

ORGANIZAÇÃO DO EPISCOPADO
OCIDENTAL (SÉCULOS IV-VIII)

DISCURSOS, ESTRATÉGIAS E NORMATIZAÇÃO



PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS (PEM)
INSTITUTO DE HISTÓRIA (IH)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)

SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte
(organizadores)

ORGANIZAÇÃO DO EPISCOPADO
OCIDENTAL (SÉCULOS IV-VIII)

DISCURSOS, ESTRATÉGIAS E NORMATIZAÇÃO



Rio de Janeiro
2011

Copyright © by

Leila Rodrigues da Silva, Rodrigo dos Santos Rainha e Paulo Duarte Silva (orgs.) et alii, 2011

Direitos desta edição reservados ao
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>

Edição:

Alexandre Santos de Moraes

Imagem da capa:

Madrid Biblioteca Nacional - Coleccion Primacia de la Iglesia de Toledo (Manuscrito). Inc:
Notule de Primatu Nobilitate et Dominio Vitr 15/5/FL3 XI Concilio Toledano Reinando
Wamba, 675 - Reproduções feitas por Oronoz, site <http://www.oronoz.com>.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (org.).

Organização do episcopado ocidental (sécs. IV-VIII): discursos, estratégias e normatização / Leila Rodrigues da Silva, Rodrigo dos Santos Rainha, Paulo Duarte Silva (organização). - Rio de Janeiro: PEM, 2011.

Bibliografia.

1. História Medieval 2. Episcopado 3. Título.

ISBN: XXXX-XXXX

SUMÁRIO

PREFÁCIO - **7**

Leila Rodrigues da Silva

APRESENTAÇÃO - **9**

*Leila Rodrigues da Silva, Rodrigo dos Santos Rainha
e Paulo Duarte Silva*

PERSPECTIVAS SOBRE O PRISCILIANISMO:

UMA PROPOSTA DE ABORDAGEM - **13**

Jaqueline de Calazans

CALENDÁRIO E PODER EPISCOPAL: QUARESMA E PÁSCOA NOS ESCRITOS
PRISCILIANISTAS E NOS SERMÕES DE CESÁRIO DE ARLES - **29**

Paulo Duarte Silva

UMA ABORDAGEM WEBERIANA DO III CONCÍLIO DE TOLEDO (589) - **41**

Rodrigo dos Santos Rainha

PERSPECTIVA HISTÓRICA E HEGEMONIA POLÍTICA: OS VISIGODOS

NA ABORDAGEM DE ISIDORO DE SEVILHA - **57**

Rita de Cássia Damil Diniz

HOMEM SANTO, UM NOVO HERÓI? A FIGURA HERÓICA CLÁSSICA
NO DISCURSO CRISTÃO NA HISPANIA VISIGODA DO SÉCULO VII - **71**

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

O DESCANSO DOS MONGES NA REGULA ISIDORI - **83**

Bruno Uchoa Borgongino

SEXUALIDADE NO REINO VISIGODO DO SÉCULO VII: UM ESTUDO

COMPARADO DE DOCUMENTOS MEDIEVAIS - **97**

Alex da Silveira de Oliveira

REI E MONARQUIA NA *HISTORIA WAMBÆ*, DE JULIAN DE TOLEDO - **111**

Adriana Conceição de Sousa

PREFÁCIO

Desde o meu ingresso na universidade como docente, em 1994, dedico-me ao estudo da atuação eclesiástica nos reinos germânicos. Ao longo desses anos, tenho orientado e acompanhado o crescimento acadêmico de graduandos, mestrandos e doutorandos que, assim como eu, interessam-se pelo período compreendido entre os séculos IV e VIII e por questões identificadas com tais reinos.

Nesta publicação estão reunidos artigos de alguns desses orientandos que, no momento, encontram-se em fase de elaboração de seus projetos, dissertações ou teses, junto ao Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Cada autor, nos textos apresentados, exhibe um ou mais aspectos das suas pesquisas individuais. Estas, por sua vez, vinculam-se aos projetos por mim desenvolvidos entre 2007 e 2011 – *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 produção visigótica e castelhana medieval (2008-2010)* – Faperj;¹ *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, e *O processo de organização eclesiástica e a normatização da sociedade nos reinos germânicos (2011-2013)* – UFRJ – garantindo, assim, o diálogo e a afinidade entre as temáticas abordadas. Desse modo, cada um, com seu estilo e questionamentos específicos, fundamentado na historiografia e com o uso de textos medievais impressos, problematizou, analisou e refletiu acerca de nuances da produção intelectual eclesiástica nos reinos germânicos.

Desses pesquisadores em processo de formação, cabe destacar que, dentre os elementos que marcaram as suas trajetórias e investigações, está o fato de que estabeleceram, desde a graduação, vínculos com o Programa de

¹ Projeto desenvolvido em conjunto com a professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

Estudos Medievais da UFRJ (Pem-UFRJ) (<http://www.pem.historia.ufrj.br>). Em outras palavras, convivem com o ambiente acadêmico e com as preocupações que norteiam a atuação desse núcleo de estudos, participando ativamente das iniciativas e atividades nele desenvolvidas.

Assim, além das reuniões semanais de trabalho (aulas de laboratório), nas quais são realizadas discussões temáticas à luz da historiografia e debates sobre o andamento das pesquisas individuais, tais orientandos estão incorporados à dinâmica de funcionamento do Pem-UFRJ. Nesse sentido, todos eles têm atuado ministrando cursos e participando da organização de eventos, sob a minha supervisão e da professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, com quem compartilho a coordenação do Pem-UFRJ.

Gostaria ainda de destacar que a iniciativa desta publicação mobiliza há três anos os autores. Sua concretização é, portanto, resultado de um longo debate travado em reuniões formais, conversas e muitas mensagens eletrônicas, nas quais foram definidas todas as diretrizes do projeto. A empolgação de todos, em particular de Paulo Duarte Silva e de Rodrigo dos Santos Rainha, com os quais divido a coordenação deste trabalho, foi fundamental à sua finalização e bom êxito.

Com o presente livro, uma parcela dos estudos desenvolvidos no Programa de Estudos Medievais da UFRJ se torna pública. Como orientadora destes trabalhos, espero que a sua divulgação proporcione o debate e a ampliação das possibilidades de intercâmbio com estudiosos e pesquisadores que se interessem pelas questões propostas.

Setembro de 2011.
Leila Rodrigues da Silva

APRESENTAÇÃO

Este livro aborda aspectos do processo de fortalecimento do episcopado ocidental, tendo como referência documentos produzidos no âmbito da instituição eclesiástica entre os séculos IV e VII, com ênfase nos reinos visigodo e franco.

Com o foco nas relações de poder instituídas no período, no conjunto de artigos apresentados importou analisar as indicações reguladoras, suas inserções e limites na esfera social, bem como as divergências frente ao esforço eclesiástico pela construção de um referencial hegemônico, com a valorização de determinados bens e pressupostos. Assim, pautados em perspectivas teóricas e conceituais que realçam as relações de poder e suas implicações, os textos aqui reunidos destacam discursos, estratégias e normatizações concebidos no meio eclesiástico. Na medida do possível, os artigos foram organizados, por um lado, obedecendo à ordem cronológica dos processos abordados e, por outro, de modo a ressaltar a interlocução entre as temáticas analisadas por cada autor.

O primeiro artigo, intitulado “Perspectivas sobre o priscilianismo: uma proposta de abordagem”, de Jaqueline de Calazans, após fornecer um panorama da trajetória do priscilianismo, movimento considerado herético pelas autoridades nicenas, e expor as principais linhas investigativas historiográficas referentes à questão, examina a temática à luz de alguns dos conceitos forjados por Pierre Bourdieu.

O segundo, “Calendário e poder episcopal: Quaresma e Páscoa nos escritos priscilianistas e nos sermões de Cesário de Arles”, de Paulo Duarte Silva, aborda o processo de organização do calendário cristão, notadamente o discurso referente às festas do ciclo pascal. Para tal, confronta os escritos priscilianistas com os sermões de Cesário, bispo de Arles.

O artigo seguinte, “Uma abordagem weberiana do III Concílio de Toledo (589)”, de Rodrigo dos Santos Rainha, pretende ampliar as discussões teóricas referentes ao estudo do episcopado do período. Assim, reflete sobre os

cânones das atas do III concílio de Toledo, segundo elementos do pensamento de Max Weber.

O quarto artigo, "Perspectiva histórica e hegemonia política: os visigodos na abordagem de Isidoro de Sevilha", de Rita de Cássia Damil Diniz, coloca em foco as implicações político-ideológicas da visão historiográfica no reino visigodo durante o século VII. Para tal, relaciona o discurso sobre a História presente na *Historia dos Godos, Vândalos e Suevos* e a necessidade de consolidação da hegemonia política visigoda no período.

O artigo seguinte, "Homem santo, um novo herói? A figura heróica clássica no discurso cristão na Hispania visigoda do século VII", de Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz, discute as aproximações e distanciamentos entre as figuras do herói tardoantigo e o homem santo, amparando-se em dois relatos hagiográficos produzidos no reino visigodo, a *Vita Sancti Aemiliani* e a *Vita Sancti Fructuosi*.

O sexto artigo, "O descanso dos monges na *Regula Isidori*", de Bruno Uchoa Borgongino, valoriza a relação entre as atividades monásticas, o repouso, a posse individual de bens materiais e os prazeres físicos dos cenobitas. Para tal, analisa as referências presentes na regra monástica escrita por Isidoro de Sevilha.

O penúltimo artigo, "Sexualidade no reino visigodo do século VII: um estudo comparado de documentos medievais", de Alex da Silveira de Oliveira, aborda o controle idealizado sobre a sexualidade de bispos e monges a partir do cotejo entre a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*, de Frutuoso de Braga, e os cânones do IV, VI, VIII e X Concílios de Toledo.

O último artigo da publicação, "Rei e monarquia na *Historia Wambae*, de Julian de Toledo", de Adriana Conceição de Sousa, enfoca o modo como o discurso historiográfico de Julián de Toledo se relaciona a um conjunto de premissas a respeito da postura do rei cristão ideal e à figura de Wamba.

Mostra de uma parcela dos estudos realizados no Programa de Estudos Medievais da UFRJ, a presente publicação objetiva a divulgação destas pesquisas e a troca acadêmica com todos os leitores que tenham interesse pelos temas desenvolvidos.

Os organizadores

Autores (ordem alfabética):

Adriana Conceição de Sousa é mestranda em História Comparada pela UFRJ. Atualmente pesquisa a realeza no reino visigodo, com particular interesse no século VII. Endereço eletrônico para contato: prof.adrianasousa@gmail.com.

Alex da Silveira de Oliveira é mestre em História Comparada pela UFRJ. Atualmente pesquisa os marginais no reino visigodo. Endereço eletrônico para contato: allexo@bol.com.br.

Bruno Uchoa Borgogino é mestrando em História Comparada pela UFRJ. Atualmente pesquisa os discursos sobre o corpo nas regras monásticas visigóticas. Endereço eletrônico para contato: brunouchoa@superig.com.br.

Jaqueline de Calazans é mestre e doutoranda em História Comparada pela UFRJ. Atuou como professora substituta da área de História Medieval na UFRJ. Atualmente pesquisa a religiosidade medieval, com particular interesse pelo priscilianismo. Endereço eletrônico para contato: jaquelinecalazans@yahoo.com.br.

Paulo Duarte Silva é mestre e doutorando em História Comparada pela UFRJ. Atuou como professor substituto da área de História Medieval na UFRJ. Atualmente pesquisa as festas do calendário litúrgico, com particular interesse pelos escritos dos bispos Cesário de Arles, Martinho de Braga e Leão de Roma. Endereço eletrônico para contato: pauloduartexxi@hotmail.com.

Rita de Cássia Damil Diniz é mestre e doutoranda em História Comparada pela UFRJ. Professora de História Antiga e Medieval na Universidade Estácio de Sá. Atualmente pesquisa as práticas assistenciais e a concepção de História produzida no reino visigodo. Endereço eletrônico para contato: rita.diniz@terra.com.br.

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz é mestrando em História Comparada pela UFRJ. Atualmente pesquisa os textos hagiográficos e a cristianização do reino visigodo. Endereço eletrônico para contato: rbptomaz@gmail.com.

Rodrigo dos Santos Rainha é mestre e doutorando em História Comparada pela UFRJ. Professor de História Antiga e Medieval e coordenador de História da Universidade Estácio de Sá. Atualmente pesquisa a educação e a produção cultural no reino visigodo. Endereço eletrônico para contato: rodrigo.rainha@estacio.br.

PERSPECTIVAS SOBRE O PRISCILIANISMO: UMA PROPOSTA DE ABORDAGEM

Jaqueline de Calazans

Resumo

Este artigo tem por objetivo, primeiramente, traçar um breve panorama acerca da trajetória do movimento priscilianista. Na segunda parte retomaremos algumas das correntes historiográficas que se detiveram no estudo deste movimento. E por fim, propomos uma abordagem fundamentada no conjunto de referenciais sociológicos de Pierre Bourdieu. Para tanto, por meio dos conceitos de campo, capital simbólico e de habitus, analisaremos cânones das atas do II Concílio de Braga realizado em 572, na região da Galiza, com o intuito de buscarmos uma nova forma de compreensão do priscilianismo no século VI.

Palavras chave: Priscilianismo – heresia – ortodoxia

Abstract

Primarily, this article aims to provide a brief overview on the steps of the priscillianist movement. Then we resume some of the historiographical perspectives that have focused on its study. Finally, an approach based on the set of Pierre Bourdieu's sociological frameworks is proposed. To this, through the concepts of field, symbolic capital and habitus, the records of the Second Council of Braga in 572, held in the Galicia, are analyzed in order to find a new way of understanding the Priscillianism in the sixth century.

Keywords: Priscilianism – heresy – orthodoxy

Introdução

Os movimentos denominados como heréticos ou heterodoxos são, sem dúvida, temas que atraem as atenções de estudiosos e leigos desde a Idade Média até os dias de hoje. Ao verificarmos as muitas publicações de livros e artigos sobre a Inquisição, a bruxaria entre outras temáticas, percebemos como existe algo que ainda busca ser explicado na história de homens e mulheres que por vezes deram suas vidas em troca da defesa de suas idéias. Contudo, fica claro que se a heterodoxia na Baixa Idade Média, como, por exemplo, a heresia Cátara, já mereceu considerável exploração acadêmica, o mesmo não se pode dizer

dos movimentos que surgiram logo após o nascimento do cristianismo e nos primeiros séculos da Idade Média, como o priscilianismo, condenado e considerado herético pela Igreja.¹ Desde o seu nascimento, o cristianismo esteve inserido em disputas que iam da concorrência com outras religiões a lutas internas que contribuíram para a construção de seu conjunto de doutrinas e dogmas. Por meio de complexos processos de debate interno, ou ainda por meio da simples imposição, triunfou um corpo doutrinal dotado de certa homogeneidade que definimos como ortodoxia. Esta poderia ser entendida, na perspectiva eclesiástica, como uma reta opinião em oposição ao erro. Assim, destacamos a contribuição dialética da heterodoxia para a construção da ortodoxia.

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 Império que visavam a consolidação dos interesses da coletividade em torno da *sacrosancta ecclesiae catholica* acabaram por definir a heresia como um crime contra a ordem romana.²

O movimento priscilianista teve sua origem vinculada à figura de Prisciliano. Inicialmente este movimento constituiu-se de um grupo de religiosos que pelo seu rigor moral se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passou a atrair simpatizantes da elite proprietária de terras da região da Bética. Prisciliano conseguiu a adesão de vários bispos, como Instancio e Salviano, ao seu ideal ascético e à sua intenção de promover uma reforma moral do clero. Logo após o Concílio de Zaragoza (380), mesmo tendo contra si as acusações de que seu ascetismo fugia às determinações deste Concílio, e assim perto de ser considerado como herético, Prisciliano ascendeu ao bispado de Ávila em 381.

A história de Prisciliano tomou um novo rumo com a destituição do imperador romano Graciano. Em 383, um militar de nome Magno Clemente Máximo, comandante do exército de origem hispânica, tomou o poder. Buscando atrair para si o apoio de membros da hierarquia eclesiástica, Máximo percebeu no julgamento de Prisciliano uma forma de cooptar a ortodoxia da Igreja. As antigas acusações de maniqueísmo contra Prisciliano foram retomadas, acrescidas de outras, como a de estudar doutrinas obscenas, de reunir-se secretamente com mulheres à noite, e de fazer orações despido. Ele juntamente com outros

¹ Este termo utilizado pela hierarquia eclesiástica deve ser compreendido como relacional, visto que os "hereses" com certeza não se percebiam desta forma.

² ESCRIBANO PANO, María Victoria. Alteridad Religiosa y Maniqueísmo en el Siglo IV d.C. *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, v.8, p. 29-48, 1990. p.46.

bispos priscilianistas foram julgados, primeiramente, no sínodo episcopal de Bordéus, no qual foi condenado e deposto o bispo priscilianista Instancio.³

Prisciliano não aceitou as decisões do sínodo, e recorreu diretamente ao imperador Máximo. O imperador ordenou que Prisciliano e seus seguidores fossem levados a Tréveris a fim de serem julgados em um tribunal secular, no qual Prisciliano foi condenado à morte como herege em 385-86. Ele, juntamente com alguns de seus seguidores - entre estes uma mulher - foram decapitados, enquanto outros bispos perderam suas sedes e foram exilados do Império.

A morte de Prisciliano não significou de maneira alguma o fim deste movimento. Provavelmente, o fato de Prisciliano ter sido enterrado no noroeste da península tenha contribuído de alguma forma para que ele acabasse sendo tido como mártir, e assim, seus restos mortais passassem a ser venerados na região. A historiadora Juliana Cabrera destaca que a difusão do priscilianismo no local foi favorecida pela pouca romanização e fortes traços de permanências da cultura autóctone.⁴ As Atas do Concílio de Toledo I do ano 400 evidenciam a preocupação das autoridades eclesiásticas em tentar por fim ao culto a Prisciliano, e caracterizar quais seriam os erros da sua doutrina.⁵ Embora a sentença do concílio de Toledo I determinasse a deposição de bispos e clérigos, seguidores de Prisciliano, na condição de hereges, a região da Galiza acabou por firmar-se como um refúgio para os priscilianistas.

A chegada dos suevos à Galiza causou a desorganização da ortodoxia cristã, favorecendo, dessa forma, o recrudescimento da heresia priscilianista. Esta situação sofreria mudanças em meados do século VI, com a segunda conversão dos suevos à ortodoxia, em torno de 555.

Este processo coincidiu com a presença na região de Martinho. Este monge nasceu na parte oriental do Império Romano, na Panônia, e logo após sua chegada à Galiza fundou o mosteiro de Dume. Como abade, Martinho promoveu uma reorganização dos mosteiros, consagrando-se também pelo combate ao priscilianismo. Martinho, ainda bispo de Dume, esteve presente e redigiu as atas do I Concílio de Braga.⁶ Na realização do II Concílio de Braga em 572, Martinho, que já se tornara metropolitano de Braga, afirmava que naquele momento não existiam mais problemas relacionados à fé na região.

³ CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidad de Granada, 1983. p. 47.

⁴ *Ibidem*, p. 121.

⁵ CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

⁶ *Ibidem*, p. 65-77.

Algumas perspectivas historiográficas sobre o movimento

Até meados do século XIX, os trabalhos sobre a heresia priscilianista tinham como objetivo principal apresentar Prisciliano e seus seguidores como participantes de uma seita gnóstica ocultista, derivada do maniqueísmo. Obras como a de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, acabavam por reproduzir as concepções da hierarquia eclesiástica medieval, interpretando o priscilianismo como um movimento herético e assim pernicioso.⁷

Os estudos sobre o priscilianismo ganharam novos rumos com a divulgação da documentação encontrada na biblioteca de Würzburg em fins do século XIX. Os onze tratados publicados por Shepps consistiam em documentos de conteúdo apologético e homilético.⁸ A partir deste momento surgiu uma outra corrente que buscou, nos tratados, elementos que reabilitassem a figura de Prisciliano. Estes historiadores procuravam comprovar sua ortodoxia por meio da análise dos escritos que lhe são atribuídos. Dentro desta corrente, destaca-se o trabalho de E. C. Babut,⁹ no qual o autor contrapôs a documentação utilizada anteriormente com os onze tratados, com o objetivo de evidenciar o caráter ascético-reformador do priscilianismo.

Se até os meados dos anos 50 do século XX, a historiografia alemã tinha sido responsável pela maioria dos trabalhos sobre o tema, a partir daí, são os historiadores espanhóis que surgem como referência.

