma espécie de junção das anteriores, ou seja, a vida comunitária no cenóbio e depois do sucesso desta, a reclusão em uma cela para a contemplação absoluta.

Após esta demarcação, o texto do DEO passa a elencar virtudes que o monge ideal deveria sustentar. Entretanto, tais posturas virtuosas resumem-se em: reunir-se em comunidade, participar da vida comum do cenóbio (orar, ler, jejuar, não ter posses e confessar os desvios uns aos outros). Também, não possuir bens, não usar roupas chamativas, não despertar as paixões do corpo,

³³ DEO, II, c. 16, p. 134.



trabalhar e entregar o resultado deste ao decano, obedecer as autoridades hierárquicas, participar dos ritos e ofício divino em comum e esvaziar-se da soberba e vanglória.³⁴ Estes atributos somente dão conta da vida comunitária cenobítica, ausentando-se o bispo sevilhano de igualmente expor as nuances constitutivas dos outros modelos monásticos por ele mesmo descrito. Assim, concluímos que o monge idealizado era aquele que cumpria todas as obrigações em coletivo, ou seja, participava da vida comum, ainda que não deixasse de reconhecer a oficialidade das outras opções. Cabe destacar, que tal idealização se fez a despeito do reconhecimento, ainda que teórico, sobre as demais possibilidades da vivência da ascese.

Ao passarmos para a análise da RI, ainda motivados pelos elementos idealizados como suficientemente capazes de promoverem a perfeita vida monástica no pensamento de Isidoro de Sevilha, encontramos de forma mais emblemática a inscrição da vida comum, ou seja, o cenobitismo. Como exemplo, podemos perceber o incentivo à vida comunitária para todos os habitantes do mosteiro,

[...] Portanto, é preciso residir em uma santa comunidade e levar uma vida a vista, para que, se há algum vício por isso, possa remediar-se não o ocultando. Por outra parte, se há algumas virtudes poderá aproveitar-se pela imitação de outros, enquanto, contemplando outros seus exemplos, possam educar-se [...]³⁵

Tal incentivo reforça-se ao ser projetado também para ocupantes do topo da hierarquia abacial “o abade deve viver junto com seus monges na comunidade, para que a vida comum ofereça o testemunho de vida exemplar e o respeito à disciplina.”³⁶

Em outras passagens a orientação cenobítica do sevilhano é uma vez mais percebida. Como por exemplo, em sua orientação para o trabalho,³⁷ com as

³⁴ DEO, II,16, p. 136-140.

³⁵ [...] *Oppprtet ergo inter sanctam societatem conmorare adque subtestimonio uitam suam transigere ut siquod in eis uitiosum est, dum noncelatur curetur.* RI, c. XIX, p. 118

³⁶ RI, c. XIII, p. 110.

³⁷ RI, c. V, p. 97.

refeições,³⁸ com o leito³⁹ e na preocupação com a constituição dos delitos.⁴⁰ A proibição do isolamento em celas dentro do próprio cenóbio desautorizava os monges a consagram-se à perspectiva anacorética, isto pelo fato de ter tal devoção, junto ao imaginário popular, um alto valor de santidade, não condizendo com a real situação em que possivelmente estes se encontravam, para Isidoro.

[...] Ninguém solicitará para si uma cela separada, apartada da comunidade, para que, a pretexto de reclusão, seja-lhe ocasião de vício urgente ou oculto, e, sobretudo, para incorrer em vanglória ou em ânsia de fama mundana, pois muitos querem recluír-se e ocultar-se para adquirir celebridade, de modo que os de condição baixa ou ignorados pelos de fora se façam conhecidos e honrados por sua reclusão. Pois em realidade todo o que se aparta da multidão para descansar, quanto mais se separa da sociedade, tanto menos se oculta.⁴¹

É interessante observarmos uma vez mais o argumento apresentado pelo bispo sevillano como justificativa para desqualificar o anacoretismo: promoção enganosa de santidade no imaginário popular. Podemos questionar se, nas entrelinhas desta justificativa de preocupação, não residia uma postura de combate aos possíveis concorrentes no campo religioso, isto pelo fato de conquistarem os anacoretas e eremitas, como bem denunciou o bispo, uma grande fama e empatia por parte da população, o que muitas vezes redundava em doações e recorrência a conselhos, ou seja, acabavam desempenhando o papel clerical e, por isso mesmo, assumindo um caráter concorrencial em relação às hierarquias eclesiásticas, as quais tinham em Isidoro um referencial ímpar.

³⁸ RI, c. IX, p. 104.

³⁹ RI, c. XIII, p. 110.

⁴⁰ RI, c. XVII, p. 114.

⁴¹ [...] *Nullus separatam cellam a coetu remontus sibimet expetet, in qua subsidio reclusionis aut instanti aut latenti uitio seruiat et máxime uanae gloriae incurrat aut mundialis opinionis fame; nam plerique proinde reclusi latere uolunt ut pateant; ut qui uiles erant aut ignorantur foris positi, sciantur adque honorentur inclusi. Nam reuera omnis qui pro quiete a turbis discedit quanto magis a publico separatur tanto minus latet.* RI, c. XIX, p. 118.



Por conseguinte, o cenóbio, como modelo permitido de devoção ao sagrado, estava em consonância com a administração que desempenha os líderes episcopais, talvez, com base nisto, Isidoro reconhece esta esfera como modelo ideal de formação monástica. Assim, podemos afirmar que o cenobitismo, que se traduz em vida comunitária reconhecida como perspectiva oficial de consagração religiosa pela Igreja, foi idealizado por Isidoro como único modelo viável aos monges.⁴²

Passemos agora a analisar a *Regula Monachorum* de Frutuoso de Braga e a *Regula Communis*. A trajetória religiosa deste bispo foi narrada por uma hagiografia visigoda intitulada *Vita Sancti Fructuosi*. Este texto nos informa que, após fundar um mosteiro, Frutuoso se retirava para regiões afastadas a fim de praticar o eremitismo. Sendo assim, considerando verossímil tal descrição hagiográfica, cabe-nos perguntar a que tipo de monasticismo o prelado em questão defendia como ideal. Já de antemão, ele fora classificado como adepto de retiradas ao ermo, seria um contrassenso reproduzir a mesma predileção que manifestou Isidoro. Então, qual é a postura da RM e RC no que tange a esta acepção?

A RM inicia sua exposição dando a entender tratar-se o objeto de sua dedicação um mosteiro cenobítico por excelência. Isto se depreende do fato de serem os assuntos sempre abordados em seu coletivo. Assim, chama a responsabilidade para a postura hierárquica dos líderes abaciais e promove a obediência da população aos mesmos. Então, encontramos orientações, tais como,

[...] Se tem estabelecido também entre a primeira e terceira uma hora segunda, com um trânsito de uma hora a outra, de modo que os monges não passem ociosos. [...] Assim mesmo, pela noite, a primeira hora noturna se de celebra-se com seis orações [...] Depois, dirigindo-se aos seus dormitórios com grande silêncio [...] sem aproximar-se do outro por menos de um cotovelo ou ao menos sem atrever-se a mirá-los, irá cada um a sua cama, e nela orando em silêncio [...] pegará no sono no silêncio da noite.⁴³

⁴² AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 98.

⁴³ (...). *Secunda quoque inter primam ac tertiam constituta, quase quidam limes ponitur; unde*

Neste mesmo sentido recortamos outra citação,

Posto no meio do dormitório indefectivelmente o prepósito até que todos estejam descansando e quando estão dormindo, percorre em silêncio o leito de todos e cada um, para que ninguém, deite tarde ou se entregue, fora da regra a ocultos sussurros [...]⁴⁴

Poderíamos ainda enumerar outras passagens nas quais se destacam atividades ascéticas praticadas em coletivo, permitindo-nos, então, cogitar o caráter comunitário dos mosteiros adeptos da RM.⁴⁵ Portanto, a resposta que podemos oferecer ao questionamento acima, é de que a vida cenobítica é o padrão monástico no pensamento do bracarense assim como no do sevilhano e soma-se a este quadro certas postulações da RC.⁴⁶ Por tratar de aspectos gerais do mosteiro, a regra em questão não nos fornece muitos elementos capazes de elucidar a discussão, ainda assim certas alocações são necessárias.

A RC menciona a existência da vida comunitária cenobítica,

Os que solicitam ingressar no mosteiro como monges por desejo da religião [...]⁴⁷

Os monges devem obedecer aos preceitos dos superiores do mesmo modo que Cristo foi obediente ao Pai até morrer por ele [...]⁴⁸

et a monachis necesse est ne otiosa ducatur. (...). Nocturno igitur tempore prima noctis hora sex orationibus celebranda est; (...). Post deinde adientes cubilia summo cum silencio. (...). nec ullus ultra cubiti spatium iungens ad alterum uel saltim respicere audens, pergat ad lectum suum, ubi tacite orationi insistens (...). nocturni somni capiat silentium. RM, c. I, p. 137-139.

⁴⁴ *Praepositus sane in médio consistens dormiturio quoadusque cuncti quiescent, omnibus iam cubantibus circuit silenter lectula singulorum NE quis aut tarde se iacet aut extra regulam occultis mussitationibus uacet (...). RM, c. II, p. 139.*

⁴⁵ Conforme, RM, c. III, p. 141, c. IV, p. 143 e 144, c. VII, p. 147, c. XVI, p. 155, c. XVIII, p. 157, c. XXII, p. 161 e c. XXIV, p. 162.

⁴⁶ Esta regra apresenta um combate àquilo que chamou de *falsos mosteiros*. Possivelmente tratava-se da junção de famílias no espaço íntimo de suas próprias habitações se autodenominando uma casa abacial. Ainda assim, a RC apresenta uma legislação que estipula um mínimo aceitável para o reconhecimento destes agrupamentos como unidades religiosas. Cf.: RC, c. I, p. 172-173, c. II, p. 175-176 e c. VI, p. 182-183.

⁴⁷ *Monachi qui ob religionis obtutum monasterium ingredi petunt (...). RC, c. IV, p. 178.*

⁴⁸ *In tantum debent monachi precepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem. RC, c. V, p. 180.*



Quando chegar alguém com sua mulher ou filhos pequenos, quer dizer, menores de sete anos, está determinado pela santa regra comum que tantos os pais como os filhos sejam entregues a jurisdição do abade, quem por si mesmo disponibilizará razoavelmente para estes com toda solícitude o que devem observar [...].⁴⁹

Estes trechos em destaque da RC nos chamam a atenção para a demarcação da esfera de atuação de dois espaços distintos, o público, secular, desregrado e arbitrário; e o privado, da comunidade cenobítica, na qual se destaca a devoção, consagração e obediência ao exercício do sagrado.⁵⁰ Logo, faz-se presente a indicação do modelo cenobítico como existência possível de prática ascética.

Em consonância com tal perspectiva, em alguns capítulos da RM, surge a figura de um monge ancião experimentado no ascetismo.⁵¹ É esta inscrição que se faz presente no capítulo 4 da RM. Este determina que os monges de idade madura e de consciência pura hão de habitar em celas.⁵² Como sua menção vem cercada de adjetivos valorativos para um monge, que alcançara tal condição por dedicar-se durante anos (já é uma ancião) nas disciplinas ascéticas, podemos cogitar ser a ocupação da cela uma possibilidade aos experimentados e, neste sentido, estaríamos enquadrando o texto da RM ao modelo monástico anacorético.

Aos monges que envelhecerem no mosteiro com uma vida reta e piedosa, se os há de colocar a parte em uma cela mais espaçosa, com servidores escolhidos pelo abade; e ali, quando estiverem débeis e decreptos, se os

⁴⁹ *Cum uenerit quispiam cum uxore UEL filis paruulis id est infra septem annos, placuit sanctae communi regulae ut tam parentes quam filii in potestatem se tradant abbatis, qui et ipse abbas omni sollicitudine quid obseruare debeant rationabiliter eis disponat (...).* RC, c. VI, p. 182.

⁵⁰ Há alguns elementos que diferenciam a RC da abordagem monástica tradicional apresentada pela RI e RM: o recebimento de homens, mulheres e crianças à vida comunitária. Todavia, a lógica pela qual o texto foi construído estipulou parâmetros mínimos pelos quais todos estes agentes sociais deveriam cumprir para condizerem com a ortodoxia da vida cenobítica que estes primeiros textos defendiam.

⁵¹ Como se vê em RM, c. II, p. 139 e 141, c. IV, p. 144, c. XII, p. 151, c. XIV, p. 153, c. XV, p. 155, c. XIX, p. 158, c. XX, p. 159 e c. XXIII, p. 162.

⁵² RM, c. IV, p. 144.



há de preparar a comida à hora sexta; e os porá a mesa para que coma o que quiser [...] ⁵³

Falar de anacoretismo apontando para Frutuoso de Braga, portanto, pode ser uma atitude coerente, haja vista tratar-se este religioso de um praticante do eremitismo. ⁵⁴ Por esse prisma, o cenóbio e conseqüentemente seu código ordenador, a regra monástica, não seriam um fim em si mesmo, mas um caminho para a dedicação maior, os desertos particulares, ou seja, o anacoretismo. Este seria o modelo idealizado de vida monástica.

Entretanto, se por um lado a RM apresenta as celas como espaço destinado aos que progrediram nos exercícios espirituais, por outro, descortina também como o lugar da severa punição. ⁵⁵

O trambiqueiro, o ladrão, o que golpeia e o infiel, o que não é próprio de um servo de Deus [...] se o recolherá a uma cela com o rigor de castigo; de tarde a tarde se alimentará com seis onças de pão de cevada e uma pequena quantidade de água. ⁵⁶

Ainda questionando uma simples interpretação da RM como propagadora do anacoretismo, temos que, pela lógica deste modelo, os anciãos experimentados evoluem para uma vida em celas individuais. No entanto, há inscrições no corpo do texto que apresentam os mesmo anciãos experimentados participando da vida ativa do mosteiro, seja aconselhando, ⁵⁷ dando direção junto ao abade e prepósito ⁵⁸ ou ajudando na correção dos

⁵³ *Frates qui bene et pie uiuentes in monastério consenuerint, delegatis ab abbate ministris, in cellula latiori seorsum sunt collocandi; ubi semper propter inbecillitatem et decrepitam senectutem ad VI eis et ad uesperam refectio praeparetur; eisque mensam ponetur ut reficiet qui uoluerit (...).* RM, c. XXIII, p. 162.

⁵⁴ Como já dissemos, tal visão de Frutuoso é construída na hagiografia *Victa Sanct Fructuosi*.

⁵⁵ RM, c. XIV, p. 153 e c. XV, p. 154.

⁵⁶ *Mendacem, furem, percussorem quoque et perirurum quod dei seruo esse non decet [...] solus recludatur in cellula; de uespere in uesperis sex hordeacci Panis unciis et aquae mensura paruula sustentetur (...).* RM, c. XV, p. 154.

⁵⁷ RM, c. XII, p. 151.

⁵⁸ RM, c. II, p. 139 e 141.



errantes.⁵⁹ Tais posturas nos sugerem não ser o isolamento do convívio e a contemplação em celas, como se descreve dos anacoretas, o caminho único seguido pelos anciãos experimentados. Ou então, tal isolamento, com certa frequência inclusive, deveria ser atenuado frente às necessidades do mosteiro.

Sendo assim, preferimos crer tratar-se a RM e RC de dois tipos de vida abacial, tanto a cenobítica clássica, com os religiosos vivendo em comunidades, como a anacorética. A constatação de tal incidência não se faz por forma autoexcludente, então, o convívio das duas perspectivas indica não ser totalmente correto afirmar a preponderância ou existência exclusiva de um só modelo.

CONCLUSÃO

Ao direcionarmos nosso olhar para a atividade monástica em andamento na Península Ibérica sob a vigência administrativa do reino visigodo de Toledo no século VII, encontramos uma instituição em amplo processo de organização e formatação. Ante tal quadro, dois prelados com considerável proeminência no contexto, se depararam com uma realidade e quiseram, a seus estilos, modelar. Referimos-nos aos bispos Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga.

A produção textual foi a forma adotada por ambos para construírem paradigmas monásticos, ou seja, propuseram-se a escrever textos que veiculavam em seus conteúdos normas padronizantes para as populações monásticas. Deste modo, após a análise da documentação selecionada, concluímos estar o pensamento de Isidoro de Sevilha em concordância com o de Frutuoso de Braga, no que tange aos tipos monásticos tidos por oficiais.

Apesar de haver certa divergência de incentivos por parte de ambos, pois, se por um lado, Isidoro se concentrou pormenorizadamente nas agruras da vida cenobítica, não se omitiu a reconhecer as demais existências monásticas como ortodoxas, apenas explicitou sua predileção. Por outro, Frutuoso foi igualmente solícito em concentrar suas preocupações na vida cenobítica, ainda que reservasse certo espaço para que seus monges pudessem recolher-se em celas, mesmo que não totalmente.

⁵⁹ RM, c. XV, p. 155.

Por fim, asseveramos que o modelo monástico idealizado no reino visigodo de Toledo no século VII passava obrigatoriamente pela condição cenobítica, o que se apreende das postulações *isidorianas* e *frutuosianas*, dois importantes bispos do contexto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA. Ed. Manuel C. Diaz y Diaz. Braga: Câmara Municipal, 1974. p. 80-117.

BRAULIO. *Epistolário*. Ed. L Riesco Terrero. Sevilla: [s.n.]: 1975.

FRUTUOSO. Letter of Fructuosus to king Receswinth and his bishops on behalf of the guilty who have been held in prison since the time of Chintila. In: *Iberian Fathers: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*. Washington: The Catholic University of American Press, 1969. p. 210 - 212.

FRUTUOSO. Regla. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 136-208.

ISIDORO DE SEVILHA. *De los ofícios eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.

_____. Regla. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125.

LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 21 - 76.

LYNCH, C. H. et GALINDO, P. (Ed.) *San Braulio, o bispo de Zaragoza. Sua vida y sus obras*. Madrid: Instituto Enrique Florez. CSIC, 1950.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.



BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

DÍAZ Y DÍAZ, M. *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976.

_____. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v.21, p. 47-50, 1967.

DÍAZ y DÍAZ, M. C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII*. [S.l.]: Fundación Sanches-Albornoz, 1993. p. 9-32.

DOMINGUEZ DEL VAL, U. Características de la Patrística Hispana en el siglo VII. In: *La Patrologia Toledano-Visigoda*. Semana Española de Teología. 27, 25-29 septiembre 1967, Toledo. *Atas...* Madrid: CSIC, 1970. p.1-32.

FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primero Monasterio de San Frutuoso. *Bracara Augusta*, Braga, v.22, n. 52-54, 1968.

FRIGHETTO, R. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetica* hispano-visigoda (século VII). *Revista Tiempo y Espacio*, Chillán, Universidad de Bío-Bío, n. 14, p.31-42, 2004.

FONTAINE, J. Qui a Chasse de Carthaginoise Severianus et les Siens? Observations sur l'Histoire Familiale d'Isidoro de Séville. *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sanchez-Albornoz en sus 90 años. I – Anexos de Cuadernos de Historia de España*. Instituto de Historia de España: Buenos Aires, 1983. p. 349-400.

LINAGE CONDE, A. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. In: *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p.123-163, 1967.

MARTINS, Mário. O monacato de S. Frutuoso de Braga. *Biblos*, Coimbra, 26, p.315-412, 1950.

MARTÍNEZ DÍEZ, P.C. El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Um proceso de Aculturación. *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Historicas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 7, p.531-539, 1990.

MITRE, E. *La Espana medieval: Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: ISTMO, 1999.

ORLANDIS, J. Congregación monástica Dumiense. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 81-91, 1968.



_____. ORLANDIS, J. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda. *Estudios Visigóticos*, Roma-Madrid, 3, p. 57 – 102, 1962.

_____. *Vida en España en tempo de los godos*. Madrid: Rialp, 1991.

PÉREZ DE URBEL, J. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934.

SILVA, L. R. da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis e Regula Isidori*. LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (Org.). In: Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 6-20.

SILVA, L. R. da; OLIVEIRA, A. da S. O diabo na *Vita Sancti Frutuosi*. *Notandum*, São Paulo. Porto, ano XIV, n. 27, p. 155-170, set-dez, 2011.

SILVA, L. R. da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis e Regula Isidori*. LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (Org.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 6-20.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularvm* de época visigoda. *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 23, p. 531-568, 2006.



CONFLITO E LEGITIMAÇÃO: O EREMITISMO NA AUTO-HAGIOGRAFIA DE VALÉRIO DO BIERZO (SÉCULO VII)

Juliana Salgado Raffaeli

RESUMO

Este capítulo se dedica às relações de poder existentes entre os eremitas e as autoridades episcopais no reino visigodo do século VII. A associação da Igreja com o monacato, no início da Idade Média, caracterizou-se frequentemente como conflitante, sobretudo quando dizia respeito à vida em isolamento ascético. Tal tensão pode ser observada nos mecanismos de controle voltados àqueles que optaram por essa forma de religiosidade e, simultaneamente, na caracterização desse modelo como um formato de vida monástica aprovado por membros da hierarquia. Visando melhor compreender aspectos desse processo, e com a atenção em uma situação específica, analisaremos o discurso sobre o isolamento ascético na auto-hagiografia do monge Valério do Bierzo.

Palavras-chave: Valério do Bierzo – Eremitismo – Auto-hagiografia

ABSTRACT

This chapter is dedicated to the power relations between the hermits and the episcopal authorities of the visigothic kingdom in the seventh century. The association of Church and monasticism in the early Middle Ages is often characterized as conflicting, especially when concerned the isolating ascetic life. This tension can be observed in the control mechanisms aimed to those who chose this form of religiosity and, at the same time, the characterization of this model as a form of monastic life approved by members of the hierarchy. Aiming to better understand some aspects of this process, and regarding to a particular situation, we will analyze the speech on the ascetic isolation in autohagiography of the monk Valerius of Bierzo.

Keywords: Valerius of Bierzo – Eremitism – Autohagiography

CONFLITO E LEGITIMAÇÃO: O EREMITISMO NA AUTO-HAGIOGRAFIA DE VALÉRIO DO BIERZO (SÉCULO VII)

Juliana Salgado Raffaeli

“... incendiado pelo entusiasmo de um desejo
infinito e aterrorizado
ante ao futuro juízo, ao fim, através do
caminho da conversão, acreditei ter chegado à luz
da verdade”
(Ordo, I)

INTRODUÇÃO

Este capítulo se dedica às relações de poder existentes entre os eremitas¹ e as autoridades episcopais no reino visigodo do século VII. A associação da Igreja² com o monacato, no início da Idade Média, caracterizou-se frequentemente como conflitante, sobretudo quando dizia respeito à vida

¹ Nos documentos analisados, observamos que os termos “eremita” e “anacoreta” são utilizados, nos relatos de isolamento ascético, como sinônimos por autores medievais, que se preocuparam com a elaboração de tipologias monásticas. A diferenciação das duas modalidades surge, como inovação, na obra de Isidoro de Sevilha, *De ecclesiasticis officiis*. Cf.: DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987. p. 72-75. Dessa forma, optamos por também utilizá-las como palavras de sentido aproximado. As expressões “recluso” (*reclusi*), “monges errantes” (*monachis vagis*) ou “religiosos errantes” (*religiosis vagis*), por sua vez, também foram utilizadas nos documentos medievais para fazer referência a esses ascetas. Usaremos, portanto, estes termos como equivalentes da prática de reclusão ascética. Levando em consideração a classificação feita por Isidoro de Sevilha, em seu *De ecclesiasticis officiis*, destacamos que nosso objetivo não é estabelecer de qual desses modelos, eremita ou anacoreta, Valério do Bierzo mais se aproxima. Propomos considerar a qualidade atribuída a esses tipos monásticos pelo sevilhano no que diz respeito à característica que os aproxima: o isolamento ascético não comunitário. Nesta perspectiva, contrapomos com a forma como essas mesmas características foram tratadas pelos concílios do século VII.

² Utilizaremos o termo “Igreja” para nos referir à instituição cristã, ainda não uniforme no século VII, que buscava consolidação nos reinos romano-germânicos, por meio de sua organização, normatização e expansão.



em isolamento ascético.³ Tal tensão pode ser observada nos mecanismos de controle voltados aos religiosos que optaram por essa forma de religiosidade e, simultaneamente, na caracterização desse modelo como um formato de vida monástica aprovado por membros da hierarquia. Buscando melhor compreender aspectos desse processo, e com a atenção em uma situação específica, analisaremos o discurso⁴ sobre o isolamento ascético na auto-hagiografia⁵ do monge Valério do Bierzo.⁶

O berciano teria vivido provavelmente entre os anos 625 e 695, tendo sido membro de uma família abastada e de origem hispano-romana. Sua produção, de cunho moral e dogmático, apontava para práticas ascéticas de grande rigor e, mesmo não possuindo uma posição de importância na hierarquia eclesiástica, Valério estava inserido nas tentativas de normatização do cristianismo do seu momento, uma vez que suas obras tinham o objetivo de educar moralmente os monges do seu entorno.⁷ Sua auto-hagiografia

³ AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 73.

⁴ Acreditamos que todo documento é produto de um discurso, e por este conceito compreendemos qualquer construção humana coerente, dinâmica e organizada, constituindo práticas, relações sociais, instituições e representações da sociedade. Cf.: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002. p. 196.

⁵ A escolha do termo “auto-hagiografia” foi apoiada na definição de Isabel Velazquez, que diz “... lo que aparta verdaderamente a la hagiografía de la biografía es el contenido, donde se muestran innovadores en el tratamiento de los personajes, en su presentación y en la elección de parámetros de comportamiento, a veces poco individualizados, pero definidores de la ejemplaridad y con una intencionalidad moralizante, edificante y de recuperación de la memoria de los protagonistas entre los fieles y comunidades a quienes van dirigidas las obras, en suma el público lector o el auditorio”. Dessa forma, a intencionalidade da produção valeriana, bem como sua pretensão modelar, faz-nos entender que este termo se adequa ao conjunto de narrativas sobre sua trajetória. Soma-se a informação de que foi o próprio Valério o responsável pela autoria. Assim, o prefixo “auto” foi acrescentado por nós para assinalar a diferença existente entre essa e outras hagiografias visigodas do período. Cf.: VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a suas manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. p. 41.

⁶ Neste capítulo, utilizaremos a seguinte edição das narrativas auto-hagiográficas de Valério do Bierzo: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006.

⁷ DIAZ Y DIAZ, M. C. Op. Cit. p. 33-35.

apresentava a narrativa de sua vida eremítica, assim como de alguns dos seus seguidores, críticas de cunho político e religioso e os consequentes conflitos com a hierarquia eclesiástica.

Este documento contribui para a compreensão dos relatos da prática anacorética de Valério do Bierzo, especialmente quando observado em relação a materiais produzidos dentro da orientação consensual da elite eclesiástica. Nessas narrativas, o berciano defendia uma vida religiosa em que o isolamento seria essencial: a renúncia ao mundano, associada aos jejuns e orações, consistia no meio para alcançar a edificação espiritual. Nesse sentido, qualquer ameaça ao isolamento do asceta – como a rotina em comunidade e a vida na cidade – ou indicação à posição de prestígio eram entendidas como ações diabólicas para afastá-lo de sua trajetória.

Optamos por analisar tal material a partir de dois pontos de vista: o dos ideais monásticos e o da regulamentação da instituição eclesiástica. Assim, interessa-nos, por um lado, a sistematização acerca do tema realizado por Isidoro de Sevilha em *De ecclesiasticis officiis*,⁸ e, por outro, distintas tentativas de *normatização*,⁹ como as observadas nas atas dos IV e VII concílios de Toledo,¹⁰ que direcionavam a ação das autoridades episcopais, no sentido da repressão das práticas ermitãs. Dessa forma, os conceitos de Pierre Bourdieu associados à divisão do trabalho místico e à lógica de produção de bens de salvação são indispensáveis em nossa análise.¹¹ Sendo assim, consideraremos

⁸ Em relação ao *De ecclesiasticis officiis*, utilizaremos a seguinte edição: ISIDORO DE SEVILHA. *De los oficios eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.

⁹ As regras monásticas também se configuram como tentativas de *normatização*, entretanto, não são objetos de nossa análise neste capítulo.

¹⁰ Foram observados todos os concílios toledanos de caráter geral do século VII. Buscamos neste recorte visualizar uma interrelação entre a obra de Valério e a proposição das autoridades. As reuniões destacadas para nossa análise foram aquelas que apresentaram cânones diretamente relacionados ao isolamento ascético. Vale indicar que utilizaremos a edição de José Vives. Cf.: *CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

¹¹ Esse estudo possui como base teórica os conceitos desenvolvidos pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, concernentes à *Gênese e estrutura do campo religioso*. Em especial, os que dizem respeito à divisão do trabalho místico e à lógica de produção de bens de salvação, a saber, o capital simbólico do campo religioso. Sendo assim, a formação de um corpo de especialistas tem a ver diretamente com a racionalização da doutrina. Sob o mesmo ponto de vista, esse grupo detém o monopólio dos meios de produção e de distribuição capital



o eremitismo vivenciado e defendido no noroeste da Península Ibérica por Valério do Bierzo, percebendo de que forma essa existência ascética de isolamento se relacionava com o discurso pretendido como consensual.

O EREMITISMO NA *HISPANIA VISIGODA*

O monacato teve grande importância na vida religiosa e social da Península Ibérica. Os mosteiros aparecem, após o século VI, como instituições de grande vigor e integradas na dinâmica da sociedade visigoda. As regras monásticas, para além de normas de conduta religiosa, tornavam-se manuais necessários à organização e administração dessas instituições e das propriedades que as cercavam.¹² A vida em comunidade cenobítica encontrou seu auge de aceitação e desenvolvimento¹³ em meio às disputas de poder entre bispos e abades pelo patrimônio monacal.¹⁴ O eremitismo, ao contrário, seguia sem esse controle efetivo no noroeste da península, promovendo uma postura de oposição, que foi expressivo no século VII.¹⁵

Em relação ao eremitismo visigodo¹⁶ a romanização heterogênea do território se desdobrou em um processo de evangelização que também não foi uniforme. Tal ação se dedicava inicialmente às áreas urbanas, penetrando tardiamente nas zonas rurais, sobretudo naquelas pouco influenciadas pelo Império Romano. Nessas regiões, o monacato apresentava-se como um atrativo, fosse em comunidade ou em reclusão.¹⁷

simbólico. Esse domínio determina a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos, transformando-se em leigos ou profanos. Os destituídos dos meios de produção do capital religioso legitimam essa privação pelo fato de que a desconhecem como tal. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

¹² DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987. p. 169-170.

¹³ CORULLÓN, Isabel. El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I. *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, León, v. 26, n. 64, p. 48-62, 1986.

¹⁴ DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. Op. Cit. p. 18.

¹⁵ CORULLÓN, Isabel. Op. Cit. p. 49-50.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem. p. 49.

Levando em consideração tal contexto, não é possível desconsiderar o peso da posição de uma das autoridades religiosas mais expressivas do sétimo século: Isidoro. Ele foi bispo metropolitano de Sevilha e influenciou fortemente a vida política, social e religiosa da *Hispania* visigoda e pode ser considerado um produtor legítimo de capital simbólico¹⁸ para a hierarquia eclesiástica. Entre seus contemporâneos, suas obras foram disseminadas e comentadas amplamente de forma elogiosa.¹⁹ A preeminência de Isidoro na península teria lhe conferido uma espécie de “tutela” do reino visigodo, ao que se associou a presidência de dois concílios: um provincial, o II de Sevilha, e um geral, o IV de Toledo.²⁰ Além disso, destaca-se a sua boa relação com monarcas, bem como suas reflexões sobre a monarquia e o exercício do poder político e eclesiástico.²¹

Ao utilizarmos a produção de Isidoro de Sevilha como uma perspectiva a ser observada em relação à auto-hagiografia valeriana, devemos considerar algumas das principais características do paradigma de monge contidas na sua obra *De ecclesiasticis officiis*. Esse texto corresponderia a aspectos de um movimento interno de fortalecimento da Igreja local durante o século VII, que, entre outras características, apresentou modelos de conduta, além de reforçar a hierarquia e a autoridade eclesiásticas. Dentro dessa proposta, a preocupação com a atividade monástica ficou marcada na literatura religiosa. O cenobita modelar deveria viver em comunidade, reconhecer a autoridade abacial, desprezar os bens materiais e se afastar de todos os tipos de vícios. Em contraposição, apesar de ter sido considerado um bom tipo de prática

¹⁸ Dentro da lógica de Pierre Bourdieu de produção de capital simbólico do campo religioso, seriam aqueles pertencentes ao grupo que detinha o monopólio e a legitimidade na produção dos bens de salvação.

¹⁹ AMARAL, Ronald. Isidoro de Sevilha. Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia tardo antiga. *Brathair*, n. 8, v. 1, p. 40-49, 2008. p. 41-43.

²⁰ Idem; DIAZ Y DIAZ, M. C. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento*. León: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1961. p. 345-387; FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M., GASCÓ, Fernando, RAMIREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 259-286.

²¹ FONTAINE, J. El “tutor” del reino de Toledo. In: _____. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de La cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002. p. 99-112. p. 99.



religiosa, no *De ecclesiasticis officiis*, o isolamento fora da sociedade monástica tenderia a estimular os vícios, já que o afastamento facilitaria o aumento dos desejos, como vanglória e busca da fama.²²

Diante disso, é importante ressaltar que Isidoro de Sevilha, como porta-voz autorizado da ortodoxia, apresenta uma tipologia monástica²³ conhecida e utilizada por Valério.²⁴ No capítulo sobre os monges do *De ecclesiasticis officiis*, após uma breve narrativa acerca do surgimento do monacato e de seus principais representantes, o bispo os distingue em seis tipos, sendo três deles bons e outros três que deveriam ser evitados a todo custo. Assim, o autor apresenta o eremitismo e o anacoretismo, formas monásticas que pressupõem o isolamento como modo de edificação moral,²⁵ diferenciados entre si e classificados como bons. Entretanto, a terceira configuração, e a mais recomendada dentre os três, seria a cenobítica.²⁶ Os três gêneros ruins, a saber, são os “falsos anacoretas”, os sarabaítas e os circunceliões, descritos pela permanência de seus vícios como versões deturpadas dos modelos ideais.²⁷

²² SILVA, Leila Rodrigues da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis* e *Regula Isidori*. Simpósio Nacional de História, 25, 2009, Fortaleza. In: *Anais* Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 1-9.

²³ As tipologias monásticas ocidentais do período apresentavam descrições de diferentes classes de monges. O objetivo dessas classificações era promover uma definição do que era próprio e/ou impróprio no comportamento monacal. Cf.: DIETZ, Maribel. *Monastic rules and wandering monks. In: Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105. p.71.

²⁴ Em *De genere monachorum*, Valério resalta o pior tipo de monge, segundo ele, um complemento à listagem elaborada por Isidoro em *De ecclesiasticis officiis*. O sétimo tipo trata dos monges ordenados sem preparação, reconhecidos como falsos monges, por mais que estivessem treinados na forma de vida monástica, não seriam tementes a Deus de coração e não apreciariam a caridade. O berciano denuncia a tentativa desses homens, perante os leigos, de buscar um título de santidade que, para ele, era totalmente vazio. Cf.: VALERIO DO BIERZO. *De genere monachorum*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). Op. Cit. p. 324-337.

²⁵ Segundo a tipologia de Isidoro de Sevilha, eremitas são aqueles que se afastam do mundo e provam os desertos, já o anacoretismo classifica aqueles que, aperfeiçoados na vida monástica, se recolhem em celas separados do contato humano, passando o resto da vida em contemplação a Deus. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit. p. 133.

²⁶ Com base na mesma tipologia, cenobitas são homens que, abrindo mão de todas as suas posses, passam a viver em comunidades monásticas. Cf.: *Ibidem*. p. 132.

²⁷ Os gêneros classificados como ruins na tipologia isidoriana não constituem aqui nosso objeto de análise.



Alguns autores medievais se preocuparam, no âmbito da literatura religiosa, com o estabelecimento de tipologias monásticas, que buscavam definir os modelos existentes entre os bons e os maus monges. Esta classificação servia para definir a forma apropriada de profissão monacal e repercutir na diversidade de práticas entre os séculos IV e VI. Cada autor que estabeleceu uma tipologia transmitia nela suas crenças pessoais, ou seja, a opção mais recomendada das listagens variava de acordo com suas convicções. No século VI, as tipologias incluíam os cenobitas, os anacoretas e também uma ou duas categorias de falsos monges.²⁸ Nessa conjuntura, a definição isidoriana se apresentou como uma inovação, uma vez que indicava seis tipos e assinalava o modelo “anacoreta” como desconectado do “eremita”.

Ainda com o objetivo de estabelecer as formulações oficiais a respeito do nosso objeto de estudo, entendemos que os concílios hispânicos da segunda metade do século VII podem ser considerados como fóruns nos quais a orientação consensual da Igreja visigoda era formulada. Politicamente, demonstravam o poder da instituição, ainda em construção, e os meios de que dispunham para tentar organizar e conduzir a sociedade cristã. Era, ainda, um veículo de manifestação de poder de bispos e prelados, reconhecida, portanto, por sua importância como instâncias de expressão do posicionamento clerical, inclusive acerca do monacato. Nesse sentido, utilizaremos as atas do IV e do VII Concílios de Toledo como material de apoio à discussão.

Assim, ao examinar as decisões conciliares, da primeira metade do século VII, que se preocuparam em discutir o anacoretismo, chama a atenção o uso do termo “homens religiosos” ao invés de “monges”²⁹ no IV Concílio de Toledo. Tratava-se de uma possível distinção, em determinados ambientes, que atribuiria o segundo vocábulo apenas aos cenobitas. Isso significaria uma decisão dos bispos reunidos de não considerar o asceta isolado como seguidor de uma forma de monacato. Apesar desta indicação, outro concílio, o VII de Toledo, volta a tratar do tema, o que nos leva a acreditar que as primeiras tentativas de controle da elite episcopal, no sétimo século, não haviam

²⁸ DIETZ, Maribel. Op. Cit. p.71-75.

²⁹ O termo latino utilizado no IV Concílio de Toledo foi “*religiosis vagis*”. Já a expressão “*monachis vagis*” é utilizada para tratar da prática ascética em isolamento não comunitário no VII Concílio de Toledo.



funcionado plenamente, desdobrando-se em decisões mais contundentes, que se estendiam a todos os ascetas, mesmo entre aqueles considerados, do ponto de vista da Igreja, como de bom propósito.³⁰

No IV Concílio de Toledo, realizado em 633, vemos que a recomendação era que alguns dos eremitas fossem ordenados, enquanto outros ficassem submetidos à responsabilidade de um abade. O cânone LIII se refere aos religiosos errantes, ou seja, aqueles que não eram identificados nem como clérigos, nem como monges, e que andavam por diversos lugares. A determinação em relação a estes era de que fossem refreados pelos bispos em cujo território habitavam, excetuando-se os que, por enfermidade, fossem dispensados pelo epíscopo.³¹

[Dos religiosos errantes]

Quanto ao abuso dos religiosos da região, que não estão entre os monges, nem entre o clero, assim como aqueles que andam vagando em diversos lugares. Devem ser contidos pelos bispos em cujo território são conhecidos por habitar, destinando-os ao clero ou aos mosteiros, a não ser aqueles que, por causa da idade ou por causa de saúde, sejam absolvidos pelo bispo.³²

Pode-se perceber que, ainda que Isidoro de Sevilha tenha presidido o IV Concílio de Toledo, há significativa distinção na forma como o tema da ascese monástica é abordado nos dois conjuntos documentais – *De ecclesiasticis officiis* e *atas conciliares* -, o que pode ser explicado por suas diferentes naturezas. Em sua obra, o autor buscou estabelecer tipos ideais, enquanto nas atas, o episcopado se encontrava desafiado em sua autoridade por práticas que contrariavam sua normativa, o que explica a nova recomendação direcionada à repressão.

³⁰ CORULLÓN, Isabel. Op. Cit. p. 59.

³¹ *CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 209.

³² [De religiosis vagis] *Religiosi viri propriae regionais qui nec inter clericos nec inter manachos habentur, sive hii qui per diversa loca vagi feruntur, ab episcopais in quorum conventu conmanere noscuntur licentia eorum coerceatur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hii que ab episcopo sua aut propter aetatem aut propter langorem fuerint absoluti. Idem.*

O VII Concílio de Toledo, por sua vez, em seu cânone V, dedicado aos ascetas isolados, declarou que existiriam reclusos de vida santa, mas se dedicou apenas a descrever os preguiçosos e indignos. Estes deveriam ser encerrados em um mosteiro, para que levassem neste local uma existência religiosa regular. E, como recomendação futura, afirmou-se que somente deveria ser permitido abraçar a vida eremítica a quem havia habitado anteriormente algum cenóbio, recebendo uma formação de acordo com as regras monásticas e a “santa doutrina”. Esse trecho demonstra uma clara aversão pelo gênero de vida solitário, em uma aberta preferência à vida cenobítica.³³ Como pode ser visto em:

[Dos eremitas honestos e dos errantes]
 [...] Por esta razão, ao estabelecer medidas severas, mandamos excluir com justo critério aqueles a quem o desejo de uma vida santa mantem separados em suas próprias celas. Que continuem tranquilos com o auxílio de Deus e seguros com nosso favor aqueles animados destes mesmos desejos, prestigiados por seus méritos e adornados pela honradez. [...].³⁴

[...] Decretamos que sejam lançados daquelas celas e dos lugares em que habitam os errantes, ou se façam reclusos pelos bispos ou autoridades dos mosteiros de cuja congregação foram, ou da vizinhança que habitaram, sendo encerrados em mosteiros, para que meditando ali sobre a doutrina santa da ordem, possam aprender primeiro o que estabelecem os Padres, para ensinar depois o adquirido pela santa meditação, [...] até que sejam constituídos primeiro em um mosteiro e educados plenamente segundo a regra monástica, possam merecer a dignidade de uma vida honesta e a posse de uma santa doutrina [...].³⁵

³³ Ibidem. p. 255-256.

³⁴ [...] *Ex hoc igitur iustae severitatis talia decernentes, oportuno tempore iudicio iubemus eos quos in cellulis propriis reclusos sanctae vitae ambitio tenet, quosque eiusdem sancti propositi et merita iuvant et probitas // ornant, quietos Dei auxilio et nostro favore tutos existere.* Ibidem. p. 255.

³⁵ [...] *Decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi*



Apesar de mencionar em primeiro lugar os reclusos de vida correta, a prática eremítica, no segundo momento, aparece como convertida em algo detestável aos olhos da hierarquia. A despeito desta consideração inicial, a recomendação do concílio é similar em relação a todos os eremitas, não se dedicando apenas aos que mantêm seus vícios: todos deveriam ser submetidos aos mosteiros. Aqueles que não se fixavam, por sua vez, eram mais difíceis de sujeitar.

As dificuldades de controle levavam a um maior peso nas decisões em relação a estes.³⁶ Suas motivações, entendidas por parte do episcopado como uma tentativa de minar o eremitismo, eram associadas ao fato de que os ascetas assumiam funções religiosas em áreas rurais, muitas vezes pouco cristianizadas, e obtinham êxito. Valorizamos a afirmativa de que, para estes fiéis, os eremitas constituíam uma autoridade religiosa do tipo carismático, sustentando-se somente em sua força espiritual, pois não necessitavam de uma legitimação doutrinal.³⁷

Uma das possibilidades nesta conjuntura é a de que Valério se enquadra na descrição de “monge errante” do VII Concílio de Toledo, no que diz respeito ao seu comportamento. Porém, quanto à sua postura religiosa, as conclusões não são tão fáceis: ao mesmo tempo em que ocupa um papel no processo de cristianização das áreas rurais, fornece, em seus textos, indícios de que o identificavam com práticas religiosas camponesas.³⁸

A cristianização do norte e do noroeste hispano foi um processo tardio e complexo em relação a outras regiões. Na transição do IV para o V século produziu-se uma permeabilização do cristianismo frente a essas populações.

atque ab episcopais sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinidade consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illie sancti ordinis meditates doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta. [...] Deinceps autem quicumque ad hoc sanctum propositum vinire disposuerit, non aliter illis id dabitur adsequi neque ante hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae [...]. Ibidem. p. 25-256.

³⁶ CORULLÓN, Isabel. Op. Cit. p. 61.

³⁷ Ibidem. p. 62.

³⁸ Segundo Díaz y Díaz, o contexto do Bierzo caracterizava-se por uma cristianização profunda, mas que mesclava tradições e costumes de todos os tipos, que não poderiam ser consideradas como cristãs. Cf.: DIAZ Y DIAZ, M. C. Op. Cit. p.49.

Tal abertura se difundiu nas mãos dos seguidores de Prisciliano,³⁹ êxito atribuído à condescendência para com as práticas pagãs.⁴⁰ Tais elementos aparecem apontados, por exemplo, na destruição de um altar pagão por Valério do Bierzo, que ergue no lugar uma capela em honra a São Felix,⁴¹ chamando atenção para essas reminiscências de religiosidade autóctone no seu contexto.

O EREMITISMO VALERIANO

Na auto-hagiografia do berciano, a concepção de vida monástica perfeita pode ser identificada com o eremitismo⁴² e reconhecida com características dos Padres do Deserto.⁴³ Tal formato, no entanto, não era propício ao reino hispano-visigodo pelas peculiaridades do modelo, que não se aplicava à região. O *vir sanctus* mais ajustado à realidade berciana era uma proposta paralela e autóctone: esse arquétipo de homem santo tentava formar uma imagem que substituísse a dos heróis e antigos deuses cultuados pelas populações autóctones, propondo um modelo de adoração mais condizente com o cristianismo. Nessa perspectiva, tendo a montanha como local ideal para o eremita, Valério adaptou o modelo dos monges orientais, associando o isolamento ascético à rotina de orações e jejuns de cenobitas e permitindo sincretismos que garantissem a atração da população camponesa ainda não convertida.⁴⁴ Assim, tanto essa associação às superstições quanto o elogio ao eremitismo provocaram conflitos com as autoridades religiosas, que se mostravam contrárias a essa prática e tentavam mantê-la sob controle.

³⁹ Cf., nesta publicação, os capítulos de Jaqueline Calazans e Nathália Agostinho Xavier, que abordam aspectos do movimento priscilianista.

⁴⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de La Cruz. El monacato y la cristianización del NO. Hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 7, p. 531-539, 1990, p. 531-532.

⁴¹ VALÉRIO DO BIERZO. *Replicatio sermonum a prima conuersione*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). Op. Cit. p. 280-281.

⁴² FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v.47, n. 145-146, p.59-79, 1997.

⁴³ Os Padres do Deserto foram os ascetas do monacato oriental que serviram de inspiração para o modelo ocidental. Apesar do ponto comum de sua trajetória, desenvolveram-se paralelamente de acordo com suas especificidades regionais.

⁴⁴ FRIGHETTO, Renan. Op. Cit. p. 78.



Ainda em relação ao perfil de santidade estabelecido por Valério, como destaca Pérez Sanchez, o enfrentamento do berciano com as dificuldades mundanas diz respeito a uma ânsia evangelizadora que posiciona o eremita como um representante da *civitas* no sentido social mais amplo, isto é, como protagonista de um trabalho de difusão do cristianismo numa região que ainda se encontrava em processo de cristianização.⁴⁵

De acordo com Vauchez, os santos procuraram em vida aproximar-se da imagem de Cristo, levando aos fiéis orientações, difundindo modelos de conduta, intermediando as relações entre o céu e a terra e lutando contra a ira e inveja do demônio. Seu papel seria o de restituir a confiança à população e oferecer perspectivas de salvação. Estes relatos de figuras santas se repetem no contexto ibérico do século VII. Sendo assim, para Vauchez, existiria um padrão na construção das narrativas a respeito da vida desses homens, em determinados tempos e locais, com o objetivo de elevá-los à santidade.⁴⁶

Como pretenso homem santo, Valério buscou reconhecimento por meio de suas produções literárias, que espelhavam esses modelos do período. Tal posição de afirmação de sua santidade o fez entrar em conflito com outros religiosos, manifestando desta maneira sua própria atitude frente ao poder.

A AUTO-HAGIOGRAFIA DE VALÉRIO DO BIERZO

As três narrativas valerianas que compõem sua auto-hagiografia são intituladas *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonorum a prima conversione* e *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*.⁴⁷ Este conjunto foi produzido com o objetivo de fornecer exemplo para a edificação e dirigidas aos monges do Bierzo por provável intermédio do abade Donadeo, autoridade do último mosteiro que Valério teria habitado, São Pedro dos

⁴⁵ PÉREZ SANCHEZ, Dionisio. Poder religioso y realidad social en la obra de Valerio del Bierzo. *Helmantica*, Salamanca. v.47, n. 145-146. p.165-182, 1997. p. 171.

⁴⁶ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

⁴⁷ Os termos grifados serão utilizados para fazer referência a cada uma das narrativas correspondentes. A edição da documentação utilizada neste capítulo está na seguinte obra: DIAZ Y DIAZ, M. C. *Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

Montes.⁴⁸ Os três trabalhos foram escritos em momentos distintos, tendo os dois últimos o objetivo de complementar o que havia sido dito no anterior.

Partindo da premissa de que “a dispersão dos eremitas representava uma ameaça à organização e ao fortalecimento da Igreja”,⁴⁹ observamos Valério ao narrar sua saída do mosteiro de Compludo, provavelmente dois anos após a sua inserção e sem a devida autorização, com uma postura que pode ser interpretada por seus contemporâneos como de desobediência às regras ou autoridades. Ele narra...

[...] incendiado pelo entusiasmo de um desejo infinito e aterrorizado ante ao futuro juízo, ao fim, através do caminho da conversão, acreditei ter chegado à luz da verdade; porém impedindo-me as ondas do mar do mundo, e mais ainda o vento venenoso do demônio, rechaçando uma e outra vez pelo navegar de uma terrível tempestade, não alcancei chegar ao ansiado porto.⁵⁰

As metáforas marinhas pertencem à linguagem do monacato para tratar do momento da conversão.⁵¹ Nesse sentido, Valério as utiliza para concluir que o porto desejado não foi alcançado por ele por meio do cenobitismo em que estava inserido. Sua descrição da saída da construção frutuosiense sugere um deslocamento sem a devida autorização: uma vez cenobita, eram claras as indicações de que fossem restabelecidos à sua comunidade monástica de origem caso delas saíssem. Dando seguimento a sua narrativa, o berciano parte então em direção à cidade de Astorga e Castro Pedroso, onde passa um longo período de isolamento. Neste local, após três ou quatro anos, começam a surgir seguidores cristãos, em um primeiro momento “[...] começou a

⁴⁸ Ibidem. p. 43.

⁴⁹ SILVA, Leila Rodrigues da. Vidas de Santos e Relações de Poder na Península Ibérica (séculos VI - VII). In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Antigüidade e Medievo. Olhares Histórico-Filosóficos da Educação*. Maringá: EDUEM, 2008. p. 293-309. p. 294.

⁵⁰ ... *litus properans transmeare immensi desiderii ardore succensus atque futuri iudicii timore perterritus, confidens per conuersionis itinere tandem ad lucem pertingere ueritatis, sed ileo mundani maris fluctibus opressus, atque ex diabolico sepe infestante flabro dire tempestatis precellis expulsus, desideratum non ualui pertingere portum*. Ordo, I. p. 248-249.

⁵¹ DIAZ Y DIAZ, M. C. Op. Cit. p. 249, nota 117.



compaixão dos cristãos, movidos pela piedade, grupos de homens e mulheres a prestar auxílios, trazer presentes e proporcionar apoio a mim, tão infeliz”,⁵² em seguida vieram os desdobramentos conflituosos:

Quando já minha grande necessidade, com ajuda da divina benevolência, se estava obtendo satisfação, apareceu um tipo bárbaro, luxurioso, ocupado em todo tipo de levandades, de nome Flaino, presbítero daquela igreja, instigado pelo antigo inimigo, alentado mais e mais pelo fogo da inveja, ‘segundo o costume dos malvados, de invejar aos demais por tudo que eles mesmos não podem conseguir’, cego pelas trevas daquela inveja, como um louco, começou a maquirar contra mim pequenos atos odiosos, e a fazer-me frequentes armadilhas e jogar-me palavras ofensivas.⁵³

Nesta passagem, vemos de forma clara os elementos de atrito entre um eremita próximo a uma construção institucionalizada, sob a responsabilidade de um clérigo. A reverência dirigida ao asceta pelos seus seguidores causou incômodo ao presbítero dessa edificação. Os rivais apontados como personagens da narrativa são classificados por Valério como oponentes do *vir sanctus* e associados à influência do diabo. Dessa forma, o homem santo estabelece uma cruzada contra o demônio, entendido como a encarnação do mal e, nesse sentido, considerado como inimigo da cristandade e opositor à trajetória de santidade.⁵⁴ Tal embate é considerado um *topos* literário em hagiografias.

Economicamente, a “satisfação da necessidade”⁵⁵ do eremita significava uma mudança do fluxo de doações da capela para o berciano. Esse eventual

⁵² [...] *Cepit se ibidem diuersa utrumque sexu uulgi caterua confluens glomerare mici quoque infelici adiutorium prebere, obsequium impendere, uel stipendia ministrare.* Ordo, V, p. 250-251.

⁵³ *Quuque iam summa necessitas suffragante Domini pietate uerterer in uoluptate, illico insurgens quidam uir barbarus, ualde lubricus et cunctis leuitatibus occupatus, Flainus nomine, eiusdem basilicule presbiter, antiqui hostis stimulis instigatus, inuidie facibus magisque succensus, sicut mos prauorum est inuidere aliis quod ipsi habere non adpntunt, eiusdem inuidie tenebris cecatus, insaniens cept aduersus pusillitatem meam odia machinare atque crebra pretendere impedimenta sapeque iacturam incutere.* Ibidem. p. 250-253.

⁵⁴ PÉREZ SANCHEZ, Dionisio. Op. Cit. p. 176.

⁵⁵ Os eremitas não possuem meios de sustento, logo, dependem das doações daqueles que lhes são próximos. A atração que exerciam sobre a população do entorno promove um deslocamento da atenção dada às capelas que lhes são consagradas.

sucesso de um ermitão prejudicava o prestígio da instituição eclesiástica que deixava de somar recursos ao seu patrimônio.⁵⁶ Nesse sentido, observamos outra passagem de Valério sobre um de seus discípulos:

Logo, movido pelo espírito da vangloria, confiando em que, se se tornasse independente de mim, ao deixar-me, teria mais renome do que eu tinha, e uma veneração mais notável por parte das pessoas, saiu da minha companhia e foi ao altar que era obra sua, e ali se fechou em um pequeno e estreitíssimo habitáculo.⁵⁷

Este é outro conflito narrado que pode ser entendido pelo viés econômico, dizendo respeito à disputa entre Valério e um dos seus discípulos, Saturnino.⁵⁸ Segundo o monge, seu seguidor desejou se desvincular do mestre, para que o prestígio e os recursos dedicados a ele próprio fossem maiores.

Podemos, por um lado, considerar que há uma tentativa da elite episcopal, que se considerava produtora legítima de bens de salvação e detentora da ordem estabelecida, de enquadrar Valério do Bierzo, um monge que defendia perspectivas muitas vezes opostas às afirmadas pelas autoridades eclesiásticas, como produtor ilegítimo de bens simbólicos.⁵⁹ Tais hipóteses correspondem aos relatos de perseguição descritos pelo monge e outras tantas tentativas de submetê-lo a alguma hierarquia. Levando em consideração o indicado pelas decisões conciliares, acreditamos que essa subordinação garantiria a manutenção do *status quo*.

Em contrapartida, acreditamos que há uma tentativa do berciano no sentido de se legitimar a si mesmo por meio dos seus escritos. Tal postura pode ser observada nos textos de cunho auto-hagiográfico, nos quais descreve características da sua vida religiosa que correspondem ao que ele próprio

⁵⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. *Vidas de Santos... Op. Cit.* p. 294.

⁵⁷ *Posthec spiritu uaneglorie eleuatus, sperans se, ut a me segregatus, super me honorabiliorem laudem nominis sui, me derelicto, amplioemque uenerationem obtineret a seculi uulgo, discedens hinc erga ipsum sanctum operis sui altarium in tenuissimo et angusto se retrusit ergastulo... Replicatio, 21.*

⁵⁸ Saturnino era discípulo de João, antigo seguidor de Valério que foi assassinado. O primeiro construiu um mosteiro no qual Saturnino foi ordenado, antes de se juntar a Valério.

⁵⁹ Dentro da lógica de produção de capital simbólico, em Pierre Bourdieu, os produtores ilegítimos seriam aqueles que não estavam inseridos entre os detentores do monopólio dos bens de salvação.



considera o perfil do verdadeiro *vir sanctus*. Os consumidores desses bens religiosos aparecem nas obras valerianas seguindo-o, buscando a orientação do monge e recebendo milagres, o que demonstraria sua aceitação dentro de tal lógica.

No intuito de estabelecer a disposição de Valério do Bierzo em relação às posições consensuais voltadas aos eremitas no século VII, vemos que o berciano construiu sua narrativa ascética consoante à definição de bom monge de Isidoro de Sevilha. As tentativas das autoridades de normatização, entretanto, aparecem na intenção de alguns personagens identificados por Valério em seus escritos. Tais figuras, ao buscarem submeter o monge à hierarquia, promoveram o total desagrado de Valério. Este, de um modo geral, parecia ter grande aversão às personalidades associadas ao poder e temia o risco que isso traria à sua vida asceta. Estes conflitos transmitiam um afastamento da posição ortodoxa, dificultando os objetivos do candidato a santo de se consolidar como um *vir sanctus* de sua região.