No campo da sociologia da religião e dos pressupostos da corrente marxista insere-se o artigo de Barbero Aguillera publicado em 1963, intitulado *El Priscilianismo: herejía o movimiento social?*¹⁰ Como o título sugere, o autor pretendeu compreender o priscilianismo em relação a outros movimentos religiosos, buscando explicá-los por meio do viés dos movimentos que tinham como motor as contradições sociais e econômicas do Baixo Império. Ao defender a tese de que o priscilianismo era mais um fenômeno social que somente religioso, Aguillera inaugurou novas perspectivas para o estudo deste objeto. Dentro de uma perspectiva semelhante a de Aguillera, podemos ressaltar o trabalho de Luís Garcia Moreno *Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)*. Neste artigo, o autor afirma que o priscilianismo seria uma manifestação

⁷ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: BAC, 1965. v. I, p. 199-200.

⁸ SEGURA RAMOS, Bartolomé. (Trad. y notas). *Prisciliano: tratados y cánones*. Madrid: Nacional, 1975. (Biblioteca de Visionários, Heterodoxos y Marginados, 1).

⁹ BABUT, Ernest Ch. *Priscilien et le priscilianisme*, Paris: [s.n], 1909.

¹⁰ BARBERO DE AGUILERA, Abilio. El Priscilianismo: herejía o movimiento social? In: BELLIDO, A. Garcia. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977.

de dissidência de caráter mais disciplinar que dogmático, tendo surgido em decorrência de disputas internas pelo controle das sedes episcopais.¹¹

Uma outra obra que marcou os estudos sobre o movimento e permanece como referência é *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, do historiador inglês Henry Chadwick.¹² Neste livro o autor apresenta Prisciliano como um laico convertido a um ideal ascético, em cuja trajetória, foi implicado a especulações dualistas que lhe valeram as acusações de maniqueísta.

Na década de 1980, a historiografia espanhola entra novamente em cena com os trabalhos de duas historiadoras. A primeira é Juliana Cabrera com sua tese de doutoramento intitulada *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*.¹³ Para Cabrera, o mais importante era tentar compreender a força da expansão e enraizamento do priscilianismo no noroeste da Península Ibérica, relacionando-os a sobrevivências locais, e ainda a escassa cristianização daquela região.

A tese doutoral da historiadora espanhola Escribano Pano, intitulada, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum* é a obra mais relevante, a qual tivemos acesso, sobre o processo de julgamento de Prisciliano.¹⁴ Em seu trabalho, Escribano faz uma análise minuciosa dos elementos políticos que culminaram na condenação de Prisciliano e do movimento.

O priscilianismo já esteve presente em estudos desenvolvidos no Brasil. A historiadora Leila Rodrigues no seu artigo *Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia* traçou um breve panorama acerca da heresia. Para ela, se inicialmente este movimento constituiu-se em um grupo de religiosos que com seu rigor moral se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passou a atrair simpatizantes de um grupo de proprietários provavelmente na Bética.¹⁵ Na sequência, o movimento identificou-se com os segmentos sociais menos abastados.

Ainda na década de 1990 e mais recentemente surgiram novos trabalhos que se detiveram no estudo do priscilianismo. Buscando retomar a temática

¹¹ GARCIA MORENO, Luis. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Frederico. (Ed.). *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*. Universidad de Cadiz, 1992. p.153.

¹² CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

¹³ CABRERA, Juliana. Op. cit.

¹⁴ ESCRIBANO PANO, María Victoria. Op. cit.

¹⁵ SILVA, Leila Rodrigues. *Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia*. Revista de História. Vitória: Departamento de História da UFES, n. 04, p. 87-96, 1995. p. 87.

da participação feminina no priscilianismo, com a utilização de conceitos de gênero, foi publicado, em 1995, o trabalho de Virginia Burrus. Em *Making of a heretic*, a autora procurou compreender como a relação entre os sexos feminino e masculino contribuiu para a construção da fronteira entre ortodoxia e heresia nos primeiros séculos do cristianismo.¹⁶

Dentro de uma perspectiva contextualizante se sobressai a obra de Olivares Guilhem, *Prisciliano a través del tiempo*, no qual o autor analisa a trajetória do movimento por meio das implicações das transformações políticas ocorridas na Península Ibérica entre os séculos IV e VII.¹⁷

Ao terminar este breve panorama, ressaltamos o trabalho de Sylvain Jean-Gabriel Sanchez intitulado *Priscillien un chrétien non conformiste*, lançado na França no fim de 2009. Para Sylvain J.G. Sanchez a tarefa de comparar as fontes priscilianistas e antipriscilianistas revela a formação de um conjunto, um *corpus*, por meio do qual se pode tentar traçar a trajetória do movimento durante suas fases sucessivas; ao confrontá-lo com o maniqueísmo e o gnosticismo o autor considera que se pode estabelecer a compreensão de um pano de fundo cultural e de cultos difuso que alimentou diversas imagens do priscilianismo.¹⁸

A Teoria dos campos: uma possibilidade de análise do priscilianismo

As perspectivas abertas à historiografia pela interdisciplinaridade possibilitam a abordagem da temática priscilianista a partir de novas bases conceituais. Ao iniciarmos a exposição de nosso instrumental teórico, acreditamos ser necessário primeiramente reconhecer sua singularidade. A utilização de uma perspectiva sociológica no tratamento do objeto histórico, neste caso, o priscilianismo, permite-nos analisar o movimento por um novo ângulo.

Nesse sentido, a análise sociológica de Pierre Bourdieu a partir de sua formulação dos conceitos relacionados à *teoria dos campos* é de fundamental importância para buscarmos compreender de forma mais ampla, a complexa trama de significados simbólicos das ações dos agentes envolvidos no contexto religioso, político e social da Galiza no século VI.

¹⁶ BURRUS, Virginia. *The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy*. Berkeley: University of California, 1995.

¹⁷ OLIVARES GUILLEM, Andrés. *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

¹⁸ SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. *Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IV^e au VII^e siècle*. Paris: Beauchesne, 2009.

Para Bourdieu, o *campo* se apresenta como um espaço estruturado do mundo social, cujas propriedades dependem muitas vezes da posição de seus ocupantes neste *campo*. 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 busca defender o monopólio adquirido, excluindo assim a concorrência.¹⁹

Dentro dessa concepção, podemos entender o *campo* religioso na Primeira Idade Média como uma estrutura de relações objetivas que se expressa na luta interna do *campo* entre dominantes (a ortodoxia da Igreja) e os dominados (hereges)²⁰ pelo monopólio da autoridade legítima de estabelecer os dogmas e os cânones da ortodoxia.

Em sua análise sobre os *campos*, 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.²¹

Ao relacionarmos essa propriedade dos *campos* ao *campo* religioso que analisamos, podemos perceber que ao longo da trajetória do movimento priscilianista, o que estava em disputa não era a existência ou não do *campo* religioso, isto é, do cristianismo, mas sim o direito à autoridade de interpretar e estabelecer qual seria o caminho correto para a “salvação” das almas dos cristãos. O monopólio da *violência simbólica* legítima, que para Bourdieu substitui por muitas vezes o uso da força, era o objeto em disputa no *campo* religioso naquele contexto.²² Dentro da divisão do trabalho entre clérigos e leigos, o monopólio nas mãos dos especialistas eclesiásticos acabava por concentrar a produção de bens simbólicos no poder desse *corpo de especialistas*.²³

Considerando a disputa entre o priscilianismo e a ortodoxia como uma relação de forças constitutiva do *campo* religioso, podemos afirmar: em um de-

¹⁹ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

²⁰ Deve-se salientar que consideramos o termo herege como uma categoria relacional, assim, ao nos utilizarmos dela destacamos que os hereges são vistos desta maneira sempre dentro da perspectiva das autoridades eclesiásticas. Compreendemos ainda como Bourdieu que a hierarquia entre dominantes e dominados no interior de um campo social não está restrita a um corte sócio-cultural, sendo as posições dos agentes e grupos de agentes definidas por suas posições relativas neste espaço. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 85 e p.134-136.

²¹ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*. Op. cit., p. 89-94.

²² BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Op. cit., p. 11-12.

²³ Para Pierre Bourdieu, o Poder simbólico consiste no poder invisível que pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. Ainda segundo o autor, este poder é irreconhecível, transfigurado e legitimado por outros tipos de poder. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Op. cit., p. 7 e 15.

terminado momento, aqueles que monopolizam o capital específico do *campo* (reconhecimento e autoridade de interpretação do sagrado) tendem a estratégias de conservação, e os que possuem menos capital procuram impor estratégias de subversão das regras do *campo*.

A trajetória do movimento priscilianista foi marcada por sua posição de estreado, e posteriormente, de dominado no *campo* religioso. Desde Prisciliano, que buscou fazer uma reforma moral do clero, até aos priscilianistas dos séculos posteriores, que deram uma conformação mais paganizante ao movimento, os priscilianistas sempre objetivaram implementar alguma estratégia de subversão na hierarquia do *campo*.

Para melhor compreendermos a posição do priscilianismo dentro da hierarquia do *campo* religioso, cabe-nos considerar que na fase inicial do movimento, no século IV, Prisciliano, como ocupante de relativo reconhecimento no campo, teria acumulado *capital simbólico*²⁴ com a suposta produção de obras de caráter teológico.²⁵ Logo após a morte de Prisciliano, seus seguidores foram sendo afastados dos cargos eclesiásticos, e assim dos séculos V e VI não temos vestígios de nenhuma obra dos priscilianistas, evidenciando que na incapacidade de produção de bens simbólicos, sua posição no *campo* religioso foi se tornando cada vez mais desfavorável. A sobrevivência do movimento deu-se pela incorporação de práticas religiosas da população campesina da região do noroeste peninsular no século V às idéias de Prisciliano, aliada à desorganização da hierarquia eclesiástica causada pela chegada dos grupos germânicos, no caso; os suevos àquela região.

Com a organização do reino suevo, e detendo-nos mais especificamente no contexto religioso da Galiza do século VI, temos como figura emblemática da ortodoxia cristã o bispo Martinho de Braga. Para melhor compreendermos a posição do bispo de Braga no *campo* religioso e sua importância para o estudo da heresia priscilianista, recorreremos a um outro conceito fundamental da teoria de Bourdieu, o de *habitus*.²⁶

²⁴ O *capital simbólico*, segundo Bourdieu, consiste na distinção que um agente detém ao acumular prestígio, reputação ou fama dentro de um determinado campo de produção de bens simbólicos. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Op. cit., p. 15 e 44.

²⁵ Com sua posterior condenação à morte como herege em 385, suas obras foram proibidas, e até o século XIX se pensava que haviam sido totalmente destruídas. CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 72-84.

²⁶ 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. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Op. cit., p. 61.

Na figura de Martinho de Braga podemos perceber de forma clara o *habitus* de um ocupante na posição de dominante no *campo* religioso daquele período. Sua origem abastada havia lhe conferido capital de origem, ou seja, herdado. Isto, aliado a uma educação nos moldes clássicos e profundo conhecimento das Escrituras, proporcionava-lhe grande capital simbólico.

Bourdieu assinala que o *habitus* que se constitui no curso de uma história particular impõe sua lógica própria à incorporação pelos agentes, isto é, o modo pelo qual se processa a incorporação deste é que faz com que o rei ou o banqueiro sejam ao mesmo tempo indivíduos e também a monarquia hereditária ou o capitalismo financeiro. Dessa forma, os agentes participam da história objetivada nas instituições na medida em que as habitando, praticamente se apropriam delas; mantendo-as assim em atividade e vigor.²⁷ Neste sentido, consideramos que o bispo Martinho de Braga é a Igreja feita homem.

A partir deste referencial, reconhecemos Martinho de Braga como o *porta-voz autorizado* da Igreja na região da Galiza no século VI. Segundo Bourdieu, o *porta-voz autorizado* consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho agir sobre as coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pela instituição que lhe confere o mandato, e do qual ele é o procurador. Entretanto, Bourdieu chama a atenção para o fato de que o que garante a eficácia simbólica do discurso deste *porta-voz*, é a relação entre as propriedades do discurso, as daquele que o pronuncia e as provenientes da instituição que o autoriza.²⁸

Dentre os escritos produzidos por Martinho²⁹ estão as atas dos concílios de Braga I e II.³⁰ Mesmo tendo em vista que no século VI a aliança entre a Igreja e as monarquias germânicas ainda não se estabeleceu como no restante da Idade Média, não podemos desconsiderar que as esferas religiosa e política neste momento se inter-relacionam. A unificação da fé em torno da ortodoxia

²⁷ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 89.

²⁸ Segundo Bourdieu, estas propriedades do discurso consistem em exigências as quais o discurso deve atender visando sua eficácia simbólica, isto é, constituindo-se em realidade. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas...* Op. cit., p. 89.

²⁹ As obras de Martinho formam um conjunto heterogêneo de escritos, que incluem textos de caráter moral como a *Formula Vitae Honestae*; *Item De Superbia*; *Pro Repellenda Jactantia*; *Exhortatio Humilitatis* e *De Ira*. Outras de perfil ascético como *Aegyptiorum Patrum Sententiae* e o *De Correctione Rusticorum*. Das obras canônicas destacam-se as Atas dos concílios bracarenses e os *Capitula Martini*. MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Claude Barlow. (Ed.). New Haven: The American Academy in Rome, 1950.

³⁰ Embora Martinho de Braga tenha sido o responsável pela redação das atas destes concílios, cabe destacar que, como documentos normativos de instituição sua produção é coletiva, já que é fruto das decisões tomadas por todos os presentes.

cristã favorecia não só à Igreja, mas também à monarquia; já que conferia um novo caráter sagrado ao monarca suevo, além de forjar um sentimento de identidade religiosa frente aos vizinhos visigodos que neste período ainda eram cristãos arianos.

Com a conversão do rei suevo à ortodoxia cristã, realizou-se, em 561, o I Concílio de Braga. Convocado pelo monarca suevo, a ele compareceram vários bispos da região, dentre eles Martinho, nesse momento bispo de Dume. Nas atas redigidas por Martinho, os dezessete artigos dirigidos exclusivamente ao combate da heresia priscilianista deixavam clara a preocupação da Igreja com relação ao movimento naquele instante.³¹

No II Concílio, em 572, Martinho já era o bispo da sede de Braga, o cargo mais alto da hierarquia eclesiástica da região. A abertura das atas do II Concílio de Braga revela-nos uma Igreja que procurava evidenciar a consolidação do campo religioso naquele momento. O processo de reorganização, no que tange à administração eclesiástica, transparece no aumento de dioceses, organizadas agora em duas sedes metropolitanas, Braga e Lugo.

Martinho presidiu o concílio, como também foi dele a redação das atas do II bracarense.³² Agora arcebispo de Braga, continuava acumulando ainda seu antigo posto de bispo de Dume, e seu reconhecimento como *porta-voz autorizado* da Igreja é inegável. Na abertura, as palavras de Martinho enumeram os objetivos do concílio, lembrando novamente do papel do monarca como elemento importante para a realização do referido sínodo.³³

O discurso inaugural do bispo de Braga caracteriza o II bracarense como um concílio disciplinar. Diferentemente do I Concílio, não aparecem na abertura referências ao priscilianismo. Martinho, ao contrário, buscou evidenciar o sucesso das ações contra o movimento decorrentes das deliberações do I bracarense, do qual foi lida a ata. Vejamos o texto:

(...) Martinho disse: Todas essas coisas que se acabaram de ler e que então nos pareceram ou duvidosas ou desordenadas, foram corrigidas com a ajuda de Deus, e agora tem uma firmeza inabalável (...) E já que, **não há nenhum problema nesta província sobre a unidade da fé**, devemos agora tratar mais especialmente de se entre nós existe algo repreensível, contrário à disciplina apostólica, por ignorância ou negligência, recorrendo aos

³¹ CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op.cit., p. 65-106.

³² Destacamos que mesmo reconhecendo o papel importante de Martinho no II bracarense, as deliberações presentes nas atas do referido concílio espelham a opinião e preocupação de todo o episcopado local que tem na figura do bispo de Braga o porta-voz autorizado daquela instituição. Desta forma, suas ações refletem o *habitus* incorporado por toda hierarquia eclesiástica.

³³ CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 78.

testemunhos das Sagradas Escrituras, às disposições dos cânones antigos, corrijamos de comum acordo com um critério razoável tudo o que desagradar.³⁴ (grifo nosso)

A primeira contradição que verificamos no discurso do bispo de Braga consistiu no fato de que, embora Martinho afirmasse não existirem controvérsias relacionadas à fé naquele momento, dando por solucionado os problemas vinculados ao priscilianismo, e às tradições consideradas como pagãs pela ortodoxia da Igreja, verificamos a presença de um artigo que se refere àquele movimento. Dos cânones disciplinares do I bracarense, destacamos o décimo que sentença:

X. Que o presbítero, depois de ter consumido alimento não celebre a missa pelos os mortos.

Uma vez que temos conhecimento que alguns presbíteros por necessidade do erro brotado recentemente ou ainda **corrompidos pelo mau cheiro da velha heresia priscilianista** incorrem no audaz atrevimento de consagrar a oblação na missa dos defuntos ainda depois de ter tomado o vinho, por isso, se teve por bem que, avisados pelo claro teor de nossas palavras, se observe: se algum presbítero depois de nosso edito, ainda incorre nesta loucura, isto é, sem estar em jejum, e havendo tomado qualquer alimento, consagrar no altar a oblação, seja imediatamente privado de seu ofício, e seja deposto por seu próprio bispo.³⁵ (grifo nosso)

A referência ao priscilianismo que aparece neste trecho como “velha” heresia, com a intenção talvez de dar ao movimento um caráter de problema do passado, faz-nos refletir sobre em que medida o discurso do bracarense não buscou encobrir ou desqualificar o priscilianismo, que até onze anos atrás era uma das preocupações mais prementes da hierarquia eclesial. Anexados às atas do II Concílio de Braga, os *Capitula Martini* formam um conjunto de cânones provavelmente originários do Oriente, da África e de Toledo I, que foram selecionados e traduzidos por Martinho de Braga e anexados como complemento das atas de Braga II.³⁶ Assim podemos deduzir que o conjunto foi escrito após 572. Embora esta seja uma reunião de artigos de concílios anteriores, podemos supor que a seleção feita pelo bispo de Braga se deu a partir das necessidades da realidade local. Após a saudação inicial que Martinho faz ao bispo Nitigio, metropolitano de Braga, enumera as vantagens de sua tradução

³⁴ Ibidem, p.79. As traduções das fontes referentes às atas do I e II bracarense, que se seguem, foram realizadas por nós a partir da obra citada.

³⁵ Ibidem, p. 84.

³⁶ Na abertura dos *Capitula Martini* consta que a seleção foi feita por Martinho e por todo o concílio bracarense, o que reforça o caráter coletivo do documento.

frente a outras feitas anteriormente nas quais, segundo ele, existiriam erros que poderiam gerar dúvidas. Martinho alega que os cânones seriam dirigidos a clérigos e leigos como uma fonte de consulta.³⁷

Apesar do argumento adotado por Martinho de Braga para a tradução, a partir dos seis artigos que destacamos dos *Capitula Martini*, pudemos perceber que algumas das questões presentes no I bracarense voltam a aparecer. Os artigos trigésimo segundo e quadragésimo segundo referem-se às mulheres e determinam:

XLII. Que as mulheres não entrem na sacristia.

Não é lícito para as mulheres entrarem na sacristia.

XXXII. Das mulheres adotivas ou subintroductas.

Nenhum bispo, nem presbítero, nem diácono, nem qualquer outro do clero, terá permissão de admitir alguma mulher como adotiva, como se ocupasse o lugar da filha ou irmã ou mãe, a não ser que se trate de uma verdadeira irmã de sangue ou uma irmã do pai ou mãe, ou daquelas pessoas solteiras que estejam isentas de qualquer má suspeita. Do mesmo modo proibimos às religiosas a familiaridade e companhia de leigos não unidos por laços de sangue, nem daqueles que não temem a Deus, nem observam as leis da continência.³⁸

O primeiro cânone diz respeito à proibição feita às mulheres que adentrem a sacristia. A princípio essa determinação pode ser compreendida apenas como uma tentativa de demarcar os espaços entre clérigos e leigos. Poderíamos, contudo, afirmar que esta necessidade possivelmente surge como uma preocupação para a hierarquia da Igreja, vinculada ao priscilianismo, no qual, como especificamos anteriormente, as mulheres tinham um papel ativo dentro da liturgia.

O segundo cânone assemelha-se ao décimo quinto do I bracarense no que concerne ao perigo que representava para a ortodoxia a presença de homens e mulheres nas reuniões priscilianistas, tema que já aparece como uma questão importante para a ortodoxia desde o Concílio de Zaragoza.³⁹

Outro cânone que destacamos é o quinquasésimo sétimo. Este se vincula à prática do jejum dominical, considerada como uma heterodoxia relativa ao movimento. O artigo sentencia:

LVII. Que não se jejue no Domingo (...).

Se algum presbítero por razão de penitência pública recebida do bispo ou

³⁷ CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 86.

³⁸ Ibidem, p. 95.