Sua objeção à ordem se estendeu ao próprio modelo cenobítico,⁶⁰ pois, mesmo inserido no espaço de um mosteiro, negava-se a seguir a regra e demonstrar obediência à hierarquia. Esta relação só muda no final da trajetória narrada, na qual descreve ter se tornado afortunado com a chegada de um novo abade do mosteiro de São Pedro,⁶¹ que reconhece seus escritos e o aceita naquele espaço. Tal autoridade é vista pelo berciano como santa e, dessa forma, o monge acaba submetido a alguma forma de controle. Controle, todavia, relativo, já que de acordo com suas pretensões não seguiria as mesmas ordens que os outros monges, mantendo-se como anacoreta.

CONCLUSÃO

De acordo com as atas conciliares, os “religiosos errantes” deveriam ser submetidos à autoridade eclesiástica, sendo inseridos em um mosteiro, aprendendo a regra monástica e sendo obedientes à hierarquia. Passariam, pois, à responsabilidade dos bispos e abades da região em que habitassem,

⁶⁰ DIAZ Y DIAZ, M. C. Op. Cit. p. 30.

⁶¹ Diaz y Diaz acredita que se trata aqui do abade Donadeo, que só é citado explicitamente por meio de outros trabalhos de Valério. A presença dele no cargo teria estimulado a atividade literária do berciano, uma vez que este foi o primeiro a se mostrar receptivo aos escritos valerianos. Cf.: Ibidem. p. 38, nota 33.



sofrendo punições em caso de negligência. Sendo assim, observamos elementos de aceitação e negação de tal prática monástica: ao mesmo tempo em que não se condena aqueles considerados de vida santa pelo seu isolamento, de acordo com o documento canônico, a forma como os anacoretas devem ser inseridos representa para eles o desvio ou o próprio fim da vida que acreditam ser o verdadeiro caminho da santidade.

Isidoro de Sevilha apresentou uma tipologia monástica na qual tanto o eremitismo quanto o anacoretismo são diferenciados entre si, como boas formas monacais, junto ao modelo cenobítico, o qual entre membros da hierarquia eclesiástica era considerada a melhor e mais recomendada forma de vida religiosa em comunidade. O sevilhano, aproximando-se e se identificando com a ortodoxia, não deixa de apresentar os modelos desviantes, como os falsos anacoretas, os circunceliões e os sarabaítas, sempre motivados pelos vícios e não pelas virtudes esperadas dos ascetas.

Ao observamos a proposição de Valério em relação à vida monástica e o contexto anacorético de sua região, podemos ressaltar que, antes de representar um problema como eremita, o monge pode ter sido considerado um cenobita fugitivo, como é sinalizado nos concílios e na auto-hagiografia,⁶² possível motivo inicial para o conflito com a hierarquia. A primeira instalação mencionada, na habitação próxima à capela de São Félix, representou um desequilíbrio da posição das construções legitimadas pelas autoridades religiosas daquela região, que eram associadas a comunidades cristãs. Por conta da constante aproximação de seguidores - que se identificavam com as características religiosas dos ascetas isolados -, esses fiéis sentiam-se mais atraídos pela figura do asceta do que pelo presbítero da capela, Flaino, que deixava de captar os bens para o patrimônio institucional. As questões das doações e o fascínio de admiradores já eram dois motivos contundentes para o incômodo motivador dos conflitos, que não tardariam a acontecer.

Consideramos que, apesar do eremitismo em si não estar situado no que pode ser definido como heterodoxia, as práticas narradas por Valério contrariam o que foi estabelecido nos sínodos, embora se aproximem da descrição positiva dada por um dos porta-vozes autorizados da Igreja, Isidoro

⁶² *Ordo*, I-II, p. 246-249.



de Sevilha. Entendemos, assim, que somente no final de sua vida, com a trégua estabelecida com o abade do mosteiro que habitava, o berciano pode ser “capitalizado”, passando a figurar como membro da ortodoxia, alinhando-se com a recomendação dos cânones sobre a necessidade de inserção desses sujeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

VALERIO DO BIERZO. *De genere monachorum*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 324-337.

_____. *Ordo querimonie prefati discriminis*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 246-277.

_____. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 312-323.

_____. *Replicatio sermonum a prima conuersione*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 280-311.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

ISIDORO DE SEVILHA. *De los ofícios eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. Isidoro de Sevilha. Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia tardo antiga. *Brathair*, n. 8, v. 1, p. 40-49, 2008.

- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.
- CORULLÓN, Isabel. El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I. *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, León, v. 26, n. 63, p. 48-62, 1986.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de La Cruz. El monacato y la cristianización del NO. Hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 7, p. 531-539, 1990.
- DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987.
- DIAZ Y DIAZ, M. C. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento*. León: Centro de Estudios "San Isidoro", 1961. p. 345-387.
- _____. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.
- DIETZ, Maribel. Monastic rules and wandering monks. In: *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105.
- FONTAINE, J. El "tutor" del reino de Toledo. In: _____. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de La cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002. p. 99-112.
- _____. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M.; GASCÓ, Fernando; RAMIREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 259-286.
- FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. 47, n. 145-146, p.59-79, 1997.
- ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PÉREZ SANCHEZ, Dionisio. Poder religioso y realidad social en la obra de Valerio del Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. 47, n. 145-146, p.165-182, 1997.



SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

SILVA, Leila Rodrigues da. Vidas de Santos e Relações de Poder na Península Ibérica (séculos VI - VII). In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Antigüidade e Medievo. Olhares Histórico-Filosóficos da Educação*. Maringá: EDUEM, 2008. p. 293-309.

_____. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis e Regula Isidori*. Simpósio Nacional de História, 25, 2009, Fortaleza. In: *Anais ... Fortaleza: ANPUH*, 2009. p. 1-9.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a suas manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005.

PARTE III:

**HAGIOGRAFIA E HISTORIOGRAFIA NO
REINO VISIGODO: MEMÓRIA, SANTIDADE E
PODER**



A CRÔNICA DE JUAN DE BÍCLARO: POLÊMICA E CONTROVÉRSIA ACERCA DO ELOGIO A UM REI HEREGE E DO REPÚDIO A UM SANTO

Rita de Cássia Damil Diniz

RESUMO

Este capítulo tem como objetivo discutir o papel da crônica de Juan de Bicláro na produção historiográfica visigótica do século VI. Entendemos que este período experimenta uma mudança na forma de fazer e compreender história, transformando, assim, de maneira significativa a perspectiva político-ideológica acerca do discurso sobre a história.

A crônica de Juan de Bicláro expressa o momento político instável no reino visigodo no século VI, e entre suas assertativas são discutidas as figuras de Leovigildo e Hermenegildo. Nessa narrativa, por meio de contradições e omissões, a complexidade do discurso biclerense e sua profunda relação com as mudanças estruturais daquele contexto são reveladas.

Palavras-chave: Juan de Bicláro – Crônica – Reino visigodo

ABSTRACT

This chapter aims to discuss the role of the Chronicle of Juan of Bicláro in the visigothic historiographical production of the sixth century. We consider that this period experiences a change in the way of making and comprehending history changing, in this sense, the role of the historical speech.

Juan of Bicláro's Chronicle expresses the unstable political scene of the visigothic kingdom of the sixth century, and in his assertions are discussed the figures of Leovigild and Hermenegild, demonstrating the contradictions and the sense of this speech.

Keywords: Juan of Bicláro – Chronicle – Visigoth Kingdom

A CRÔNICA DE JUAN DE BÍCLARO: POLÊMICA E CONTROVÉRSIA ACERCA DO ELOGIO A UM REI HEREGE E DO REPÚDIO A UM SANTO

Rita de Cássia Damil Diniz

“O rei Leovigildo, enquanto seu filho Hermenegildo viaja por interesses políticos, entra em Sevilha lutando, toma as cidades e os castelos que seu filho havia ocupado (...).” (Chr.; 584; 3)

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento de uma historiografia eclesiástica¹ na Península Ibérica na passagem da Antiguidade para a Idade Média foi, sem dúvida, emblemática no cenário intelectual ocidental. Tal historiografia representou um importante testemunho do processo de reorganização da sociedade hispânica frente às transformações conjunturais decorrentes do assentamento de contingentes germânicos na região a partir do século V. Do mesmo modo, constituiu um importante capítulo na dinâmica de transformação do pensamento eclesiástico em relação à apreensão do processo histórico.

Neste sentido, as obras de Paulo Orósio² e de Hidácio de Chaves³ constituem importantes relatos do quadro de tensão entre germanos e

¹ A partir de sua oficialização como religião do império, o cristianismo passa, gradativamente, a monopolizar segmentos da atividade intelectual dentre os quais destacamos a prática do exercício historiográfico. Influenciada por antigas tradições, como a judaica e a pagã romana, o cristianismo cria uma nova estrutura narrativa na qual relato bíblico e realidade política são articulados. Assim, surge um novo modelo historiográfico de perspectiva escatológica, pautado na idéia de providência divina, que interpreta o processo histórico como o caminho da salvação do homem. Para maiores informações sobre o assunto, cf.: MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004; MITRE, E. *Historiografia y mentalidades históricas en la Europa medieval*. Madrid: Universidad Complutense, 1982; CARBONELL, C. O. *L'historiographie*. Paris: Press universitaires, 1981.

² Paulo Orósio vai para o norte africano fugindo da presença germânica na península. Lá escreve, a pedido de Agostinho, os *Sete livros contra os pagãos*, obra em que discute a relação entre a desestruturação do império e o cristianismo. OROSIO. *Adversus paganus historiarum libri septem*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 5. Viena, 1882.

³ Hidácio, bispo de Chaves, em sua crônica relata o choque entre germanos e romanos no ambiente peninsular. IDÁCIO. *Crônica*. Braga: Universidade do Minho, 1982.



romanos. Contemporâneos ao movimento de migração de suevos, vândalos e alanos no âmbito peninsular,⁴ estes autores conceberam perspectivas que, apesar do tom pessimista, ainda criam na possibilidade de resgate da civilidade imperial.

Todavia, diante da consolidação das unidades políticas romano-germânicas, ao longo do século VI, a historiografia eclesiástica ocidental sofreu uma significativa adaptação. No espaço peninsular esta dinâmica teve como pano de fundo o realinhamento dos campos político e religioso por meio da conversão dos visigodos à ortodoxia.⁵

Em virtude disso, no século seguinte, ocorreu a definitiva substituição do modelo historiográfico vigente - iniciado no oriente por Eusébio de Cesaréia⁶ e adaptado no ocidente por Agostinho de Hipona⁷ e expresso nos enunciados de Orósio e Hidácio - por uma postura mais articulada às transformações conjunturais com ênfase no âmbito peninsular. Com a *Chronicon* de Juan de Bicláro,⁸ inaugurou-se uma nova postura historiográfica, cuja inovação baseou-se na superação da ideia de império cristão por outra “realidade política” que se desejava converter.

Ainda que influenciado por traços característicos do modelo vigente até então, Juan de Bicláro elaborou uma perspectiva consciente da nova correlação de forças, correlação em que apesar dos eclesiásticos serem os “tutores” da história, eram os “bárbaros” os controladores da situação.

⁴ Em 406, suevos, vândalos e alanos rompem o limes imperial, três anos mais tarde se assentam na Península Ibérica.

⁵ Tal evento deve ser entendido, na realidade, como um processo que tem seu ápice entre 587, ano da conversão do monarca Recaredo, e 589, quando este convoca o III Concílio de Toledo e oficializa o cristianismo como religião do reino.

⁶ Eusébio, bispo de Cesaréia, viveu no século IV, em pleno momento de aproximação entre império e cristianismo. Com sua história eclesiástica lançou as bases da historiografia eclesiástica. Nela uma estrutura narrativa dupla contempla, paralelamente, fatos da história imperial e da história da Igreja. Seu modelo é marcado por três características básicas: a interrelação entre dogma e fato, a ênfase na documentação factual e a articulação entre acontecimentos locais e o corpo místico da Igreja.

⁷ Agostinho, bispo de Hipona, viveu no século V. É considerado o pai do pensamento eclesiástico ocidental; com sua *Cidade de Deus* reformula a perspectiva historiográfica, ao valorizar o processo histórico como devir espiritual e não como sucessão de acontecimentos materiais.

⁸ Bispo de Gerona, viveu no século VI. Cf.: JOÃO DE SANTAREM (Biclarense). *Crônica*. Ed. Cardelle de Hartmann. Lisboa: Colibri, 2002.

Assim, percebemos uma clara verticalização do modelo Eusebio-Agostinho, na qual o “universalismo”, afetado pela nova conjuntura política, reconfigura-se em termos de equalização entre a nova realidade regional, a autonomia política visigoda, e a distante unidade romana do Império oriental. Ou seja, remodela-se em termos de um discurso que, ao concentrar-se na realidade regional, ressalta a importância dos visigodos como protagonistas sócio-políticos. Desta forma, a crônica de Juan deve ser entendida como a primeira manifestação, no âmbito peninsular, da consolidação de novos padrões identitários.

Ao criar uma narrativa voltada à glorificação do reino visigodo-cristão, o autor lançou as bases de um padrão historiográfico cuja estrutura seria adotada pelo episcopado peninsular, ao longo do século VII, no que tange à reorganização do passado visigodo.⁹ Um padrão que celebrou a entrada dos visigodos na Igreja e no caminho da salvação, e que, ao mesmo tempo, ratificou a existência de tal grupo como “real” dimensão da história. Contudo, ao atestar a legítima condição de agente histórico por meio de uma dupla determinação – política e religiosa – Juan de Bicláro gerou uma significativa complexidade em seu enunciado historiográfico.

Em termos concretos, oposição religiosa¹⁰ e unificação territorial – fenômenos ocorridos no fim do século VI - ganharam abordagens em que foram destacados aspectos que antecipavam, ou favoreciam a situação de unidade político-religiosa posterior, do mesmo modo que eram repudiados, ou omitidos, fatores que ameaçavam tal situação. Num evidente exercício de seleção, o autor idealiza, reorganiza o passado, criando uma narrativa que alinha este à conjuntura do momento de produção da obra.

Diante desta miscelânea, somente um olhar atento às matizes conjunturais apreende a sutileza do projeto político diluído na obra biclarense. Sutileza que, por muitas vezes, mostra-se aparentemente incoerente ou contraditória. Por exemplo: como entender o elogio e admiração do autor pelo monarca ariano Leovigildo, responsável pela perseguição e desterro de membros do clero

⁹ Destacamos nesta tradição as obras historiográficas dos bispos Isidoro de Sevilha, Ildefonso de Toledo e Julian de Toledo.

¹⁰ Referimo-nos à oposição entre visigodos arianos e hispano-romanos ortodoxos que marca as relações político-religiosas do reino até o processo de conversão.



ortodoxo no período de oposição religiosa – atitude da qual o próprio Juan foi alvo? Qual o sentido da rejeição à sublevação chefiada por Hermenegildo, filho do referido monarca e que havia se convertido à ortodoxia por influência do ilustre bispo Leandro de Sevilha? Ou ainda, como lidar com a simpatia do autor pelos bizantinos assentados no sul da península?

A resposta a tais questões se encontra na própria inserção do bispo no complexo panorama político-religioso da conjuntura da virada dos séculos VI-VII, conjuntura em que a relação entre episcopado ortodoxo e monarquia passou da condição de oposição à situação de simbiose.

JUAN DE BÍCLARO: SUA VIDA E SUA OBRA

Juan de Biclaro viveu grande parte de sua vida sob a situação de oposição religiosa no reino visigodo. Nasceu entre 550 e 556 em Santarém – *Scallabis* - na Lusitânia no seio de uma família aristocrática cristã de origem goda. Temos poucas informações a seu respeito. É certo que, ainda bem jovem, foi enviado a Constantinopla para completar seus estudos, permanecendo lá por cerca de sete anos, provavelmente entre 570 e 578.¹¹

Pouco depois de seu retorno do oriente, Hermenegildo, filho do monarca Leovigildo, converteu-se à ortodoxia passando a oferecer oposição política ao pai por meio da sublevação ocorrida entre 579 e 584. Apesar do destaque dado aos aspectos religiosos desta crise que tem suas origens no espaço doméstico, a recente historiografia tem dado ênfase às latentes motivações de tal evento. Estas seriam de ordem essencialmente política e relativas à disputa do trono visigodo por diferentes grupos nobiliárquicos ligados por acordos matrimoniais.

Se parte da historiografia alinhou-se a uma interpretação que justificou a sublevação hermenegildiana pelo viés da oposição religiosa doméstica¹² – a rainha ariana Gosvinta teria ocasionado toda a pressão familiar sobre o enteado, o convertido Hermenegildo –, estudos mais recentes se centram nos próprios laços de parentesco entre Gosvinta e Ingunda. Esta última, princesa

¹¹ Uma síntese sobre os aspectos biográficos do autor pode ser encontrado em JUAN DE BICLARO, *obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios de J. Campos. Madrid: CSIC, 1960.

¹² Cf.: TORRES RODRIGUEZ, C. *El reino de los suevos. Galicia Historica*. La Coruña: Fundacion Barrie de la Maza, 1977.



consorte de Hermenegildo, teria assumido lugar de destaque no estratagema político que objetivaria lançar o poder de volta ao clã do antigo monarca Atanagildo, primeiro marido de Gosvinta.¹³

Do primeiro casamento com Atanagildo, Gosvinta teve as princesas Galsvinta e Brunequilda que foram enviadas aos príncipes francos Chilperico, da Austrasia, e Sigeberto da Neustria. Tais princesas foram convertidas à ortodoxia por ocasião de seus matrimônios. Do mesmo modo, posteriormente, duas princesas francas foram enviadas em matrimônio aos príncipes visigodos Hermenegildo e Recaredo. Ao que tudo indica, Ingunda (neta de Gosvinta e filha de Brunequilda) não só manteve sua opção pela ortodoxia após o casamento, como também teria convertido o ariano Hermenegildo com o auxílio do ilustre bispo Leandro de Sevilha.

Apesar das divergências em torno da atuação da rainha Gosvinta - que na primeira perspectiva seria o pivô de uma querela religiosa familiar, ao defender as prerrogativas de seu marido e monarca Leovigildo, e na segunda, um ardilosa aristocrata que, ao usar artifícios religiosos, busca tirar do trono o atual marido e garantir no poder outro grupo nobiliárquico, por meio da ascensão do neto, Atanagildo – observa-se em ambas as perspectivas o apoio de parte dos francos, austrasianos governados por Brunequilda. A opção religiosa pela ortodoxia sustenta a proximidade entre os campos político e religioso no que tange a problemática da sublevação.

Em virtude de tal situação, o monarca ariano assumiu uma postura repressiva em relação à ortodoxia, da qual se destacam, um sério esforço de conversão do clero ao credo heterodoxo, ou ainda o constante confisco de bens simbólicos e patrimoniais da hierarquia ortodoxa.

Ao que tudo indica, a resistência de Juan teria sido a causa de seu desterro para a cidade de Barcelona, onde permanece até 587, quando Leovigildo morre e assume o trono seu outro filho Recaredo, que pôs fim ao seu exílio.¹⁴ No regresso foi para Biclara (Vallclara), na Tarraconense, onde fundou um

¹³ Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: MARTÍN AURELL, GARCIA DE LA BORBOLLA, Ángeles. (Eds.) *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 15-36.

¹⁴ Quanto a esta problemática ver: GIRVÉS, M. V. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo. *Hispania Sacra*, Madrid, n. 55, p. 35-47, 2003.



mosteiro que teria uma regra própria; documento que foi perdido para a posteridade. Lá foi abade até 590, quando se tornou bispo de Gerona.

Devido a sua inserção na alta esfera da hierarquia eclesiástica, é provável que Juan tenha participado do Concílio de Toledo III, contudo, sua situação de abade na ocasião não garantiu seu direito de assinatura na ata conciliar. Posteriormente, como bispo, participou dos concílios de Zaragoza em 599, de Toledo em 597, de Barcelona II, também em 599, e de Egara em 614. Juan de Biclaro foi um homem longevo, morreu em 620, com aproximadamente 70 anos. Para alguns historiadores, é provável que Juan tenha sido um dos primeiros indivíduos de origem goda bem sucedido na alta hierarquia ortodoxa, juntamente com Másona de Mérida.¹⁵

De sua obra temos apenas a *Chronicon* (crônica), narrativa de teor histórico que tem como eixo central a exaltação da conversão do reino visigodo à ortodoxia. A julgar pelas notícias descritas, a *Chronicon* foi escrita entre 589 e 602. Tal imprecisão baseia-se na própria dificuldade de harmonizar as várias referências usadas como parâmetros temporais na obra. Por exemplo, temos alusões aos vinte anos de governo do imperador Maurício, cuja ascensão teria sido em 582; aos quinze anos de pontificado de Gregório Magno, que se tornou papa em 586, alinhadas à última notícia que data de 589.

A obra, tal qual nos foi transmitida é composta por dois prólogos, dos quais se refuta a autoria de Juan; um prefácio, o corpo da obra e um epílogo. No prefácio, seguindo o modelo vigente, o autor elenca seus predecessores, no caso, Eusébio de Cesaréia, Jerônimo, Próspero de Aquitânia e Victor de Tunna, a quem pretende completar.

O epílogo, dividido em duas partes pela maioria de seus estudiosos, teria de autêntica só a primeira, que consiste em uma recapitulação de duas grandes etapas históricas: de Adão a Cristo, e desde então até o momento de produção da crônica. Sua segunda parte seria uma adição visto que trata do período que vai até 742.¹⁶

¹⁵ Bispo ortodoxo, contemporâneo de Juan, ilustre não só por sua forte atividade assistencial como por sua atuação na oposição religiosa ao monarca Leovigildo. Para mais informações sobre Másona, cf.: *VITA SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM*. Ed. J. N. Garvin. Washington: The Catholic University Press, 1946.

¹⁶ Cardelle de Hartmann, última editora da obra considera apócrifo todo o epílogo. Cf:



O corpo da obra, que abarca o período entre 566 e 589, centra-se na controvérsia da conversão dos visigodos à ortodoxia por ocasião do III Concílio de Toledo. Para o ordenamento dos fatos, o autor lança mão de um sistema duplo de datação que contempla a sucessão imperial no oriente e a sucessão na monarquia visigoda, a partir da associação de Leovigildo ao trono em 568. As questões da oposição religiosa e da unificação política parecem ter sido a principal inspiração do autor e a importância atribuída ao referido concílio sugere que o evento impulsionou a confecção do documento.

Outra característica da obra que merece destaque é a busca por fidedignidade. Não é por acaso que o conteúdo da crônica privilegia fatos, indivíduos e regiões que coincidem com a própria trajetória de vida de seu autor.

Feitas estas considerações sobre nosso autor e sua *Chronicon*, façamos, ainda que de forma concisa, a abordagem das questões sinalizadas: a relação com os bizantinos, a admiração por Leovigildo e o repúdio a Hermenegildo, buscando elucidar a relação de tais questões com um projeto político-ideológico rascunhado pelo autor. Em última instância, refletamos acerca do processo, por meio do qual o biclarense reorganiza o passado recente visigodo, e da pertinência de tal esforço nos sistemas de consolidação da nova ordem social instituída no século VII.

BIZANTINOS

Ao pensarmos sobre o destaque dado aos bizantinos na obra, duas questões colocam-se em evidência: a própria biografia do autor e seu entendimento acerca do lugar destes na nova conjuntura sócio-política.

Como sinalizado, anteriormente, Juan de Bícclaro passou cerca de oito anos completando seus estudos na capital do império oriental. Por consequência, nada mais natural do que seu interesse em relatar os acontecimentos ocorridos na região. Além disso, o biclarense expõe sua preocupação com a veracidade dos eventos descritos, ao declarar que sua narrativa tem por base o relato de amigos e o seu próprio testemunho, assim como a objetividade de estilo. Ou seja, o autor busca relatar aquilo que lhe é próximo: "(...) temos procurado levar



à posteridade, com brevidade de estilo, o conhecimento dos fatos acontecidos em nosso tempo, que em parte vimos com nossos próprios olhos e em parte conhecidos pelo relato de amigos.”¹⁷

Paralelamente, interessa-nos a ratificação dos bizantinos como herdeiros da civilidade imperial, aspecto diluído ao longo do enunciado. Exemplo mais evidente de tal questão refere-se à maneira como este grupo é nomeado. Ao contrário do que acontece nos relatos historiográficos posteriores, na obra bicalense os bizantinos são identificados expressamente como romanos, como podemos perceber na alusão a seguir:

Os povos dos armênios e iberos, que receberam a pregação dos apóstolos de Cristo, e que obrigados por Cosroes, imperador dos persas, prestavam culto aos ídolos, rechaçaram ordem tão ímpia e se entregaram com seus territórios aos romanos, isto quebrou o pacto de aliança entre romanos e persas.¹⁸

Alinhada a esta proposta, devemos considerar ainda o fato de que a disputa entre bizantinos e visigodos pelo território sul peninsular é “disfarçada” pelo autor. Referências à presença bizantina são sempre inseridas em conflitos com outros grupos, ou simplesmente camufladas: “O rei Leovigildo, rechaçados os soldados, destrói os lugares da Bastitania e da cidade de Málaga e volta vencedor.”¹⁹

Por fim, chama atenção a estrutura de datação utilizada pelo eclesiástico. Nela, parâmetros unicamente políticos referenciam a passagem do tempo. É clara, desta forma, a valorização do autor do que se refere à ascensão política dos visigodos. Assim, passamos a ter: “Ano quinto do imperador Justino e terceiro do rei Leovigildo” (...) ²⁰ “Primeiro ano do império de Tibério e nono do reinado de Leovigildo.”²¹

¹⁷ (...) *que temporibus nostris acta sunt, ex parte quod oculata fide preuidimus et ex relatu fidelium didicimus, studuimus ad pósteros notescenda breui stilo transmittere.* Esclarecemos que as indicações das citações seguirão o seguinte padrão: título da obra; número da notícia ou parte do texto; número da página da edição adotada. Chr.; pref.; 122.

¹⁸ *Armeniorum gens et Hiberorum, qui a predicatione apostolorum Christi susceperunt fidem, dum a Quosdroe Persarum imperatore ad culturas ydolorum compellerentur, renuentes tam impiam iussionem, Romanis se cum prouinciis suis tradiderunt. Que res inter Romanos et Persas pacis federa rumpit.* Chr.; 3; 124.

¹⁹ *Leouegildus rex loca Bastanie et Malacitane urbis repulsis militibus uastat et uictor solio reddit.* Chr.; 12; 127.

²⁰ *ANNO V IUSTINI IMPERATORIS, QUI EST TERTIUS LEOUIGILI REGIS ANNUS (...).* Chr.; 15; 127.

²¹ *ANNO ERGO I IMPERII TIBERII, QUI EST LEOUIGILDI IX REGNI ANNUS*

Tomados de forma isolada, os três pontos sinalizados parecem ter pouca relevância. Todavia, se analisados de maneira articulada logo apontam à tendência do discurso: a equidade entre bizantinos e visigodos.

A DESQUALIFICAÇÃO DE UM SANTO

Quando nos debruçamos sobre as referências feitas na *Chronicon* à figura de Hermenegildo, filho rebelde e ortodoxo do monarca Leovigildo, mais uma vez tangenciamos a proposta política diluída no enunciado.

Em primeiro plano, destaca-se a especificidade da perspectiva elaborada. Nosso autor retrata o líder rebelde de forma significativamente divergente das que outros autores eclesiásticos coetâneos fazem. Gregório, bispo de Tours e figura de destaque na ortodoxia franca, qualifica Hermenegildo, em sua *Historia Francorum*, como santo além de atribuir-lhe o *status* de rei.²² Do mesmo modo, o papa Gregório Magno também é simpático a Hermenegildo em sua obra.²³ Mais uma vez evidencia-se a proximidade entre os campos político e religioso no contexto em questão, visto que as divergências relativas à qualificação do rebelde expressas na esfera religiosa denotam as possibilidades de articulação no campo político, articulações que levariam à desestruturação da unidade territorial visigoda consolidada.

A santidade atribuída a Hermenegildo pelo episcopado franco aponta na direção de um suposto apoio galo à tentativa de alteração política no âmbito peninsular - o que poderia ser lido como uma tentativa de amenizar a constante oscilação na relação entre os dois grupos, ou como um golpe decisivo na unidade visigoda.

Já no caso da construção de Gregório Magno, a situação conjuntural é ainda mais complexa. Estando à sombra da presença bizantina na península itálica, o chefe da Igreja ocidental vive, por um lado, a fragilidade política gerada pela crescente ofensiva lombarda nos territórios ao norte de Roma, e

(...).Chr.; 45; 134.

²² GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Ed. Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

²³ Cf.: GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 123; ANDRADE FILHO, R. de O. A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI). In: *Simpósio de sobre História das Religiões*, 1, 1999, Assis. *Anais...* Disponível: <http://bmgil.tripod.com/afro20.html>. Acesso em 08/06/2010; _____. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. *Revista História*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 15-50, jul./dez. 2012. p. 16-17.



por outro, a possibilidade de consolidação do projeto de autonomia ocidental frente à Igreja bizantina – aspecto em muito favorecido pela instabilidade política, visto que a tutela bizantina limitava os anseios de autonomia política e religiosa de Roma. Assim, a santidade de Hermenegildo funcionou tanto no sentido de fortalecer simbolicamente a ortodoxia ocidental, como também de rascunhar uma aproximação entre o papado e vários setores da aristocracia germânica por meio de estruturas ideológicas.

Vale destacarmos que apesar das possibilidades de apoio político, evidenciadas nos múltiplos discursos eclesiásticos a respeito de Hermenegildo, nenhum deles se concretizou. Os bizantinos teriam sido subornados por Leovigildo para não tomarem parte da contenda, apesar do pedido de auxílio do rebelde. De maneira similar os francos retiraram seu apoio em virtude da política de casamentos. Ou seja, somente os suevos permaneceram em posição de convergência tanto política quanto religiosa, situação que valeu como justificativa para a ação posterior de incorporação do reino empreendida por Leovigildo.²⁴

No sentido contrário, o Hermenegildo da *Chronicon* biclarense é desprovido de suas atribuições religiosas, tendo suas posturas políticas ressaltadas. Tal situação pode ser verificada em aspectos como a omissão, no relato, de sua opção ortodoxa, e pelo destaque dado a seu papel de tirano, ou seja, de alguém que se opõe a ordem estabelecida. Vejamos:

Enquanto Leovigildo reina em tranquila paz com seus inimigos, uma rixa doméstica perturba a segurança, pois naquele ano seu filho Hermenegildo, por influência da rainha Gosvinta, assume a tirania, se isola na cidade de Sevilha, depois de ter se rebelado e levado consigo contra o pai outras cidades e castelos.(...).²⁵

Seguindo a mesma lógica, podemos destacar ainda a seguinte passagem: “O rei Leovigildo reúne um exército para submeter a seu filho, convertido em tirano.”²⁶

²⁴ TORRES RODRIGUEZ, C. Op. Cit. p. 235-236.

²⁵ *Leouigildo ergo quieta pace regnante, aduersariorum securitatem domestica rixa conturbat. Nam eodem anno filius eius Ermenegildus factione Gosuinthe regine tirannidem assumens in Ispalis ciuitate rebelione facta recluditur et alias ciuitates atque castella secum contra patrem rebelare facit. Chr.; 54; 136.*

²⁶ *Leouigildus rex exercitum ad expugnandum tirranum filium colligit. Chr.; 64; 139.*

Ainda que usando uma acepção de tirania que se afasta do uso da violência e da opressão e privilegia a contestação da ordem, Juan de Bícclaro molda para o reino um Hermenegildo cujas atitudes colocam em risco a crescente situação de paz e unificação. O apoio político recebido por ele de outros povos corrobora sua condição de traidor da unidade visigoda, como nos é sinalizado em: “O rei Leovigildo, reunindo um exército, sitia a cidade de Sevilha e assedia ao filho rebelde. Miro, rei dos suevos, chega em auxílio de Hermenegildo (...).”²⁷

Ou ainda:

O rei Leovigildo, enquanto seu filho Hermenegildo viaja por interesses políticos, entra em Sevilha lutando, toma as cidades e os castelos que seu filho havia ocupado (...).²⁸

Em virtude disso, sua inserção na ortodoxia – situação compartilhada pelos outros grupos que lhe apoiam – é sempre omitida e sua participação na história dos visigodos retratada com parcimônia, mesmo no que se refere à sua derrota, pela historiografia visigoda:

O rei Leovigildo, (...) não muito depois o surpreende na cidade de Córdoba e o envia desterrado a Valência, privando-o do reino. (...)²⁹

Hermenegildo perde a vida pelas mãos de Sisberto na cidade de Tarragona.³⁰

Considerando a complexa estrutura narrativa na qual Juan de Bícclaro insere a problemática relativa a Hermenegildo, duas questões evidenciam-se: o apoio ao processo de consolidação política interna, o que gera uma atitude relativamente refratária a outros contingentes – ainda que estes sejam

²⁷ (...) *Leouigildus rex ciuitatem Ispalensem congregato exercitu obsidet et rebelem filium graui obsidione concludit, in cuiús solatio Miro Sueuorum rex ad expugnandam Ispalim aduenit ibique diem clausit extremum.* (...) Chr.; 65; 138.

²⁸ *Leouigildus rex, Hermenegildo ad rem publicam conmmigrante, Ispalim ingreditur ciuitates et castella quas filius occupauerat cepit* (...). Chr.; 68; 140.

²⁹ (...) *et non multo post memoratum filium in Cordubensi urbe comprehendit et regno priuatum in exilium Valentiam mittit.* Chr.; 68; 140.

³⁰ *Hermenegildus in urbe Tarragonensi a Sisberto interficitur.* Chr.: 73; 140.



ortodoxos – e a preocupação em subtrair a ortodoxia de eventos ou fenômenos que ameacem tal processo.

O ELOGIO AO REI HEREGE UNIFICADOR

O projeto de consolidação do reino visigodo foi iniciado pelo monarca ariano Leovigildo que conseguiu conter uma série de rebeliões internas e esforçou-se no sentido da unificação territorial desde que foi associado ao trono por seu irmão, Liuva, em 569. Ainda que, destacando como ápice de tal processo de consolidação a unificação religiosa implementada por meio da conversão de Recaredo décadas depois, Juan de Bícclaro é consciente da relevância da ação do monarca ariano para um projeto de supremacia ou hegemonia visigoda.

Em decorrência disso, o autor realiza o mesmo tipo de operação feita com a problemática hermenegildiana e destaca a questão política em detrimento dos aspectos religiosos relativos aos conflitos ocorridos no governo de Leovigildo. Desta forma, as perseguições aos ortodoxos são suprimidas do relato não por serem um distúrbio da ordem religiosa essencialmente, mas sim por evidenciarem a atuação ortodoxa na oposição ao monarca – como explicitado no caso do conflito com Hermenegildo. Além disso, o próprio projeto proselitista da monarquia é retratado em tons mais amenos na única referência feita no documento à questão da dualidade religiosa:

O rei Leovigildo reúne na cidade de Toledo um sínodo de bispos arianos e reforma a antiga heresia com um novo erro, afirmando que os que se converterem da fé ortodoxa, não devem ser rebatizados mas sim purificados pela imposição das mãos e prescrição da comunhão; e devem dar glória ao Pai pelo Filho no Espírito Santo. Com este engano, muitos dos nossos passam ao dogma ariano, mais por seu próprio desejo que por imposição.³¹

³¹ *Leouigildus rex in urbem Toletanam sinodum episcoporum secte Arriane congregat et antiquam heresem nouello errore emendat, dicens de Romana religione ad mostram catholicam fidem lenientes nondebere baptizari, sed tantummodo permanus impositionem et communionis preseptione abluí, et gloriam Patri per Filium in Spiritu Sancto dare. Per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulsione in Arrianum dogma declinant. Chr.; 57; 136.*

Em relação a este monarca, sem dúvida, a imagem valorizada é a de unificador do território visigodo. Sendo assim, a grande maioria das referências feitas a ele na *chronicon* estão associadas as suas campanhas militares e a sua capacidade de promover a paz e destruir os inimigos. Logo, temos:

No ano terceiro deste império (Justino), Leovigildo, (...), restabelece, de forma admirável nos antigos termos o reino dos godos, que havia se reduzido por diversas rebeliões.³²

O rei Leovigildo, ocupa a cidade de Córdoba, rebelde por muito tempo, e se torna senhor depois de matar os inimigos, também reintegra muitas cidades e castelos sob o domínio godo.³³

Como também,

O rei Leovigildo assola a Galicia, fez prisioneiro ao rei Andeca, privando-o de seu reino, e se apodera de seu povo, do tesouro e da terra dos suevos, convertendo a região em província gótica.³⁴

E por fim,

Nesse ano, o rei Leovigildo conclui sua vida e seu filho Recaredo toma o cetro do reino em plena tranquilidade.³⁵

Ao que tudo indica, parece-nos provável que Juan de Bícclaro ao enaltecer a figura de Leovigildo se concentrou na questão do ideal de unidade, ainda que este no campo religioso tivesse uma feição ariana.

³² *Huius imperatoris anno tertio, Leouigildus (...), prouinciam Gothorum, que iam pro rebelione diuersorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos reuocat términos.* Chr.; 10; 124.

³³ *Leouigildus rex Cordubam ciuitatem diu Gothis rebelem nocte occupat et cesis hostibus propriam facit, multasque urbes et castella interfecta rusticorum multitudine in Gothorum dominium reuocat.* Chr.; 20; 126.

³⁴ *Leouigildus rex Gallecias uastat, Audecanem regem comprehensum regno priuat, Sueuorum gentem, thesaurum et patriam in suam redigit potestatem et Gothorum prouinciam facit.* Chr.; 72; 140.

³⁵ *Hoc anno Leouigildus rex diem clausit extremum et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit sceptrum.* Chr.; 79; 142.



CONCLUSÃO

Considerando tudo que foi sinalizado, podemos nos arriscar a algumas conclusões parciais. Conclusões que emergem da ligação orgânica das três problemáticas estruturais presentes na obra biclarensis, quais sejam: a admiração pelo monarca ariano Leovigildo, a rejeição à sublevação do ortodoxo Hermenegildo, e a simpatia pelos bizantinos.

Em primeiro lugar percebemos que a questão bizantina abre espaço à equidade entre visigodos e o império. Nesta dimensão da obra de Juan de Bicláro, os bizantinos, mesmo sendo reconhecidos como herdeiros imperiais, servem na realidade como alavanca para o novo *status* dos visigodos. O projeto não é acoplar os visigodos à antiga supremacia, mas sim, fazer deles um novo núcleo de poder.

Concomitantemente, a valorização do caráter político da rebelião de Hermenegildo nos aponta para a preocupação com a consolidação da nova ordem visigoda e sua soberania. No caso desta rebelião, a oposição entre arianos e ortodoxos se dilui em algo mais pragmático, a oposição entre o poder de coesão da monarquia visigoda e as ameaças externas – francos, suevos e bizantinos – que em algumas situações encontram apoio em facções internas devido a proximidades religiosas.

Todavia, não devemos, de forma alguma, aniquilar o peso do componente religioso presente na querela, caso contrário como apreender a própria participação de Hermenegildo?

Por fim, o apoio dado ao projeto político do ariano Leovigildo também denota o claro interesse do biclarensis na soberania visigoda. Vestígios de um goticismo latente, que induz o autor a condenar Hermenegildo pela aliança com estrangeiros da mesma forma que o obriga a aceitar Leovigildo como monarca legítimo e sua postura perseguidora?³⁶ Ou, um intelectual eclesiástico consciente da necessidade de fortalecimento da relação entre monarquia e episcopado e que por isso reinterpreta o passado recente? Em ambos os casos a preocupação política se destaca.

³⁶ Gálan Sánchez defende o que seria a “ideologia da Crônica”, traços de um nacionalismo godo evidenciados sobretudo pela equidade com os bizantinos. Cf.: GALÁN SÁNCHEZ, P. J. *El género historiográfico dela Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994. p. 81-172.

Em última instância, ao interpretar o passado recente, Juan de Bicláro atribui sentido e consolida o presente no qual ele produz e assim projeta padrões futuros. Sua *chronicon* é um marco no discurso de legitimidade da ordem visigoda instituída pós-conversão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

CRÔNICA BICLARENSE. Ed. Irene A. Arias. *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, n. 10, p. 129-141, 1948.

GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Ed. Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

JOÃO DE SANTAREM (Biclarense). *Crônica*. Ed. Cardelle de Hartmann. Lisboa: Colibri, 2002.

JUAN DE BICLARO, *obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios de J. Campos. Madrid: CSIC, 1960.

IDÁCIO. *Crônica*. Braga: Universidade do Minho, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los godos, vândalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. Leon: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon y el Archivo Histórico Diocesano de Leon, 1975.

VITA SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM. Ed. J. N. Garvin. Washington: The Catholic University Press, 1946.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

ANDRADE FILHO, R. de O. A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI). In: *Simpósio de sobre História das Religiões*, 1, 1999, Assis. *Anais...* Disponível: <http://bmgil.tripod.com/afro20.html>. Acesso em 08/06/2010.

_____. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. *Revista História*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 15-50, jul./dez. 2012.

CARBONELL, C. O. *L'historiographie*. Paris: Press universitaires, 1981.

CODOÑER, C. (Org.) *La Hispania visigótica y mozárabe, dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010.



DIAZ Y DIAZ, M. C. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: El abir universal, 1976.

DIAZ, Pablo C. Los godos como epopeya y la construcción de identidades en la historiografía española. *AHAMYM*, Buenos Aires, v. 40, p. 25-73, 2007.

GALÁN SÁNCHEZ, P.J. *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994.

GARCIA, F. A. Tempo, religião e política en el “Chronicon” de Ioannis Biclarensis. En *La España Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, n. 20, p 9-30, 1997.

GIRVÉS, M. V. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo. *Hispania Sacra*, Madrid, n. 55, p. 35-47, 2003.

GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

JAMES, E. (Ed.) *Visigothic Spain. New Approaches*. Oxford: Claredon, 1980.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MARCOTEGUI BARBER, B. *El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo*. *HIG*, 12, p. 289-302, 2003.

MITRE FERNÁNDEZ, E. *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval*. Madrid: Universidad Complutense, 1982.

MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.

TORRES RODRIGUEZ, C. *El reino de los suevos*. La Coruña: Fundación Barrie de la Maza, 1977.

SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: MARTÍN AURELL, GARCIA DE LA BORBOLLA, Á. (Eds.) *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 15-36.

ZURUTUZA, H. La Roma de Gregorio Magno entre identidade e alteridade. *AHAMYM*, Buenos Aires, v.40, p. 75 – 90, 2007.

DOMINA MEA EULALIA: O PATRONATO CELESTIAL NAS VIDAS DOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA

Vanessa Gonçalves Paiva

RESUMO

No presente texto, propomo-nos a discutir a natureza do culto dedicado a Eulália de Mérida no reino visigodo do século VII, concentrando-nos no controle dos meios de devoção pelas autoridades eclesiásticas. Acreditamos que tal processo pode ser observado em uma hagiografia local do período: as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, em cujos relatos a presença da mártir Eulália é constitutiva da própria estrutura narrativa, bem como dos sentidos construídos em torno da santidade dos bispos emeritenses. Nesse sentido, analisamos as referências textuais a Eulália presentes no documento, atentando, sobretudo, para os espaços e objetos sagrados, para seus usos e suas relações com o desenvolvimento das comunidades cristãs dos séculos VI e VII.

Utilizando, pois, os referenciais teóricos de Pierre Bourdieu acerca do *campo religioso* e do *poder simbólico*, esboçamos uma tipologia do culto a Eulália, conforme apresentado na hagiografia dos bispos emeritenses. Identificamos, assim, uma coesão comunitária condicionada à veneração da mártir, cuja imbricação com o cotidiano social e político de Mérida nos faz pensar em uma efetiva relação de patronato entre Eulália e seus devotos.

Palavras-chave: Eulália de Mérida – VSPE – Patronato celestial

ABSTRACT

In this paper, we propose to discuss the nature of the cult dedicated to Eulalia of Merida in the visigothic kingdom from seventh century, focusing on devotion's control by ecclesiastic authorities. We believe that this process may be observed in a concrete way on an important local hagiography: the *Lives of the Fathers of Merida*, in which the stories allow us too see Eulalia's presence constituting the narrative structure itself, as well as the meanings elaborated about the sanctity concerning the bishops of Merida. Considering this, we exam the text references to Eulalia in the referred document, attempting to sacred places and objects, their practices and their relations with Christian communities' development in the centuries VI and VII.



Therefore, using theoretical concepts enunciated by Pierre Bourdieu, namely, the *religious field* and the *symbolic power*, we outline a Eulalia's cult typology, according to what is presented in the hagiography of the bishops of Merida. Thereby, a communitarian cohesion conditioned to the martyr's veneration is identified, whose imbrications with social and political everyday of Merida remit us to an effective patronage relation between Eulalia and her devotees.

Keywords: Eulalia of Merida – VSPE – Celestial patronage

DOMINA MEA EULALIA: O PATRONATO CELESTIAL NAS VIDAS DOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA

Vanessa Gonçalves Paiva

*“É chegado já o momento em que, voltando
a tua cidade, me mostres
tua antiga obediência.”*

(VSPE, 101)

INTRODUÇÃO

A *Vida dos Santos Padres Emeritenses*¹ é uma hagiografia visigoda de autoria anônima, datada da primeira metade do século VII, na qual se exaltam as qualidades dos mais importantes bispos de Mérida.² Trata-se, ao lado de outros escritos eclesiásticos, de um importante documento para o estudo do reino visigodo. Nesse sentido, sua narrativa se ampara em uma série de elementos críveis, tais como locais, eventos e personagens, os quais têm sido amplamente confirmados por outros textos do período e, sobretudo, por achados arqueológicos.³

Trata-se, ainda, de uma obra própria do gênero hagiográfico e, portanto, permeada de sentidos monumentais e edificantes, bem como de uma visão, acerca do tempo e dos acontecimentos, pautada pela santidade e pela intervenção divina.⁴ A intenção do hagiógrafo é, pois, bastante clara: celebrar – ou sugerir – a prosperidade da cidade de Mérida, cuja importância antecede

¹ Utilizaremos a abreviação de seu título original em latim (*Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*): VSPE. A edição da documentação utilizada neste capítulo está na seguinte obra: *VIDA DE LOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA*. Madrid: Trotta, 2008. Para os trechos em latim, utilizaremos a seguinte edição: *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIVM*. Ed. J. N. Garvin. Washington: The Catholic University Press, 1946.

² A primeira versão situa-se entre 633 e 638. Uma segunda redação seria atribuída a um diácono do monastério de Santa Eulália, de nome Paulo. As VSPE relatam episódios do século VI, provavelmente de tempos do reinado de Leovigildo.

³ VSPE, p. 9-36.

⁴ VSPE, p. 16-32.



o período visigodo,⁵ atrelando-a ao caráter sagrado de seus bispos da sexta centúria, a saber, Paulo, Fidel, Masona, Inocência e Renovato.

Nesse sentido, causa estranheza a grande quantidade de referências à mártir Eulália; muito embora o protagonismo dos clérigos emeritenses esteja bem demarcado, é inegável que a presença da santa se destaca sobremaneira em relação aos personagens principais. E é este o ponto central de nossa reflexão: tais referências não podem ser naturalizadas, ainda que se trate da reconhecida patrona de Mérida. Há, portanto, um elemento subjacente à narrativa dos bispos santos, um personagem tão importante quanto estes, que cremos tratar-se da virgem Eulália.

Propomos, assim, discutir o caráter fundamental da presença de Eulália no relato dos padres emeritenses, de modo a configurar-se um esquema identitário da cidade de Mérida, o qual, pensamos, transcende a fonte tratada. Parece-nos, ainda, um caso modelar do papel dos santos patronos como elemento constitutivo das comunidades cristãs dos séculos VI e VII. Assim, buscamos concretizar tal proposta por meio da detida análise das referências textuais a Eulália nas VSPE, estabelecendo uma tipologia do culto configurado pelas instâncias eclesásticas.⁶

Para tanto, e tendo em vista a considerável quantidade de menções à mártir no documento, elaboramos um conjunto de categorias de referências, a fim de sistematizar seu exame. Além disso, destacamos três aspectos gerais da presença de Eulália nesta hagiografia: a pessoa da santa; seu corpo e suas relíquias – ou seja, sua materialidade; e os espaços associados a seu culto, a saber, a basílica, o monastério e o altar. Estes aspectos parecem relacionar-se essencialmente ao culto devotado à mártir em Mérida, a tal ponto que se

⁵ *Augusta Emerita*, fundação colonial romana de 25 a.C., e capital da Lusitânia em 15 a.C., converteu-se em capital da *Diocesis Hispaniarum* graças à reforma administrativa de Diocleciano. Região de comunicação de vias romanas, adquiriu importância estratégica em termos comerciais e políticos. Cf.: FERNÁNDEZ, Francisco José Gómez. *Augusta Emerita en el transcurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana. Hispania Antigua*, Valladolid, n. 27, p. 263-279, 2003. p. 265-269.

⁶ Lembremos que, ao longo do texto, o próprio autor se define como um diácono do monastério de Santa Eulália – importante ressaltar, diferente daquele ao qual se atribui a segunda redação. Cf.: VSPE, p. 53.

revelam imbricados às práticas sociais e políticas emeritenses dos séculos VI e VII.⁷

Nesse sentido, consideramos a dominância do culto a Eulália em Mérida à altura do século VII na estreita relação com a capitalização de suas relíquias e espaços sagrados. Este processo está em conformidade com um nível de devoção segundo o qual Eulália exerceria um papel central na elaboração de uma identidade comunitária em Mérida, justificando o exercício de poder dos detentores de seus meios de devoção. Dessa forma, os líderes da igreja emeritense legitimariam e reforçariam sua autoridade⁸ pela posse dos recursos de adoração à santa, e por serem identificados como devotos e, portanto, protegidos da mártir.

Assim, consideramos o culto à mártir plenamente consolidado no século VII, a tal ponto que sua figura se converte em elemento legitimador do relato dos bispos emeritenses. De fato, a vinculação de Eulália à cidade e à população emeritense, bem como seus edifícios e práticas de culto, possuem indícios em documentos que remontam ao século IV.⁹ Além disso, encontramos abundante

⁷ Duas temporalidades perpassam as VSPE: sua produção data do século VII, e seu contexto, do século VI. Pensamos que a fonte nos informa, de distintas formas, acerca dos dois períodos.

⁸ Para refletir acerca da autoridade eclesiástica relacionada ao culto aos santos, vale-mo-nos, sobretudo, dos conceitos formulados pelo sociólogo Pierre Bourdieu, pertinentes à estruturação do *campo religioso*, cuja dinâmica de disputas equivaleria à configuração de um espaço de transações simbólicas e de acumulação de *capital religioso*. Neste campo, os líderes eclesiásticos, produtores qualificados de bens de salvação – em nosso caso, os recursos devocionais de Eulália –, disputariam pela posição dominante, ao passo que os devotos da mártir, enquanto consumidores destes bens, reconheceriam a autoridade do episcopado na instituição e gestão do culto à santa patrona de Mérida. Cf.: BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 29-98.

⁹ O poema de Prudêncio, produzido por volta de 390, atesta a existência de um pequeno edifício de culto a Eulália em Mérida, o que se tem confirmado pela arqueologia. Cf.: BERNARDINO, Jesús San. *Eulalia Emeritam Suam Amore Colit*: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3. 186-215). *Habis*, Sevilla, n.27, p. 205-223, 1996. p. 207-211; MATEOS CRUZ, Pedro y CABALLERO ZOREDA, Luis. Hallazgos arqueológicos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida. In: MÉNDEZ MADARIAGA, Antonio; MONTOSO, Teresa e SANDOVAL LEÓN, María Dolores. (Coord.) *Los visigodos y su mundo: monográfico, jornadas internacionales*: Ateneo de Madrid, noviembre de 1990. Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1998. v. 4. p. 337-366. p. 357- 358.



documentação referente à santa para os séculos V e VI,¹⁰ de modo que se pode pensar na continuidade, desenvolvimento e expansão da veneração à mártir dos séculos IV ao VII. Vejamos, portanto, de que maneira se apresentam as práticas cultuais relacionadas a Eulália, por meio da consideração do conjunto hagiográfico dos bispos de Mérida.

EULÁLIA E OS SANTOS PADRES EMERITENSES

Passando à análise da presença de Eulália nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, verificamos a frequência e a natureza das referências à mártir, a nosso ver, indicativas do tipo de relação estabelecida, pelo discurso eclesiástico, entre a santa e a comunidade emeritense. Vale lembrar, primeiramente, a estrutura do relato, composta de cinco opúsculos: *A morte do jovem Augusto*, *A morte de um monge caulianense*, *A morte de um tal abade Nancto*, *A morte e os milagres dos santos bispos emeritenses* (a saber, Paulo e Fidel) e *A vida e as virtudes do santo bispo Masona*.¹¹

Observa-se, pois, a existência de cerca de cinquenta passagens referentes a Eulália ao longo de toda a obra,¹² para as quais consideramos por bem estabelecer algumas categorias de análise, permitindo não apenas facilitar

¹⁰ Além de duas menções à defesa de Mérida por Eulália na crônica de Idácio de Chaves, do século V, contamos com uma detalhada descrição da celebração da festividade da mártir na *Glória dos Mártires* de Gregório de Tours, do século VI. Cf.: IDACIO LÉMICO. *Chronica* (379-469). Ed. Xoán Bernárdez Vilar. Galicia: Cadernos Ramón Piñeiro, 2004. p. 76-77; 116-117. GREGORY OF TOURS. *Glory of the martyrs*. Ed. Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. p. 265-266. Eulália de Mérida consta, ainda, nos calendários de Carmona, de Nápoles e da biblioteca do monastério de Santa Catalina do Monte Sinai. Além disso, a mártir emeritense é mencionada em sermões africanos, incluindo-se um atribuído a Agostinho de Hipona, e em correspondências do bispo de Poitiers Venâncio Fortunato, da Gália. Cf.: PITA, Xosé-Lois Armada. *El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos*. *Habis*, Sevilha, n. 34, p. 365-388, 2003.

¹¹ VSPE. p. 7.

¹² A precisão desta quantidade limitou-se por uma série de considerações: foi necessário, primeiramente, analisar o documento em sua língua original de produção, o latim. Desta forma, observamos que determinadas menções à mártir constituíam mais uma inferência da tradução, e não tinham seu sentido plenamente justificado. Estas passagens foram, assim, desconsideradas. Ademais, muitos trechos referenciavam a santa apenas indiretamente, de modo que os critérios para a seleção destas referências tiveram relação com a importância que assumiam no contexto da obra.

seu exame, mas também maior clareza na reflexão acerca dos sentidos intencionados pelo hagiógrafo. Vejamos, a seguir, aspectos mais detalhados desta tipologia.

Verifica-se que as referências à mártir emeritense nas VSPE podem apresentar-se de forma direta, por meio da menção explícita ao nome da santa, ou indiretamente, cuja percepção se dá pelo contexto. Além disso, as passagens se relacionam a três aspectos essenciais: à santa propriamente dita, ou seja, sua personalidade;¹³ ao âmbito material de sua santidade, representado por seu corpo e por relíquias tais como sua túnica; e aos espaços físicos, tais como construções e recintos a ela associados. Percebemos estes três elementos – personalidade, materialidade e espaço – como uma espécie de divisão geral das referências textuais a Eulália no documento, a qual perpassará toda a classificação elaborada neste texto.

Diante disto, esboçam-se cinco categorias relacionadas às menções textuais a Eulália, que se nos apresentam como elementos característicos do culto instituído, reforçado e gerido pelo episcopado emeritense: cenário da ação, intercessão, obediência, sacralidade e autoridade. Por meio de sua elucidação, procuraremos verificar em que medida a participação da santa neste relato pode ampliar a compreensão acerca de seu culto no sexto e, sobretudo, no sétimo século. Além disso, discutiremos as relações de poder e identidade que se podem vislumbrar por meio de seu patronato celestial, processo significativamente visível nas VSPE.

O CENÁRIO DA AÇÃO: A BASÍLICA NA VIDA SOCIAL EMERITENSE

A primeira categoria que elencamos reúne as passagens destinadas a localizar o leitor diante de algum evento; trata-se, assim, de situações em que a basílica ou o monastério de Santa Eulália são mencionados apenas como pontos referenciais. Encontramos, neste conjunto, sete trechos do documento.¹⁴

¹³ Com isto, queremos dizer que, em determinados momentos do relato, Eulália se configura como um personagem propriamente dito, como ao aparecer tanto para o bispo Masona quanto para o rei Leovigildo, travando diálogos com estes e chegando a agredir fisicamente o monarca. Cf.: VSPE, p. 101.

¹⁴ Na realidade, há uma série de outras referências nas quais os recintos de Eulália atuam



Vejam os alguns exemplos. De um religioso a respeito do bispo Fidel, “o viu também, certa noite, saindo da igreja de Santa Eulália com uma multidão de santos”.¹⁵ Sobre uma pobre mulher que busca ao bispo Fidel para o perdão de suas dívidas, “regressou imediatamente dali à basílica de Santa Eulália, e encontrou lugar com assombrosa rapidez”.¹⁶ Dentre as punições conferidas ao rebelde Vagrila, que intentara matar Masona, o rei Recaredo teria ordenado: “do mesmo modo deverá marchar diante do cavalo do senhor que está à frente do templo de Santa Eulália”.¹⁷

Assim, ainda que sejam referências meramente locativas, consideramos importante incluí-las em nossa análise, uma vez que demonstram que os edifícios relacionados a Eulália integram constantemente o cenário da ação nas VSPE, indicando o grau de imbricação entre os recintos religiosos associados à mártir e o cotidiano social e político de Mérida.

INTERCESSÃO: OS “MÉRITOS” DE EULÁLIA

Em seguida, temos um conjunto composto por cinco referências, que diz respeito à intercessão de Eulália em favor dos cidadãos emeritenses. Eis algumas situações. Uma vez que o bispo Fidel, o restante do clero e todos os fiéis escapam ilesos do desabamento do átrio da igreja episcopal, o hagiógrafo sublinha: “Mas que ninguém tenha perecido em tão grande perigo, ninguém duvide que fora devido especialmente à intercessão da santíssima virgem Eulália.”¹⁸ Acerca do bispado de Masona, é dito: “em tempos deste, o Senhor, graças às suas orações, afastou da cidade de Mérida e de toda a Lusitânia o açoitamento das enfermidades e a carestia de alimentos, e os expulsou graças aos

como cenário dos eventos; no entanto, somente nestas sete passagens a localização é o sentido único que identificamos. É importante, assim, salientar o caráter flexível da tipologia empregada neste estudo, segundo a qual uma mesma referência pode estar associada a mais de uma categoria; para maiores organização e clareza, buscamos restringir a classificação de determinado trecho a seu sentido mais expresso, tendo em vista nossos objetivos.

¹⁵ *Vice similiter eum quidam religiosus cum multitudine sanctorum quadam nocte de ecclesia sanctae Eulaliae egredientem.* VSPE. p. 180.

¹⁶ *Inde ad basilicam sanctae Eulaliae mox rediit, mira celeritate locum reperit.* Ibidem. p. 186.

¹⁷ *Ita ante caballum domini qui praest cellae sanctae Eulaliae ambulare debeat.* Ibidem. p. 244.

¹⁸ *Sed ut in tanto periculo nullus periret ob maxime meritis sanctissimae virginis Eulaliae fuisse praestitum nullus ambigat.* Ibidem. p. 176.

méritos da santa virgem Eulália”.¹⁹

Destaca-se, ainda, um trecho referente à vitória de Masona no debate teológico contra o bispo ariano Sunna, pelo controle da basílica de Santa Eulália: “tornaram a dar graças ao Senhor onipotente, porque, graças às orações de sua sagrada virgem, havia engrandecido a seus servos e havia reduzido a nada a seus inimigos”.²⁰ Dessa maneira, Eulália é representada como a benfeitora por excelência da cidade de Mérida, de modo que, de sua intermediação, dependem a prosperidade e a segurança dos habitantes da região. De fato, segundo a tradição, como um típico mártir, Eulália teria sofrido as piores torturas com regozijo, e desejado ardentemente o martírio como forma suprema de dar testemunho de sua fé em Cristo. Tãmanha fortaleza de espírito, de acordo com as concepções espirituais do período, só poderia ser concedida por Deus a um homem ou mulher que estivesse dele muito próximo. Expressão máxima da santidade e, no entanto, ainda humano, o mártir seria a perfeita instância intermediária entre a divindade e os fiéis.²¹

OBEDIÊNCIA E DEVOÇÃO: ELEMENTOS DO PATRONATO CELESTIAL

A categoria seguinte integra passagens da fonte em que se anunciam a obediência e a lealdade devotadas a Eulália, configurando-se uma clara relação de servidão, submissão e reverência para com a santa. Neste conjunto, foram reunidas nove referências. Observemos alguns trechos. Acerca do enterramento do jovem Augusto: “seu cadáver foi confiado à sepultura, segundo o costume, na basílica da santíssima virgem e senhora minha, Eulália”.²² Quando da aparição da mártir para Masona, “falando docemente, à maneira de uma piedosíssima senhora, quis consolar a seu fidelíssimo servo”.²³

¹⁹ *Temporibus morborum pestem, inaediaeque inopiam ab urbe Emeritensi vel omni Lusitania eius precibus Dominus procul abegit meritisque sacrosanctae Eulaliae virginis.* Ibidem. p. 190.

²⁰ *Infinitas grates omnipotenti Domino retulerunt quia sacrae suae virginis precibus in sublime exererat famulos et ad nihilum suos reduxerat inimicos.* Ibidem. p. 208.

²¹ BROWN, Peter. Enjoying the saints in late antiquity. *Early Medieval Europe*, Londres, n. 9, p. 1-24, 2000; SANTIAGO CASTELLANOS. Las reliquias de santos y su papel social: cohesion comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII). *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Alcalá de Henares, n. 8, p. 5-21, 1996. p. 17.

²² *Corpusculum eius ex more in basilica sanctissimae virginis dominae meae Eulaliae sepulturae est mancipatum.* VSPE. p. 146.

²³ *Blande alloquens, utpote piissima domina. fidelissimum consolare dignata est servulum.*



Quando o príncipe Recaredo perdoa o rebelde Vagrila, determina “que (...) com sua mulher, seus filhos e todo seu patrimônio se consagre à perpetuidade como servidor da santíssima virgem Eulália”²⁴

Este grupo de referências demonstra, em grande medida, a dignidade e o prestígio associados à figura da mártir pelo hagiógrafo: seus devotos comportam-se à maneira de servos, submetendo-se à sua vontade e decisão. Assim, a devoção a Eulália reproduz consideravelmente a dinâmica da sociedade emeritense do sexto e sétimo séculos, a saber, pautada por relações pessoais de sujeição e fidelidade. Em verdade, observa-se, no texto, a recorrência de termos concernentes a condições de dependência vigentes no período;²⁵ entretanto, as palavras ‘*Dominus*’ e ‘*servum*’, cujas acepções mais se aproximam da relação de completa dependência,²⁶ são associadas somente a Eulália no texto, ou ao próprio Deus. Parece-nos um indicativo da superioridade da mártir, pretendida pelo autor, em relação aos bispos santos de Mérida.

De fato, percebemos que mesmo o mais santo dos bispos segundo o relato, Masona, lhe é subordinado, e o próprio hagiógrafo ostenta sua pertença à classe de devotos sob seu ‘senhorio’. Mais santa que os santos, pois, e senhora dos fiéis, Eulália surge, na hagiografia em questão, como a patrona absoluta da cidade neste período; mais que isso, o documento sugere a figura da santa como um símbolo imprescindível da religiosidade emeritense. Pensamos que tal preeminência ultrapassa a artificialidade das intenções do autor, devendo refletir em considerável medida o vigor do culto a Eulália no contexto tratado, sobretudo se considerarmos a relevante quantidade de vestígios documentados. Mais que isso: a própria necessidade de verossimilhança da narrativa, bem como a consideração dos objetivos e da natureza do texto hagiográfico – indicadores das especificidades do período e da região de

Ibidem... p. 222.

²⁴ *Ut ipse Vagrila cum uxore filiis et omni patrimonio suo perpetim sanctissimae virginis Eulaliae servus deserviat.* Ibidem. p. 244.

²⁵ Associado à mártir emeritense, encontramos o vocábulo ‘*domina*’ e, para designar seus devotos ou o ato da devoção, as palavras ‘*famulos*’, ‘*servulum*’, ‘*servitium*’, ‘*servi*’, ‘*servum*’ e ‘*deserviat*’.

²⁶ CERREZO, Tomás Martín Rodríguez; MONGE, Julio Escalona. El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico. *Studia Historica, Historia antiqua*, Salamanca, n. 6, p. 201-210, 1988.

produção²⁷ – atestam a provável importância da devoção à mártir.

SACRALIDADE: OS *LOCA SACRA* DE EULÁLIA

A próxima categoria que analisamos, contabilizando dezesseis alusões, refere-se exclusivamente à basílica de Santa Eulália. Trata-se de passagens em que os personagens buscam estar no templo sagrado da mártir como forma de obter serenidade, fortaleza, sabedoria ou qualquer tipo de auxílio. Assim, são demarcadas sua santidade e sua pureza, intimamente relacionadas com a sacralidade de seus *loca* de culto. Nesse sentido, eis a forma com que Masona se prepara para o debate teológico com Sunna, determinado pelo rei Leovigildo:

Quando (...) tal decreto chegou aos ouvidos do benfeitor Masona, este ao ponto se encaminhou apressadamente à basílica da santa virgem Eulália e, durante três dias e outras tantas noites, mantendo-se em jejum e em prantos, permaneceu prostrado no solo diante do altar...²⁸

Da mesma forma, o bispo Fidel, aproximando-se da morte,

Com seus membros já cansados, se debilitara completamente por uma enfermidade repentina, mandou que lhe conduzissem à basílica da santíssima virgem Eulália. Ali, em primeiro lugar, chorou seus pecados com abundantes lágrimas reparadoras.²⁹

Assim, também, procede o bispo e médico Paulo, ao fim da vida: “O mesmo santíssimo ancião, abandonando depois o palácio e todos os privilégios de seu cargo, retirou-se à basílica de Santa Eulália, a uma cela muito humilde”.³⁰

²⁷ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 266-278. p. 269.

²⁸ *Atubi huiusmodi decretum crebescente rumore in auribus almi viri Masonae personavit, ilico basilicam sanctae virginis Eulaliae praeproperus petiit tribusque diebus totidemque noctibus parsimoniis et fletibus perseverans ante altare (...) pavimento prostratus incubuit.* VSPE. p. 204.

²⁹ *Et imminente aegritudine artubus iam fatiscentibus se totum repente dissolvi sensisset ad basilicam sanctissimae virginis Eulaliae se deferri praecepit. Sua ibidem in primis multis lacrimarum satisfactionibus deflevit delicta.* Ibidem. p. 186.

³⁰ *Ipse vero sanctissimus senex mox derelinquens atrium et omnia privilegia honoris sui sese ad basilicam sanctae Eulaliae in cellulam vilissimam contulit.* Ibidem. p. 174.



Portanto, conforme se observa, a basílica da santa é representada como o local perfeito para quem busca remédio e penitência. Após dias diante do sepulcro de Eulália, Masona sai confiante e tranquilo para o debate; Fidel, por sua vez, procura o templo da santa para prantear seus pecados, preparando-se para a morte; Paulo, enfim, busca na igreja de Santa Eulália o retiro de paz e quietude para o fim da velhice.

Por que a basílica de Eulália, situada externamente aos muros da cidade, seria tão constantemente solicitada por seus habitantes? Vejamos: o rebelde Vagrila, “escapando das mãos daqueles, fugiu para a basílica de Santa Eulália para receber amparo”.³¹ Informado do fato pelo duque Cláudio, Recaredo diria: “Admira-me com que desfaçatez um inimigo do sumo Deus se atrevera a entrar em seus recintos sagrados”.³²

Da mesma forma, ao saber que seu sucessor Eleutério desejava sua morte, o enfermo Masona se dirigiria à basílica de Eulália e de lá sairia restabelecido.³³ Assim, também, dos bispos Inocêncio e Renovato, diz-se: “os corpos destes santos descansam, sepultados com toda honra, em uma única e mesma cela não distante do altar da santíssima virgem Eulália”.³⁴

Percebe-se, pois, que o altar e a basílica de Eulália são sacralizados, na medida em que abrigam o corpo e as relíquias da mártir. Observamos que os bispos emeritenses, mesmo representados como santíssimos, necessitam participar da santidade de Eulália como seus devotos, e buscam estar próximos da mártir, inserindo-se em seus recintos também depois de mortos. Em lugar de pensar que tal conduta pudesse ser sugerida ou imposta aos fiéis, parece-nos muito mais provável que estes líderes religiosos tão somente reproduzissem práticas culturais já consolidadas, não apenas para legitimar sua posição, mas, sobretudo, para integrar ao âmbito de autoridade eclesiástica manifestações

³¹ *De manibus eorum evadens ad basilicam sanctae Eulaliae ob remedium percipiendum confugivit.* Ibidem. 242.

³² *Inimicus summi Dei miror cum qua facie atria eius sancta ingredi praesumpserit...* Ibidem. p. 242.

³³ Ibidem. p. 111.

³⁴ *Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in una eademque cellula haud procul ab altario sanctissimae virginis Eulaliae honorifice tumulata quiescunt.* Ibidem. p. 256.

consideravelmente espontâneas e populares.³⁵

De que maneira, porém, se daria a sacralização dos espaços de culto? O sagrado, diverso da ordem natural, só se poderia acessar mediante a hierofania, manifestação do sagrado nas coisas, até então, profanas.³⁶ A consagração destes objetos permitiria uma comunicação simbólica e, no entanto, tangível, com a ordem divina. Assim é que o corpo e as relíquias de Eulália se convertem em fonte de sacralidade: representam a materialidade da santa, alçada, desta maneira, à condição de intermediária entre o mundo dos vivos e o dos mortos.³⁷ Além disso, a construção, delimitação, significação e qualificação dos espaços sagrados, tais como a basílica e o altar a abrigar os restos martiriais, relacionar-se-iam intrinsecamente com a própria cosmovisão do homem cristão.³⁸

AUTORIDADE: CULTO AOS MÁRTIRES E NORMATIZAÇÃO

Parece-nos compreensível, desse modo, que os espaços associados a Eulália sejam cenário da vida social emeritense em larga medida, mas somente na medida em que seu culto adquire uma relevância tal que justifique, inclusive, a disputa destes *loca sacra*. Vejamos, nesse sentido, a categoria de referências das VSPE que respeita ao exercício de autoridade relacionado ao culto de Eulália. Observam-se, pois, dezoito passagens referentes ao controle político do aparato devocional da mártir de Mérida. Um exemplo bastante

³⁵ De fato, o culto aos mártires alcançaria tamanho êxito que muitos eclesiásticos, inclusive Agostinho de Hipona, revelariam preocupação para com seu controle e normatização. Cf.: BROWN, Peter. Op. Cit. p. 2-4; GODOY FERNÁNDEZ, Cristina. Algunos aspectos del culto de los santos durante la antigüedad tardía en Hispania. *Pyranæ*, Barcelona, n. 29, p. 161-170, 1998. p.162. Devemos, no entanto, matizar a noção de religiosidade popular. Cf.: WOOD, Ian. How popular was early medieval devotion? *Essays in Medieval Studies*, Morgantown, v.14, p. 1-10, 2011.

³⁶ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 16.

³⁷ MALDONADO, Pedro Castillo. Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial hispana. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Alcalá de Henares, n.10, p. 29-37, 1998. p. 35.

³⁸ “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.” ELIADE, Mircea. Op. Cit. p. 17.



significativo é a reforma da basílica, realizada por Fidel: “restaurando a basílica da santíssima virgem Eulália de forma admirável em sua disposição, em seu sagrado templo fez levantar elevadas torres que se erguiam no mais alto do edifício”.³⁹

Do mesmo modo, a respeito de Masona, “tão grande era a preocupação que sentia pelas desgraças de todos os indigentes que entregou dois mil soldos à basílica de Santa Eulália”.⁴⁰ Percebe-se que Fidel e Masona são representantes da figura típica do santo bispo emeritense: caridoso, piedoso e, importante, devoto de Santa Eulália. A reforma da basílica por Fidel, elencada entre suas benfeitorias, revela grandemente a valorização do culto à mártir em Mérida no sétimo século. Da mesma forma, a entrega de uma considerável fortuna por Masona, não à catedral episcopal,⁴¹ ou a outras igrejas da cidade, mas à basílica de Eulália, demonstra, sem dúvida, que a prática evergética vinculada à figura de Eulália deveria ser muito mais valorizada. Um líder benfeitor certamente agradaria à comunidade; tratando-se de Mérida, um líder abençoado por Eulália, pelo que se deixa entrever no documento analisado, seria verdadeiramente amado.

Não poderíamos deixar de mencionar a passagem relativa à disputa da basílica da santa:

O mencionado infiel [Sunna] com todas suas forças queria expulsar ao servo de Deus e a todos os fiéis por meio de artimanhas e, não podendo, confiando no favor real, intentou ocupar por todos os meios a basílica da santíssima virgem Eulália para, arrebatada esta da potestade de seu próprio bispo, consagrá-la à heresia ariana.⁴²

³⁹ *Tum deinde mirum dispositionis modum sasilicam sanctissimae virginis Eulaliae restaurans in melius, in ipso sacratissimo templo celsa turrium fastigia sublimi produxit in arce.* VSPE. p. 178.

⁴⁰ *Tanta illi cura erat pro omnium aerumnis miserorum ut ad basilicam sanctissimae Eulaliae, diacono viro venerabili, Redempto nomine, qui praeerat, duo millia solidos dederit.* VSPE. p. 194.

⁴¹ Nas VSPE, Santa Jerusalém, a igreja mais antiga da cidade; possivelmente, trata-se da atual igreja de Santa Maria.

⁴² *Toto adnisu Dei famulum, vel omnes fideles iamdictus infidelis exquisitis ortibus exturbare vellet nec posset, fretus favore regio basilicam sanctissimae virginis Eulaliae passim adgredi, nitebatur ut eam sublatam de proprii episcopi potestate Arrianae haeresi dedicaret.* VSPE. p. 202.

Além disso, destaca-se a cobiça de Leovigildo pela túnica de Eulália: “ordenou-lhe, com terríveis ameaças, que lhe trouxesse a túnica da santíssima virgem Eulália, porque ele deveria tê-la na basílica da heresia ariana, ali em Toledo”.⁴³ Ao que Masona responderia: “jamais permitirei que a túnica de minha senhora Eulália seja contaminada pelas mãos sacrílegas dos hereges”.⁴⁴ Assim, observamos a disputa pelo controle das relíquias e dos espaços associados a Eulália, tão manifestamente expressa nas VSPE. A nosso ver, isto deve indicar um culto bastante arraigado na cidade, bem como certa projeção de sua popularidade e das benesses geradas em torno de sua devoção para além das muralhas emeritenses.

De fato, controlar os recursos devocionais, em uma sociedade fortemente impregnada pelos valores cristãos e pelo culto aos santos, equivalia a controlar a prática social: tal é a importância do santo patrono em uma cidade cristã, que seu culto acaba por se constituir em um autêntico elemento identitário da comunidade. A atração pelas relíquias sagradas, dessa forma, engendraria uma verdadeira coesão social em torno dos *loca sacra*,⁴⁵ processo cuja tentativa de controle por parte do episcopado é visível no relato dos padres de Mérida.

Tal controle episcopal se relaciona com um esforço constante pela legitimação e pelo fortalecimento de uma posição dominante na sociedade visigoda dos séculos VI e VII. Assim, no relato das VSPE, há uma clara disputa, relacionada à mártir, por essa posição entre as igrejas nicena e ariana, a qual excede os limites de Mérida. Por outro lado, caso pensemos no contexto do hagiógrafo, vemos esboçada uma tentativa de superação da predominância da sede do reino visigodo, Toledo. Lembremos que Mérida foi uma das cidades mais importantes da Hispânia nos séculos IV e V: assim, o valor da *antiquitas*, representado pela forte tradição cristã da cidade, é utilizado como argumento para se sobrepôr à sede toledana, tida como reduto da heresia ariana.⁴⁶

Nesse sentido, a posse emeritense de uma importante mártir, cultuada desde os primeiros séculos do cristianismo, atestaria a grandiosidade de Mérida

⁴³ *Deinde ut tunicam sanctissimae virginis Eulaliae ei praesentaret quam in basilicam Arrianae pravitatis ibidem in Toletto habere deberet coepit minis terroribusque impellere.* VSPE. p. 212.

⁴⁴ *Tunicam dominae meae Eulaliae sacrilegis haereticorum manibus polluentam...* VSPE. p. 212.

⁴⁵ SANTIAGO CASTELLANOS. Op. Cit. p. 18.

⁴⁶ MALDONADO, Pedro Castillo. Op. Cit. p. 30.



frente à sede visigoda. Inclusive, alguns autores sugerem a possibilidade de uma *inventio* de Leocádia de Toledo, santa confessora toledana de cujo culto não se encontram indícios anteriores ao sétimo século.⁴⁷ Dessa forma, esta seria uma tentativa de equiparação com a tradição cristã de Mérida, uma vez que Toledo careceria de um culto martirial significativo. Isto nos parece bastante viável, caso consideremos que a basílica de Leocádia de Toledo só seria construída no século VI, e que sua menção em uma hagiografia só ocorreria no período moçárabe, na *Vida de São Ildefonso*.⁴⁸

Na realidade, a disputa entre Leovigildo e Masona pela túnica de Eulália, a qual levaria ao exílio deste bispo, bem como seu embate com Sunna pelo controle da basílica da santa, podem configurar-se como a dimensão religiosa, relatada nas VSPE, de um conflito entre os poderes central e local, uma vez que Masona representaria uma importante liderança na cidade de Mérida, obstaculizando a empresa de unificação política levada a cabo pelo monarca Leovigildo.⁴⁹ Isto é tanto mais compreensível quanto se considere o relevante patrimônio acumulado pela igreja emeritense, o que é enfatizado de maneira insistente pelo autor do relato de que nos ocupamos.⁵⁰

Um aspecto peculiar desta autoridade religiosa – e política – vinculada a Eulália é sua utilização como argumento legitimador, não somente dos eventos relatados no documento, mas também dos próprios atributos conferidos aos personagens. Segue o melhor dos exemplos, a saber, o epílogo das VSPE:

Que saibam com absoluta clareza, não obstante, que eu, impulsionado a escrever pelo amor a Cristo e devoção à santíssima virgem Eulália, tenho relatado coisas conhecidas e exposto com sinceridade coisas, sem dúvida alguma, verdadeiras.⁵¹

⁴⁷ Ibidem. p. 31.

⁴⁸ RIVAS GARCÍA, Olga. La santa, el rey y el obispo: divinas dependencias en Toledo durante la Antigüedad Tardía. *Arys*, Huelva, n. 16, p. 275-304, 2001.

⁴⁹ SÁNCHEZ, Dionisio Pérez. Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda. *Studia Historica, Historia antigua*, Salamanca, n. 20, p.245-266, 2002. p. 57.

⁵⁰ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Op. Cit. p. 70-76.

⁵¹ *Illud tamen manifestissime cognoscant, me amore Christi et dilectione sanctissimae Eulaliae impulsus ut scriberem, manifesta retulisse vera proculdubio veraciter expofuisse.* VSPE. p. 258.

Esta parece ser a demonstração mais significativa acerca da essencialidade da figura de Eulália na estrutura narrativa das VSPE: o hagiógrafo justifica a veracidade de seu relato por sua condição de devoto da santa. A “fervente devoção” do abade Nancto pela santa, por sua vez, é destacada como um dos elementos legitimadores de sua santidade.⁵² Da mesma forma, o fato de Masona ter “vivido com extraordinário entrega” junto à basílica da mártir é elencado como uma das justificativas para que fosse acolhido pela comunidade emeritense, sendo, assim, tão santo e virtuoso como seu antecessor, Fidel.⁵³

Tendo-se em mente que as hagiografias destinavam-se ao público piedoso, neste caso, do século VII, podemos cogitar que a mártir fosse amplamente venerada, caso em que é sensato pensar que se constituía em argumento de autoridade.⁵⁴ Desse modo, em lugar de considerar que o autor das VSPE intencionasse reforçar a veneração a Eulália, acreditamos, por outro lado, na utilização de um culto bastante consolidado como forma de legitimação e encadeamento da narrativa.⁵⁵

UMA COMUNIDADE DEVOTA

A mártir Eulália, portanto, teria adquirido uma relevância tal em Mérida que, à altura do sétimo século, participaria da identidade comunitária da cidade de maneira fundamental, justificando o esforço de gestão dos recursos de devoção pelas autoridades eclesiásticas, processo vividamente exposto nas *Vidas dos Santos Padres Emeritenses*. Parece-nos, de fato, que os elementos do culto emeritense a Eulália, presentes na hagiografia analisada e destacados neste capítulo, formam parte de um processo mais amplo de configuração de

⁵² VSPE, p. 66.

⁵³ VSPE, p. 89.

⁵⁴ Tal importância do culto emeritense a Eulália no sétimo século pode ser confirmada, ainda, por meio de outros documentos do período: além de indícios epigráficos, arqueológicos e de uma vasta coleção litúrgica, que inclui missas, orações e hinos, destaca-se o *Passionário Hispânico*, compilação de relatos martiriais a circular no século VII, na qual se encontra a *Paixão de Santa Eulália de Mérida*. RODRIGO, Antonio Mateos Martín de. *Las pasiones de Santa Eulalia de Mérida o África e Hispania*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2009.

⁵⁵ Pablo Díaz Martínez já havia apontado Eulália como *deus ex machina* da cidade de Mérida nas VSPE, a saber, um tipo de nexu argumentativo que conferiria sentido ao relato. DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. Mérida tardoantica: l'apoteosi di una città cristiana. *Reti Medievali Rivista*, Firenze, p. 1-13, n.11, 2010.



uma comunidade urbana que tem sua organização social e seus fundamentos ideológicos baseados na fé cristã e, mais especificamente, na devoção a um santo patrono.

Nesse sentido, valemo-nos da reflexão realizada por Santiago Castellanos, segundo o qual uma coesão social característica seria gerada em torno aos lugares sagrados extramuros, a saber, as necrópoles cristãs surgidas em função da adoração às relíquias dos mártires. Dessa forma, estas comunidades devotas apresentariam um fenômeno identitário triplamente constituído: tendo como centro do processo os santos patronos e suas relíquias, a identidade comunitária cristã, para o período, se definiria em termos do triângulo formado pelos *loca sacra*, pelas muralhas da cidade e por seu bispo.⁵⁶

Acreditamos que este modelo identitário se verifica plenamente em Mérida, e se desdobra com riqueza de detalhes no documento que analisamos, as *VSPE*, uma vez que esta identidade emeritense, constituída em termos de seu grau de comunicação com a ordem divina, ou seja, em termos da força espiritual de sua mártir, é possibilitada, justificada e reforçada pela ação dos bispos emeritenses; ao mesmo tempo, estes legitimam e fortalecem sua posição ao gerir os recursos devocionais de Eulália.

Assim, teríamos a identidade comunitária emeritense composta, a saber: pela basílica da Santa Eulália, externa aos muros da cidade; pelas muralhas, a delimitar o território; e por seu bispo e líder por excelência, o qual, no caso de Mérida, não encontra personificação mais adequada que em Masona. No centro desta tríplice identidade, encontra-se a mártir Eulália, em torno da qual se configura uma coesão social distintiva, a qual é gerida pelo episcopado local, na medida em que determina e institui as principais características e práticas de seu culto.

Esta íntima associação entre a basílica do santo patrono, as muralhas da cidade e o bispo pode ser vislumbrada no documento que estudamos, as *Vidas dos Padres de Mérida*. Um dos milagres da hagiografia é justamente a visão do bispo Fidel circulando à noite, com uma multidão de santos, por entre a basílica de Santa Eulália e as muralhas da cidade.⁵⁷ Além disso, relata-se como

⁵⁶ SANTIAGO CASTELLANOS. Op. Cit. p. 19-20.

⁵⁷ VSPE. p. 77-78.

a população emeritense teria celebrado a vitória de Masona no debate contra o bispo ariano Sunna:

Todos juntos com o vitorioso Masona se encaminharam à basílica da gloriosa virgem Eulália, exultantes em louvores a Deus chegaram e jubilosos, com grande vozerio, penetraram no sacratíssimo templo.⁵⁸

Considerando que a basílica de Eulália localizava-se externamente aos muros da cidade, e que o debate havia ocorrido no átrio do palácio episcopal, no centro urbano, pode-se pensar em uma verdadeira procissão de celebração pela retomada, por parte do bispo Masona, do controle da basílica da mártir. Esta comunhão dos fiéis católicos - estendida pelo hagiógrafo a toda a população de Mérida - com o bispo nos espaços urbanos não é apenas motivada pela devoção a Eulália: na verdade, o entrelaçamento do culto com o cotidiano social e político emeritense é naturalizado pelo autor das VSPE, de modo que estas comemorações coletivas se nos apresentam muito mais como momentos culminantes de uma prática recorrente.

Outros exemplos desse processo de coesão comunitária em torno ao santo patrono podem ser destacados: o retorno de Masona do exílio é descrito de maneira solene, quando este entra na cidade “em meio à alegria de todos”;⁵⁹ a celebração da Páscoa ocorre de maneira que Masona marcha “em procissão à basílica de Santa Eulália, cantando salmos com todo o povo católico”;⁶⁰ e um dos mais representativos, a celebração da vitória do Rei Recaredo, então convertido ao catolicismo, contra as revoltas na Narbonense:

Prostrados e abatidos todos os inimigos da fé católica, o santo bispo Masona, com todo seu povo entoando o canto de salmos, elevou místicos louvores ao Senhor e

⁵⁸ *Deinde ad basilicam gloriosae virginis Eulaliae una cum victore antistite Masona unanimiter perrexerunt. In Dei nimirum laudibus exultantes venerunt immensisque fragoribus iubilantes sacratissimum eius templum introierunt...* Ibidem. p. 208.