³⁹ Atas do Concílio de Zaragoza. In: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op.cit., p.63.

por algum outro motivo, jejuar no dia de domingo, sob pretexto de religião, como os maniqueus, seja anatemizado (...).⁴⁰

Dirigido como norma de práticas a clérigos e leigos, vemos que esse artigo tem praticamente a mesma redação do décimo quarto do I Concílio de Braga, o que nos remete novamente à possibilidade da permanência desta prática, relacionada ao maniqueísmo, ainda naquele momento. Sobre este mesmo tema versa o quinquasésimo oitavo cânone:

LVIII. Sobre o provar as carnes e não maldizê-las.

Se alguém, não por causa das leis se abstém de consumir carne, teve por bem este santo concílio que primeiramente as prove e depois se quiser se abstenha delas. Mas, se se recusa de tal forma que não prova nem os legumes cozidos com a carne, este desobediente, se não se afasta da suspeita de heresia, será deposto da ordem do clero.⁴¹

A condenação feita à leitura de livros considerados apócrifos também consta da seleção feita por Martinho. No sexagésimo sétimo artigo, podemos verificar a intenção da Igreja de reforçar o cânone bíblico.⁴² Este diz:

LXVII. Não está permitido recitar salmos poéticos na Igreja nem ler livros apócrifos.

Não convém recitar na igreja salmos compostos por particulares e de uso vulgar, nem ler livros que estejam fora do cânone, senão somente livros do Novo e Velho Testamento.⁴³

Por fim, o último artigo destacado refere-se às práticas vinculadas aos astros. Desde o concílio de Toledo I, os priscilianistas são acusados de acreditarem no poder dos astros.⁴⁴ O septuagésimo segundo cânone delibera:

LXXII. Não seja lícito aos cristãos guardar as tradições dos gentios ou guiar-se pelo curso da lua ou das estrelas.

Não é permitido aos cristãos conservar as tradições dos gentios nem festejá-las, nem tampouco levar em conta os elementos, o curso da lua, ou das estrelas, ou a vã falácia dos astros. (...).⁴⁵

⁴⁰ Ibidem, p. 100.

⁴¹ Idem.

⁴² Destacamos este artigo, pois esta prática aparece nas atas conciliares atribuída aos priscilianistas desde I Toledo (400).

⁴³ CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 102.

⁴⁴ Apesar de reconhecermos que este artigo também poderia estar destinado ao combate de práticas consideradas pela Igreja como pagãs; neste momento, a fronteira entre estas últimas e o priscilianismo é muito tênue observando-se a incorporação das tradições autóctones característica da segunda fase do movimento.

⁴⁵ CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 103.

A partir da análise dos fragmentos dos *Capitula Martini* evidenciou-se que o discurso feito pelo bispo de Braga na abertura do II bracarense tentava descartar qualquer possibilidade de que o movimento priscilianista ainda gozasse de certo vigor naquela região no século VI.

Para entender um pouco a força simbólica que a desqualificação do movimento, empreendida pelo episcopado, tem sobre a historiografia que se debruçou sobre o priscilianismo, recorremos ao nosso instrumental teórico especificamente ao conceito da *eficácia simbólica do discurso*. Na fala de Martinho de Braga, como *porta-voz autorizado* da Igreja, está implícito o objetivo de, por meio do discurso, criar uma realidade favorável à ortodoxia, na qual o priscilianismo não causaria naquele momento nenhum tipo de ameaça.⁴⁶ Sua afirmação relacionada à não existência de problemas concernentes à fé na abertura do II concílio bracarense encontra-se de acordo com as ações do bispo em combater não só o priscilianismo, mas também resquícios de tradições pagãs na região. A propriedade do *porta-voz* da instituição fica clara, ao acompanharmos sua trajetória quando da chegada na Galiza até ocupar o cargo de arcebispo de Braga, nível mais alto da hierarquia da Igreja no reino suevo. Como integrante da hierarquia eclesiástica, a pertinência de seu discurso relaciona-se ao processo de reestruturação e consolidação de Igreja no período posterior à segunda conversão dos suevos. Força e reconhecimento que transparece no aumento significativo de mosteiros e na ampliação da organização administrativa e eclesiástica.

O discurso de Martinho de Braga atende assim às exigências que garantem sua eficácia simbólica. A abordagem fundamentada no referencial da teoria dos *campos* nos possibilita compreender o processo de desqualificação do vigor do movimento priscilianista, naquele momento, destacando-se assim, a importância das relações de poder dentro das análises discursivas sobre o movimento.

Considerações finais

Ao traçarmos um breve panorama acerca da trajetória do movimento priscilianista entre os séculos IV e VI, com destaque para os marcos historiográficos das pesquisas acerca do priscilianismo, devemos atentar para a contribuição de novas documentações e, principalmente, de novas abordagens teóricas capazes de indicar aspectos e visões diferenciadas sobre o tema.

⁴⁶ Cabe destacar que não entendemos as ações de Martinho e do episcopado como parte de uma “conspiração” mas, sim, como movidas pelo *habitus* compartilhado pelos membros da hierarquia eclesiástica. Dessa forma, o *habitus* estaria indicando as disposições incorporadas dos agentes em ação no campo religioso naquele momento.

Nessa perspectiva, ao propormos a teoria dos *campos* de Pierre Bourdieu como possibilidade de referencial conceitual capaz de produzir uma nova abordagem do priscilianismo, verificamos algumas das muitas possibilidades de apreensão do tema.

De acordo com essa proposição, pudemos questionar parte da historiografia que data o I Concílio de Braga (561) como momento final do priscilianismo no reino suevo. Observamos, portanto que nos *Capitula Martini*, complemento das atas do II Concílio de Braga, há artigos que se assemelham às alusões presentes no I bracarense. Nestes estavam presentes referências aos apócrifos, à crença na astrologia, ao costume de abster do consumo de carne, entre outras.

Concluímos, pois, que Martinho de Braga, como *porta-voz autorizado* da Igreja, ao afirmar no II Concílio de Braga não haver mais indícios na região da Galiza de elementos do priscilianismo, buscou por meio da *eficácia simbólica de seu discurso*, desqualificar o vigor do movimento. Tal conduta, entretanto, ao contrário do pretendido, revelou-nos vestígios da presença do priscilianismo em fins do século VI, no noroeste peninsular.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Claude Barlow. (Ed.). New Haven: The American Academy in Rome, 1950.
- SEGURA RAMOS, Bartolomé. (Trad. y notas). *Prisciliano: tratados y cânones*. Madrid: Nacional, 1975. (Biblioteca de Visionários, Heterodoxos y Marginados, 1).

Bibliografia específica:

- BABUT, Ernest Ch. *Priscilien et le priscilianisme*, Paris: [s.n], 1909.
- BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El Priscilianismo: herejia o movimiento social? In: BELLIDO, A. Garcia. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

- _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- BURRUS, Virginia. *The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy*. Berkeley: University of California, 1995.
- CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidad de Granada, 1983.
- CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- ESCRIBANO PANO, María Victoria. Alteridad Religiosa y Maniqueísmo en el Siglo IV d.C. *Studia historica. Studia Antigua*, Salamanca, v. 8, p. 29-48, 1990.
- _____. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum*. Zaragoza: Departamento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988.
- GARCIA MORENO, Luis. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Frederico. (Ed.). *De Constanino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*. Universidad de Cadiz, 1992.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos Españoles*. Madrid: BAC, 1965. 2V. v.I.
- OLIVARES GUILLEM, Andrés. *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.
- SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. *Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 2009.
- SILVA, Leila Rodrigues da. *Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia*. Revista de História. Vitória: Departamento de História da UFES, n. 04, p. 87-96, 1995.

CALENDÁRIO E PODER EPISCOPAL: QUARESMA E PÁSCOA NOS ESCRITOS PRISCILIANISTAS E NOS SERMÕES DE CESÁRIO DE ARLES

Paulo Duarte Silva

Resumo

Este artigo examina o processo de organização do calendário litúrgico em andamento entre os séculos IV e VI. Sendo uma das atuações assumidas pelo episcopado neste período, a confecção do calendário litúrgico, sobretudo dos festejos do *ciclo pascal*, corresponde a uma das instâncias de afirmação do poder bispal.

Assim, comparamos alguns dos escritos priscilianistas – produzidos entre fins do século IV e o último quartel do século VI – e os sermões atribuídos a Cesário, bispo de Arles na primeira metade do século VI. Interessa-nos, precisamente, confrontar as disposições *ortodoxas* delineadas pelas homílias de Cesário com os preceitos *heterodoxos* ou *carismáticos* presentes nos escritos priscilianistas que se refram aos eventos pascais.

Palavras chave: calendário – episcopado – ortodoxia/heterodoxia

Abstract

This article investigates the process of organization of the liturgical calendar during the fourth and sixth centuries. Being one of the roles undertaken by the episcopate during this period, the making of the liturgical calendar represents one instance of the increase in the episcopal power, especially when related to the Easter cycle feasts.

Therefore we compare some of the priscillianist writings – produced between the end of the fourth century and the last quarter of the sixth century – with some of the sermons of Caesarius, bishop of Arles in the first half of the sixth century. Our major concern is to confront the *orthodox* dispositions presented in Caesarius' homilies with the *heterodox* or *charismatic* precepts in the priscillianists writings that refer to the Easter events.

Keywords: Calendar – episcopate – orthodoxy/heterodoxy

Introdução

Entre os séculos IV e VI a *pars occidentalis* romana passou por sensíveis transformações de cunho político, socioeconômico e cultural, expressas na desarticulação administrativa imperial, na formação de *regni* germânicos e no fortalecimento institucional das autoridades eclesiásticas citadinas, notadamente os bispos.

Quanto à proeminência assumida pelo episcopado em suas respectivas dioceses, embora diversos estudos examinem o incremento de sua autoridade

política,¹ intelectual, ascética e religiosa² poucos atentaram ao processo de formação do *calendário litúrgico*, uma das instâncias de poder sob encargo bispal assumidas no período.

Ao seguirmos Jacques Le Goff, consideramos que “Toda a vida (...) de uma sociedade depende do seu calendário”, e aqueles “que controlam o calendário controlam indiretamente o trabalho, o tempo livre e as festas”.³ O calendário é, por isso, fruto do esforço das autoridades estatais, de astrônomos e intelectuais e, sobretudo em nosso caso, da intervenção clerical.⁴

A nosso ver, a historiografia desconsiderou o processo de organização do calendário pelo episcopado ao encerrá-lo em tom anedótico ou em noções demasiado genéricas. Assim, via de regra menciona-se a *data da Páscoa* como a base deste calendário – e suas relações com a estação primaveril e com a festa judaica – e, quando muito, a *quaresma* como período de abstinência e jejum precedente à Páscoa de modo superficial.

No âmbito da *Nova História Política*,⁵ da teoria sociológica de Pierre Bourdieu⁶ e, em especial, ao considerarmos o calendário como “um dos grandes emblemas e instrumentos de poder”⁷ historicamente constituídos, referentes à sucessão dos dias, semanas, meses e anos, importa-nos comparar especificamente a organização dos calendários litúrgicos na Provença e na Galiza. Para tal, empregaremos dois conjuntos documentais associados a distintas lideranças eclesíásticas do período: a saber, os sermões de Cesário de Arles e os escritos atribuídos a Prisciliano de Ávila e seus seguidores.⁸

¹ Particularmente na *Galía* e na *Hispania*, com a expansão da jurisdição bispal (correlata à apropriação de funções de magistraturas romanas), através da *cumbagem* de moedas, de funções de *defesa*, do envio de *embaixadas*, da construção de *obras públicas* e da *assistência material* de cativos de guerra e pobres. GARCÍA MORENO, Luis. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU MORON, José Maria et al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madri: Clássicas, 1990. p. 223-57; VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992. p. 119-40.

² BROWN, Peter. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos*. In: *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71; 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.

³ LE GOFF, Jacques. *Calendário*. In: *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 492-4.

⁴ *Ibidem*, p. 487-8.

⁵ COUTROT, Aline. *Religião e Política*. In: RÉMOND, René. (Org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996. p. 334-6.

⁶ Especificamente os conceitos de *habitus*, *campo*, *porta-voz autorizado* e *poder simbólico*.

⁷ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 485-6.

⁸ Quanto à documentação empregada, no caso dos sermões de Cesário traduziremos livremente as edições de Mary Mueller (1964-1973) e de German Morin (1953), os sermões, especialmente 113, 157, 196-213 (representados pela sigla s. a partir de agora). No caso dos escritos priscilianistas, traduziremos as edições de Segura Ramos (1975) e de Caetano Brandão (1803), os tratados (representado pela sigla t. a partir de agora) e o cômputo pascal.

Acredita-se que os sermões de Cesário tenham sido redigidos no decorrer de todo seu episcopado (502-543). Sob influência da prédica agostiniana, os sermões são característicos do pensamento *ortodoxo* então em afirmação.⁹

Por sua vez, os *tratados* priscilianistas foram produzidos por uma comunidade galaica entre fins do século IV e o primeiro quartel VI e seriam associados a práticas consideradas *heterodoxas* – como o *ascetismo exagerado* e certos preceitos *esotéricos* – e, por isso, condenadas pelas principais lideranças patrísticas, que nominalmente indicaram o priscilianismo como movimento *herético* desde o *concílio de Toledo* (400) e as *listas heresiológicas* de Filástrio de Bréscia e Agostinho, produzidas nas primeiras décadas do século V. A estes tratados se soma um *cômputo pascal* de conteúdo priscilianista redigido na Galiza no último quartel do VI.¹⁰

O interesse pela comparação¹¹ entre um conjunto de textos de tamanha distinção justifica-se em razão de que ambos abordaram *in loco* a importância da Páscoa e da temporada da Quaresma, eixo do calendário em formação – muito embora de formas distintas no que se refere à relevância do ofício episcopal e do próprio calendário, conforme observaremos. Com isso, cotejamos as disposições litúrgicas e ascéticas de um porta-voz ortodoxo com as prescrições de uma liderança dita *heterodoxa* e *carismática*.¹² Acreditamos que o debate possa contribuir para a maior elucidação de um processo específico de fortalecimento das autoridades eclesiásticas bem como trazer à tona suas variações intelectuais, litúrgicas e ascéticas.

⁹ FERREIRO, Alberto. 'Frequenter Legere': The propagation of Literacy, Education, and Divine Wisdom in Caesarius of Arles. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 42, n.1, p. 5-15, 1992. p. 5-6.

¹⁰ Em relação à crescente ingerência episcopal nos movimentos ditos heréticos ou cismáticos, bem como à polêmica priscilianista, cf.: ESCRIBANO PANO, María Victoria. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU MORON, José Maria et al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clássicas, 1990. p. 151-89; VAN DAM, Raymond. Op. cit., p. 81-2; BONNER, Gerald. Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. In: KLINGSHIRN, William; VESSEY, Mark. (Org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79.

¹¹ Nossa proposta de comparativismo fundamenta-se em Jurgen Kocka que, entre outras preocupações, atenta para as potencialidades heurísticas e analíticas deste método. KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond [Comparação e Além, trad. Maria Elisa Bustamante]. *History and Theory*, Middletown, v. 42, p. 39-44, 2003.

¹² Embora Claudia Rapp questione a noção weberiana de igreja carismática usada por Chadwick veremos que, em contraposição aos ditames ortodoxos de Cesário, a fundamentação do calendário priscilianista reside em bases por vezes antagônicas, daí a pertinência de seu uso. Cf.: CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978; RAPP, Claudia. Op. cit., p. 3-22.

Calendário e ascetismo: a temporada quaresmal

Tanto a prédica de Cesário quanto os escritos priscilianistas apresentam o período quaresmal - os quarenta dias precedentes à Páscoa - como momento de contrição e abstinência. De acordo com Cesário, na Quaresma, reflexo da vida terrena,¹³ deve-se acumular provisões espirituais para a recepção adequada da Páscoa,¹⁴ para as quais estabelece analogias com o cultivo e acúmulo de vinho e trigo.¹⁵ Uma das analogias presentes nos dois conjuntos de documentos refere-se à Quaresma como “porto seguro” para a alma,¹⁶ se bem que a missiva priscilianista enfatize a imperiosidade da purificação da temporada: “entremos na solenidade da Páscoa celestial ao morrer por nós Cristo compreendamos que (...) [Cristo] pede a purificação da carne e do espírito terreno”.¹⁷

Fundamentado em referências escriturísticas do Velho e do Novo Testamento, ambos aceitos pelas autoridades arlesianas e pelos mestres galaicos,¹⁸ o discurso quaresmal celebrado por Cesário e pelos priscilianistas exorta práticas positivas – pois conduziriam à salvação dos fiéis – e ao mesmo tempo refuta atitudes que, por outro lado, condená-los-iam ao inferno. Ao compararmos as práticas salvíficas, percebemos que estas se centram na *abstinência*,¹⁹ expressa em *jejuns*,²⁰ na doação de *esmolas*,²¹ em *vigílias*,²² *lectio divinae* ou ‘leituras divinas’²³ e no amainar das *discordâncias*.²⁴

Tanto no caso arlesiano quanto no priscilianista, o período quaresmal destina-se aos penitentes,²⁵ aos catecúmenos²⁶ e aos fiéis em geral. A Quaresma justifica-se pelo compromisso batismal a ser instituído ou renovado:

¹³ s. 198.1.

¹⁴ s. 196.4-5, 197.1, 198.1, 199.7.

¹⁵ s. 86.5, 107.4, 198.2, cf.: s. 67.1

¹⁶ s. 196.4, t. 4.

¹⁷ t. 6.

¹⁸ Cf.: s. 81-144; t. 4, 6, 9. Embora em ambos predomine a interpretação exegética do Velho Testamento, no caso dos sermões de Cesário utilizam-se as ‘tipologias’ que ‘prefiguram’ o Cristianismo nos textos veterotestamentários; ao passo que nas obras priscilianistas, defende-se um progresso moral salvífico baseado na comparação entre o Velho e o Novo Testamento, e chega-se mesmo a mencionar o Apocalipse (t. 6).

¹⁹ t. 4.

²⁰ t. 4; s. 196.3, 197.1, 198.5, 199.1, 202.5. É notório o vegetarianismo como prática de jejum entre os seguidores de Prisciliano. CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 113.

²¹ t. 4, 9; s. 197.4, 198.1, 199.2, 199.6.

²² t. 6, mencionando a vigília pascal; s. 196.3, 197.1, 199.7.

²³ t. 5, 8; s. 196.2, 196.4, 198.3. Os escritos priscilianistas expressam uma preocupação com a ampliação do escopo de leituras e interesses de seus fiéis, cf.: CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 119-20.

²⁴ t. 4; s. 198.3, 199.7. A atenuação das discordâncias era crucial para a longevidade da contenda priscilianista que, por sua vez, buscou a reafirmação de sua condição ortodoxa ao criticar os ‘hereses’ (t. 5) e, em especial, os maniqueístas (t. 6). CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 113.

²⁵ t. 4; s. 197.2.

²⁶ t. 4; s. 200, cf. s. 84.6, 225.6, 229.6.

ao começar (...), os dias das quaresmas na preparação da recepção da Páscoa, posto que nesta época aquele que já se abstém do mal (...) deve querer ser melhor, (...), rogamos (...) que com a chegada da Páscoa do Senhor o fiel já se alegre de ter recebido e guardado a fé dos mandamentos, que o penitente busque a salvação, e que o catecúmeno 'não perca a confiança' no futuro perdão. (t. 4)

Os dois conjuntos de documentos insistem na *renovação* promovida pelo *batismo*, seja pela analogia paulina da morte do *velho homem*²⁷ e pela valorização do novo cordeiro, seja pela noção de *deslocamento espacial* tomada de empréstimo por Cesário dos padres orientais,²⁸ como a *mudança do lado esquerdo para o direito*;²⁹ de *bodes para cordeiros*; de *joio para o trigo*; de *vasos e cavernas demoníacas para templos de Deus*; e, finalmente, da *tiranía diabólica em direção ao reinado de Cristo*.³⁰

Observamos, no entanto, quatro aspectos que distinguem a prédica quaresmal arlesiana da priscilianista: em primeiro lugar, quanto ao escopo de *práticas ascéticas* complementares proferido por Cesário; em seguida, quanto ao espaço destinado à *tríplice composição humana*; em terceiro lugar, quanto às atribuições conferidas ao nascimento nos escritos priscilianistas; por último, as distinções quanto aos dias *semanais de descanso*.

No caso dos sermões arlesianos, é possível notar que as atividades consideradas salvíficas são mais variadas, e incluem *orações*,³¹ o entoar de *salmos*,³² o *amparo de viajantes, doentes e encarcerados*,³³ atividades estas atreladas aos ofícios religiosos³⁴ e à *obediência à autoridade religiosa*.³⁵ Além disso, de forma enfática a prédica condena a *luxúria* e a *libertinagem*, os *banquetes*,³⁶ bem como os *frenéticos jogos de mesa*, as *estórias inúteis*, as *piadas cáusticas* e as *calúnias venenosas*³⁷ e as gravíssimas faltas do *perjúrio* e do *falso testemunho*.³⁸

Nos tratados priscilianistas, por sua vez, observamos duas distinções quanto à 'ortodoxia' dos escritos arlesianos. Antes do mais, os escritos insistem em uma *tríplice composição humana* em alma, espírito e corpo, distinção que

²⁷ t. 4, 6, 9.