⁵⁹ *Exultantibus universis urbem ingressus est.* Ibidem. p. 228.

⁶⁰ *Et post missam, iuxta quod mos est, ad basilicam sanctae Eulaliae psallendo cum omni catholico populo processeritis.* Ibidem. p. 236.



com todo seu povo, dando palmas e cantando hinos, chegaram à igreja da benfeitora virgem Eulália.⁶¹

Acreditamos, dessa forma, que o culto a Eulália é parte fundamental da configuração de uma noção identitária da comunidade emeritense, na medida em que os ritos e práticas associados a sua figura organizam a vida social e reúnem a população devota em torno de suas relíquias e locais sagrados. Isto se comprova pelo esforço de controle de seus recursos devocionais, à maneira do que se relata nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*. Trata-se de uma noção de distinção compartilhada por um grupo,⁶² tornado coeso por um conjunto de elementos específicos; no caso de Mérida, a condição de devoto de Eulália, ao menos no que se refere ao discurso eclesiástico, parece ser um fator essencial.

CONCLUSÃO

Tendo como referência as alusões à mártir Eulália nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, podemos identificar cinco categorias de análise: cenário da ação, intercessão, obediência, sacralidade e autoridade. Estes se nos apresentaram como elementos constitutivos do culto devotado à santa no discurso hagiográfico. Tais alusões se relacionam, de maneira geral, a três aspectos essenciais: personalidade, espaço e materialidade.

⁶¹ *Denique prostratis consternatisque universis fidei Catholicae inimicis sanctus Masona episcopus cum omni plebe sua psalmodiae canticum exorsus mysticas laudes Domino cecinit, atque ad aulam almae virginis Eulaliae cum omni plebe plaudentes manibus hymnizantesque venerunt.* Ibidem. p. 246.

⁶² Aproximando-nos da reflexão realizada por Gisela Ripoll acerca dos signos de identidade no período visigodo, consideramos a figura de Eulália como um símbolo que se converte em sinal identitário. Para a autora, tais sinais identitários se constituiriam em fatores de diferenciação, os quais definiriam os grupos humanos de maneira distinta; desse modo, a língua, a origem, os códigos jurídicos e a religião demarcariam a identidade visigoda. A nosso ver, tais fatores de diferenciação podem ser pensados a um nível mais local no interior da sociedade visigoda, de forma que características como a devoção a um determinado santo patrono, o episcopado, o patrimônio e mesmo a tradição cristã poderiam ser distintivos. Parece-nos precisamente o caso de Mérida. RIPOLL, Gisela. Symbolic life and signs of identity in visigothic times. In: P. HEATHER (Ed.). *The Visigoths from the migration period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective* Woodbridge-San Marino: The Boydell Press-Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, 1999. p. 403-431.



Examinando esta tipologia, podemos ter clareza da importância da figura de Eulália para o relato dos bispos emeritenses, sobretudo como fator de legitimação e encadeação. Este fato, somado aos esforços pelo controle dos recursos de devoção à santa constantemente sugeridos na hagiografia, nos fazem considerar uma significativa relevância do culto à mártir na Mérida do sétimo século. Mais que isso: percebemos a semelhança do vínculo entre Eulália e seus devotos para com as relações de dependência em vigência nos séculos VI e VII, configurando-se um autêntico patronato celestial.

A autoridade e o prestígio da figura de Eulália, por sua vez, tornam possível que pensemos em seu culto como um dos elementos definidores da identidade comunitária de Mérida, à maneira do esquema tríplice formado pelo bispo, pela basílica e pelas muralhas, tendo como eixo central o santo patrono e suas relíquias.

Dessa forma, o território de Mérida é delimitado pelas muralhas, administrado pelo bispo e consagrado pela basílica. E os três elementos, participando da santidade de Eulália, protegem os habitantes e dão sentido à vida social e política do local. Esta parece ser a configuração do patronato celestial associado à figura da mártir e difundido nas VSPE. Em tempo: considerando que a vida terrena nas comunidades cristãs ocidentais do século VII fosse pautada pela autoridade pessoal e por relações de fidelidade e proteção, a esfera divina não poderia ser diferente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

IDACIO LÉMICO. *Chronica (379-469)*. Ed. Xoán Bernárdez Vilar. Galicia: Cadernos Ramón Piñeiro, 2004.

GREGORY OF TOURS. *Glory of the martyrs*. Ed. Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. J. N. Garvin. Washington: The Catholic University Press, 1946.

VIDA DE LOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA. Tradução, introdução e notas de Isabel Velázquez Soriano. Madrid: Trotta, 2008.



REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

- BERNARDINO, Jesús San. *Eulalia Emeritam Suam Amore Colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano* (PE. 3. 186-215). *Habis*, Sevilha, n. 27, p. 205-223, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 29-98.
- BROWN, Peter. Enjoying the saints in late antiquity. *Early Medieval Europe*, Londres, n.9, p. 1-24, 2000.
- CEREZO, Tomás Martín Rodríguez; MONGE, Julio Escalona. El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico. *Studia Historica, Historia antigua*, Salamanca, n. 6, p. 201-210, 1988.
- CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 266-278.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. Mérida tardoantica: l'apoteosi di una città cristiana. *Reti Medievali Rivista*, Firenze, p. 1-13, n.11, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERNÁNDEZ, Francisco José Gómez. Augusta Emerita en el trascurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana. *Hispania Antigua*, Valladolid, n. 27, p. 263-279, 2003.
- GODOY FERNÁNDEZ, Cristina. Algunos aspectos del culto de los santos durante la antigüedad tardía en Hispania. *Pyrenae*, Barcelona, n. 29, p. 161-170, 1998.
- MALDONADO, Pedro Castillo. Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial hispana. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Alcalá de Henares, n.10, p. 29-37, 1998.
- MATEOS CRUZ, Pedro y CABALLERO ZOREDA, Luis. Hallazgos arqueológicos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida. In: MÉNDEZ MADARIAGA, Antonio; MONTOSO, Teresa e SANDOVAL LEÓN, María Dolores. (Coord.) *Los visigodos y su mundo: monográfico, jornadas internacionales*: Ateneo de Madrid, noviembre de 1990. Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1998. v. 4. p. 337-366.



PITA, Xosé-Lois Armada. El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos. *Habis*, Sevilha, n. 34, p. 365-388, 2003.

RIPOLL, Gisela. Symbolic life and signs of identity in visigothic times. In: P. HEATHER (Ed.). *The Visigoths from the migration period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective*. Woodbridge-San Marino: The Boydell Press-Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, 1999. p. 403-431.

RIVAS GARCÍA, Olga. La santa, el rey y el obispo: divinas dependencias en Toledo durante la Antigüedad Tardía. *Arys*, Huelva, n. 16, p. 275-304, 2001.

RODRIGO, Antonio Mateos Martín de. *Las pasiones de Santa Eulalia de Mérida o África e Hispania*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2009.

SÁNCHEZ, Dionisio Pérez. Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda. *Studia Historica, Historia Antigua*, Salamanca, n. 20, p. 245-266, 2002.

SANTIAGO CASTELLANOS. Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII). *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Alcalá de Henares, n.8, p. 5-21, 1996.

WOOD, Ian. How popular was early medieval devotion? *Essays in Medieval Studies*, Morgantown, West Virginia, v.14, p. 1-10, 2011.



A PACIÊNCIA COMO VIRTUDE NAS *ÉTIMOLOGIAS* E COMO SÍMBOLO DA SANTIDADE NA *VITA SANCTI* *AEMILIANI* E NA *VITA FRUCTUOSI*

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

RESUMO

A partir do trabalho de autores integrantes da Patrística, elementos culturais greco-romanos foram transformados e adaptados a fim de servirem aos propósitos do discurso cristão. Neste capítulo, preocupamo-nos em compreender como uma virtude cristianizada, a paciência, é utilizada na construção da santidade em dois documentos hagiográficos, a *Vita Sancti Aemiliani* e a *Vita Fructuosi*.

Buscamos observar como era concebido tal elemento, característico do homem santo, a partir do trabalho de Isidoro de Sevilha, escritor prolífico e que serviu de referência para todo o período medieval, principalmente por meio da sua obra *Etimologias*, que aqui nos servem de apoio.

A partir da conceituação da paciência para o pensamento hispano-visigodo do século VII, analisamos a documentação à luz de uma proposta comparativa. Assim, procuramos verificar como esta característica foi utilizada em ambas as vidas de santo para tornar facilmente identificável a santidade de seus personagens principais.

Palavras-chave: Hagiografia – Paciência – Etimologias

ABSTRACT

Through the work of authors members of the Patristic, Greco-Roman cultural elements were changed and adapted to serve the purposes of Christian speech. In this chapter, we are concerned with understanding how a Christianized virtue, patience, is used in the construction of holiness in two hagiographic sources, *Vita Sancti Aemiliani* and *Vita Fructuosi*.

We seek to comprehend how that characteristic element of the holy man was conceived in the work of Isidore of Seville, prolific writer who served as a reference for the whole medieval period, especially with his *Etymologies*, which serve us here for support.

From the conceptualization of patience for seventh century Hispano-Visigoth thought, we analyze our sources in light of a proposed benchmarking



to understand how this characteristic was used in both the lives of holy men to become easily identifiable the sanctity of its main characters.

Keywords: Hagiography – Patience – Etymologies



A PACIÊNCIA COMO VIRTUDE NAS *ÉTIMOLOGIAS* E COMO SÍMBOLO DA SANTIDADE NA *VITA SANCTI* *AEMILIANI* E NA *VITA FRUCTUOSI*

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

“era verdadeira sua prudência, certa
sua esperança,
grande sua frugalidade, benigna
sua justiça, sólida sua paciência”
(VSA, 5)

INTRODUÇÃO

Ao estudarmos o período de transição entre a Antiguidade Clássica e o início da Idade Média, percebemos que, ao longo dos séculos marcados pela organização dos reinos romano-germânicos, parte de preceitos que permeavam um conjunto cultural compartilhado pela população da região reconhecida como o Ocidente romano permaneceu, ora em seu estado *in natura*, ora sofrendo alterações em relação ao meio no qual existia.¹

É dentro deste cenário de mutação que a Igreja cristã em construção ganha força, substituindo paulatinamente o Estado romano como instituição organizadora da *civitas* e da ordem social. Neste processo, os intelectuais da nova fé produziram um discurso compatível com o papel de herdeiros e únicos continuadores da função de referência que antes pertencera ao Senado de Roma. Na produção deste capital simbólico² foi de grande relevância a

¹ Jean-Claude Schmitt atesta, por exemplo, o incômodo causado por práticas religiosas consideradas “pagãs” pelo discurso cristão, que se pretende tornar hegemônico, a partir dos escritos deixados por membros da alta hierarquia eclesiástica. Cf.: SCHMITT, Jean-Claude. *História das Superstições*. Lisboa: Fórum, 1991. p. 27-45. Cf., também, nesta publicação, capítulo de autoria de Nathalia Agostinho Xavier.

² O conceito de capital simbólico adotado provém da proposição do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Trata-se de um capital, utilizado pelos membros produtores legitimados - portadores autorizados - do campo - no caso, o campo religioso - na tentativa de manter sua posição social e reproduzi-la, legando-a para seus sucessores. Este capital é compreendido,

manutenção de certos aspectos da cultura clássica romano-helenística, principalmente aqueles que tal intelectualidade conseguiu adaptar.

Assim, foi importante para a construção de uma ortodoxia cristã a produção de autores que procuravam desempenhar o papel de guias para seus fiéis. Dentre estes encontramos Isidoro, bispo da cidade de Sevilha na primeira metade do século VII, então parte do reino hispano-visigodo de Toledo. Especialmente nas *Etimologias*,³ tal preocupação torna-se mais evidente: na tentativa de constituí-las como compêndio de tudo o que era conhecido pelo homem até então, o hispalense criou uma obra de referência, capaz de influenciar não só seus contemporâneos como também escritores em séculos posteriores. Neste esforço, seguia outros autores cristãos anteriores, como Jerônimo, Cassiodoro e Agostinho naquele processo de adaptação, readaptação e obliteração de conhecimentos considerados “pagãos”, a fim de torná-los utilizáveis ao cristianismo.

A partir desta obra, que nos servirá como apoio, pretendemos compreender como o conceito da paciência foi apreendido por dois autores do período, considerando-se a posição do bispo hispalense de porta-voz autorizado do grupo de produtores legitimados ao qual pertencia. Mais especificamente, tentamos entender como utilizaram a obra de Isidoro para construir a santidade de dois homens em documentos hagiográficos produzidos na mesma centúria. Desse modo, empreenderemos uma análise comparada entre a *Vita Sancti Aemiliani*⁴ e a *Vita Fructuosi*,⁵ produzidas respectivamente por

portanto, como produto das estruturas do campo considerado, de base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e reconhecimento dos integrantes do campo no qual se insere. Para uma discussão mais aprofundada do assunto, cf.: BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: _____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papius, 1996. p.149-150; _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

³ ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982. 2v. V.2. Doravante, ETI.

⁴ Utilizaremos no presente capítulo, as seguintes edições: BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vida y milagros de San Millán*. Ed. Toribio Minguella. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/braulio.htm>. Acesso em 25/03/2012. e VITA S. EMILIANI. Ed. Luis Vazquez de Parga. Madrid: CSIC, 1943. Doravante VSA.

⁵ Em relação a este documento, utilizaremos a seguinte edição: *LA VIDA DE SAN*



Bráulio de Saragoça e um autor anônimo, pautando-nos na perspectiva de História Comparada proposta por Jürgen Kocka.⁶

A palavra hagiografia é utilizada para classificar um conjunto de diversos tipos de registros sobre santos. Sua peculiaridade está no fato de apresentar-se como relato verdadeiro dos feitos prodigiosos de algum homem ilustre cuja lenda já possuía certo vulto regional na forma de tradições orais. Ao escrevê-las, seus autores têm por motivação básica a propagação do culto e sua expansão, bem como provocar a vontade de emulação em seus devotos, construindo a partir da descrição de seus feitos um modelo de vida, um *exemplum* para todo cristão.⁷

Dentre tais tipos de documentos, privilegiamos as vidas de santos. Estes textos estão repletos de relatos nos quais estes homens se tornam defensores por excelência dos que os procuram, operando milagres e fazendo sempre parecer triunfante o poder do Deus cristão, servindo assim como Seu instrumento terreno.

A VSA foi produzida por Bráulio de Saragoça, nascido provavelmente entre 585 e 590, membro de uma ilustre família eclesiástica. Tendo sido discípulo de Isidoro de Sevilha, assumiu o bispado de Saragoça em 631, mantendo-se no cargo até sua morte em 651.⁸ É neste período que teria então redigido a VSA, inicialmente por iniciativa de um pedido feito por seu irmão mais velho antes da morte, como o próprio autor nos informa na carta que antecede a maioria das versões desta hagiografia. A obra versa sobre Emiliano, personagem da região de Berceo que já possuiria um culto considerável quando da produção de sua *vita*, apresentando em trinta e um capítulos sua

FRUCTUOSO DE BRAGA. Ed. Manuel C. Diaz y Diaz . Braga: Câmara Municipal, 1974. Doravante VF.

⁶ KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n.1, v. 42, p. 39-44, 2003.

⁷ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda*. Aproximación a sus manifestaciones literarias. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. p. 33-44.

⁸ SANTIAGO CASTELLANOS. *Poder social, aristocracias y hombre santo em la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998. p. 31-32.

conversão ao cristianismo e os milagres que efetuou.

Em relação à VF temos poucas certezas sobre a sua autoria, pelo fato de os especialistas não terem chegado a uma proposição consistente. Por muito tempo acreditou-se que fora redigida por dois ou até três escritores distintos e, depois, reorganizada em uma compilação final. Pensou-se também que Valério do Bierzo teria sido responsável pela composição, pois fora monge na região na qual Frutuoso, personagem principal da *vita*, fundara mosteiros. O historiador Renan Frighetto chama nossa atenção para a importância dada pelo próprio Valério em suas obras “auto-hagiográficas”⁹ ao ambiente cultural que este compartilhou com Frutuoso. Tendo sido monge dos cenóbios de Compludo e, posteriormente, Rufianense,¹⁰ inseriu em sua Compilação Hagiográfica uma cópia da VF logo após as versões da *Vita Antonii*, o grande modelo de santo eremita do Oriente. Concordando com a tese da não autoria valeriana da VF, Frighetto acredita que pode ter havido, na verdade, uma dupla corrente de influências entre o monge do Bierzo e o autor anônimo da hagiografia sobre Frutuoso. O historiador também não descarta a hipótese de que um discípulo do berginense teria sido o responsável pela redação da vida de santo que analisamos.¹¹

Para Díaz y Díaz, autor da edição crítica e bilíngüe dessa fonte, o redator de tal documento foi um monge que, se não viveu próximo a Frutuoso, fez ao menos parte de alguma comunidade criada por ele. Dessa forma, a produção de sua *vita* teria como principal motivação a exaltação da vida monástica nos moldes frutuosianos.¹² Ainda segundo o filólogo espanhol, a produção deste documento teria girado em torno dos anos 670-680.¹³

Apoiando-nos nas ETI, acreditamos que, devido ao seu caráter de compêndio sistematizado em moldes cristãos da herança cultural da

⁹ Acerca da discussão sobre o caráter auto-hagiográfico dos textos de Valério do Bierzo, cf. nesta publicação o capítulo de autoria de Juliana Salgado Raffaeli.

¹⁰ FRIGHETTO, Renan. *Valério do Bierzo – Autobiografia*. La Coruña: Toxosoutos, 2006. p.11-12.

¹¹ *Ibidem*. p. 31-32.

¹² *LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA*. Op. Cit. p. 20-23.

¹³ *Ibidem*. p. 15.



Antiguidade, é possível encontrar nessa obra a significação do elemento que utilizamos para nossa análise. Em outras palavras, estabelecemos como pressuposto que podemos apreender o sentido conferido à virtude da paciência pelos autores das hagiografias analisadas, tendo como referência a obra de Isidoro.

A VIRTUDE E AS ETIMOLOGIAS

O termo “virtude”, como tantos outros utilizados pelo discurso cristão, remonta aos romanos. Para os latinos, as virtudes constituíam um conjunto de valores que todo cidadão que se prezava deveria possuir e, mais ainda, demonstrar ativamente essa posse. Para Isidoro, “o nome varão (*vir*) se explica porque nele há maior força (*vis*) que na mulher; disso deriva também o nome de ‘virtude’”.¹⁴ Faziam parte, portanto, do âmbito público da socialização e da constituição do homem romano.

Etimologicamente, “a virtude designa a superioridade própria ao homem (*vir*), que o faz desprezar a dor e a morte. [...]. Ela implica força, vigor, poder. Em um senso mais geral, virtude significa perfeição, valor, prosperidade, felicidade, glória.”¹⁵ No mundo greco-romano, assinalava os valores necessários aos grandes homens, ao romano elevado, que deveria demonstrar a todo momento a posse de tais características.

Tamanha era a importância de algumas virtudes para os membros do Estado imperial que Jerônimo, reconhecido integrante da Patrística, dedicou parte de sua vida a cristianizá-las no século IV. Pretendia com isso, trazer para o seio da religião cristã os integrantes da aristocracia latina. Quando deste esforço de conversão do conceito e dos princípios que representava por parte de importantes Padres do cristianismo em formação, a virtude é transformada, passando para o interior da vida moral, devendo conduzir as relações do homem com Deus e com seus semelhantes. Ela se torna uma disposição da

¹⁴ *Vir nuncupatus, quia maior in eo vis est quam in feminis : unde et uirtus nomen accepit ; sive quod vi agat feminam.* ETI, XI. p. 43.

¹⁵ “la vertu désigne la supériorité propre à l’homme (uir), qui lui fait mépriser la douleur et la mort. [...] Elle implique donc force, vigueur, puissance. En un sens plus générale, vertu signifie perfection, valeur, prospérité, bonheur, gloire”. Cf. : MICHEL, A. Vertu. In: VACANT, A., MANGENOT, E. e AMANNE, E. (Dir). *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Paris: Librairie Letozey et Ané, 1950. p. 2739-2799. p. 2739.

própria alma do cristão.¹⁶ Ganha assim um caráter sobrenatural, devendo levar a Deus, o bem supremo cristão. Ela deve, portanto, vir de Deus,¹⁷ e não mais do homem, a fim de conduzi-lo à divindade e não mais servir a seu orgulho.

Nas ETI, encontramos “*Patiens* (paciente) deriva de *pavere*, ‘ferir’: é golpeado e suporta”.¹⁸ A paciência, aqui, corresponde à capacidade do cristão de não se deixar alterar quando é atingido, seja enraivecendo-se e buscando aplicar uma resposta violenta, seja deixando-se cair prostrado. O homem paciente, para Isidoro, é aquele que sabe se manter calmo mesmo sob os piores ataques, sem se deixar levar por algum sentimento de vingança.

A Paciência é também a capacidade de saber ouvir a crítica de outros sem revidar de forma enérgica. Caso as acusações venham de um superior, esta virtude aproxima-se da humildade no sentido de reconhecimento e respeito da hierarquia. Em síntese, é a capacidade de não se deixar levar pelas paixões, principalmente a ira, quando se sofre algum tipo de ataque, seja este propriamente físico ou mesmo verbal.

A PACIÊNCIA EM DUAS VIDAS DE SANTO

Na VSA, Bráulio de Saragoça conta a história de Emiliano, personagem que teria vivido perto de cem anos, entre 473 e 574, sendo a data de sua morte muito próxima da atribuída à confecção de sua vida. Habitara a região do alto Ebro, onde foi erigida uma comunidade monacal no suposto local de seu antigo oratório, hoje mosteiro de San Millán de la Cogolla.¹⁹

Em uma carta que direciona a Fronimiano, reconhecido como abade e irmão do bispo saragoçano, o autor da VSA informa que para produzir tal obra, achou necessário consultar pessoas que teriam vivido diretamente com o santo. Três delas são identificadas como membros do clero, Citonato – abade –, Sofronio e Gerôncio – presbíteros – e Potamia, referenciada apenas como “mulher de santa memória”.²⁰ Apesar de constituir parte de um *topos* literário,

¹⁶ “[...] intérieur de vie morale, qui doit diriger les relations de l’homme avec Dieu et avec ses semblables. [...] elle est donc une disposition de l’âme”. Cf.: Ibidem. p. 2743.

¹⁷ “conduire a Dieu, bien suprême du chrétien. Elles doivent donc venir de Dieu”. Cf.: Ibidem. p. 2747.

¹⁸ *Patiens dictus a pavendo. Pavere enim ferire est. Percutitur enim et tolerat.* ETI, X. p. 839.

¹⁹ SANTIAGO CASTELLANOS. Op. Cit. p. 21.

²⁰ VSA, epístola introdutória.



segundo o qual o autor alega ser incapaz de escrever sozinho sobre devido assunto e deve buscar auxílio em outras pessoas com maior conhecimento acerca da matéria, pode-se perceber que, no caso de Emiliano, existe uma tradição oral pré-existente à “oficialização” de seu culto por parte da hierarquia episcopal na forma da redação de sua *vita*.

Assim, como diz Isabel Velázquez, a existência de um culto inicialmente fora do raio de controle do episcopado cristão é uma das bases para a produção de uma hagiografia, a qual funcionaria como indício de reconhecimento dos poderes e virtudes do santo venerado.²¹ Ademais, segundo a perspectiva de Santiago Castellanos, especificamente falando da VSA, haveria ainda uma preocupação por parte de Bráulio e sua família episcopal²² de capitalizar para seu círculo o alcance do culto já existente àquele santo, transformando-o mesmo em um patrono celeste familiar.²³

Iniciando sua vida religiosa como discípulo de um homem chamado Félix,²⁴ Emiliano passa a viver isolado na floresta próximo à região de *Vergegium*. Sob o jugo das intempéries, acaba por atrair a atenção da população local, a qual, segundo o relato do bispo de Saragoça, vê no eremita a imagem de um verdadeiro santo. A capacidade de atrair crescentes multidões para seu entorno, mesmo que esta não fosse sua intenção, não passou despercebida por Dídimio, tido por Bráulio como o bispo da região de Tarazona, o qual logo tratou de delegar a Emiliano o cargo de presbítero de uma igreja local. Relutantemente o santo aceita, sendo rapidamente retirado da posição por

²¹ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Op. Cit. p. 33-44.

²² Seu irmão mais velho João, que o precedeu no bispado de Saragoça e fizera-lhe o pedido inicial de redigir uma vida para Emiliano, e Fronimiano, destinatário da carta que acompanha o documento.

²³ SANTIAGO CASTELLANOS. Op. Cit. A. T. Fear vai além e aventa a possibilidade da redação da VSA ser na verdade uma tentativa de controle mais efetivo advindo da necessidade de conformar dentro do centro de poder de Bráulio e sua família um culto em crescimento e que, caso não recebesse o devido cuidado, poderia se tornar concorrente direto dentro do campo religioso do qual participavam. Cf.: FEAR, A. T. Taming Rasputin? Braulio and St. Aemilian. *Medium Aevum*, v. 76, n. 2, p. 191-205, 2007.

²⁴ No texto, Bráulio deixa transparecer que esta foi uma atitude acertada, pois ninguém consegue iniciar uma vida correta sem o devido ensinamento. Sobre as relações mestre-discípulo, cf. nesta publicação o capítulo de autoria de Rodrigo dos Santos Rainha.

entrar em conflito com outros membros da congregação. Exila-se então mais uma vez, supostamente indo para a região na qual passou seus últimos dias e onde foi erigido um oratório em sua homenagem.

Pela análise da VSA, percebemos Emiliano como um homem paciente quando, em um primeiro momento, dá-se o chamado por Dídimo para ocupar a vaga de presbítero da igreja. Para o homem santo, apesar de ser difícil deixar a vida que levava no cume do monte Distercio, acaba por obedecer e, segundo Bráulio,

Desde logo pareceu a Emiliano algo difícil e grave fugir e opor-se, assim como voltar sair de sua solidão, que lhe parecia o paraíso, e voltar ao mundo. [...] mas, a pesar de tudo, **foi obrigado a obedecer**, recebendo o cargo de cura da igreja de Berceo. [...]. Contra sua vontade havia entrado na nova vida, porém nela observava uma reza ininterrupta [...] **era [...] sólida sua paciência**, e perseverava infatigável com grande moderação, abstendo-se inteiramente de fazer algo de mal.²⁵ (grifos nossos)

Podemos perceber que, apesar de retratar seu santo como alguém que preferia continuar na vida eremítica, ao invés de retornar à sociedade, Emiliano obedece por fim à ordem, que partiu de um personagem reconhecido pelo próprio como seu superior hierárquico. Nesta nova vida, mesmo assim, manteve as qualidades que adquiriu na antiga, as virtudes que o tornavam um homem santo.

É neste ambiente, e justo por permanecer com seus antigos princípios, que deu início à doação de bens da igreja da qual era responsável, sem antes pedir qualquer tipo de autorização ou orientação. Após tal ação, é dito que os padres daquele tempo levaram-no à presença de Dídimo para acusá-lo de depredação do patrimônio eclesiástico. Ao ouvir as acusações,

²⁵ *Durum illi primum uidevi ac graue, refugere ac reniti et quase de caelo traduci ad mundum, [...] uitamque contemplatiuam transferrí in actiuam; tandemque coactus est inuitus obedire quapropter in ecclesia Vergegio presbiterii est functus officio. [...] Tunc relictis quibus dediti solent esse istius ordinis, [...] sanctam impertiebat curam in hanc in quam retractus fuerat uitam in quo tamen continuatae preces, [...] patientia solida, et ut breuiter dicam ab omni omnino re mala indefesse persitebat parsimonia máxima.* VSA, V.



ardendo em chamas de ira, cega-lhe [o bispo] a inveja das virtudes do Santo. Fixando sua visão no varão de Deus, repreende-lhe duramente, e mesmo que com a cólera tenha-lhe dito muitas coisas, o varão de Deus permanecia imóvel em sua tranquilidade costumeira, fortalecido com a santidade e **amparado com sua paciência**.²⁶

No relato feito por Bráulio, percebemos que o *vir sanctus* é moralmente superior a seu interlocutor, pois este, mesmo sendo um bispo, deixa-se levar pela raiva ao atacá-lo. Mantendo a paciência que dele é esperada, o santo recebe as críticas e aceita a decisão de seu superior hierárquico de destituí-lo da posição de presbítero sem tecer qualquer tipo de comentário em sua defesa. Assim, saiu fortalecido, pois soube se portar melhor do que um bispo, homem que deveria servir de maior exemplo para a comunidade cristã.²⁷ Como em outros momentos do texto hagiográfico,²⁸ é Bráulio quem parte em defesa do santo, nunca o colocando em conflito direto, sempre justificando suas ações, explicando-as à luz de seus próprios pressupostos.