²⁸ t. 6.

²⁹ s. 200.5, 209.3, cf. s. 9.

³⁰ s. 200.5; s. 205.4; s. 200.2; s. 200.2.

³¹ s. 196.3, 197.3, 198.2, 199.7.

³² s. 202.5.

³³ s. 198.3, 199.3.

³⁴ Especialmente no caso explícito dos salmos e das *lectio divinae*, s. 196.2, 196.4.

³⁵ s. 196.5.

³⁶ s. 196.3; s. 197.1; s. 198.4.

³⁷ s. 198.3.

³⁸ s. 197.2. Markus expõe a tentativa de imposição de hábitos monásticos junto aos fiéis de sua diocese em Arles. MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 198-210.

embora estivesse presente desde os escritos paulinos - um dos fundamentos da missiva priscilianista³⁹ - era menos empregada pelos intelectuais patrísticos do que o *dualismo* entre corpo e alma.⁴⁰

Além disso, embora os escritos ditos 'ortodoxos' de Cesário insistam na *castidade*⁴¹ estes não se aproximam da ênfase priscilianista dada aos equívocos do *nascimento humano*,⁴² "nossa prisão",⁴³ melhor expresso na sentença:

Sabemos que somos tempo de Deus e que Deus habita em nós (...). Pois todos somos 'corpo e membros de Cristo' já que se renascemos à salvação é por sua misericórdia, (...), de tal forma que, (...), subjugados pelo nascimento carnal (...) ao menos, 'batizados em Cristo e vestidos de Cristo' sigamos o herdeiro da vida eterna.⁴⁴

Tal rechaça ao mundo e ao século aproxima circunstancialmente os escritos priscilianistas dos ensinamentos gnósticos e maniqueístas - refutados nos próprios tratados priscilianistas⁴⁵ - e, a nosso ver, encontra-se no cerne da distinção entre a concepção de autoridade eclesial firmada nos escritos de Cesário e o ministério dito *carismático* presente nos escritos priscilianistas. Tais concepções concorrentes são catalisadas pela *defesa* ou *recusa* da construção de um calendário, respectivamente associadas aos sermões de Cesário e aos seguidores de Prisciliano, conforme observaremos a seguir.

Na esteira do supracitado processo de formação catecumenal e batismal, é importante frisar as diferentes observâncias relativas aos dias de descanso semanal. Seguindo a indicação delineada desde o governo de Constantino, Cesário valoriza o Domingo como dia de suspensão do jejum quaresmal: "Nesta prescrita e mui sacra temporada da Quaresma ninguém deve ousar se alimentar antes do almoço à exceção do Domingo, exceto aquele cuja enfermidade não permitir jejuar";⁴⁶ e afirma em outros sermões que o Domingo prevalece diante do Sabá judaico e do dia de Saturno romano.⁴⁷ Fundamentando sua opção no livro do *Gênesis*, o quinto tratado priscilianista justifica o descanso sabático por este seguir os preceitos divinos, segundo afirma:

³⁹ t. 5, 6.

⁴⁰ CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 104.

⁴¹ s. 196.1, 198.3, 199.7.

⁴² t. 4, 6, 7, 8.

⁴³ t. 9.

⁴⁴ t. 9.

⁴⁵ CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 130-1.

⁴⁶ s. 199.1.

⁴⁷ s. 13.3, 73.4.

Finalmente, criadas todas as coisas que possuem a multiplicidade 'segundo sua espécie criou Deus ao homem a sua imagem e semelhança; (...), uma vez colocado o homem como senhor de todas as coisas, criar o Sábado, isto é, seu descanso, (...), a fim de que, seguindo a regra do Sábado em todas as partes, fizesse real o descanso que tinha prometido a Deus.⁴⁸

A celebração pascal

A caracterização da data pascal varia sensivelmente quando confrontamos os sermões de Cesário e os escritos priscilianistas. Na prédica arlesiana – baseada na síntese das vertentes orientais feita por Agostinho – a Páscoa se associa à *antecipação do reino celestial*:

A Páscoa do Cristo, caríssimos irmãos, é o reino dos céus, a salvação do mundo, a ruína dos condenados, a glória dos que estão nos céus, a vida dos crentes, a ressurreição dos mortos, testemunho da misericórdia divina, o preço da redenção humana e a contrição da morte abolida. Em verdade, este dia da ressurreição do Senhor é um prenúncio da ressurreição eterna.⁴⁹

Em outro trecho, Cesário associa o evento à *rememoração dos crimes cometidos contra Cristo*:

Tomé, põe vossa mão ao lado do Salvador; toca as feridas que nossos pecados causaram, examina de onde flui Seu sangue de modo a dar-nos um copo da cura salutar. Olha nosso preço, Tomé, nota cuidadosamente as marcas dos pregos, e nestas muitas feridas reconheça a cura que é um tesouro ao gênero humano. Ele Se digna tal qual um rei piedoso e valente ao mostrar as cicatrizes impostas pela salvação do Seu povo. Vede a tumba vazia, Fariseus, e aprendei a perversidade de vosso sacrilégio. Reconhecemos os pregos que fixastes, e adoramos Aquele que matastes.⁵⁰

A concepção pascal definida por Cesário, associada ao 'crime' judaico e ao sacrifício de Cristo e, por outro lado, de caráter marcadamente hierofânico – com a antecipação do reino celestial e a suspensão das distinções sociais – difere substancialmente daquela apregoada nos escritos priscilianistas. De acordo com o quarto tratado,

Deus pôs como único limite de sua sentença divina (...) o glorioso dia das Páscoas, a fim de que, embora Deus quisesse que os homens O servissem todos os dias, (...), nos obrigar a recordação da paixão sofrida por nós 'a obedecer à fé cada aniversário', e nos recordar que toda nossa vida devemos-Lhe apenas.⁵¹

⁴⁸ t. 5.

⁴⁹ s. 204.1.

⁵⁰ s. 203.2-3.

⁵¹ t. 4.

Desta forma, embora rememore a paixão de Cristo⁵² – sem, no entanto, associá-la aos judeus – a missiva galaica compreende a celebração anual da Páscoa como uma exceção aberta no *calendário*, instituição mundana, secular e, por isso, dispensável. De fato, ao intitular a Páscoa como limite único do calendário, os escritos priscilianistas ignoram a celebração natalina em expansão desde fins do século IV - a nosso ver, precisamente por entenderem a concepção humana como *indigna*, conforme observamos anteriormente.

Outro aspecto enfatizado pelos escritos priscilianistas se associa à idéia de *libertação* promovida pela Páscoa, fundamentada especialmente pelos livros de Gênesis e Êxodo e pela pregação paulina, é exposto na introdução do tratado de cômputo pascal:

A Paixão de Cristo é a redenção da criatura, (...). Esta criatura é o espírito da vida que se difundiu por todo o corpóreo terreno, cativado debaixo da esperança, da que há de ser livre da corrupção da morte com a liberdade dos filhos da glória: a qual criatura ficou sujeita à escravidão no mesmo dia, em que o mundo foi feito (...). Pois que assinalados com o sinal de sua Cruz, seremos preservados dos Anjos assoladores até a consumação do mundo.⁵³

O cativo humano redimido pela Páscoa parece estar diretamente ligado às condições do *nascimento* supracitadas, as quais somente Cristo pôde escapar: “Cristo nasceu de uma virgem, (...) [dessa forma] se elimina a natureza da concupiscência carnal, que é causa da corrupção”.⁵⁴ Assim, uma noção tão radical das instituições mundanas – frutos, em última análise, da sujeição original humana – implica em considerações igualmente drásticas acerca da natureza do ofício episcopal e, para o que nos interessa, da construção dos calendários.

Considerações finais

Entre os séculos IV e VI, em meio às mudanças políticas e ao fortalecimento do poder episcopal o calendário foi uma das instâncias abarcadas pelos prelados e, por isso, foi um dos instrumentos de normatização e de conformação do *habitus* cristão. Ao contrário do que presume a maior parte da historiografia interessada no assunto, a formação do ciclo litúrgico pascal – núcleo do calendário cristão – esteve sujeita às particularidades políticas, institucionais e, mais precisamente, litúrgicas, intelectuais e ascéticas.

Conforme antecipamos, ao cotejarmos os escritos priscilianistas e os sermões de Cesário, notamos sensíveis diferenças referentes ao papel do ciclo

⁵² Fala-se ainda em *cálice* da Paixão (t. 6).

⁵³ *Cômputo pascal*.

⁵⁴ t. 9.

pascal e às atribuições dos líderes religiosos. Se bem que o prelado de Arles insista na dedicação especial aos dias quaresmais e na Páscoa e critique os atos *mundanos*, o bispo não deixa de abordar em outros sermões as demais festas dos ciclos natalino e santoral,⁵⁵ seguindo uma tendência observada no ocidente.

Os escritos priscilianos, além de inferir um *cômputo pascal* distinto daquele proferido pelas autoridades de Roma e Alexandria⁵⁶ e de defenderem o *descanso semanal sabático* insistem nas limitações e na finitude das instituições humanas – e por extensão dos calendários –, o que expressa a atuação *carismática* de seus líderes religiosos.

De acordo com os tratados, embora a criação dos astros e dos ventos das estações climáticas seja obra divina⁵⁷ esta não se presta nem ao culto destes entes como divindades,⁵⁸ nem tampouco às “maldições da dominação terrena”.⁵⁹ O *saeculum*, ambicioso e sedicioso, não sustenta a infinitude divina, daí a imperiosidade de se respeitar tão somente a Páscoa, único limite da sentença divina.⁶⁰

A diferença na compreensão acerca dos calendários expressa uma profunda distinção quanto às atribuições dos líderes religiosos. No caso de Cesário, é indispensável firmar sua autoridade como expressão dos mandatos divinos, cabendo ao bispo e aos clérigos inferiores o papel de intermediários e avatares de Deus,⁶¹ especialmente ao ministrar o *batismo*, a *eucaristia* e a *penitência pública*.

Nos escritos priscilianistas, por sua vez, as lideranças se apresentam como *conselheiros* e como *testemunhos dos fiéis*.⁶² Confrontado com a prédica de Arles, o conjunto de escritos priscilianista nos parece pouco afeito à afirmação litúrgica e intelectual *exclusiva* da autoridade episcopal, conduzida em outros termos pelos sermões de Cesário que, ao contrário, reclama o *monopólio de salvação* na temporada pascal.

⁵⁵ Respectivamente s. 187-195 e s. 214-226.

⁵⁶ A saber, a unificação da data pascal esteve muito distante de se efetivar no decorrer, pelo menos, até Idade Média Central. Exatamente por isso desconsideramos as possibilidades de, em plenos séculos IV, V e VI, falar-se em algum *cômputo pascal* ortodoxo ou unificado. LE GOFF, Jacques. Op. cit., p. 496.

⁵⁷ t. 5, cf.: *condenação ao culto lunar*, t. 6.

⁵⁸ t. 5, cf. t. 6.

⁵⁹ t. 4, cf. t. 6, 7.

⁶⁰ t. 4. Segundo Chadwick: “no sexto tratado há mais de uma frase que poderia implicar a noção de que o cristão mais espiritual deveria se liberar de toda observância do calendário que é em princípio expressão da experiência todavia sem redimir do homem (...) ligado à terra”. CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 109.

⁶¹ s. 130.4, 202.4.

⁶² t. 4; t. 6.

O exercício carismático priscilianista foi assim descrito por Chadwick:⁶³

Como mestre laico Prisciliano se sente chamado ao exercício de um ministério profético e de ensinamento, com autoridade que baseia na graça imediata de Cristo seu Deus, não em uma comissão por mediador, transmitida através da normal e oficial autoridade da Igreja. (...) O sinal do ministério profético é a liberdade (...) e a atividade do Espírito não está confinada ao episcopado e ao clero que impõe as mãos.

Deste modo, embora ambos ressaltem a importância da intervenção quaresmal e da celebração pascal, as prédicas de Cesário e os escritos priscilianistas delineiam diferentes concepções *episcopais* e valorizam de maneira distinta a função do calendário no processo de formação do *habitus* cristão.

Dáí observa-se que, muito embora a Quaresma fosse dita uma temporada penitencial e de abstinência tanto em Arles quanto entre os seguidores priscilianistas galaicos, na prédica de Cesário se estabelece uma intervenção mais intensa quanto às práticas ditas nocivas e benéficas – condizente com a crescente ingerência bispal. Já o discurso priscilianista prescreve um escopo reduzido de práticas normativas, além de se fundamentar em diferentes opções teológicas, vide a noção de *tríplice composição humana* e a depreciação do *nascimento*.

Como vimos, a própria celebração pascal poderia variar consideravelmente, quando se compara as idéias ditas ortodoxas de Cesário às noções heterodoxas dos priscilianistas. No cerne desta distinção residem diferentes noções de *ecclesia* e de autoridade religiosa. Ao passo que, na prédica de Cesário, a liderança eclesiástica arlesiana assume sua autoridade garantindo-se com o monopólio dos *bens salvíficos*, os escritos e o cômputo priscilianistas limitam a atuação eclesiástica, a organização ministerial e de calendários, sem, no entanto, deixar de reconhecer a importância *simbólica* dos festejos pascais.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- ANÔNIMO. Tratados. SEGURA RAMOS, Bartolomé. (Ed.). *Prisciliano: Tratados y Cánones*. Madri: Nacional, 1975.
- CESÁRIODEARLES, Sermões. MORIN, German. (Ed.). *Caesarii Arelatensis: Sermones. Corpus Christianorum, Serie Latina*, v. 103-4. Turnhout: Brepols, 1953.

⁶³ CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 114, tradução nossa.

- CESÁRIO DE ARLES, Sermões. In: MUELLER, Mary M. (Ed.). *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church*, v. 31, 47, 66. Washington: Catholic University of America, 1964-1973.
- ANÔNIMO. De Pascha. BRANDÃO, Caetano do Amaral. (Ed.). *Vida e opúsculos de S. Martinho Bracarense*. [s. n.], 1803, p. 205-31.

Bibliografia específica:

- BONNER, Gerald. Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. In: KLINGSHIRN, William; VESSEY, Mark. (Org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BROWN, Peter. Tempora Cristiana: Tempos Cristãos. In: *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.
- CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madri: Espasa-Calpe, 1978.
- COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René. (Org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996. p. 331-63.
- ESCRIBANO PANO, María Victoria. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU MORÓN, José M. et al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clássicas, 1990, p. 151-89.
- FERREIRO, Alberto. 'Frequenter Legere': The propagation of Literacy, Education, and Divine Wisdom in Caesarius of Arles. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 42, n.1, p. 5-15, 1992.
- GARCÍA MORENO, Luis. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU MORÓN, José Maria et al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madri: Clássicas, 1990. p. 223-57.
- KLINGSHIRN, William. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- KOCKA, Jürgen. *Comparison and beyond* [Comparação e Além, trad. Maria Elisa Bustamante]. *History and Theory*, Middletown, v. 42, p. 39-44, 2003.
- LE GOFF, Jacques. Calendário. In: *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

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.

VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992.

UMA ABORDAGEM WEBERIANA DO III CONCÍLIO DE TOLEDO (589)

Rodrigo dos Santos Rainha

Resumo

Este artigo visa ampliar o espaço das discussões teóricas no estudo da Primeira Idade Média. Nosso objetivo é compreender as relações de poder nos meios religiosos na Península Ibérica na segunda metade do século VI, tendo como referência a sociologia da religião proposta por Max Weber.

O conhecimento teórico só tem importância mensurável em sua aplicação prática, circunstância em que observamos sua pertinência. Assim, para este artigo fazemos um exercício de experimentação. Primeiro, estabelecemos um panorama sobre a teoria weberiana, relacionando à nossa pesquisa. Na sequência, buscaremos a aplicação do modelo teórico de Weber à leitura das atas do III Concílio de Toledo, evento considerado um marco religioso no reino visigodo.

Palavras chave: Religião – visigodos – poder

Abstract

This article aims to increase the scope of theoretical discussions on the study of the Early Middle Ages. Our objective is to understand the power relations in the religious field in the Iberian Peninsula in the second half of the sixth century, taking the sociological approach of Max Weber.

The theoretical knowledge is only measurable on its practical application, when we can observe its importance. Thus, for this article we make the exercise of experimentation. First, we take an overview of Weber's theory, relating to our research. Then we apply the theoretical model of Weber to read the records of III Council of Toledo, a turning point on the religious organization of the Visigothic kingdom.

Keywords: Religion – Visigoths – power

Introdução

Nossa proposta de doutoramento refere-se à discussão sobre a educação no reino visigodo nos séculos VI-VII, em especial sua vinculação com o poder. Neste processo, buscamos associar elementos das disputas aristocráticas presentes na Igreja visigoda e suas novas formas de manifestação marcadas pelo *habitus* eclesiástico.

Em nossa dissertação de mestrado, pautados nos escritos do bispo Bráulio de Saragoça,¹ identificamos que a educação fora um fator importante na afirmação deste *habitus* peculiar,² específico. Sua difusão se dá, dentre outras formas, a partir das ligações entre mestre e discípulo – base da educação.

Trata-se de uma relação que extrapola o plano pessoal e promove a propagação do *poder simbólico*³ perante a sociedade, transformando as figuras do mestre e discípulo em metáfora social reconhecida. O benefício, o bem a ser buscado dentro desta estrutura, é o que o discurso religioso tem de específico: a salvação. Este é o traço mais marcante para a aplicação de Teoria da Ação no campo religioso, e um dos elementos mais claros da sociologia da religião weberiana. A salvação é elemento central do trabalho do alemão, como veremos adiante, e dá sentido para a base da organização religiosa.

É importante sublinhar que neste artigo não responderemos de modo definitivo a questões centrais, mas, sim, trabalharemos sob a égide da experimentação.

O desafio é aplicar a sociologia da religião weberiana para a compreensão da estruturação religiosa vinculada a da ortodoxia nicena no reino visigodo no século VI, marcada pela conversão de Recaredo e convocação do III Concílio de Toledo, em que todos os nobres godos oficialmente abjuram a heterodoxia ariana.⁴ Propomo-nos, pois, a analisar a organização socioreligiosa visigótica a partir da aliança firmada entre a Igreja Católica⁵ e a nobreza goda na reunião eclesial citada.

¹ Nossa dissertação foi defendida no ano de 2007 e publicada no mesmo ano. Trata da educação no reino visigodo a partir das relações do bispo Bráulio de Saragoça (631 – 651). Consideramos este clérigo um porta-voz autorizado do episcopado visigodo. A partir de suas cartas, um conjunto de 44, além de outros textos produzidos por ele, identificamos a educação como sendo mais que uma base escolar; era uma proposta defendida pelo episcopado e empreendida de maneira constante ao todo social, por meio da relação entre mestre e discípulo. Cf.: RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo: um estudo sobre as relações de poder a partir do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007.

² No sentido defendido por Pierre Bourdieu, em sua Teoria da Ação, o *habitus* é uma estrutura presente na organização de campos específicos de poder na sociedade. Desse modo, oferece reconhecimento, institui bens compartilháveis e disputáveis no interior desta sociedade. Cf.: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 16.

³ É o reconhecimento do poder de um determinado campo na sociedade, uma vez que se apóia especialmente no reconhecimento. Cf.: Idem.

⁴ Este momento político ocorre no ano de 587 – 589, no reino visigodo. O espaço geográfico é a Península Ibérica, com os acontecimentos mencionados na cidade de *Toletum*, utilizando a atual nomenclatura espanhola, Toledo. Trataremos de maneira mais cuidadosa o contexto visigodo do fim do século VI no item “Contexto Visigodo e o III Concílio de Toledo”, neste artigo.

⁵ A adoção do termo ‘católica’ refere-se ao modo como os clérigos autodenominavam sua instituição, como *catholicae* universal.

A sociologia da religião em Weber

Ao pesquisar sobre a abordagem weberiana das seitas protestantes e o espírito do capitalismo, notamos que seu principal predicado é a observação social. O autor lida com as influências e o papel da História na construção dos códigos sociais e suas transformações em momentos específicos. Chamou-nos atenção uma referência frequentemente por ele valorizada:

não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas recompensas que importa. Essas recompensas funcionam na forma e na condição dos respectivos bens de salvação. E essa conduta constitui o ethos específico de cada pessoa no sentido sociológico da palavra.⁶

Esta citação mostra qual a compreensão do autor sobre o próprio trabalho. Nesse sentido, observamos o quanto parece lhe impressionar a importância dos estudos sobre religião, dos aspectos sociais e também das escolhas pessoais. Seu olhar propõe um modelo de leitura dos fenômenos religiosos e principalmente sua interação com a política, a economia e a cultura. No capítulo “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, do livro *Ensaio de Sociologia*, em que Weber propõe o modelo de análise para as religiões no sentido de uma operação intelectual teórica de observação, estão as principais contribuições para nosso artigo.⁷

Dos conceitos weberianos, importa-nos sua visão histórica da sociologia da religião, uma vez que a observação de “tais construções possibilitam determinar o local tipológico do fenômeno histórico.”⁸ Em tal visão são densas as noções de ascetismo e misticismo. Ascetismo é uma ação que envolve o papel do devoto como um instrumento de Deus, liga-se às gradações de renúncia e interação com o mundo. Já o misticismo visa ao estado de posseção do sagrado, é irracional, sem explicação para este mundo por ser voltado para outro. O asceta age no século como forma de fuga, enquanto o místico evita agir na ordem do mundo. Ambas as proposições ajudam a compreender as operações intelectuais teológicas presentes no discurso religioso do século VI.

Neste ponto chegamos ao centro da proposta weberiana – a tensão entre religião e mundo, um concedendo sentido ao outro, ao mesmo tempo em que concorrem. Esta visão holística fundamenta a relação entre as práticas mágicas, místicas no seu centro, e o seu controle, ligado à ascese e à prática religiosa.

⁶ Ibidem, p. 99.

⁷ Cf.: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: LTC, 2002. p. 305 - 392.

⁸ Ibidem, p. 372.

As práticas mágicas,⁹ consideradas provenientes de caminhos da tensão entre mundo e religião, ganham aspectos singulares na disputa dos membros da elite religiosa por seu controle: “O mágico é o precursor do profeta, e o profeta do salvador, podendo se manifestar tanto como exemplares como emissários.”¹⁰ No papel desses agentes está estabelecida a noção de carisma mágico, no sentido de ser reconhecido como aquele que porta ou liga à salvação. Esta última, manifestada quando um grupo ou alguém consegue a posse do carisma mágico.

Tal busca pelo carisma inicia uma série de sistematizações e racionalizações de modo de vida, atribuindo ou ressignificando o que tem valor sagrado e condenando aquilo que se considera profano. Este é o espaço da ascese, da indicação do caminho prático e lógico da proposta do salvador.

Mas como, a partir de um modelo salvador/salvação, organiza-se na sociedade uma instituição religiosa complexa? Em Weber, essa operação acontece em três níveis entrelaçados: a “propaganda” de um salvador, o controle do dogma por grupos estruturados, e a formação de sucessores qualificados na construção das relações entre mestre e discípulo.

Os três níveis deste fenômeno, como toda a proposta weberiana, aparecem de formas diferentes em cada espaço: pela racionalização local, devido à história de cada um desses espaços, e em função das disputas de poder envolvidas. É necessário sublinhar que a propaganda de um salvador é o oferecimento de um grande mestre, central, capaz de ser reconhecido por algo especial que possa ser legítimo junto às populações que têm a chance de segui-lo. Aqui, a presença do dogma deve ser realçada, já que favorece o controle e a sofisticação da mensagem. É algo que se pressupõe imutável, mas a partir das especificidades pode ser perfeitamente reinterpretado. E quem é o único capaz de fazê-lo? Aquele que se apresenta como o produtor legítimo no espaço religioso, o qual pode alcançar reconhecimento no corpo social. Esta construção permite que sejam estruturados porta-vozes autorizados, capazes de legitimar e justificar papéis sociais; o que, ao mesmo, tempo abre a possibilidade de uma reinterpretação dogmática e sua difusão.¹¹

⁹ Ao abordarmos a interação de magia e práticas mágicas, devemos ter clareza das interpretações antropológicas presentes em Weber para sua classificação. A magia está relacionada a conjuntos simbólicos em que seus significados só podem ser alcançados pelo indivíduo. Práticas mágicas têm relação com o entendimento do mito e a organização do rito, no sentido de oferecer um conjunto de atitudes coerentes aos seus interlocutores. Cf.: WEBER, Max. Op.cit., p. 377.

¹⁰ Cf.: Ibidem, p. 375

¹¹ Cf.: RODRIGUES, Alberto Tosi. *Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. p. 67 - 68.

A religiosidade, uma vez estruturada interage com diversas esferas sociais, como a econômica, a política, a estética, a erótica e a intelectual. No esquema weberiano são, portanto, apontadas interlocuções e, principalmente, tensões que se manifestam entre diversos aspectos desta sociedade.

O reino visigodo

Nosso estudo detém-se na segunda metade do século VI no reino visigodo. Tal reino, estabelecido na Península Ibérica havia pouco mais de cinquenta anos, inicia, no momento indicado, um processo de metamorfose da suas estruturas sociopolíticas.

Se anteriormente os godos pareciam, na visão dos hispano-romanos, saqueadores,¹² ou nas histórias contadas *a posteriori*, conquistadores,¹³ o quadro que encontramos na segunda metade do século VI é o caracterizado por monarcas que buscam transformar a ocupação visigótica em um reino.¹⁴

Um dos precursores desta transformação é Leovigildo.¹⁵ Este rei faz importantes reformas políticas, revogando a proibição de casamentos mistos¹⁶ e

¹² IDÁCIO. *Crónica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982.

¹³ ISIDORO DE SEVILLA. *História de los Godos, Vándalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caha de Ahorros y Monte de Piedad de León y El archivo Histórico Diocesano de León, 1975.

¹⁴ Vários autores abordam a noção de *regnum*, com o poder estabelecido em torno das famílias, ou clãs, e umas autoridades fluidicas, que se destacavam principalmente frente às campanhas militares. Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. *Los Godos y La Cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Aliança, 2007. p. 16 - 20. Para a identificação das mudanças políticas representadas pelos monarcas Leovigildo e Recaredo em estruturar um projeto político diferente do estabelecido até então. Cf.: ORLANDIS, José. *História del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 1990. O professor Renan Frighetto também aborda a questão, no sentido de que a estruturação de uma monarquia visigoda é afirmada a partir de elementos do Império Romano do Ocidente. Cf.: FRIGHETTO, Renan. Las dificultades de la unidad política en la Hispania visigoda: las controversias entre la realeza y la nobleza en el siglo VII. *Revista de Historia*, Santiago, v. 16, p. 11-19, 2007. Já Leila Rodrigues discute as fronteiras entre os centros de poder episcopal e as formas políticas, destacando o localismo presente nas disputas eclesíásticas. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. 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 UFRP / Editora da UFRP, n. 37, p. 67 – 84, jul-dez 2002.

¹⁵ Leovigildo herda o trono de seu irmão Liuva I. Este era um conde da região de Caesaraugusta, e tinha suas principais possessões na região da Narbonense, a única a leste dos Pirineus. Após a morte de Atanagildo, o reino visigodo entra em um conflito sobre quem assumiria o trono. Liuva, vindo de uma região mais rica e com um exército mais treinado, vence os opositores assumindo o trono. Pouco tempo depois, o próprio Liuva divide o reino com seu irmão, passando a comandar as regiões de Narbonense e Caesaraugusta, deixando a administração de toda península para Leovigildo. Liuva morre dois anos depois da divisão e seu irmão herda definitivamente o trono visigodo. Cf.: COLLINS, Roger. *La España Visigoda*. 409 - 711. Barcelona: Critica, 2005. p. 46 – 48.

¹⁶ Cf.: ORLANDIS, José. Op. cit., p. 52 - 88.

empreendendo vitoriosas campanhas militares, como a realizada sobre os suevos que ocupavam o noroeste da Península Ibérica, sobre os francos em Narbona e o combate ao exército bizantino no sul da região.

Além das ações militares, transformações culturais são operadas no reino. Normalmente, tais alterações têm o objetivo de modificar a identificação do próprio monarca, que passa a ser reconhecido como um rei, que administra e representa seu reino, e é, ao mesmo tempo, alguém mais importante que os demais. Essa situação poder ser observada, por exemplo, na mudança de estilo de Leovigildo, quando abandona os trajes de guerreiro e adota túnicas bizantinas, joias, cunha moedas com sua efígie e usa o trono em audiências como forma de apresentação.¹⁷

Um dos principais desafios desse monarca é sem dúvida vencer a resistência das elites hispano-romanas, antigos senhores e administradores locais, que se apoiaram na instituição religiosa, católica e seguidora da ortodoxia nicena, e que se autoapresenta como a mais importante reminiscência do Império Romano do Ocidente na Península Ibérica. Esses grupos são representados e reconhecidos principalmente pelos discursos episcopais das chamadas dinastias religiosas.¹⁸

É a tentativa de agir sobre tais dinastias, por parte de Leovigildo, que marca uma dos mais emblemáticos revezes religiosos do reino: os visigodos eram seguidores da doutrina ariana, condenada no Concílio de Nicéia, e assim se mantiveram estabelecidos na Península Ibérica, mais pela resistência frente à maioria católica que realmente por questões de ordem dogmática.¹⁹ A proposta do rei é uma unificação religiosa apresentada em um concílio convocado por ele, com a presença de arianos e católicos. O motivo da celebração era alinhar um acordo entre as duas frentes, segundo o qual o episcopado ariano fizesse algumas concessões, aproximando os dogmas, e os bispos católicos se convertessem ao arianismo.

A unificação religiosa do reino é um fracasso. Além de não conseguir seu objetivo, abriu caminho para uma nova tentativa de golpe. Sob o pretexto de estar convertido à ortodoxia nicena, Hermenegildo, filho do rei e que dividia o trono com o pai e o irmão, Recaredo, inicia um levante.²⁰ Apesar de Leovigildo

¹⁷ Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Op. cit., p. 52 - 88.

¹⁸ Cf.: COLLINS, Roger. Op. cit., p. 9.

¹⁹ São questões cristológicas pouco inteligíveis à população em geral, tendo como pano de fundo a organização eclesiásticas e as questões filosóficas tardo-romanas. Cf.: VELAZQUEZ SORIANO, Isabel. Ámbitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329 - 351, 1994.

²⁰ Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Op. cit., p. 52-88 e ANDRADE FILHO, Ruy Oliveira. O Reino Visigodo Católico (séculos VI - VIII): cristianização ou conversão. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 5, n.1, p. 91 - 101, 2005.

ter mantido o poder, exilando Hermenegildo, aquele momento pode ser considerado o fim das “reformas” do monarca.

Seu sucessor,²¹ Recaredo, busca dar prosseguimento ao projeto político do pai, porém, na questão religiosa, alicerça sua aliança com a ortodoxia nicena. Esta associação no reino visigodo acontece em 587, provável data da conversão de Recaredo ao catolicismo. Mais que uma conversão pessoal, e também por tradição e política, convertia todo o reino e elevava os católicos à posição de hegemonia no campo religioso.²² Esta organização precisava, contudo, ser legitimada, reconhecida. A mensagem, para ser validada, teria que se apoiar em elementos “coerentes” da sociedade como salientou Weber.²³ A aliança deveria significar a legitimação política do monarca pelo clero, de modo que aqueles que buscassem a salvação deveriam obedecê-lo.

Dessa forma, a conversão pública do monarca, no III Concílio de Toledo em 589, presidido pelo rei junto ao líder dos bispos peninsulares, Leandro de Sevilha, confirma a complexa cooperação entre episcopado e estirpe goda.

O exercício de experimentação: a teoria weberiana e o III Concílio de Toledo

Para tratarmos das possibilidades da aplicação da sociologia da religião de Weber ao nosso objeto, utilizaremos, como já sinalizamos, as bases de seu modelo analítico, que explicita as múltiplas formas de diálogos e tensões entre o mundo e a religião. Essas manifestações foram divididas pelo autor e podem ser observadas em relação às seguintes esferas: política, econômica, estética, erótica e intelectual.

Considerando que no modelo weberiano a interação entre religião e política é reconhecidamente valorizada, e pode evidenciar o fato de que ambas servem a um mesmo fim, vejamos como se estabelece a relação no reino visigodo.

²¹ É importante sublinhar que a sucessão hereditária não é uma tradição visigoda. A aclamação de um novo monarca deveria obedecer a um rito em que, durante uma assembléia de guerreiros, seria indicado o sucessor. O fenômeno da hereditariedade ao longo da história tendeu a acontecer somente com monarcas que tinham governo considerado sólido, e desta forma preparam a sucessão de seu interesse. Cf.: FRIGHETTO, Renan. Op. cit. e GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 74 – 116.

²² Nossa referência está pautada em prováveis princípios de tradições germânicas, abordadas por Garcia Moreno, em que uma conversão do líder do clã, pelas relações de fidelidade pessoal, significa uma conversão do clã. Cf.: GARCIA MORENO, Luis. *Romanismo y Germanismo*. In: TUNON DE LARA, Manuel. (Dir.). *El despertar de los pueblos hispánicos*. Barcelona: Labor, 1981. p. 245-402.

²³ WEBER, Max. Op. cit., p. 341.

A realização do III Concílio de Toledo²⁴ representou a aproximação da nobreza local, episcopal, com uma nova proposta política, em consonância com a proposição ético-religiosa do cristianismo nicênic-visigodo. Este é o marco da afirmação de um princípio religioso que passa a ter características funcionais associadas à estrutura política. Exemplificando: se o monarca Recaredo abjura o arianismo, condena a antiga fé a crime passível de punição.

Observamos a proposição de transformar as estruturas dos poderes concorrentes em uma associação. Isso permitiu ao próprio rei uma representatividade frente aos seguidores da ordem religiosa, mas também garantiu ao clero o apoio na difusão de seu poder. Em outras palavras, estabeleceu-se politicamente que o caminho da salvação, o controle da magia, passou a ser católico.

O cerne das atas conciliares foi marcado pela abjuração do arianismo, por monarca, nobres e os bispos arianos. Nessa negação, um aspecto chama atenção: a necessidade do episcopado católico se afirmar como pertencente a um poder religioso para além das fronteiras visigodas. Neste sentido todos confirmam os cânones dos concílios antigos, Nicéia, Constantinopla e Calcedônia, que condenaram o arianismo.

Remetemos-nos ao que Weber propõe ao afirmar:

variadas posições empíricas que as religiões históricas têm tomado frente à ação política foram determinadas pela mistura das organizações religiosas com os interesses do poder e lutas pelo poder, pelo colapso sempre inevitável até mesmo dos mais altos estados de tensão com o mundo, em favor de concessões e relatividades, pela utilidade e uso das organizações religiosas para a domesticação política das massas, e especialmente, pela necessidade que as pretensas potências têm da consagração religiosa de sua legitimidade.²⁵

Esse processo, no entanto, não transforma religião e política em algo único, mas sim evidencia a integração das éticas religiosas e políticas, mantendo certa tensão. Não à toa, o concílio separa juridicamente leigos e clérigos como vislumbramos no cânone XIII.²⁶

Segundo o texto, os clérigos devem ser julgados por seus pares, e se algum apelar a um tribunal secular, a punição é a excomunhão, a máxima em

²⁴ As atas conciliares obedecem normalmente a uma série de formas preestabelecidas. Sua abertura faz referência ao tempo e, normalmente, à autoridade que convoca o Concílio. Segue-se, então, com um pronunciamento de quem estiver presidindo o Concílio, declarando a importância da reunião. As atas do III Concílio de Toledo tem, nas palavras de autoridade, o Rei Recaredo, que, após o batismo, passa a assinar *Flavius Recaredo* e abjura o arianismo. O bispo considerado autor da conversão foi Leandro de Sevilha.

²⁵ Cf.: WEBER, Max. Op. cit., p. 382–384.

²⁶ CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. III Concílio de Toledo, cânone XIII. p. 129.

termos clericais. Pensar nessa questão é observar como o direito foi tratado de formas diversas, apesar de notarmos que a estrutura ética aproxima as práticas jurídicas.

Considerando que a compreensão da relação da religião com a esfera política é a mais evidenciada nas atas, indicamos que ao longo do estudo das demais esferas do esquema weberiano, esta primeira se fará constantemente presente.

Para nos acercar das tensões entre a esfera econômica e a religião, discutiremos dois cânones das atas do III Concílio de Toledo: o III e o XIX.

O cânone III determina que não se alienem as coisas da Igreja sem necessidade. Nesse ponto, observa-se uma importante questão: de quem são os bens da Igreja? Dos bispos ou da Igreja? Lembremos que estes eclesiásticos, de origem nobre e que dispõem, conforme a sua necessidade pessoal, dos recursos clericais, são também os fomentadores de riqueza da instituição, já que quando entram para a *Eclésia* levam muito de seus pertences. O problema é saber quais são os limites. Qual a autonomia do bispo para praticar assistência com os bens eclesiásticos e fortalecer sua posição como clérigo?²⁷

Segundo Weber a tensão entre a religião e a economia se dá particularmente perante as religiões de salvação. Os preceitos de amor tendem a se opor às forças econômicas, uma vez que entre as construções de ascese weberiana está a renúncia dos bens. Para tal autor, a forma de associação entre a economia e a religião se transforma com a lógica da assistência. O problema é que se no interior da Igreja visigoda a acumulação de bens deveria servir à sua administração, inclusive o amparo espiritual e material, na prática existe uma incompreensão do dispor do poderio econômico - uma vez que os bispos, membros da elite eclesiástica, traziam para o interior do clero suas práticas e usavam os patrimônios para demonstrar poder econômico como se fossem *Dominus*.²⁸

O caso do bispo Recimiro de Braga é emblemático: após a sua morte, deixa em testamento os bens do bispado como se fossem de sua propriedade.

²⁷ Santiago Castellanos trata da preocupação eclesiástica de não ter seu patrimônio dilapidado, pois é justamente o seu poder financeiro que é utilizado muitas vezes para garantir uma das principais práticas eclesiásticas, a assistência. Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda*. Logroño: Universidad de la Rioja, 1998. p. 78.

²⁸ Um dos exemplos mais claros encontra-se na vida dos "Santos Padres Emeritenses". Masona, ao retornar do desterro, que lhe fora imposto pelo monarca, é recebido por uma multidão para a qual lança moedas. Configura-se a figura do bispo para além dos ofícios eclesiásticos, mas como o senhor de uma comunidade, apresenta-se, pois, uma relação de dependência pessoal, à qual se vincula a exaltação. Cf.: *The Lives of the Fathers of Merida*. In: *Lives of the Visigothic Fathers*. Trad. A. T. Fear. Liverpool: Liverpool University, 1997. p. 45 - 107.

Independentemente dos imbróglis gerados, esse testamento terá sua anulação discutida em Concílio.²⁹ A partir daí, tenta-se criar uma prática de controle que tenha o apoio do rei, para que os bens da Igreja sejam institucionais e o papel do bispo seja administrá-los.

E a via é de mão dupla. Assim como o cânone III do Concílio que estudamos deu ordem para que os bens não fossem vendidos pelos clérigos, o XIX lembra que a Igreja e todos as suas posses estavam sob a responsabilidade do bispo. As preocupações centrais são com igrejas e mosteiros particulares, comuns na região.³⁰ Uma vez consagrado e um bispo eleito para sua administração, esse não estará subordinado ao senhor, nobre ou administrador que o construiu. O local passa a ser de responsabilidade e propriedade da Igreja.

O clérigo, portanto, não deveria impor prestações nem tributos sobre essas dioceses. Assim, por um viés econômico, voltamos às questões políticas. A perspectiva conciliar é a divisão, a separação dos encargos, para que a aliança centralmente proposta pudesse funcionar.

Segundo Weber, a ética religiosa e a estética são parceiras comuns. A religiosidade mágica tem uma relação íntima com a estética como fonte de inspiração. A tensão só passa a existir quando apresentam um comportamento “consciente e racional.”³¹ A arte, quando isso acontece, torna-se suspeita ao se apresentar como racional e libertadora.

Esta questão é mais difícil de ser observada no Concílio. No entanto, traços de sua atenção aparecem nos cânones XVI e XXII:

Que os sacerdotes e os juízes devem investigar sobre o culto idolátrico e exterminar-lo.

Que os corpos dos religiosos devem ser conduzidos ao sepulcro somente entre hinos e cânticos.

Um aspecto recorrente ao tratarmos da religião são as práticas concorrentes. Santiago Castellanos destaca que o III Concílio instituiu o unitarismo religioso peninsular, mas não é com uma decisão, ainda que construída, que se consegue algo deste tipo. As manifestações socioculturais permanecem inconciliáveis por longos períodos.³²

Na decisão do cânone XVI existe a proibição de imagens e idolatria. Embora o texto tenha um componente bíblico em seu conteúdo e *topoi* em

²⁹ Cf.: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 320 – 324.

³⁰ Cf.: LOPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad monástica y acción política en Fructuoso de Braga. *Hispania Sacra*, Madrid, n. 54, p. 8 - 22, 2002.

³¹ Cf.: WEBER, Max. Op. cit., p. 392.

³² Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Los Godos... Op. cit., p. 16 - 18.

relação a outros concílios, o convívio com práticas religiosas locais identificadas como pagãs, precisa ser considerado. Essas práticas, ainda que pouco organizadas, não deixavam de ter sua própria magia e um reconhecimento social fundamental. Os enterramentos têm garantido material profícuo nos recentes estudos arqueológicos, ajudando-nos a notar essa estética social que tanto incomoda a Igreja. Enterramentos são normalmente dotados de rituais e muitos deixam suas marcas. A preocupação conciliar não é romper com esta estética, mas subvertê-la, oferecer-lhe novas dinâmicas.