Frutuoso de Braga, diferentemente de Emiliano, foi uma figura histórica de existência atestada em vasta documentação. Em sua hagiografia é tido como filho de um duque do exército visigodo e, portanto, oriundo de família

²⁶ Grifo nosso. *Iam dictus antistes, facibus irae accenditur el inuidia ob eius uirtutes tenebratur, quumque, ut se habet animus fúria ebrius, iracundiae crápulam esset ructatus, uir dei egregius, sanctitate munitus, patientia tutus, tranquillitate consueta persistebat inmotus.* VSA, VI.

²⁷ A partir das transformações da figura do bispo durante a Antiguidade e inícios do período medieval, além de um guia espiritual, este representante da hierarquia cristã passou a assumir posição de resolução de conflitos, tanto de caráter jurídico quanto religioso. Mesmo assim, dele era esperado o maior dos exemplos, pois sua principal função era a de guia do seu rebanho de fiéis. Cf.: RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition.* Berkeley. Los Angeles. Londres: University of California, 2005. p.172-234; ARCE MARTÍNEZ, Javier. Obispos. In: ____ *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711).* Madrid: Marcial Pons ediciones de Historia, 2011. p. 261-282. Cf., também, nesta publicação, o capítulo de autoria de Paulo Duarte Silva.

²⁸ Notadamente, citamos duas passagens: o momento em que Bráulio parece justificar o período no qual seu santo teria habitado em um mosteiro feminino e quando Emiliano deixa de restituir a visão de dois ladrões que tentaram furta-lhe sua montaria durante a noite – punidos por Deus, com a cegueira de um olho, cada. Cf.: VSA, XXIII-XXIV.

aristocrática goda, provavelmente ligado ao rei da época, Sisenando.²⁹ Como dito anteriormente, independentemente da polêmica acerca da quantidade de redatores da VF, a conclusão sobre sua procedência monástica de alguma comunidade frutuosiense é bem aceita. Pela própria forma como o texto é produzido fica clara uma proximidade com o personagem retratado, mesmo que não em vida, ao menos com a memória sobre ele produzida. Podemos perceber que esta hagiografia, ao fim e ao cabo, tem uma funcionalidade maior do que a simples divulgação dos milagres e virtudes de seu personagem principal. Nela são elevadas as maravilhas da vida monástica, e mais, uma vida monástica regrada a partir da organização que Frutuoso lhe dera a partir dos documentos que produziu acerca deste assunto.³⁰

Tendo como possível data de nascimento o período entre os anos de 600 e 610, sua hagiografia nos conta que desde jovem já se preocupava com a vida monástica e, especificamente, com a fundação de mosteiros.³¹ Ficando órfão cedo, resolve se dedicar aos estudos religiosos, sob a tutela de Conâncio de Palência, entre seus 15 e 25 anos. Terminada sua educação, parte em busca de uma vida em moldes monásticos, inicialmente na modalidade eremítica, até fundar seu primeiro mosteiro em Compludo, por volta de 640.³² A partir daí constitui outras comunidades monásticas – inclusive uma feminina –, tentando sempre que possível ir a locais ermos e empreender peregrinações a lugares sagrados.

Ao longo da *vita* dedicada a Frutuoso, por sua vez, a virtude da paciência é exemplificada em três momentos distintos, em narrativas cujos finais são também diferentes entre si. O primeiro caso que levantamos é o do ataque de um camponês, que ocorre quando, em uma de suas viagens, o santo se distanciou do grupo que o seguia e, por conta das condições das roupas

²⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para una cronología de Frutuoso de Braga. *Bracara augusta*, Braga, v. 21, p. 215-223, 1968. p. 216.

³⁰ *Regula Communis e Regula Fructuosi*. A primeira, apesar de não possuir uma autoria totalmente identificável, teve a participação de Frutuoso ao menos em parte de sua constituição. Cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas... Op. cit.; BARATA, Paula. O lugar da *Regula Monastica Communis* no monaquismo hispânico. *Hvmanitas*, v. 52, p. 213-240, 2000.

³¹ VF, II, p. 83.

³² DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas... Op. Cit. p. 218.



“simples” que utilizava, foi confundido com um escravo fugido por um aldeão. O “rústico”, como é denominado na *vita*, passou então a cobri-lo com todo tipo de expressões ofensivas, sem dar ouvidos ao homem santo, que tentava explicar quem realmente era. Aqui, Frutuoso tentou dissuadir seu acusador, mantendo sempre a calma. Chegou mesmo a ser golpeado por incitação do diabo que estava no camponês. E mesmo quando o aldeão passou a atacá-lo, o santo, diz a hagiografia suportava tudo pacientemente e o outro não parava de golpear. Fazendo o santo o sinal da cruz, no mesmo instante o demônio derrubou o “rústico” no chão, fazendo-o retorcer-se, deixando-o meio morto cheio de feridas envolto em seu próprio sangue.³³

O segundo momento se encontra logo no começo do texto e trata de um administrador da escola de Conâncio, na qual o *vir sanctus* se instalou em sua juventude a fim de instruir-se. Pois aquele homem, ao ter ciência da habitação que o futuro metropolitano da *Gallaecia* ocuparia no interior escolar,

seduzido pela loucura, mandou retirar os objetos deste [Frutuoso] e disponibilizá-la para ele mesmo. Aquele, suportando o acontecido com paciência, guardou silêncio. E quando no mais profundo silêncio da noite todos estavam descansando, de repente, um fogo procedente da ira e furor do Senhor fez arder o quarto em um momento no qual dentro não havia, fogo algum [...].³⁴

³³ [...] *Qui dum humo prostratus iaceret, antiquus hostis omnium bonorum semper inuidus quemdam rusticum ac plebium uirum confestim ad locum quo uir dei orabat furibundum perduxit. Qui dum uirum dei eminus uidisset eumque singularem, uili habitu excalciatis nudisque pedibus, inter fructecta conspexisset, ut sese habet rustica mens, eum ex utilitate cultu contemnens ad eundem uirum temeritate insaniae fretus propius accessit; eumque fugitiuum extimans procacioribus uerbis conuiciando lacessiuit ac nihil cunctatus idem rusticus petulanter multis contumeliis uicroborum eum obiurgauit. Sed dum uir dei respondens tranquila mente diceret: “Plane fugitiuus non sum;” et ille e contrario fugitiuum omnis modis ese periberet, e eousque instinctu diaboli irritatus est ut eum uecte quem gestabat manibus ictu uerberaret. Quod quum uir dei patienter sustineret et ille percutere non desineret, mox ei signum crucis fecit, statim eum damon in terra allisit atque ante pedes sancti uiri resupinum corruere fecit et eousque debadando laniauit quousque eum in proprio sanguine inuolutum crudeliter discernens cruentaret.* VF, XI. p. 98 - 101.

³⁴ *Statini insana temeritate frustratus iussit eius sarcinolum foris proicere et sibi ibidem praeparari; quo dille patienter tolerans siluit. Quum enim intempestae noctis silentio omnes quiescerent, súbito eidem hospitio ab ira furoris domini ueniens ignis succendit, quum intus eodem habitáculo ignis ut absolet minime habere ur [...].* VF, II. p. 83;85.

Temendo por sua própria vida, o usurpador deixou rapidamente o aposento após tal demonstração da fúria divina.

Podemos perceber como seu hagiógrafo anônimo busca fazer Frutuoso apresentar um comportamento que o destaca dos homens comuns. Ao invés de reivindicar a retomada do aposento que lhe havia sido reservado, e seu por direito, preferiu assumir uma atitude de espera paciente, não se deixando levar pela provocação do administrador em momento algum. E por esta postura acabou recompensado, pois aquele que o afrontou recebeu a punição merecida por ter empreendido tal ato. Nesta situação acabou também saindo como o homem moralmente superior que seu hagiógrafo tenta caracterizar, pois não se contaminou por qualquer tipo de sentimento negativo.

Como terceiro momento, destacamos o episódio com o cunhado do santo, quando o marido de sua irmã vai ao rei e exige sua própria parte da herança que os pais do *vir sancti* deixaram quando morreram e que Frutuoso havia usado para fundar e manter o mosteiro de Compludo:

instigado pelo estímulo do antigo inimigo, depois de prostrar-se perante o rei, ao manifestar seu desejo ganhou o apoio real para que se retirasse do santo monastério [de Compludo] a parte da herança e que esta lhe fosse concedida [...].³⁵

Neste caso, assim como nos vistos anteriormente, o opositor é apresentado como um personagem maléfico, possuída pelo espírito da inveja e estimulado pelo demônio. Ao ter conhecimento de tal petição, a resposta de Frutuoso foi pacífica: entregou-se a jejuns, lamentos, lágrimas e dilatada oração. Seu opositor, por sua vez, em pouco tempo teve sua vida concluída, sem deixar qualquer descendência.

É interessante perceber como, neste exemplo, a morte não foi punição suficiente ante a afronta cometida contra o santo. Por buscar parte da herança, que se via no direito de receber, o cunhado de Frutuoso acabou por deixar este mundo ele próprio sem descendência, sem ter a quem legar seus próprios bens. Novamente a paciência do santo lhe provou frutífera, tendo alcançado

³⁵ [...] *antiqui hostis stimulis instigatus, coram rege prostratus surgens subripuit animum eius ut isdem pars hereditatis a sancto monasterio auferretur [...]*. VE, III. p. 85.



seus objetivos sem que, para tanto, necessitasse ter se exaltado, ou se rebaixado moralmente em relação a seu atacante.

A VIRTUDE DA PACIÊNCIA EM PERSPECTIVA COMPARADA

Em relação a esta virtude observamos uma confluência no que concerne às atitudes tomadas por cada santo. Como é esperado de cada um, nos momentos nos quais são confrontados ou ordenados por um superior para que empreendam uma atividade contra sua vontade, obedecem pacificamente.

Uma diferença entre as hagiografias se relaciona às conseqüências sofridas por aqueles que interpelam o santo. No caso de Emiliano, o bispo Dídimo acaba sendo retratado como mau exemplo, tendo sua imagem manchada no relato brauliano ao exacerbar-se e se deixar tomar por sentimentos como a inveja e a cólera.

Os adversários de Frutuoso, por sua vez, acabam sempre por receber punições muito mais drásticas, com teor de verdadeira violência física em certos casos. O “rústico” que confunde Frutuoso com um escravo fugido e chega a fustigá-lo com ataques verbais e físicos, após ser liberado do espírito que o possuía, cai ao chão envolto em seu próprio sangue. Seu cunhado, após questionar e reivindicar na presença do rei visigodo sua parte devida na herança legada por seus sogros falece sem deixar herdeiros após não conseguir apossar-se dos bens já investidos em mosteiros frutuosianos. Por fim, o funcionário da escola de Conâncio que toma para si o local reservado à habitação de Frutuoso naquele prédio é acordado no meio da noite pela sensação de um incêndio em seus aposentos, procedente segundo o hagiógrafo da própria ira divina, aprendendo sua lição e devolvendo o cômodo a seu dono original.

Estas personagens, que servem como oposição e contraponto das ações dos santos hagiografados, possuem também características comuns e recorrentes: são sempre retratados como pessoas menores, que incorrem em erro justamente por acusarem ou tentarem causar algum tipo de dano aos *virii sancti*. Quando não são apresentados como naturalmente invejosos ou maléficos, são possuídos por algum espírito que os levam às suas ações. Como vimos no caso emilianense, a conseqüência é uma imagem denegrada. Já no caso frutuosiano, pagou-se com uma lição ou mesmo com a morte.

CONCLUSÃO

Ao trabalharmos com uma perspectiva de transição entre a Antiguidade e a Idade Média, compreendemos que neste período de mudanças, os intelectuais cristãos buscaram realizar uma série de adaptações e reinterpretações ao discurso religioso que propagavam. Tais alterações eram necessárias à cristianização dos fiéis e, principalmente, à conversão das populações que migravam para o interior do Império Romano.

Dentro do conjunto de conceitos pré-existentes na cultura greco-romana com os quais a Patrologia se preocupou em reformular e adaptar ao discurso cristão em construção, estão as virtudes. Antes elementos constitutivos da civilização e do ser romano, quando do seu processo de cristianização, experimentam uma metamorfose: se antes eram características que visavam o exterior, com o cristianismo, passam a uma internalização. A relação que o cristão cria com Deus a partir da incorporação de tais virtudes se torna mais importante do que demonstrar efetivamente sua posse.

Ao longo deste processo, foi também de grande importância a produção de obras hagiográficas conhecidas como vidas de santos, as quais buscavam retratar a trajetória de uma figura importante no esforço de transmissão dos ensinamentos cristãos: o homem santo. Dotado de um conjunto de características denominado virtudes, o santo passou a corporificar diversos dos elementos bem vistos pela religiosidade cristã, demonstrando a partir de seus exemplos o que um bom cristão deveria ser.

No intuito de tentarmos perceber como se dá o uso destas virtudes cristãs na construção das figuras santas em duas hagiografias hispanovisigodas do século VII, elencamos aqui em especial a paciência. Na tentativa de compreender melhor como tal categoria era entendida na época de produção das duas vidas de santo que estudamos, a *Vita Sancti Aemiliani* e a *Vita Fructuosi*, partimos de uma conceituação baseada em trabalho de reconhecida relevância para a cristandade medieval ocidental, as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Escrita por um renomado intelectual eclesiástico, o qual influenciou praticamente todo o período medieval, e contemporâneo da produção das hagiografias aqui trabalhadas, acreditamos que esta obra serve como padrão para percebermos como os autores das *vitae*, Bráulio de Saragoça e o anônimo autor da *Vita Fructuosi* compreendiam a paciência e como a incorporavam em



suas redações a fim de apresentá-la como característica inerente a seus santos.

Partindo de uma análise comparada entre os dois documentos, podemos perceber que, apesar da existência de elementos comuns entre os dois relatos, que constituem um *topos* literário característico a este tipo de escrito, as diferenças latentes em certas ocorrências demonstram as especificidades de cada contexto de produção e, também, das diferentes tradições orais pré-existentes à redação de cada hagiografia e que servem de base para seus redatores.

A paciência, desse modo, apresenta-se como o dom de saber manter-se calmo, sereno, mesmo ante qualquer tipo de ataque, seja verbal seja propriamente físico. É a capacidade de não reagir com a mesma violência do ataque inicial, de aceitar críticas de superiores – mesmo que estes estejam alterados. É interessante perceber que, quando os santos demonstram tal virtude, há inevitavelmente personagens que serão seu contraponto e demonstrarão exatamente o oposto ao homem paciente. Discursivamente, servem para reforçar a caracterização da postura assumida pelo santo, postura esta sempre apresentada como a mais adequada e louvável. No caso frutuosiense, ao contrário do emilianense, podemos notar que estes opositores acabam por sofrer uma punição por conta da postura que assumiram, variando entre um simples susto até a própria morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vida y milagros de San Millán*. Ed. Toribio Minguella. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/braulio.htm>. Acesso em 25/02/2012.

_____. *Vita S. Emiliani*. Ed. Luis Vazquez de Parga. Madrid: CSIC, 1943.

LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA. Ed. Manuel C. Diaz y Diaz. Braga: Câmara Municipal, 1974.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid:

BAC, 1982. 2v.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

ARCE MARTÍNEZ, Javier. Obispos. In: ____ *Esperando a los árabes*. Los visigodos en Hispania (507-711). Madrid: Marcial Pons ediciones de Historia, 2011. p. 261-282.

BARATA, Paula. O lugar da *Regula Monastica Commvnis* no monaquismo hispânico. *Humanitas*, v. 52, p. 213-240, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

_____. É possível um ato desinteressado? In: _____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papirus, 1996. p. 137-156.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para una cronologia de Fructuoso de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v.21, p. 215-223, 1968. p. 216.

FEAR, A. T. Taming Rasputin? Braulio and St. Aemilian. *Medium Aevum*, v. 56, n. 2, p. 191-205, 2007.

FRIGHETTO, Renan. *Valério do Bierzo – Autobiografia*. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n.1, v. 42, p.39-44, fev. 2003.

MICHEL, A. Vertu. In: VACANT, A., MANGENOT, E. e AMANNE, E. (Dir). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letozey et Ané, 1950. p. 2739-2799.

RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity*. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley. Los Angeles. Londres: University of California, 2005.

SANTIAGO CASTELLANOS. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das Superstições*. Lisboa: Fórum, 1991.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda*. Aproximación a sus manifestaciones literarias. Mérida:



Museo Nacional de Arte Romano, Asociación de Amigos del Museo.
Fundación de Estudios Romanos, 2005.



ELEMENTOS HAGIOGRÁFICOS NA *HISTORIA WAMBAE*, DE JULIAN DE TOLEDO (SÉCULO VII) E O PAPEL DA HISTORIOGRAFIA CRISTÃ NO REINO VISIGODO

Adriana Conceição de Sousa

RESUMO

Neste capítulo, propõe-se uma reflexão acerca da produção de literatura historiográfica e hagiográfica que tem lugar no reino visigodo ibérico. Para esse fim, foi identificada e analisada a presença de traços comuns aos textos hagiográficos tal como se apresentam na *Historia Wambae*, relato de cunho historiográfico produzido pelo bispo Julian de Toledo (642-690) no último quarto do século VII. O trabalho se ocupa de semelhanças e vínculos que, aparentemente, manifestam-se apenas em um nível formal do texto, no caso, o da recorrência de temas e lugares-comuns em narrativas historiográficas e hagiográficas. Entretanto, consideramos que tais interseções podem oferecer também indícios que permitem a compreensão de um contexto bem mais amplo, que é o das relações de poder e política naquele reino.

Segundo a leitura apresentada neste capítulo, os acordos e conflitos envolvendo poderes régio, aristocrático e episcopal na Hispania governada pelos reis de Toledo, ao produzir elos entre as expectativas sociais direcionadas a santos e reis, divergentes em princípio, acabam produzindo, na *Historia Wambae*, uma espécie de fusão semântica entre os gêneros da hagiografia e da historiografia. Ou seja, observa-se que a ideologia defendida pelo episcopado toledano ao longo do século VII permitiu que o relato da história presente naquela narrativa fosse permeado de referências e argumentos comumente associados às *vitae* dos santos.

Palavras-chave: Reino visigodo – Historiografia – Hagiografia

ABSTRACT

In this chapter, we propose a reflection on the historiographic and hagiographic literature production that takes place in the Iberian Visigothic kingdom. To this purpose, we identified and analyzed the presence of traits that are common to the hagiographic texts as they are presented in *Historia*



Wambae, historiographical account produced by bishop Julian of Toledo (642-690) in the last quarter of the seventh century. The paper deals with similarities and links that, apparently, manifest themselves only in a formal level of the text, say, the recurrence of themes and clichés in historiographic and hagiographic narratives. However, we consider that such intersections may also offer clues that allow us to understand a much broader context, which is the power and political relations in that realm.

According to our comprehension of the facts, the agreements and conflicts involving royal, aristocratic and episcopal powers of Hispania, ruled by the kings of Toledo then, by producing links between social expectations directed to saints and kings, normally divergent, end up producing, in *History Wambae*, a kind of semantic fusion between the hagiographic and historiographic genres. That is, it is observed that the ideology advocated by the toledan episcopate along the seventh century allowed the narrative of history present in this narrative to be permeated with references and arguments commonly associated to the *vitae* of saints.

Keywords: Visigothic kingdom – Historiography – Hagiography

ELEMENTOS HAGIOGRÁFICOS NA *HISTORIA WAMBAE*, DE JULIAN DE TOLEDO (SÉCULO VII) E O PAPEL DA HISTORIOGRAFIA CRISTÃ NO REINO VISIGODO

Adriana Conceição de Sousa

“as mãos do sacro pontífice
Quirico lhe espalham pela
cabeça o óleo da bênção e
o poder da bênção se
mostra tão logo se derrama
este signo de salvação.”
(*Historia Wambae*, 4)

INTRODUÇÃO

O estudo de narrativas hagiográficas escritas no reino visigodo durante o século VII, como, por exemplo, a *Vita Desiderii* do rei Sisebuto, chamou minha atenção para o seguinte fenômeno: os paralelos estabelecidos, discursivamente, entre os princípios que deveriam reger a atuação de monarcas à frente do reino, e aqueles que deveriam reger a ação de bispos na direção de suas igrejas.

Na pesquisa desenvolvida durante o mestrado,¹ cujos resultados deram origem às reflexões que se apresentam neste capítulo, tive a oportunidade de avaliar a *Vita Desiderii* sob um parâmetro mais amplo que o das “excentricidades” literárias e políticas de seu autor. A metodologia comparativa permitiu contrapor a hagiografia com outros documentos elaborados ao longo do século VII, com particular destaque para o relato historiográfico conhecido como *Historia Wambae regis*, escrito pelo bispo Julian de Toledo (642-690) em fins daquele século. A análise e a comparação das duas narrativas possibilitaram a proposição de considerações sobre as ideologias que, no reino visigodo, davam origem a esses discursos em que reis, bispos e homens santos compartilhavam

¹ Desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, e orientada pela professora Leila Rodrigues da Silva.



de esferas de poder e autoridade semelhantes, tanto em nível político quanto religioso.

Este capítulo visa à análise de aspectos por via dos quais a *Historia Wambae* se relaciona com as questões anteriormente assinaladas. Como será demonstrado a seguir, pode-se identificar no relato uma representação hagiográfica da história e de seus personagens, o que entendemos como um produto direto das concepções de poder régio cristão em voga no reino visigodo, orientações de natureza ideológica que Julian de Toledo buscava difundir por meio do discurso historiográfico.

Partimos do pressuposto teórico de que ideologias são “racionalizações que explicam e justificam a realidade”.² Ao mascarar, deturpar ou ressignificar a natureza essencial das desigualdades e das relações de poder social, as ideologias, ainda que não determinem, contribuem para a manutenção dessas relações e desigualdades, ao dotá-las de legitimidade. A via fundamental de difusão das ideologias são os discursos. Mais que meros atos de enunciação, os discursos são a materialização das representações ideológicas.³ Terry Eagleton, por sua vez, aponta para a importância de considerarmos não apenas o teor das ideologias e discursos, mas também as formas como elas se apresentam e se associam a práticas cotidianas.⁴ Em outras palavras, se as ideologias contribuem para a manutenção da ordem social, a maneira como os discursos, práticas e relações sociais se apresentam e se vinculam a elas tem um importante papel na sua reprodução e preservação.

Cada formação ideológica possui uma formação discursiva correspondente.⁵ Palavras não são dotadas de sentido por si mesmas, e sim em função dos discursos em que se inserem, os quais têm sua estrutura e significado determinados não apenas por mecanismos formais da linguagem,

² FIORIN, José Luis. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1998. p.28.

³ *Ibidem*. p. 34.

⁴ EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 1997. p. 44.

⁵ Nas palavras de Michel Pêcheux, formação discursiva seria “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.)”. Cf.: PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp, 1997. p. 160.



mas pela Ideologia, expressão simbólica de lutas, disputas e desigualdades sociais e políticas. A análise de discursos, desse modo, constitui-se em via privilegiada para o estudo histórico de sociedades, de suas contradições e relações de poder.

É partindo destes pressupostos que podemos estabelecer relações entre disputas políticas e a construção e o teor dos textos elaborados no âmbito da produção intelectual eclesiástica hispano-visigoda, inclusive os de natureza não-normativa, como as crônicas, histórias e hagiografias.

Assim, há que se considerar as características do conjunto de textos que pertencem à categoria *hagiografia* e aqueles pertencentes à categoria *história*, bem como os elos que unem os processos de formação das duas tradições literárias, em função das quais analisaremos a *Historia Wambae*. Como demonstraremos a seguir, os discursos historiográfico e hagiográfico que se constituem na Antiguidade assumiam ambos funções ou finalidades que podem ser atribuídas de modo geral às ideologias, isto é, de racionalização, legitimação, universalização e naturalização de relações de poder e *status*.⁶ Desse modo, conclui-se que o estudo de narrativas historiográficas ou hagiográficas pode lançar luz sobre as ideologias dominantes bem como sobre as relações de poder que visavam legitimar ou naturalizar nas sociedades em que foram produzidas.

O gênero historiográfico surge na Antiguidade Clássica marcado pela “busca da verdade”, elemento que, para os primeiros historiadores, distinguia seu relato do mito ou da epopéia. Entretanto, autores como Heródoto, Tucídides, Políbio, Salústio, Tito Lívio e Tácito possuíam concepções diferentes a respeito do melhor método a ser utilizado para descobrir essa verdade,⁷ da melhor forma de escrita a ser utilizada para expô-la,⁸ ou das finalidades a que o registro e o relato de eventos passados deveriam atender,⁹ se nos limitamos a algumas das muitas diferenças.¹⁰

⁶ EAGLETON, Terry. Op. Cit. p. 50.

⁷ Por ex., registro de relatos orais ou presenciar diretamente os eventos narrados.

⁸ Por ex., relatos objetivos ou discursos menos precisos e mais eloquentes.

⁹ Por ex., preservar a memória de grandes feitos, identificar causas e explicações para a realidade vivida ou oferecer aos homens do presente diretrizes para ação futura.

¹⁰ DOSSE, François. *A História*. Bauru: EDUSC, 2003. p. 13-26; 102-103; 106-114.



Disso decorre que, se consideramos apenas as referências greco-romanas, historiadores cristãos como Eusébio de Cesárea (260-339), Isidoro de Sevilha (570-636) e Julian de Toledo possuiriam um amplo leque de modelos em que fundamentar a sua própria concepção de escrita histórica.¹¹ Se a descrição que Isidoro de Sevilha apresentou do gênero historiográfico, no século VII, tende a se alinhar àquela dos historiadores clássicos mais rigorosos,¹² Eusébio de Cesaréia por sua vez, sobre sua *História Eclesiástica*, dissera: “não quero outro exórdio a não ser o da economia [realização dos desígnios] de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus”.¹³ Tal concepção da história, entendida então como realização da vontade de Deus, perpassaria as narrativas cristãs elaboradas a partir dali, inclusive os relatos hagiográficos.

Thomas J. Heffernan, tratando do surgimento e do desenvolvimento do gênero da biografia cristã, aponta que textos como a *Vita Constantini*, de Eusébio, que tinha como objeto a vida e as virtudes cristãs do imperador Constantino (272-337), e a narrativa hagiográfica *Vita Martini*, de Sulpício Severo (363-425), fundiriam em si tradições em princípio díspares, tais como a da historiografia, biografia e panegirismo clássicos e aquela das narrativas bíblicas. Enquanto os primeiros celebravam a disposição do indivíduo em cumprir seus deveres cívicos, a despeito da família ou até dos deuses, nas

¹¹ Evocamos os dois primeiros autores em função da grande influência que exerceram sobre a produção intelectual eclesiástica do período medieval, e sobre a de cunho historiográfico em particular.

¹² Segundo Isidoro, “entre os antigos, nenhum escreveria uma história a não ser que houvesse presenciado e visto o que iria escrever, porque nós compreendemos acontecimentos com nossos olhos melhor do que conseguimos ouvindo, na medida em que o que é visto se revela sem falsidade [...] Há esta diferença entre história e anais, nominalmente, que história trata daqueles tempos que foram vistos por nós, mas anais tratam daqueles anos que a nossa época não conheceu. Daí decorre que Salústio consiste em história, e Lívio, Eusébio e Jerônimo de anais e história. E “história”, “argumento” (*argumentum*) e “fábula” diferem-se umas das outras. História são atos verdadeiros que aconteceram, narrativas plausíveis são coisas que, mesmo que não tenham acontecido, poderiam ainda assim acontecer, e fábulas são coisas que não aconteceram e não podem acontecer, porque são contrárias à natureza.” Observa-se que, a despeito da preocupação manifesta em distinguir os gêneros historiográficos, a referência à Tito Lívio, Eusébio e Jerônimo indica que o hispalense não via história e *argumentum* como gêneros excludentes entre si. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1982. 2v. V.1 Lib.I, cap. 41, 44, p. 358-361.

¹³ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 30. Lib. I, cap.1

biografias hebraicas reunidas na Bíblia, o que se preza é o estrito cumprimento da vontade de Deus. Nas biografias cristãs, a *imitatio Christi*, por meio da qual o(a) santo(a) representa em si os ensinamentos de Cristo, constitui um elemento central.¹⁴ Ainda assim, é preciso que se destaque o fato de as *vitae* hagiográficas, surgidas nos séculos IV e V e voltadas ao elogio dos santos e de suas virtudes,¹⁵ terem entre seus precursores tanto textos de teor religioso quanto obras de natureza eminentemente política.

Na discussão que se propõe a seguir, aponta-se para a possibilidade de o movimento inverso também ter ocorrido, ao menos no caso específico da *Historia Wambae*. Isto é, que no reino visigodo do século VII, a difusão de lugares-comuns hagiográficos tenha interferido na construção de uma narrativa historiográfica de teor predominantemente político, isso a despeito do rigor da definição de *historia* apresentada por um autor eclesiástico com o peso de Isidoro de Sevilha apenas algumas décadas antes.¹⁶ A seguir, indicaremos os elementos da narrativa que nos levam a essa constatação, bem como algumas hipóteses que permitam explicar a relação entre a presença desses elementos na obra de Julian de Toledo e o contexto político-religioso visigótico.