De maneira geral, as descrições de práticas pagãs se inscrevem no misticismo, reconhecido pela Igreja, ainda que atribuído a forças diabólicas. Suas imagens são ora destruídas, ora apropriadas.³³ A lógica é negar o princípio funcionalista, construindo, por meio de uma cuidadosa operação intelectual, a certeza de que o discurso cristão constitui a explicação para a verdadeira salvação, realçando que para tal deve haver um real afastamento destas práticas. Não à toa, o cânone XXIII impõe que: “*devem ser desterrados das festividades dos santos, os bailes e as canções indecorosas*”. Ou seja, a festa deve permanecer, porém precisa ser controlada, para que a estética proposta pelo dogma católico vença as tradições e as estéticas que foram chamadas de pagãs.

Chegamos então à proposição que Max Weber chama de esfera erótica, sem dúvida uma das mais complexas. Segundo o autor, seu fundamento está na força irracional do sexo, frente ao rigor e aos controles necessários para a salvação. Originalmente, a relação entre sexo e religião era íntima, fazia parte da magia, da construção mística. No entanto, a ascese presente nas religiões de salvação e aplicada de longa data sobre a castidade dos sacerdotes gera uma tensão intangível entre as práticas eróticas, a sexualidade e a religião. Nas determinações conciliares, as recomendações sobre o controle sexual de seus sacerdotes é uma constante. O cânone V fala a bispos, presbíteros e diáconos que eram arianos que “*não lhes seja permitido coabitar com suas esposas*” e aos que sempre foram católicos que “*não habitem em suas casas com mulheres estranhas*.” Conjecturas deste tipo geram a tensão e esta, por sua vez, promove a sublimação, a ascese.

Identificamos aqui que a questão central é transformar o sacerdote em alguém único frente aos demais. A partir disso, entendemos que em um momento de alianças, como no III Concílio de Toledo, é necessário que a figura sacerdotal precise ser reconhecida junto à sociedade como alguém especial e vital.

³³ Cf.: LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: edições 70, 1985. p. 59 – 62.

O repúdio à esposa, a separação da mulher do responsável por sua provisão, não poderia ser corroborada por um concílio. Este não é o comportamento de alguém que controla seu erotismo; embora especial o clérigo não pode romper com as estruturas econômico-sociais. E a solução é bastante complexa, deves interessante: permanecer casado e ainda casto – isto é, sem dúvida, especial. A intervenção sob a esfera erótica se manifesta, por desdobramento, junto aos fiéis, e revela no seu cerne, o quão imperativo é interceder no espaço da vida comum, manifestando a necessidade da ascese que levará à salvação.

No cânone X, há a exortação à castidade feminina. Neste capítulo, trata-se o direito de as viúvas manterem-se castas, se assim for de sua vontade, tal qual o direito das virgens de não se casarem contra seu desejo.³⁴ Fala-se no cânone em que nada violente a castidade, e no seu texto invoca-se a ordem do monarca para que tal aconteça. É a ascese que se faz presente cotidianamente e vai se refletir em diversos textos eclesiásticos do período, mesmo com a cuidadosa chancela do poder político.

Por fim, há a esfera intelectual. Este é o campo da disputa, o desafio de fornecer sentido ao campo religioso. A manifestação da doutrina como elemento místico, que no limite encerra a necessidade apologetica da razão.

Para Weber, a busca religiosa dos sistemas educacionais acontece como forma de organização e construção de sentido e base na organização institucional. A lógica da operação intelectual é oferecer sistemas coerentes com o contexto e associar a capacidade de argumentar dos seus interlocutores, tendo a salvação como cerne da questão. Sob este ponto de vista, o momento do III Concílio é singular, uma vez que falamos de uma disputa por poder no espaço religioso. O sentido da conversão precisa ser pensado em meio a uma argumentação coerente. Partindo do esquema weberiano, estamos em uma fase de sofisticação do esclarecimento, em que religião e razão se imbricam para uma resposta consciente do mundo. A explicação racional é cara na disputa por hegemonia no espaço religioso local, proporcionando, em um sentido mais complexo, a justificativa da aliança entre episcopado e nobreza.

A operação intelectual no III Concílio se manifesta mais claramente na profissão de fé de Recaredo e na Homilia, que fica sob a responsabilidade de Leandro de Sevilha; são duas vias na busca do oferecimento de sentido à existência do momento da conversão.

Enquanto a profissão de fé abjura o arianismo e dá o tom de unidade que vem sendo buscada, a homilia é um texto que visa proporcionar sentido à

³⁴ Existe também uma clara preocupação financeira na questão. Uma viúva, que se mantenha casta, segue com maior facilidade com seus bens para um mosteiro, assim como uma mulher que opta por não se casar e manter-se virgem.

conversão e seu objetivo. O desafio é construir aquela unidade sem transformar os seguidores do arianismo em inimigos. Trilha-se o caminho da abordagem de um equívoco que pode ser transposto. Desta forma, justifica-se a ordem real da conversão dos clérigos arianos no Concílio. Estes, representados por seus bispos, não perderam seus direitos e cargos e mantiveram suas sedes episcopais em uma ordem de convergência.

Para dar solução a este quadro, Leandro de Sevilha recuperou o sentido clássico de heresia como um desvio. Assim, seguidores do arianismo conhecem a “verdade”: reconhecem Cristo, são membros da Igreja, só que “sofreram” pela maldade de Ário e seus seguidores, e por sua própria ignorância. A expressão utilizada pelo autor é que foram “*molestados pela mentira.*”³⁵

Na mesma linha, Leandro lembra que quando a semente é boa, ela tem salvação e destaca que o dia do Concílio é um dia de festa, pela quantidade dos convertidos e pela grande vitória da “Santa Igreja”³⁶ e do monarca Recaredo, que salvou seu povo. Para a construção dessas explicações, o autor utiliza dezenas de passagens bíblicas, dentre as quais a referência a ovelhas desgarradas, a comparação dos godos com o filho pródigo,³⁷ e os “bárbaros” que Paulo fizera questão de ensinar. A opção por uma argumentação tão maciça, mas ao mesmo tempo branda, fundamenta-se em duas preocupações: primeira, a afirmação de superioridade intelectual do clero católico; segunda, a legitimidade racional para uma convergência tão complexa.

Por fim, o texto reafirma o poder da união, a aliança celebrada no Concílio e usa, para isso, metáforas da sociedade como sendo um corpo. Corpo este que tem na cabeça a “*Santa Igreja*” e precisa dos braços da nobreza para existir em sua plenitude. Se antes já era importante o papel do episcopado, por sua origem e tradição, agora torna-se fortalecido pois tem um “*presente divino*”: um monarca que será lembrado por salvar seu povo da “*mentira*” e da “*escuridão*”. É, sem dúvida, o exercício da esfera intelectual agindo sobre a tensão, criando uma cooperação de característica socioreligiosa e que marcaria as estruturas de poder do século seguinte no reino visigodo.

Considerações finais

Devemos sublinhar a relação entre referencial teórico e pesquisa histórica no sentido de facilitar e fortalecer o entendimento dos documentos – trajetória que possibilita a fuga das velhas repetições positivistas e pouco analíticas.

³⁵ Cf.: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p.143.

³⁶ Idem.

³⁷ Lucas 15:11-32.

As atas do III Concílio de Toledo é provavelmente um dos documentos mais trabalhados pela historiografia que trata do assunto, como afirma José Orlandis, “*rios de tinta já foram gastos na compreensão e entendimento de suas temáticas*”.³⁸ Contudo, tanto a historiografia hispânica, como outras que a acompanham, tem valorizado pouco a discussão teórica. A utilização da perspectiva weberiana à análise das atas do III Concílio de Toledo busca, portanto, ampliar as possibilidades de análise de tal problemática.

A tensão entre mundo e religião, ao mesmo tempo a integração constante da religião ao mundo, é um dos elementos mais especiais da teoria weberiana. A escolha se deve à possibilidade que o autor nos oferece ao situar as construções éticas dialogando com o seu próprio tempo, constituindo, assim, o discurso religioso como um caminho racional para o entendimento das disputas de poder e organização institucional.

Mundo e religião, esferas políticas, econômicas, estéticas, eróticas e intelectuais fazem parte da construção religiosa, assim como o lidar com essas diferentes situações. O grupo episcopal supera os aspectos mágicos para criar detentores da magia. Sem essas relações não existe sentido nas religiões de salvação, como no cristianismo católico, marcado pelas tensões frente ao arianismo e aos chamados paganismos.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 107-145.

VITA PATRUM EMERITENSIIUM. In: FEAR, A. T. (Org. e Trad.). *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: Liverpool Press, 2006.

Bibliografia específica:

ANDRADE FILHO, Ruy Oliveira. O Reino Visigodo Católico (séculos VI – VIII): cristianização ou conversão. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 5, n.1, p. 91 – 101, 2005.

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

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

COLLINS, Roger. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.

³⁸ Cf.: ORLANDIS, José. Op. cit., p. 15.

- FRIGHETTO, Renan. Las dificultades de la unidad política en la Hispania visigoda: las controversias entre la realeza y la nobleza en el siglo VII. *Revista de Historia*, Santiago, v. 16, p. 11-19, 2007.
- GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LOPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad monástica y acción política en Fructuoso de Braga. *Hispania Sacra*, Madrid, n. 54, p. 8 – 22, 2002.
- ORLANDIS, José. *História del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 1990.
- RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo: um estudo sobre as relações de poder a partir do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007.
- RODRIGUES, Alberto Tosi. *Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.
- SANTIAGO CASTELLANOS. *Los Godos y La Cruz: Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.
- _____. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda*. Logroño: Biblioteca de investigación, 1998.
- SILVA, Leila Rodrigues da. 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 UFRP / Editora da UFRP, n. 37, p. 67 - 84, jul-dez 2002.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: LTC, 2002.
- _____. *Sociologia de la Religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- VELAZQUEZ SORIANO, Isabel. Ámbitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329 - 351, 1994.

PERSPECTIVA HISTÓRICA E HEGEMONIA POLÍTICA: OS VISIGODOS NA ABORDAGEM DE ISIDORO DE SEVILHA

Rita de Cássia Damil Diniz

Resumo

O presente estudo analisa as implicações político-ideológicas do discurso historiográfico no reino visigodo durante o século VII. Considerando as modificações ocorridas no panorama político em questão, refletimos sobre a relação entre o discurso acerca da História e a necessidade de consolidação de hegemonia política na Península Ibérica.

Com base na produção do bispo Isidoro de Sevilha, buscamos vestígios que corroborem a utilização ideológica do passado em um contexto de normatização social e fortalecimento político.

Palavras chave: Isidoro de Sevilha – historiografia – identidade

Abstract

This work analyzes the political and ideological consequences of the historiographical speech developed in the Visigothic kingdom on the seventh century. Considering the modifications of the political scene that happened on the period, we reflect about the relations between the Historical speech and the need of political hegemony on Iberian Peninsula.

Based on the writings of Isidore, bishop of Seville, we search traces that corroborate an ideological use of the past in a context of social normalization and political strengthening.

Keywords: Isidore of Seville – historiography – identity

Introdução

A presente reflexão tem como ponto nevrálgico a relação entre a construção do discurso histórico e suas condições de produção. Neste sentido, a afirmação de Michel de Certeau,¹ de que toda história é produzida a partir de um locus determinado por muitas condições, alicerçou nosso interesse pela funcionalidade da historiografia elaborada pelo bispo Isidoro de Sevilha no reino visigodo durante o século VII.

Entendendo a historiografia, em sua perspectiva mais ampla, como o resultado de um processo intelectual de ordenação e classificação de fatos

¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002. p. 66.

passados, no sentido de configurar uma possibilidade de presente, lançamos nossa atenção sobre sua faceta legitimadora, faceta por meio da qual ela naturaliza o projeto sócio-político de determinado grupo. Assim, pensar as condições de produção e reprodução de certa expressão historiográfica é, em grande medida, refletir acerca da matriz ideológica na qual ela se insere.

Neste sentido, a historiografia cristã,² que emerge no fim da Antigüidade não deve ser apreendida como um aprimoramento ou degeneração do modelo histórico clássico, mas sim como uma resposta da Igreja às novas correlações de forças que surgem, sobretudo, a partir da crise do século IV.

Da historiografia clássica à cristã

Com a desestruturação do Império Romano do ocidente, a antiga dicotomia romano-bárbaro cedeu, paulatinamente, espaço a novos padrões de organização e classificação que seriam pautados, sobretudo, no aspecto religioso.³ Tal situação remeteria, aos agentes religiosos, o monopólio sobre a reorganização das relações sociais por meio da elaboração de novos modelos identitários; modelos estes que buscavam eficácia tanto material quanto política em meio à conjuntura emergente no período de transição da Antigüidade para a Idade Média.⁴ A obtenção de tais resultados só foi possível, entretanto, mediante o uso de variados instrumentos de cooptação pelos quais os próprios agentes religiosos e seus aliados garantiram a produção/naturalização de determinada representação que almejava uma posição hegemônica. Neste aspecto, destacamos o desenvolvimento do discurso eclesiástico acerca da História. Nele, rupturas e continuidades em relação à herança cultural clássica foram articuladas em uma nova perspectiva que visava respostas ao contexto de instabilidade político-ideológica daquele momento.⁵

Desta forma, a tradição historiográfica clássica, fundada pelos gregos no século V a.C. e caracterizada por uma abordagem essencialmente política e

² Expressão utilizada por muitos, sobretudo, pelos de linha mais tradicionalista, para designar o conjunto de obras de perspectiva histórica produzida pelos eclesiásticos desde o fim da Antigüidade. Tal perspectiva tem como principal característica o viés providencialista, ou seja, a crença na intervenção divina sobre a realidade. Cf.: FONTANA, Josep. *História: análise de passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998, p. 26-27.

³ Cf: BELTRÁN TORREIRA, Federico-Mario. El concepto de barbárie en la Hispania visigoda. *Antigüidad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüidad Tardia. Los visigodos*. Historia y Civilización, Murcia, v. 3, p. 53-60, 1986.

⁴ Alguns aspectos desta questão são analisados em FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antigüidade Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

⁵ Em relação a este aspecto, consultar: MADOZ, José. Citas y reminiscências clásicas en los Padres españoles. *Sacris Erudiri*, Belgica, n. 5, p.105-132, 1953.

de viés progressista,⁶ abriu espaço a um novo fazer histórico em que realidade política e mítica religiosa são realinhadas. Verificamos, assim, que entre Tácito⁷ (ss. I/II) e Agostinho⁸ (ss. IV/V) houve um longo período de coexistência das tradições clássica e cristã, período que testemunhou a substituição do modelo cíclico de entendimento da dinâmica histórica pelo linear, da preocupação com os mitos de criação/fundação pela interpretação profética do fim do mundo e, finalmente, da causalidade existencial pelo providencialismo.

Com a crescente cristianização da cultura ocidental, a história passa a ser objeto de historiadores-teólogos que criam modelos histórico-explicativos pautados no profético. A aproximação entre tradição bíblica – apreensível pelas “Sagradas Escrituras” – e tradição eclesial – contínua institucionalização de práticas e discursos no âmbito da Igreja – reflete, no campo da produção historiográfica, a configuração de um modelo de narrativa histórica que se pretende universal e escatológico. Nele, a história da humanidade e o caminho para a salvação estão organicamente ligados, fazendo assim, com que a problemática do sagrado seja definitivamente associada às relações do poder.

Precursor desta nova tradição, Eusébio de Cesaréia (260-339) escreveu o que seria a primeira História da Igreja, uma cronologia do tempo universal permeada por eventos eclesialísticos. Com Agostinho de Hipona e Paulo Orósio⁹ a perspectiva cristã acerca da história ganhou novos contornos na medida em que algumas modificações foram inseridas. Dentre tais mudanças, a primeira diz respeito ao próprio entendimento da linearidade do processo histórico da humanidade, cuja existência passaria a ser descrita por meio de um esquema evolutivo de seis etapas/eras que corresponderiam às “idades” do homem, da infância a senilidade, estando esta última diretamente ligada ao fim dos tempos.

Todavia esta articulação entre profecia e realidade acabou por gerar um problema de caráter doutrinário para a historiografia cristã, visto que tal elaboração levaria a uma associação entre o fim do mundo e o processo de

⁶ Podemos tomar como exemplo a produção de Platão e Aristóteles em que os esquemas de governo são entendidos como propostas de um sistema de etapas históricas; ou ainda, a obra do grego Políbio que relata a história de Roma pelo viés político e universalista. Cf.: MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Baur: EDUSC, 2004, p. 53-156.

⁷ Em sua *Germânia*, o autor relata o cotidiano dos povos germanos e seu contato com o Império Romano. Cf.: TACITO, Caio Cornélio. *Germania*. Introducciones, traducción y notas de J. M. Requejo. Madrid: Gredos, 1981.

⁸ Viveu entre 354-430. Foi bispo de Hipona, norte da África. Sua obra é considerada um dos pilares da doutrina cristã.

⁹ Discípulo hispânico de Agostinho, que publica por volta de 417 uma “História Universal”, em cujo relato se destaca o ingresso dos germanos no império. Segundo o autor, a crise no século V teria sido tão severa que algumas populações preferiam viver sob domínio germano que sob as tributações romanas.

deestruturação do Império Romano. Neste sentido, a desagregação imperial dos séculos IV e V cederia lugar a uma profunda crise de fé, caso a expectativa profética não se realizasse. Em resposta a esta questão, o pensamento agostiniano elaborou uma segunda grande mudança na historiografia cristã. Com a cidade de Deus, temos a promoção de uma separação entre as histórias cristã e romana, ainda que estas sigam de forma paralela, dando conta, assim, da dicotomia entre profecia e realidade sem que, contudo, haja o esvaziamento do componente religioso.

Com o advento do século VI, e a consolidação de uma nova conjuntura, baseada no surgimento de novas unidades políticas de origem germânica, percebemos no espaço da produção historiográfica cristã o restabelecimento do enlace entre tradição bíblica e realidade política. Neste novo contexto, cada instituição ou grupo social possui uma necessidade específica no que tange à construção de uma identidade que seja acompanhada de um passado inscrito nas representações coletivas, gerando deste modo uma nova tradição que os explique e justifique.

Sendo assim, durante todo o período alto-medieval a historiografia cristã manteve seus traços originais, assumindo, entretanto, uma postura mais regionalista. Esta postura apontou à necessidade eclesiástica de adequação de sua hegemonia no campo da produção intelectual frente ao recente panorama sócio-político. Logo, iniciativas como as de Gregório de Tours¹⁰ na Gália franca, de Juan de Bicláro¹¹ e Isidoro de Sevilha¹² na Península Ibérica e de Beda, o venerável,¹³ nas Ilhas Britânicas, devem ser apreendidas, sobretudo, como manifestações do múltiplo esforço eclesiástico de legitimação da nova ordem. Fazamos, então, uma reflexão acerca desta problemática tendo por base as especificidades da produção isidoriana e seus desdobramentos no contexto peninsular.

¹⁰ Bispo de Tours. Um dos mais célebres escritores do fim do século VI, produziu a “*Historia francorum*”, que destaca o processo de conversão dos francos à ortodoxia.

¹¹ Abade do monastério de Bicláro no século VI, em sua *Chronicon*, escrita por volta de 590, segue a tradição de uma “*História Universal*” como modelo de narrativa histórica eclesiástica. Seus relatos terminam no quarto ano do reinado de Recaredo.

¹² Além da obra que será posteriormente abordada, Isidoro também produziu, de caráter historiográfico, uma *Chronicon* que, seguindo o modelo de “*História Universal*” proposto por Agostinho de Hipona, divide a história em seis fases, seis “*idades*”, que culminam no período de produção da obra, e cuja narrativa tem como foco central o Império Romano e a consolidação do Reino Visigodo; e também a obra conhecida como “*De viris illustribus*”, que voltada, exclusivamente, para o âmbito eclesiástico, nos traz um panorama geral da atividade eclesiástica, por meio de trinta e três “*notícias*” em que são destacadas as principais personalidades da Igreja naquele momento. Acredita-se que tal obra tenha sido escrita no mesmo período do documento abordado no presente trabalho.

¹³ Viveu entre 673-737. Doutor da Igreja, este monge produziu uma das maiores obras da historiografia ocidental.

Com a conversão à ortodoxia do reino visigodo em 587/589,¹⁴ configurou-se uma simbiótica relação entre a elite eclesiástica peninsular¹⁵ e a monarquia visigoda.¹⁶ Dentre os principais desdobramentos desta aliança, podemos destacar a criação de uma teoria política de base moral cristã,¹⁷ assim como, um crescente fortalecimento político da Igreja peninsular.¹⁸ Em ambos os aspectos, fica evidente a relevância do corpo eclesiástico como um fundamental agente nos campos político e ideológico naquele contexto. Neste cenário emergiu a figura do bispo sevillano.