ELEMENTOS HAGIOGRÁFICOS NA *HISTORIA WAMBAE*

Julian de Toledo é considerado o último dentre os representantes mais influentes da alta hierarquia episcopal do reino visigodo. Indicado para assumir

¹⁴ HEFFERNAN, Thomas J. Christian Biography: foundation to maturity. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (Ed.). *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2003. p. 115-154. p. 116-117, 121, 132, 137-141.

¹⁵ Isabel Velázquez apresenta como finalidade específica da escrita hagiográfica o estímulo ao culto e à imitação dos santos, bem como a preservação da memória de mártires, ascetas e confessores. Cf.: VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo de Arte Romano, 2005. p. 29. Mas é preciso que se considere também, como indica Ian Wood, a variedade desse conjunto de textos, bem como a consequente multiplicidade de demandas político-ideológicas que eles poderiam atender. Cf.: WOOD, Ian. The use and abuse of latin hagiography in the Early Medieval West. In: ____; CHRYSOS, Evangelos (Eds.). *East and West: modes of communication*. Leiden: Brill: 1999. p. 93-109. p. 98.

¹⁶ Isidoro de Sevilha define História no último capítulo do Livro I das Etimologias, considerando-a como um dos aspectos do bem escrever, estando vinculado a gramática. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit. 2v. Livro I.



a sede episcopal toledana ao fim do reinado de Wamba (672-680), viu este monarca ser deposto, e forneceu aconselhamento para seus dois sucessores, Ervigio e Egica. Presidiu uma série de concílios de Toledo, os quais, além de outros aspectos, buscavam soluções de equilíbrio para os conflitos que opunham desde décadas os reis e a aristocracia hispano-visigoda.¹⁷

O bispo se destacou, além disso, por sua produção intelectual, predominantemente voltada a estudos bíblicos e dogmáticos, mas que conta também com uma narrativa histórica, a *Historia Wambae*. Nela, em 30 parágrafos, são descritos o que seriam os principais eventos dos dois primeiros anos de reinado do monarca Wamba, com particular realce para o combate e a vitória sobre a rebelião nobiliárquica liderada pelo *dux* Paulo na Gália visigótica, em que este assumiu o título de rei e reivindicou autoridade sobre aquela região.¹⁸

Um aspecto que já chamou a atenção de estudiosos são os paralelos estabelecidos por Julian de Toledo em sua *historia* entre as ações e sucessos de Wamba e passagens bíblicas do Antigo Testamento, notadamente aquelas referentes aos reis de Israel, Saul em particular.¹⁹ A associação entre sucesso militar e proteção divina que perpassa toda a *Historia Wambae*, além de certas ações atribuídas pelo bispo toledano ao monarca visigodo, como a punição aplicada a soldados fornicadores,²⁰ a forma de distribuir o exército no campo

¹⁷ COLLINS, Roger. *Visigothic Spain, 409-711*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 103-106.

¹⁸ Isabel Velázquez Soriano aponta para a possibilidade de Paulo ter ambicionado a coroa de Wamba, mas ter restrito o alcance da rebelião à Gália e à província Tarraconense, onde possuía apoios entre a aristocracia local. Cf.: VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión. *Espacio, tiempo y forma. Serie II: Historia Antigua*, Madrid, v.2, p. 213-222, 1989. p. 220.

¹⁹ Cf.: TEILLET, Suzanne. L'Historia Wambae est-elle une ouvre de circonstance? *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, n. 3, p. 415-424, 1986. p. 416; 419; GARCIA HERRERO, Gregorio. Julian de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, n. 8, p. 201-255, 1991. p. 210; 212; 228-230.

²⁰ HW, 10. p. 509-510. As páginas indicadas correspondem à edição latina presente na *Monumenta Germaniae Historica*, cf.: HISTORIA WAMBAE REGIS AUCTORE IULIANI EPISCOPO TOLETANO. Ed. W. Levison. In: KRUSCH, Bruno (Org.) *Monumenta Germaniae Historica*. SS rer. Merov. Hannover, 1896. v. V. p. 500-535. As citações em língua portuguesa feitas ao longo do capítulo, por sua vez, são baseadas na tradução castelhana de Pedro R. Diaz y Diaz, cf.: JULIAN DE TOLEDO. "Historia Del Rey Wamba". Ed. Pedro Rafael Diaz y Diaz. *Florentina Iliberritana*, Granada, n. 01, p. 89-114, 1990. Utilizarei a sigla HW (*Historia Wambae*) para me referir ao documento a partir deste ponto, embora a análise

de batalha – divididos em três batalhões, com o rei sendo acompanhado por uma tropa de elite que marcha “diante dele”,²¹ seriam semelhantes a gestos realizados por Saul na Bíblia. Houve quem supusesse que Wamba teria efetivamente tentado imitar os reis de Israel em batalha, como fez Suzanne Teillet em artigo publicado em 1986,²² ao passo que tendemos a acreditar que Julian de Toledo reconstituiu os eventos - que provavelmente não presenciou - de modo a, deliberadamente, fazer com que leitores e ouvintes de sua narrativa associassem os dois personagens.

Saul não era um rei modelar, se tivermos em vista o fato de, segundo o relato bíblico, o rei em questão ter caído em desgraça após contrariar a vontade divina, o que nos leva a crer que o paralelo subentende uma condenação *a posteriori* da figura de Wamba, possivelmente devida à oposição de membros da hierarquia eclesiástica, e de Julian principalmente, em relação a medidas contrárias aos seus interesses tomadas pelo rei ao longo de seu reinado.²³

A despeito deste dado, deve-se ressaltar que o recurso à referência bíblica, feita por via de *mimesis*, em que Wamba desempenha o papel outrora reservado aos monarcas israelitas, é semelhante ao utilizado em narrativas hagiográficas, em que os homens santos representam o evangelho com as suas próprias vidas e mortes.²⁴ Como afirma Michel de Certeau, a hagiografia mescla concepções de temporalidade cíclicas e lineares, ao criar “um lugar em que o *mesmo* e o *lazer* se encontram. Este lugar excepcional abre para cada leitor, a possibilidade de um sentido que é ao mesmo tempo o alhures e o imutável”.²⁵ Mediante esse recurso, tanto hagiógrafos quanto cronistas

esteja detida sobre o *Liber de Historia Galliae*, como é intitulado um dos textos do conjunto de quatro que compõe o *corpus* conhecido como *Historia Wambae* e que narra a eleição e coroação de Wamba, além da vitória sobre a rebelião da Gália visigótica, que ocupa a maior parcela do relato como afirmamos anteriormente.

²¹ *ante faciem suam*. HW, 12. p. 512.

²² TEILLET, Suzanne. *L'Historia Wambae est-elle...* Op. Cit. p. 419.

²³ Uma dessas medidas diz respeito a uma re-divisão da autoridade episcopal sobre a província cartaginense, que teria sido imposta unilateralmente pelo rei. O contundente rechaço a essa medida está registrado no quarto cânone das atas do XII Concílio de Toledo, realizado em 681. Cf.: *CONCÍLIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS*. Ed. Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 389.

²⁴ HEFFERNAN, Thomas J. Op. Cit. p. 121.

²⁵ CERTEAU, Michel de. Uma variante: A edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 289-304. p. 294.



e historiadores cristãos expunham eventos do passado, fosse recente ou remoto, de modo a permitir uma interpretação que transcendia os eventos em si, estabelecendo paralelismos, congruências e vínculos associativos entre acontecimentos, lugares e, principalmente, grupos ou indivíduos, em princípio histórica e temporalmente distanciados.

Diferentemente da historiografia moderna, marcada pela atenção à especificidade inerente aos diferentes tempos históricos, para o homem medieval, o curso da história humana era tautológico, na medida em que se inscrevia na eternidade, em si imutável, dos desígnios divinos. Tal concepção permitia que o discurso histórico, e até certo ponto também o hagiográfico, servissem para dotar situações de crise e instabilidade de uma espécie de previsibilidade, e também possibilitava a legitimação de ações e atores políticos ao apresentá-los como reificadores de ideais e tradições identificados com o passado com o qual eles se associam.

O sentido dessa “reafirmação do mesmo” que encontramos na *Historia Wambae* está intimamente relacionado também a uma outra das principais características dos relatos hagiográficos: a busca da exemplaridade. Julian de Toledo, no seu preâmbulo ao relato, afirma:

O relato pormenorizado dos triunfos tende a servir de suporte à virtude, e elevar o espírito dos jovens ao signo da virtude tende tudo o que com anterioridade se referiu sobre glórias pretéritas. [...] Assim que, com o propósito de que a narração de um sucesso passado possa provocar mentes fastidiosas, vamos relatar um feito acontecido em nossa época, por meio do qual instemos à virtude os séculos por vir”²⁶

Como apontado anteriormente, a narrativa bíblica oferecia aos homens cristãos não apenas referências normativas e morais, mas também possibilidades de entendimento do seu tempo presente, diretrizes para seu olhar sobre a vida e a história. Relatos hagiográficos e historiográficos,

²⁶ *Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio animosque iuvenum ad virtutis ad tollere signum, quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum. [...] Hac de re, ut fastidiosis mentibus menderi possit relatio praeteritae rei, nostris temporibus gestum inducimus, per quod ad virtutem subsequiva saecula provocemus.* HW, I. p. 501.

apresentados como reiteração dessas mesmas diretrizes, eram escritos com vistas a atender propósitos semelhantes: tal como a Bíblia orientava a vida dos homens do passado e do presente, a escrita da história e das vidas dos santos orientariam as consciências e as ações dos cristãos do presente e do futuro.

Nas hagiografias, os homens santos são vistos como pontos de interseção entre o humano e o divino, entre Deus e os homens; eles são um monumento vivo à presença de Cristo na Terra.²⁷ O herói da *Historia Wambae* não se trata de um homem santo, mas seu poder e autoridade têm a mesma origem divina, e tal qual um autêntico *vir sanctus*, ao longo da narrativa, o monarca é apresentado em referência constante a essa fonte à qual devia sua dignidade e seus êxitos. São virtudes, prodígios miraculosos, atos e palavras que buscam evidenciar a todo tempo ao leitor a ligação entre aquele indivíduo e a divindade, estabelecida por meio do ritual da unção, realizado no momento de sua coroação.²⁸ A passagem em que Wamba compara a sua própria posição como monarca e as suas respectivas responsabilidades frente aos vícios de seus súditos àquelas do sacerdote Eli do Antigo Testamento aponta justamente para a reafirmação da história como reiteração de atos e conseqüências, conforme princípios estabelecidos previamente por Deus:

Se eu não castigo esta depravação, me vou daqui preso. Chegarei até ser recebido no justo juízo de Deus, se, vendo a perversidade do povo, não a reprimo. De exemplo deve servir-me aquele sacerdote Eli, mencionado nas Sagradas Escrituras, quem, por não querer encrespar com seus filhos pela monstruosidade de seus atos, viu que morreram em combate e ele mesmo expirou depois de seus filhos, com o pescoço quebrado. Assim, pois, estas coisas devemos levar a sério e, portanto, se seguimos limpos de pecado, não haja dúvida de que obteremos o triunfo sobre o inimigo.²⁹

²⁷ BROWN, Peter. The saint as exemplar in Late Antiquity. *Representations*, Berkeley, n. 02, p. 1-25, 1983. p. 6.

²⁸ HW, IV. p. 503-504.

²⁹ *Nam ego, si isto non vindico, iam ligatus hinc vado. Ad hoc ergo vadam, ut iusto Dei iudicio capiar, si iniquitatem populi videns is non puniam. Exemplum mihi praeberere debet Eli sacerdos ille in divinis litteris agnitus, qui pro immanitate scelerum filios, quos increpare noluit, in bello concidisse audivit, ipse quoque filios sequens fractis cervicibus expiravit. Haec igitur nobis timenda sunt, et ideo, si purgati maneamus a crimine, non dubium erit, quod triumphum capiamus ex*



Observa-se neste ponto igualmente o acento dado por Julian ao papel desempenhado por Wamba como liderança também do ponto de vista espiritual. Do mesmo modo que homens santos, quando investidos da dignidade episcopal, eram frequentemente destacados pela sua atuação como guias morais, vigilantes em relação aos delitos dos leigos cujas almas estavam sob sua responsabilidade, o rei se vê incumbido da obrigação de zelar pela disciplina de seus súditos. Entretanto, o que para um homem santo seria prova ou consequência natural de sua condição de santidade, para o rei trata-se de um requisito para o êxito na guerra. Ainda assim, é certo que se trata de uma passagem que aponta para o compartilhamento possível de temas entre textos históricos e hagiográficos, mas que também evidencia as intersecções existentes, ou esperadas, entre as esferas de atuação de poderes políticos e religiosos no reino visigodo.

A *Historia Wambae*, bem como outras obras historiográficas produzidas na Península Ibérica visigótica, trazem em comum com os relatos hagiográficos o propósito de se apresentar como registro e evidência das intervenções divinas na terra,³⁰ que se realizam por meio da vida dos santos e dos homens. Referências a uma suposta coincidência entre as datas de coroação de Wamba e a data em que Paulo assume a inevitabilidade da derrota, despojando-se dos símbolos régios que ostentava,³¹ bem como o “presságio divino” ocorrido no momento da coroação, evidenciarão a deliberação divina na determinação do curso dos eventos.

Nos relatos hagiográficos, o milagre é a prova e a demonstração do poder do santo,³² evidência de um vínculo diferenciado com a divindade. Na *Historia Wambae*, o rei não é apresentado como um homem santo, mas sua presença também tem o efeito de produzir acontecimentos maravilhosos ao seu redor.

hoste. HW, X. p. 510.

³⁰ Para uma reflexão em torno do tema do providencialismo na historiografia ibérica dos séculos VI e VII, cf. SANCHEZ SALOR, Eustaquio. El providencialismo en la historiografia cristiano-visigótica de España. *Anuário de Estudos Filológicos*, Extremadura, v.05, p. 179-192, 1982.

³¹ HW, XX. p. 518.

³² BROWN, Peter. The rise and the function of the Holy Man in Late Antiquity. In: _____. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California, 1982, p. 103-152. p. 121.

O primeiro deles é narrado por ocasião da coroação do rei, logo após a sua unção pelo bispo de Toledo. Sobre este, Julian afirma ter se tratado de “um presságio da felicidade que se aventurava”.³³ O segundo prodígio acontece durante a movimentação vitoriosa do exército do rei, em que anjos são vistos escoltando os guerreiros.³⁴

Com relação a este último caso, podemos concordar com Dionisio Perez Sanchez, que comenta a recorrência da referência aos anjos em documentos visigóticos, sempre de modo a estabelecer um paralelismo entre a aristocracia daquela sociedade e o que seria uma elite guerreira celestial.³⁵ Logo, esta referência visaria reforçar a proposta fundamental da *Historia Wambae*, que era a de apresentar o rei de Toledo e a parcela da aristocracia que lhe oferecia suporte político e militar como o único verdadeiro espelho do reino de Deus, ou seja, a única parcela do reino que possuiria os méritos necessários para ser reconhecida como uma sociedade cristã por excelência.

Mas quanto ao primeiro “milagre” de Wamba cabe ressaltar, além da evocação da narrativa bíblica na descrição da unção, outro ponto em comum com as vidas dos santos, que é o aspecto performático do milagre. “Dando continuidade a um costume clássico, moldado pelas circunstâncias tardo-romanas, a *potens* exigia uma platéia”,³⁶ afirma Peter Brown, isto é, que entendido como um prêmio em reconhecimento pelas virtudes de cristãos veneráveis, o milagre precisava ser visto para existir. A história, ou a hagiografia, na medida em que eram concebidas ambas como “registro do visto e do vivido”,³⁷ podiam se apresentar como evidência da virtude ou da santidade de um indivíduo, ou da instituição que ele representava, em substituição ao testemunho ocular.

Michel de Certeau afirma, em relação aos “heróis” dos textos hagiográficos, que “a individualidade conta menos que o personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro: as combinações desses elementos flutuantes, como palavras ou jóias disponíveis, compõem tal

³³ HW, IV, p. 503-504.

³⁴ HW, XXIII, p. 519-520.

³⁵ PEREZ SANCHEZ, Dionisio. Poder político y dominación social: la función justificativa de los ángeles en el mundo visigodo. *Studia historica. Historia Antigua*, Salamanca, n.26, p. 187-217, 2008. p. 195, 209, 216-217.

³⁶ BROWN, Peter. The rise and function...Op. Cit. p. 137.

³⁷ Idem.



ou qual figura e lhe atribuem um sentido”.³⁸ A questão é: que sentido Julian de Toledo atribuiu a Wamba em seu relato?

A época de redação da *Historia Wambae*, o último quarto do século VII, foi marcada pela fragilidade do poder central visigótico frente à autonomia de poderes aristocráticos estabelecidos regionalmente.³⁹ Pablo C. Diaz apresenta a unção régia, ritual inspirado no Antigo Testamento e cuja realização foi registrada pela primeira vez na *Historia Wambae*, como um recurso proposto pela Igreja para proteger os reis contra a violência nobiliárquica,⁴⁰ o que evidencia a qual ponto os monarcas se sentiam ameaçados quanto ao seu *status* e segurança.

Desde a conversão do monarca Recaredo (587-601) à ortodoxia cristã nicena, em 589, observa-se no reino visigodo um processo de aproximação entre os reis e as autoridades episcopais. Tal aproximação teve como resultado, ao longo do século VII, a produção por parte dos bispos hispanos de uma profusão de discursos voltados à defesa do poder e da legitimidade dos monarcas cristãos de Toledo. Levando em consideração o fato de que o poder militar e econômico pertencia efetivamente à nobreza provinciana,⁴¹ o cristianismo se apresentou como o único fator de coesão por meio do qual os monarcas visigodos e seus aliados entre o episcopado poderiam construir uma base sólida de sustentação política para um poder centralizado na Península, capaz de competir, ao menos no plano ideológico, com o dos grandes aristocratas.⁴²

Nessa retórica cristã, a divergência religiosa passa a ser tratada como forma de insubordinação política, direcionada a um soberano eleito por Deus

³⁸ CERTEAU, Michel de. Op.Cit. p. 296-297.

³⁹ COLLINS, Roger. Op. Cit. p. 103-104; GARCIA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989. p. 176-179.

⁴⁰ O autor lembra que, embora o teor da *Historia Wambae* dê a entender que Wamba teria sido o primeiro monarca a ser unguído no reino visigodo, há controvérsias sobre se o ritual não haveria sido realizado pela primeira vez em alguma situação anterior de instabilidade. Cf.: DIAZ, Pablo C. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, Logroño, n. 01, p. 175-195, 1998. p. 189-190.

⁴¹ *Ibidem*. p. 194.

⁴² NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, n.05, p. 97-118, 2000. p. 117.

e abençoado pela Igreja.⁴³ O 75º cânone da ata do IV Concílio de Toledo (633), por sua vez, abre caminho para a inversão da lógica, isto é, para que atos de insubordinação política sejam interpretados como sacrilégio, exatamente o juízo que vemos ser dirigido ao *dux* Paulo e seus cúmplices na *Historia Wambae*.⁴⁴

A sacralização, entretanto, seria condicionada à disposição do soberano em agir de acordo com as normas cristãs, bem como proteger a Igreja e a fé. No livro III de suas *Sentenças*, Isidoro de Sevilha afirma: “os reis assim se chamam por regerem retamente, e, portanto se atuam retamente conservam o título de Rei, pecando, o perdem”.⁴⁵ Em outras palavras, para um monarca que não atendesse aos interesses eclesiásticos, uma legitimidade assentada sobre o cristianismo poderia ser um recurso bastante ambivalente, fato que reis como Suintila (621-630) e o próprio Wamba puderam notar da pior forma: ambos foram destronados e tiveram suas deposições referendadas em reuniões conciliares.⁴⁶ Nestas, foram acusados pelos membros do episcopado ali presentes de ameaçar a Igreja e descumprir normas seculares da instituição eclesiástica. A ambiguidade do discurso episcopal em relação à defesa da fé e da Igreja pelos reis, que poderia servir tanto para favorecer quanto para desqualificar um mesmo indivíduo, também fica evidenciada no caso destes dois monarcas: tanto Suintila quanto Wamba são objetos de louvor e condenação em textos eclesiásticos escritos por um mesmo autor – Isidoro de Sevilha e Julian de Toledo, respectivamente.⁴⁷

Há que se ressaltar ainda o fato de o caráter sacro da autoridade do rei de Toledo no relato de Julian ser afirmado por via do registro de um sucesso militar. Michael McCormick apontou para o vínculo indelével presente

⁴³ FRIGHETTO, Renan. Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda. *Gérion*, Madrid, v.20, n.01, p. 491-509, 2002. p. 500, 506.

⁴⁴ HW, XXI; XXVI, p. 518-519; 521-522.

⁴⁵ *Sententiae*. III, 48 (7). In: ISIDORO DE SEVILLA. *El libro 2º y 3º de las Sentencias*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991. p. 126-127.

⁴⁶ Respectivamente, o IV Concílio de Toledo (633) e o XII Concílio de Toledo (681).

⁴⁷ Isidoro de Sevilha e Julian de Toledo, além de presidirem e redigirem as atas do IV e o XII concílios toledanos, respectivamente, também escrevem o *De origine gothorum* (conhecido também como *História dos Godos*), que apresenta um elogio a Suintila em sua versão breve, datada de 624 aproximadamente, e a *Historia Wambae*, sendo que este relato, de acordo com Gregório García Herrero, teria sido produzido após a morte de Wamba.



nos textos visigóticos entre a vitória sobre inimigos internos e externos e a qualificação do monarca visigodo para o exercício do poder régio.⁴⁸ Seus sucessos não são apresentados como feitos individuais, mas como realizações de toda a *gens gothorum*, e evidenciariam a sua capacidade de congregar todo o variado conjunto de lideranças guerreiras godas sob o seu comando.⁴⁹ Trata-se de uma ressalva importante no interior do discurso de Julian de Toledo: a proteção divina conferida ao reinado de Wamba se manifesta por via da sua retidão, da sua fé e, acima de tudo, pela sua disposição em cumprir com a principal atribuição do monarca visigodo: assegurar a paz e a unidade do reino por meio seja da lei, seja da guerra.

Gregório Garcia Herrero defende que a *Historia Wambae* seria menos uma obra destinada a elogiar a pessoa e o reinado de Wamba do que uma narrativa que buscava, pelo discurso historiográfico, a reafirmação dos defendidos pelo episcopado em relação à monarquia cristã visigótica.⁵⁰ Pelas razões anteriormente assinaladas, partilhamos desse mesmo pressuposto: Wamba, no relato de Julian de Toledo, não é um indivíduo, é um personagem-tipo, destinado a encarnar em si as expectativas direcionadas pelos bispos aos monarcas toledanos em geral. As *Sentenças* e as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha apresentaram a retidão como condição para a manutenção do poder; a *Historia Wambae* de Julian de Toledo faz da vitória de Wamba sobre Paulo, bem como das demonstrações de rigor moral, justiça, misericórdia e competência militar do monarca, uma evidência histórica da validade daquele princípio.

Desse modo, tal como os homens santos hagiográficos representavam por meio de sua vida e atos a memória dos ensinamentos de Cristo, contribuindo para a sua difusão, o Wamba descrito pela pena de Julian de Toledo converte-se em veículo do discurso eclesástico sobre a realeza, no qual o modelo bíblico adquire cada vez mais presença.

⁴⁸ MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. Cambridge University, 1986. p. 324-325.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 327.

⁵⁰ GARCIA HERRERO, Gregório. *Op. Cit.* p. 202.

CONCLUSÃO

Para a compreensão das ideologias e das relações de poder que cercavam Igreja e monarquia no reino visigodo, convém atentar não apenas para as representações e conflitos por si, mas também para os modos e os gêneros literários por meio dos quais a produção intelectual eclesiástica busca difundir suas concepções, minimizar conflitos e resistências, e legitimar relações de poder e dominação, naturalizando e preservando um dado *status quo*.

O discurso historiográfico se mostrou, nesse quadro, um veículo privilegiado. A *Historia Wambae*, por sua vez, possui alguns elementos diferenciados. A narrativa tem em comum com o restante da historiografia hispano-visigoda o aspecto em que reforça um modelo e uma tradição, inserindo eventos da história política visigótica em uma linearidade mais ampla, a da realização dos desígnios divinos rumo ao Juízo Final. Mas se diferencia por centralizar-se em um único personagem e em um único conflito, e vincular a manutenção de toda uma ordem às ações e qualidades desse personagem, o rei Wamba, que resume em si os valores e méritos que Julian de Toledo visa imprimir à monarquia cristã toledana e à elite aristocrática que lhe sustenta.

O peso que virtudes, milagres e exemplaridade possuem neste relato nos permite tecer aproximações com o discurso hagiográfico, outro importante veículo de orientações ideológicas na Península Ibérica e no Ocidente cristão da Alta Idade Média de forma geral. Dados os vínculos intrínsecos que se estabelecem no reino visigodo do século VII entre a afirmação do poder dos reis toledanos e a busca pela homogeneização religiosa, de interesse das autoridades episcopais, essas proximidades não nos parecem casuais.

O posicionamento manifesto pelo bispo de Toledo na narrativa tanto da coroação de Wamba quanto dos eventos que teriam resultado na vitória sobre a rebelião do *dux* Paulo e aliados é significativo. Tal distinção se associa à legitimidade conferida ao monarca – e pela condenação dos rebeldes – assim como aos argumentos utilizados para “comprovar” essa legitimidade. Na concepção de Julian e de outros membros do episcopado peninsular, sendo Deus a fonte do poder tanto de reis quanto de homens santos, os modos como esse poder e esse favorecimento divino se manifestariam, bem como as ações e méritos necessários para obtê-los, deveriam ser semelhantes. Tal qual lideranças religiosas, carismáticas ou não, foram alçadas à posição de



homens santos e tiveram sua imagem associada à influência de mosteiros e sedes episcopais naquele período, a sacralização da posição e das ações de um rei, neste caso, servia não só ao favorecimento da monarquia, mas também para atestar o poder e a eficácia da divindade e da instituição eclesiástica que o elegia e protegia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

CONCILIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

JULIAN DE TOLEDO. "Historia Del Rey Wamba". Ed. Pedro Rafael Diaz y Diaz. *Florentina Iliberritana*, Granada, n. 01, p. 89-114, 1990.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

ISIDORO DE SEVILLA. *El libro 2º y 3º de las Sentencias*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991.

_____. *Etimologías*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1982. 2v.

HISTORIA WAMBAE REGIS AUCTORE IULIANI EPISCOPO TOLETANO. Ed. W. Levison. In: KRUSCH, Bruno (Org.) *Monumenta Germaniae Historica*. SS rer. Merov. Hannover, 1896. v. V. p. 500-535.

REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

BROWN, Peter. The rise and the function of the Holy Man in Late Antiquity. In: _____. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California, 1982. p. 103-152.

_____. The saint as exemplar in Late Antiquity. *Representations*, Berkeley, n. 02, p. 1-25, 1983.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: A edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 289-304.

COLLINS, Roger. *Visigothic Spain, 409-711*. Oxford: Blackwell, 2004.

- 
- DOSSE, François. *A História*. Bauru: EDUSC, 2003.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 1997.
- FIORIN, José Luis. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1998.
- FRIGHETTO, Renan. Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda. *Gérion*, Madrid, v.20, n.01, p. 491-509, 2002.
- GARCIA HERRERO, Gregorio. Julian de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, n. 08, p. 201-255, 1991.
- GARCIA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989.
- HEFFERNAN, Thomas J. Christian Biography: foundation to maturity. In: DELIYANNIS, Deborah Mausekopf (Ed.). *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2003. p. 115-154.
- MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. Cambridge University, 1986.
- NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, n.05, p. 97-118, 2000.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp, 1997.
- PEREZ SANCHEZ, Dionisio. Poder político y dominación social: la función justificativa de los ángeles en el mundo visigodo. *Studia historica. Historia Antigua*, Salamanca, n.26, p. 187-217, 2008.
- SANCHEZ SALOR, Eustaquio. El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España. *Anuário de Estudos Filológicos*, Extremadura, v.05, p. 179-192, 1982.
- TEILLET, Suzanne. L'Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance? *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, n. 03, p. 415-424, 1986.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión. *Espacio, tiempo y forma. Serie II: Historia Antigua*, Madrid, v. 2, p. 213-222, 1989.



VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo de Arte Romano, 2005.

WOOD, Ian. The use and abuse of latin hagiography in the Early Medieval West. In: ____; CHRYSOS, Evangelos (Eds.). *East and West: modes of communication*. Leiden: Brill: 1999. p. 93-109.