Isidoro de Sevilha e a Histórias dos godos, vândalos e suevos

Nascido na região da Bética no seio de uma família hispano-romana de forte influência no campo religioso e na administração local, Isidoro de Sevilha teve uma formação clássica. Tornou-se bispo por volta de 601, deixando o cargo em 636, por ocasião de sua morte. É considerado uma das mais importantes figuras eclesiásticas do ocidente medieval tanto por sua significativa produção intelectual, como também por sua atuação decisiva no plano político-ideológico no processo de consolidação política do reino visigodo durante o século VII.

O conjunto de sua obra, de forte teor doutrinário e disciplinar, representou um testemunho privilegiado da síntese germano latina, sendo um de seus maiores méritos literários a cristianização de variados aspectos da cultura clássica. Inserida neste panorama, sua produção historiográfica fundamentou a construção de novos parâmetros identitários visigodos. Dentre seus escritos de viés histórico, destacamos as *Histórias dos godos, vândalos e suevos*, que expressa uma clara perspectiva de fusão entre visigodos e hispano-romanos e que teria alicerçado a formulação de uma identidade baseada na força político-militar goda e na erudição clássica romana.

Ainda que mantendo os principais traços da historiografia cristã, o bispo sevillano elaborou, no referido enunciado, significativas inovações como, por

¹⁴ Optamos pela utilização de um período, e não de uma data específica. Desta forma, o processo “oficial” teria sido iniciado com a conversão do monarca Recaredo em 587, e atingiria seu ápice em 589, com a realização do Concílio de Toledo III em que a ortodoxia foi oficializada como religião entre os visigodos.

¹⁵ Entendemos por elite eclesiástica as autoridades monásticas, abades, e sobretudo o episcopado.

¹⁶ Cf.: ORLANDIS, José. *La Iglesia en la España visigótica e medieval*. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.

¹⁷ As regras do jogo político estariam, a partir de então, fundamentadas em aspectos da moral cristã. Alguns exemplos significativos são o uso de categorias como o providencialismo e a predestinação para a explicação de quadros de instabilidade política.

¹⁸ A partir do Concílio de Toledo IV, realizado em 633, a elite eclesiástica assume a participação ativa no processo de escolha do monarca, cabendo a ela também o direito de voto.

exemplo, quando constrói uma narrativa em que a atuação do elemento “bárbaro” não é subtraída ou subestimada pela “superioridade” romana. Seu discurso tem como eixo a substituição da *Romania* pela *Gothia*, numa evidente tendência de deslocamento da referência imperial. Identificada com a Hispania, sua pretensa narrativa universalista acabou por centralizar-se nos godos, que assumiram o papel de novos protagonistas da história. Sua principal preocupação refere-se à questão moral de seus personagens, o que denota o tom didático e apologético de sua obra, aproximando-a de um panegírico do povo godo e seus monarcas.

A despeito da polêmica acerca do processo de produção da obra, são conhecidas duas diferentes versões: a longa e a breve. Tal duplicidade gerou a polarização nas abordagens dos especialistas entre a idéia de dependência/interpolação entre as versões, pautada na complementaridade entre ambas, ou, paradoxalmente, na idéia de total independência. Considerando o caráter conciso de nossa presente reflexão, ressaltamos nossa opção pela análise da versão breve que enfatiza a história dos godos desde sua origem – associada ao povo bíblico dos escitas – até o reinado de Sisebuto em 619, quando teria sido escrita em cumprimento a uma solicitação do referido, monarca.

Motivado a criar uma narrativa idealizadora dos visigodos, o bispo sevilhano tece uma argumentação pautada em aspectos morais, justificando até mesmo atividades e práticas violentas por meio de uma associação a elementos como honra, direito a liberdade e bravura. De maneira ampla, a narrativa isidoriana esteve focada na construção de um modelo de bravura, em que o componente moral do grupo foi valorizado de forma tão extremada, que até seus fracassos e derrotas foram distorcidos; forte exemplo desta tendência relaciona-se ao fato da glorificação de Roma estar sempre pautada em seu sucesso militar frente a tão destemido oponente.¹⁹

Logo no início de seu relato, Isidoro lembra que, apesar de sua origem antiga, os godos só teriam sido resgatados às narrativas históricas pelos romanos, por terem sido eles equivalentes a estes últimos em bravura. Buscando na narrativa aspectos referentes à interação entre visigodos e os demais poderes envolvidos na conjuntura peninsular daquele contexto, percebemos que o autor ressalta uma suposta equidade moral entre godos e romanos. O reconhecimento mútuo de virtudes entre eles é destacado, sobretudo, nas situações de combate:

¹⁹ Tal aspecto foi sinalizado, anteriormente, em outras obras de caráter historiográfico. Destacamos dentre elas a *Getica* de Jordanes que, ao narrar o longo processo de migração dos povos vindos do norte, traça o mesmo tipo de relação entre tais grupos e a porção oriental do Império. Cf.: JORDANES. *Origen y gestas de los godos [De origine actibusque Getarum]*. SÁNCHEZ MARTÍN, José Maria. (Ed.). Madrid: Cátedra, 2001.

Estes são os quais Alexandre afirmou que deveria evitar, os que Pirro temeu e que a César horrorizaram. Tiveram durante muitos séculos um reino e reis que, como não foram citados nas crônicas, permanecem ignorados. Foram incluídos nas histórias desde o momento em que os romanos puseram a prova seu valor em combate.²⁰

A idéia de compartilhamento de valores semelhantes é ainda abordada no episódio da conversão do monarca Atanarico ao arianismo. Segundo o relato, no governo de Valente, Atanarico, em disputa com Fridigerno pela liderança goda teria recebido apoio do imperador. Ao vencer a contenda, Atanarico teria optado por uma posição religiosa mais próxima da imperial como forma de agradecimento:

Na era CCCXV do governo de Valente, os godos se dividiram entre Atanarico e Fridigerno, aniquilando-se ambas as partes em matanças; mas Atanarico venceu Fridigerno com a ajuda do imperador Valente e em agradecimento se converteu com todo o seu povo godos à heresia ariana.²¹

O direito a liberdade é discutido pelo autor no momento de relato da rebelião na região da Trácia. De acordo com Isidoro, apesar de cientes da autoridade imperial, os visigodos não teriam se submetido à opressão romana, durante o próprio governo de Valente. Tal situação teria promovido um novo acordo entre visigodos e romanos, possibilitando, assim, a entrada dos primeiros, de forma definitiva, no território romano, como percebemos no trecho abaixo:

Na era CCCXVI, no ano quatorze do imperador Valente, os godos, que primeiramente haviam banido os cristãos de suas terras foram expulsos eles próprios pelos hunos; e depois de atravessar o Danúbio, se entregaram, sem depor as armas à autoridade do imperador, recebendo dele a Trácia para que habitassem. Porém, diante da opressão dos romanos, e contra seu costume de liberdade, voltaram a pegar em armas para a rebelião; devastaram a Trácia a sangue e fogo, e depois de aniquilar a exército romano, queimaram o próprio Valente que ferido por um dardo fugia para uma casa no campo. Mereceu, assim, como dito por um autor, ser queimado por eles em um fogo temporal aquele que havia entregado ao fogo eterno almas tão belas.²²

Discorrendo sobre os ataques a Roma, situação decorrente da instabilidade política entre visigodos e romanos no período posterior ao ingresso no limes, Isidoro constrói uma argumentação moral para “enquadrar” a atitude germânica. Primeiro, o ataque empreendido pelo monarca ariano Alarico teria o

²⁰ No sentido de otimizar a leitura e a compreensão das referências da fonte que serão citadas a partir de agora, adotaremos o seguinte padrão de abreviatura, História dos godos, suevos e vândalos, versão breve, versículo 2, página 175 = HGSV, vb, v. 2, p. 175.

²¹ HGSV, vb, v.7, p. 181-183.

²² HGSV, vb, v.9, p. 187.

intuito de vingar os mortos envolvidos em uma tentativa anterior de saque que teria fracassado sob a liderança do pagão Radagaiso. Segundo, o autor ressalta o compromisso dos visigodos em resguardar os que procurassem refúgio em lugares sagrados, de não atuar de forma sanguinária, e nem fazer prisioneiros, aspectos que evidenciam o alto grau de clemência desse povo, vejamos:

(...) Um deles, Radagaiso, escita e pagão, ataca a Itália com quase duzentos mil soldados em feroz campanha, com a promessa de oferecer a seus deuses o sangue dos cristãos se vencesse. Seu exército foi sitiado pelos romanos em lugares montanhosos e pareceu aniquilado pela fome mais que pela espada.

(...).

Na era CCCCXLVII, no ano dos imperadores Honório e Arcádio, o segundo rei, Alarico, cristão certamente, porém, herege, substituindo seu compatriota no reino, marcha para a Itália para vingar o sangue dos seus (...).

Os godos mostraram ali tal clemência que fizeram a promessa de que se entrassem na cidade, não lhes seria lícito usar o direito de guerra contra nenhum romano que se encontrasse em lugares sagrados, prometeram também, que evitariam o derramamento de sangue, e conteriam seu desejo de fazer escravos. E assim, depois desta promessa, quando atacaram a cidade não provocaram a devastação nem a ruína de ninguém que se encontrassem refugiados nos lugares sagrados, nos templos ou nas basílicas, nem tão pouco se lançou a espada sangrenta, graças a piedade dos inimigos; também o furor inimigo perdoou com misericórdia aos que se achavam fora dos templos de sacrifício e invocavam o nome de Cristo ou dos santos.

Deste modo se salvaram milhares de cristãos a quem os godos perdoaram misericordiosamente em nome do Cristo. Por isso, até hoje, os romanos que permaneceram no reino godo o aceitam e preferem viver pobres entre os godos do que ser poderosos entre os romanos e sofrer o pesado julgo dos tributos.²³

No interior do Império, surgem novos atritos e acordos. Um significativo exemplo sobre esta situação nos é dado por ocasião do pacto entre o visigodo Valia e o imperador Honório. Após devolver a irmã do imperador, que havia sido seqüestrada por ele mesmo, Valia assume o compromisso de liderar os visigodos, na condição de federados, contra suevos, vândalos e alanos, em favor de supostos interesses romanos. A partir de então, a inserção visigoda na Península Ibérica ocorreu de forma crescente:

(...) Na era e ano acima indicados, lhe sucedeu Valia que reinou por três anos; foi eleito príncipe pelos godos para fazer a guerra, mas por disposição divina foi destinado à paz.

Selou um pacto com o imperador Honório e lhe devolveu com todas as honras Placídia, sua irmã.

Por causa de Roma provocou, entre os bárbaros, numerosas matanças: aniquilou com a guerra a todos os vândalos e suevos (...).

²³ HGSV, vb, v. 14, p. 195.

(...) quando se dispunha a passar para a África com uma esquadra, detido no estreito do mar de Cádiz por uma forte tempestade, se viu obrigado a voltar à Espanha. Logo depois, foi chamado às Gálias pelo patrício romano, Constancio; este concedeu aos godos pelo mérito de sua vitória, a Aquitânia para nela viverem até o limite do oceano, junto com algumas cidades das províncias limítrofes.²⁴

O bispo sevilhano torna a rascunhar a relação entre visigodos e os demais grupos existentes na península ao se reportar ao trigésimo sétimo ano do governo de Justiniano. O monarca Atanagildo, que assumiu com o apoio de Bizâncio, não teria conseguido livrar-se, posteriormente, das tropas bizantinas do sul peninsular, um entrave aos planos de supremacia territorial dos visigodos:

Na era DXCIII no trigésimo sétimo ano do imperador Justiniano, tendo sido assassinado Agila, Atanagildo ocupou por dezessete anos o reino que havia invadido. Este, que desejava há muito privar Agila do reino que já havia usurpado, pediu ao imperador Justiniano tropas em seu auxílio, tropas que depois não puderam ser expulsas de suas fronteiras, apesar de seus intentos. Contra estas tropas vem lutando há muito: sofrendo de início os desdobramentos de freqüentes combates, mas agora, por suas várias derrotas, estão consumidos. (...).²⁵

Tal empreitada só teria sido bem sucedida com Leovigildo que também promoveu uma forte perseguição aos cristãos ortodoxos e concretizou a submissão, de maneira definitiva, dos contingentes suevos, o que resultou em significativa expansão territorial a noroeste:

Na era DCVII, no segundo ano de Justino, o menor, Leovigildo, tendo alcançado o reino de Espanha e Galia, achando improdutiva a estagnação, decidiu ampliar este reino com a guerra. (...). Dispersou também em diversos combates os soldados (bizantinos) e recuperou, mediante guerra, algumas praças fortes por eles ocupadas. (...). Finalmente, travou guerra contra os suevos e reduziu seu reino com admirável rapidez ao seu domínio. Apoderou-se de quase toda a Espanha, pois antes a nação dos godos se reduzia a estreitos limites. Mas o erro da impiedade obscureceu nele a glória de tão grandes virtudes.²⁶

Se, por um lado, Isidoro poupa elogios a Leovigildo, em virtude de sua fé ariana, isso não acontece em relação a seu filho, Recaredo, ao qual são associadas vitórias contra os francos, bascos e bizantinos remanescentes:

²⁴ HGSV, vb, v. 21, p. 205.

²⁵ HGSV, vb, v. 49, p. 253-255.

²⁶ HGSV, vb, v. 49, p. 253-255.

Também foi bastante ilustre e notável na glória da guerra. Logrou, com efeito, um glorioso triunfo sobre quase sessenta mil soldados francos que invadiam a Galia, enviando contra eles o duque Claudio. Nunca se deu na Espanha uma vitória goda maior ou semelhante; (...). Lançou suas forças também contra os abusos romanos e contra as investidas dos bascos; (...).²⁷

Finalizando sua narrativa, Isidoro destaca conflitos com os referidos bizantinos, último pilar de resistência à supremacia visigoda na região. Neste sentido, o autor destaca as derrotas sofridas pelo valente Witerico:

Na era DCXLII, assassinado Liva, Witerico reivindica para si por sete anos o reino que havia invadido. Foi homem, em verdade, valente na arte das armas, mas não conheceu a vitória. De fato, ainda que tenha realizado alguns intentos com a guerra contra os soldados imperiais, não conseguiu nenhum resultado bastante glorioso, (...).²⁸

O cerco de Gundemaro aos soldados bizantinos:

Na era DCXVIII, depois de Witerico, Gundemaro foi feito príncipe durante dois anos. Este assolou aos bascos em uma expedição e em outra sitiou os soldados imperiais. Morreu em Toledo de morte natural.²⁹

E o triunfo da campanha de Sisebuto:

Na era DCLI, depois de Gundemaro, Sisebuto foi chamado à dignidade real, reinando durante oito anos e seis meses. Sisebuto, no começo de seu reinado levou judeus a conversão à ortodoxia pela força, (...). Teve também nas causas bélicas o favor da vitória. Subjugou os astúrios, que haviam se rebelado, ao enviar contra eles um exército sob as ordens de Réquila. (...) Por duas vezes, dirigindo a campanha, triunfou sobre os romanos e submeteu pela guerra algumas de suas cidades. (...).³⁰

Partindo da idéia de equidade moral, Isidoro de Sevilha aproxima os godos de Roma e os distancia dos demais germanos. Se, inicialmente, a narrativa focaliza-se na instabilidade política entre visigodos e romanos, ela é logo deslocada para uma identificação entre ambos e, conseqüentemente, para a afirmação da hegemonia visigoda no âmbito peninsular. A proposta de que os visigodos seriam herdeiros diretos da tradição clássica rascunhada no discurso isidoriano legitimou e reforçou o repúdio aos bizantinos, não reconhecidos como rema-

²⁷ HGSV, vb, v. 54, p. 263-265.

²⁸ HGSV, vb, v. 58, p. 269.

²⁹ HGSV, vb, v. 59, p. 271.

³⁰ HGSV, vb, v. 60, p. 271.

nescentes da autoridade imperial, e contribuiu para a relativa inferiorização dos demais grupos germânicos.³¹

Considerações finais

Identificamos na historiografia isidoriana traços que apontam para o desenvolvimento de um discurso acerca da História, que por meio de uma seleção e ordenação dos fatos passados conduziria a configuração de um presente visigodo que objetivaria o amálgama das heranças germânica, hispano-romana e cristã no âmbito peninsular. Este esforço, consciente ou não, teria uma função legitimadora/justificadora, na qual o processo histórico estaria acoplado ao projeto político de determinado grupo.³² Ou seja, por meio da consolidação de uma identidade visigoda plena, que teria como matrizes a bravura, a civilidade e a fé, as elites visigodas construiriam o respaldo moral de seu projeto político expansionista.

Centralizamos, assim, nossa análise na própria possibilidade de um “fazer histórico” isidoriano como um regime de historicidade que equivale a uma concepção de tempo complexa, assim como de seus modos de percepção do ponto de vista individual ou coletivo, logo, do componente subjetivo da relação que uma sociedade tem com seu passado. Tal categoria se definiria, em última instância, pela forma que toma em dada sociedade, a articulação entre categorias de análise recebidas e contextos percebíveis, entre significação cultural e interesses práticos.

Pensar o regime de historicidade da sociedade visigoda nos séculos VI e VII, seria pensar sobre os componentes envolvidos no processo de produção de um discurso acerca da História pela elite eclesiástica peninsular naquele período por meio de seu principal articulador/autor, levando em conta que a elaboração de tal discurso teria uma clara utilização político-ideológica, na medida em que se configura como um discurso legitimador que visa garantir a hegemonia visigoda no âmbito da Península Ibérica.

³¹ A equidade moral entre visigodos e romanos é claramente uma construção isidoriana. Tal aspecto, dentre outros, ficou evidenciado a partir de um trabalho de análise em perspectiva comparada entre as narrativas dos bispos Idácio de Chaves e Isidoro de Sevilha acerca da chegada e assentamento dos contingentes germânicos na Hispânia. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da e DINIZ, Rita de Cássia D. Relações de poder na *Crônica* de Idácio e nas *Histórias* de Isidoro de Sevilha: um estudo comparado entre suevos e visigodos. In: LESSA, Fabio de S. (Org.). *Poder e trabalho: experiências em história comparada*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 35-58.

³² FONTANA, Josep. Op. cit.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- JORDANES. *Origen y gestas de los godos [De origine actibusque Getarum]*. SÁNCHEZ MARTÍN, José María. (Ed.). Madrid: Cátedra, 2001.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Historia de los Godos, Vandalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Diocesano de León, 1975.
- TACITO, Caio Cornélio. *Germania*. Introducciones, traducción y notas de J. M. Requejo. Madrid: Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica Gredos, 36).

Bibliografía específica:

- ARCE, Javier. *Barbaros y romanos en Hispania*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- BELTRÁN TORREIRA, Federico-Mario. El concepto de barbárie en la Hispania visigoda. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia. Los visigodos. *Historia y Civilización*, Murcia, v. 3, p. 53-60, 1986.
- BURKE, Peter. (Org). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- SANTIAGO CASTELLANOS. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002.
- COLLINS, Roger. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.
- DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica. *Anales Toledanos*, Toledo, 3, p. 35-58, 1971.
- _____. *De Isidoro ao siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976.
- FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- _____. *História: análise de passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998.
- FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla. Padre de la cultura europea. In: CANDAU MORÓN, José M. et al. (Org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clasicas, 1990. p. 223-258.
- FRAGIOTTI, Roque. *A doutrina tradicional da providência. Implicações sócio-políticas*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antigüidade ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- MADOZ, José. Citas y reminiscências clásicas en los Padres españoles. *Sacris Erudiri*, Belgica, n. 5, p. 105-132, 1953.

- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.
- ORCÁSTEGUI, Carmen e SARASA, Esteban. *La Historia en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1991.
- ORLANDIS, José. *La Iglesia en la España visigótica e medieval*. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.
- RIVERA RECIO, Juan Francisco. Los arzobispos de Toledo en siglo VII. *Anales Toledanos*, Toledo, n. 3, p. 181-218, 1971.
- SANCHEZ HERRERO, José. El pensamiento histórico, escriturístico, teológico y eclesiástico o litúrgico y ascético de San Isidoro. In: GONZALEZ FERNANDEZ, Julián. (Coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundación El Monte, 2003. p. 136-169.
- SILVA, Leila Rodrigues da e DINIZ, Rita de Cássia Damil. Relações de poder na Crônica de Idácio e nas Histórias de Isidoro de Sevilha: um estudo comparado entre suevos e visigodos. In: LESSA, Fabio de S. (Org.). *Poder e trabalho: experiências em história comparada*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 35-58.

HOMEM SANTO, UM NOVO HERÓI? A FIGURA HERÓICA CLÁSSICA NO DISCURSO CRISTÃO NA *HISPANIA VISIGODA* DO SÉCULO VII

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

Resumo

Quando nos referimos à passagem da Antiguidade Clássica para a Idade Média, devemos lembrar que não se trata de uma ruptura entre dois períodos, mas sim de uma transição, na qual elementos sócio-culturais continuaram a permear o pensamento dos homens, sempre em uma relação dinâmica e dialética de reinvenção. Dentre tantas possibilidades, pretendemos aqui lançar luz sobre a que percebe no homem santo medieval uma reinterpretação, senão no todo, ao menos de parte das características constitutivas do modelo do herói greco-romano. Para tanto, utilizaremos uma bibliografia específica acerca do assunto e duas hagiografias visigodas produzidas na segunda metade do século VII, a fim de tentar perceber em que medida estas personagens, herói e santo, aproximam-se ou se distanciam.

Palavras chave: Hagiografia – herói – santo

Abstract

When referring to the transition from Classic Antiquity to the Middle Ages, we must remember that it was not a break between two periods, but a transition, in which social and cultural elements continued to permeate the thinking of men, in a dynamic and dialectic relation of reinvention. Among many possibilities, here we intend to shed light on the one which realizes the medieval holy man as a reinterpretation, if not wholly, at least partially of the constitutive features of the model of the greek-roman hero. To this end, we employ a specific literature on the subject and two hagiographies produced in the second half of the seventh century in the Visigothic kingdom, in order to understand to what extent these characters, hero and saint, approach and / or deviate from each other.

Keywords: Hagiography – hero – holy man

Introdução

Ao tratarmos da história do cristianismo, principalmente ao analisarmos seu processo de organização e propagação pelo continente europeu desde o seu surgimento, podemos perceber que aqueles que professavam esta nova fé se utilizaram de diversos estratagemas a fim de conseguir conquistar e converter o maior número possível de fiéis.

Dentre as práticas desenvolvidas pelos autores cristãos, chama nossa atenção a adaptação e mesmo transformação que teriam promovido em certos elementos culturais e religiosos então vigentes. Em meio a práticas como a destruição de templos ditos “pagãos”¹ e sua substituição por igrejas cristãs e a reinterpretação de datas e personagens, compreendemos que pode ter havido a atribuição de modelos antigos, com significativas modificações, a novas personagens existentes no cotidiano maravilhoso² da Primeira Idade Média. Nosso intento neste artigo é apresentar alguns aspectos desta transposição da Antiguidade Clássica para o medieval centrando-nos em duas figuras, a saber, a do herói greco-romano e a do homem santo.

Para tanto, primeiramente demonstraremos o que entendemos por estas categorias, com ênfase nas propriedades possuídas por cada uma, na tentativa de caracterizar melhor os conceitos que utilizamos. Em seguida, traçaremos linhas de comparação entre ambas, procurando não só aproximações como também afastamentos. Baseamo-nos aqui no modelo de comparação histórica proposto por Jürgen Kocka, ou seja, estudando isoladamente cada elemento de nossa análise, buscaremos elencar, em um terceiro momento, parâmetros que interessem ao nosso objeto, cruzando as informações e entendendo similitudes e diferenças dentro de cada contexto.³ Por fim, analisaremos duas hagiografias provenientes da Península Ibérica produzidas durante o século VII, numa proposta de aplicação prática daquilo sobre o que anteriormente teorizamos.

A primeira vida de santo sobre a qual trataremos intitula-se *Vita Sancti Aemiliani* e foi produzida em torno do ano de 640 por Braulio, bispo da sede episcopal de Saragoça. Nesta obra o eclesiástico narra a vida e os feitos maravilhosos creditados a Emiliano, eremita que teria vivido na atual região de La Rioja. A segunda obra aqui utilizada é a *Vita Sancti Fructuosi*; de autoria anônima, sua escrita data de fins da sétima centúria, centrando-se na figura de Frutuoso, personagem histórica que viveu entre os anos de 610 e 665, tendo sido consagrado bispo de Dume e depois de Braga em 656. Na narrativa se destaca o ímpeto do santo em desenvolver a atividade monástica por meio da fundação de cenóbios.

¹ Sabemos que a utilização do termo, bem como sua conceituação é complexa e controversa. Utilizamos-lo aqui para designar um conjunto de crenças, ritos e práticas que se diferenciavam do cristianismo e lhe eram anteriores.

² Sobre as transformações culturais e o conjunto do maravilhoso medieval, cf.: LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 19-37.

³ KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, fev 2003. Trad. Maria Elisa Bustamante.

Tentativas de constituição de modelos

O herói

Tentar traçar um perfil fechado e padronizado para a categoria que aqui consideramos como herói clássico parece-nos destarte tarefa das mais difíceis. Mesmo Hugo F. Bauzá, ao tentar esclarecer-nos ao longo de quase quarenta páginas sobre as distintas morfologias desenvolvidas com o intuito de classificar o mito heroico, adverte-nos sobre a heterogeneidade que cerca a origem daquelas personagens, não existindo, portanto uma única explicação para sua natureza. Contudo, é importante destacar “que no herói se percebe sempre um sentido de ‘mediação’ entre o divino e o humano, entre a ordem e a desordem (...)”.⁴ Buscaremos, portanto, identificar certas características que aceitamos como chave para a conceituação do que entendemos por herói, a fim de constituir uma referência com base nos trabalhos de especialistas no assunto.

Jean-Pierre Vernant insere estas personagens lendárias em uma situação intermediária entre os homens mortais e os deuses imortais. Aí se encontravam por possuírem uma natureza dúbia, às vezes híbrida: geralmente originados do relacionamento entre um deus e uma mortal, possuíam já por este fato um reconhecimento que os homens comuns desconhecerao; seus nomes serão lembrados e relembrados nos túmulos e nos poemas a eles dedicados, sem que se juntem à população dos *nonummoi*, a massa indistinta de mortos “sem nome”.⁵ Mesmo que não consigam ultrapassar a mortalidade inerente à sua herança, “intransponível distância que separa os humanos dos deuses, o estatuto heroico parece, assim, abrir a perspectiva de uma promoção de um mortal a um estatuto senão divino pelo menos próximo”.⁶

Bauzá, por sua vez, adiciona pelo menos mais três possibilidades para que uma personalidade pudesse ser considerada heroica. Nesses casos, não existia a necessidade da descendência semidivina, mas tão somente o fato de o homem ter feito sobressair suas virtudes guerreiras durante o combate, ter exercido em fim sua *areté*. Este grupo pode ser subdividido em dois outros conjuntos: um constituído pelos antigos reis e primitivos *conditores* – fundadores de cidades –, enquanto o outro inclui seres de coração puro.⁷

⁴ BAUZÁ, Hugo Francisco. *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 37.

⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1992. p. 52-54.

⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷ BAUZÁ, Hugo Francisco. *Op. cit.*, p.18-19.

O herói, independentemente de qualquer classificação, parece-nos surgir como um modelo social, possuidor ora de virtudes e valores a serem glorificados, buscados e imitados, na medida do possível, pela população em geral, ora como alguém que, apesar de suas boas intenções ou de não se encontrar em total controle de si ou, ainda, de desconhecer a total consequência de seus atos – como o caso de Édipo – deve ser tido como um mau exemplo, uma caricatura daquilo que não deve ser seguido socialmente.⁸ Esta personagem, fictícia ou não, serve também à coesão social, na medida em que se torna patrono a diversos grupos, reunindo-os “em torno de um culto no qual têm a exclusividade e que aparece estritamente implantado num ponto preciso do solo”,⁹ ou seja, seu túmulo transformado em santuário. Seu valor guerreiro é demonstrado na vontade transgressora que possui, ao buscar trazer ordem ao caos do mundo, movido eticamente pelo princípio da solidariedade e da justiça social. Ao mesmo tempo busca para si a imortalidade que lhe é negada, apesar de sua metade divindade. Uma morte trágica dá fim prematuro à sua vida de conquistas, pela qual recebe a tão sonhada eternidade nas canções dos poetas, em seu túmulo e no culto a ele rendidos. No outro mundo, não alcança a morada dos deuses, mas também não compartilhará do destino dos comuns: passa o resto de sua “segunda” vida nas ilhas dos Bem-aventurados ou nos Campos Elíseos.

Culturalmente influenciados pelos gregos, os romanos acabaram também por incorporar a figura do herói em sua cosmogonia, fazendo suas próprias adaptações. Como aponta Ofélia Manzi, faltava ao sistema religioso latino a figura heroica como era concebida no mundo helênico, já que para os latinos era desconhecida inicialmente qualquer tipo de categoria intermediária entre homens e deuses. Assim,

os romanos davam a suas personagens mais notáveis a categoria divina, ignorando um espaço intermediário entre o terreno e o olímpico. A subida aos céus de Rômulo, Enéias, ou do rei Latino (...) demonstram uma forma de pensamento na qual o herói se torna um deus. Esta mentalidade determina a existência de uma verdadeira migração celeste na história de seres que, no caso da religião grega, mantinham muito claramente delimitada a fronteira que os separa dos meros mortais.¹⁰

⁸ *Ibidem*, p. 5.

⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁰ MANZI, Ofelia. Modelos de heroización entre paganismo y cristianismo. *Temas medievales*, Buenos Aires, n. 7, p. 125-143, 1997. p. 125-126.

O santo

O homem santo, por sua vez, parece apontar para direções distintas do modelo anteriormente apresentado. Originado entre os séculos III e IV da era cristã, suas raízes tendem a aproximar-se do processo de heroicização de figuras notáveis praticado pelos romanos quando influenciados pela cultura helênica. O cristianismo, herdeiro de ambos, dá um passo em outra direção e apresenta um personagem próprio como seu campeão característico: o mártir. Derivado de um culto privado que paulatinamente torna-se público e ganha verdadeiras multidões de adeptos, o homem de Deus começa a aparecer no período das perseguições, entre os séculos II e III. Defensores da fé cristã, suas histórias eram mais conhecidas pela devoção que possuíram em vida a tal ponto que, quando atacados, não renunciavam a suas crenças, acabando por sofrer torturas, todas relatadas por seus martiriógrafos. Sua atitude servia de exemplo a todos os cristãos e seu culto foi expandido e tornado público na medida em que o Império tornou o cristianismo *religio licita*. A partir daí, seus túmulos transformaram-se em grandes centros de atração de fiéis, tendo sido seus corpos, em certos casos, trasladados de sepulturas comuns ou mesmo secretas para grandes santuários.¹¹

Fim do período das grandes perseguições, principalmente em meados da quarta centúria, um novo tipo de santidade surgiu, adaptada aos novos tempos e à nova situação da *pax ecclesiae*: os monges anacoretas. Provenientes do Oriente, estes homens se diferenciavam pelo tipo de vida que escolheram para si: autoexilando-se em desertos ou no topo de colinas, praticavam uma ascese extremada, rezando e meditando muito, dormindo e comendo pouco. Daí, de acordo com obras que a eles são dedicadas, retiravam os poderes sobrenaturais para realizar grandes façanhas, dentre as quais curas, exorcismos e combates a demônios.

Sua luta era também diferenciada, pois já não se tratava de fugir de perseguidores: o caso era, naquele momento, fortificar os esforços de expansão da fé cristã sobre populações parcaamente cristianizadas, principalmente nos espaços rurais, fossem estas de origem autóctone fossem de grupamentos germânicos. Estas figuras eram então caracterizadas como grandes organizadores de comunidades religiosas, fundando mosteiros ou destruindo templos considerados “pagãos” e erigindo sobre suas ruínas igrejas cristãs. Distribuía a caridade e a

¹¹ 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. (Cuadernos Emeritenses, 32). p. 76-84.

ajuda aos mais necessitados, resolviam disputas no seio das comunidades que viviam ao seu redor e operavam milagres sempre que necessário,¹² buscando assim também restaurar no mundo a ordem que o pecado e o mal destituíram. Atacados por demônios, multidões enfurecidas e falsos profetas de tempos em tempos, superavam a todos por meio das virtudes que possuíam e da proteção que recebiam de Deus. E depois de uma trajetória de vida glorificada pelos hagiógrafos, alcançavam os céus ficando ao lado de seu Senhor após sua morte.¹³

Segundo Vauchez, essa tradição chegou ao Ocidente a partir do quinto século, tendo como importante fomentador a *Vita Martini* de Sulpício Severo, hagiografia que relata os feitos e exemplos de Martinho de Tours e que serviria como grande modelo para outras obras do gênero na região. Diferentemente dos grandes eremitas dos desertos orientais, no entanto, os santos ocidentais eram em sua grande maioria personalidades diretamente vinculadas à Igreja, normalmente inseridas em altos cargos de sua hierarquia, principalmente bispos e abades. Sua ascese era menos rígida, ficando muitas vezes limitada a espaços cenobíticos e, de certa maneira, controlada.¹⁴ É este o modelo, com algumas variações que ainda encontramos no século VII nas hagiografias que agora analisaremos.

Emiliano e Frutuoso: santos heróicos?

Como observamos, apesar do intervalo existente entre o modelo heróico greco-romano e o de santidade para o século VII, podemos identificar pontos tanto comuns como também díspares entre ambos. À luz desse cenário, vejamos como os eventos e ações relatados na *Vita Sancti Aemiliani* e na *Vita Sancti Fructuosi*¹⁵ são retratados.

Um exemplo de congruência que encontramos é a popularização dos cultos, principalmente após a morte dos cultuados. Se o hábito helênico e latino de render homenagens aos defuntos ilustres teve início com a construção de

¹² Sobre a questão das principais funções do homem santo em ligação às comunidades que o cercavam, cf. BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, Roma, v. 61, p. 80-101, 1971 e SANTIAGO CASTELLANOS. Tubae egentum. La hagiografía en el diálogo del poder social. In: _____. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 45-102.

¹³ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Op. cit., p. 60-70; 85-92.

¹⁴ VAUCHEZ, Andre. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230. p. 211-216. Para mais sobre esse assunto, confira também GAJANO, Sophia Bosch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002. p. 150-156; MANZI, Ofelia. Op. cit., p. 125-127.

¹⁵ Doravante VSA e VSF respectivamente.

santuários a eles dedicados nos locais onde supostamente jaziam seus corpos, percebemos tal fato também em relação aos santos do século VII: no caso de Emiliano, um oratório teria sido inicialmente levantado no local de sua tumba, tornando-se logo foco de peregrinação e de ocorrência de milagres, segundo nos conta Bráulio:

quantos cegos foram restaurados à vista no túmulo deste santo a partir do momento de sua morte até aos nossos dias, quantos possessos de demônios foram purgados, ou quantos sofrendo de várias doenças foram curados - para dizer tudo isto exigiria muito mais espaço para ser incluído neste livro.¹⁶

Frutuoso, por sua vez, teria sido enterrado no último dentre os vários mosteiros que fundou. A este respeito, afirma o seu hagiógrafo:

para todos aqueles que acodem (...) ainda estão se manifestando as provas de suas virtudes: pois ali curam-se os enfermos e expulsam-se os demônios, e quem desconsolado pede seu apoio infectível, imediatamente consegue do Senhor o pleno cumprimento de seus pedidos.¹⁷

Outra aproximação associa-se ao enfoque dado na relação entre a vida e a morte. No caso do herói, parte do motivo de sua existência encontra-se na busca pela glória da imortalidade, da vida eterna como matéria vivente, presente reservado apenas às divindades. O santo do período estudado, por sua vez, é apresentado como alguém mais preocupado com a mortificação do corpo para alcançar a elevação do espírito e, em certa medida, com uma morte prematura que o liberte das durezas da vida terrena, para que assim possa alcançar a paz no Paraíso celeste. É assim que podemos entender a coragem diante da morte demonstrada por Frutuoso, segundo seu hagiógrafo, ao ser perguntado por um colega monge se temia pela chegada de seu último dia.¹⁸ Igualmente devem ser compreendidas as súplicas de Emiliano, relatadas por Bráulio, quando aquele roga para partir logo do corpo que o mantém exilado do Senhor.¹⁹ É curioso perceber que, seja como recompensa pela vida que levaram, seja por se tratar de topos hagiográfico, em suas vidas está relatado que ambos conheceram antecipadamente o momento de sua partida.²⁰

Fato mais constante na vida de Frutuoso do que na de Emiliano, a atribuição à fundação de diversas comunidades monásticas, direta ou indiretamente,

¹⁶ VSA, 35, p. 137.

¹⁷ VSE, 20, p. 117.

¹⁸ VSE, 20, p. 115.

¹⁹ VSA, 11, p. 122.

²⁰ VSA, 32, p. 135; VSE, 19, p. 135.

à sua figura é outro ponto de encontro com a tradição heróica clássica. Servindo como patronos a diversos grupos que se organizavam no entorno de seus santuários, clamando para si qualquer tipo de vinculação com aquela personalidade – principalmente de ascendência consanguínea – o papel do herói como foco de coesão social parece ter sido essencial na religião cívica greco-romana.

Mesmo não havendo referências a qualquer monastério fundado por Emiliano em sua *vita*, este santo exercia sua função como referência para as populações à sua volta de maneira mais direta e ativa: por meio de sua caridade, quando doou o pouco que tinha a mendigos que o abordaram;²¹ por meio de exorcismos e curas milagrosas que executou, inclusive depois de morto, para grupos diversos, tanto de ricos quanto de pobres;²² ou ofertando comida e bebida que recebeu pelo auxílio divino.²³ A generosidade de Frutuoso também deve ser lembrada. Nesse sentido, ressalta-se que distribuiu “entre as igrejas, seus libertos e os pobres todo o capital de seu esplêndido patrimônio.”²⁴

Outro elemento que permaneceu, apesar de ter sofrido alguma modificação, foi a virtude, ou antes, um conjunto de características classificadas como virtuosas, que tanto heróis quanto santos deveriam demonstrar no seu dia a dia e, principalmente, no combate ao inimigo, para serem considerados como tal. A *areté* greco-romana, a belicosidade desenvolvida no campo de batalha já não era de grande importância para o *vir Dei*; devido à uma inversão de valores, do externo físico para o interno espiritual, também alteraram-se os modelos de conduta considerados positivos. Voltado mais para a contemplação, o homem santo muitas vezes parecia se preocupar pouco com sua existência física, interessado muito mais em alcançar a plenitude espiritual. Suas lutas, agora contra o demônio, inimigo por excelência da humanidade, davam-se muito mais no campo introspectivo das batalhas mentais do que em embate direto. Temperança, humildade, caridade: estas eram as novas virtudes valorizadas e necessárias para quem se pretendia considerar excepcional. É na prática da ascese, na doação de tudo que se tem aos pobres para viver apenas das roupas que usavam, que estes homens santos se diferenciavam dos comuns, apegados aos valores materiais e à existência terrena.²⁵

²¹ VSA, 27; 131.

²² VSA, 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 35; 36; 37; 38.

²³ VSA, 28; 29.

²⁴ VSF, 8, p. 93.

²⁵ Em artigo recente, Leila Rodrigues da Silva reforça esta inversão de valores, inicialmente para a figura do mártir e posteriormente para o santo eremita/anacoreta, no qual as qualidades belicosas do herói são transformadas nas hagiografias em virtudes interiores e no combate aos inimigos internos: demônios e tentações. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. As adversidades na construção de um herói: reflexões sobre a *Vita Sancti Fructuosi*. In: BASTOS, Mário Jorge da Mota et al. (Org.). *Idade Média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. p. 115-120.

Considerações finais

Os escritores cristãos se utilizaram de diversos recursos a fim de facilitar o processo de conversão e de cristianização, ao que se associava a ampliação de fiéis. No que concerne à redação de hagiografias, dentre as múltiplas estratégias adotadas, acreditamos que fizeram largo uso do modelo heroico greco-romano que teria sido adaptado e transformado em algo mais propriamente cristão, contribuindo para a consagração da figura do homem santo.

Ainda que não possamos mencionar “um” herói ou um grande modelo hegemônico, visto que cada personagem mitológica possuía características próprias e derivadas de especificidades diversas, verificamos um conjunto de elementos mais ou menos compartilhados por todos os heróis. O mesmo, de certa forma, pode ser dito para o homem santo: cada hagiografia, cada relato de vida de um personagem considerado santo possui elementos que o diferenciam dos demais, ao mesmo tempo em que os tópicos literários, instrumentos retóricos repetidos pelos autores, estão presentes. Isto nos permite estabelecer um conjunto de características que define o homem santo da Primeira Idade Média.

Ao concluirmos, podemos observar que, a partir de um longo processo de ressignificações e reinterpretações, diversos dos caracteres constitutivos da personagem heroica greco-romana podem ser percebidos na construção de figuras santas da Primeira Idade Média. Tal movimento é por nós compreendido como indício das relações e interlocuções nunca interrompidas entre a cultura clássica latino-helenística e a cristã, apesar dos processos históricos que originaram a desestruturação do mundo romano ocidental.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- BRAULIO, Life of st. Emilian. In: BARLOW, Claude W. *Iberian Fathers Braulio of Saragossa – Fructuosus of Braga*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1969. v. 2. p. 113-139.
- A VIDA DE SAN FRUTUOSO. In: DIAZ Y DIAZ, Manuel C. *La vida de San Fructuoso de Braga*. Estudio y edición crítica. Braga: Câmara Municipal, 1974.

Bibliografia específica:

- BAUZÁ, Jean-Pierre. *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.
- GAJANO, Sophia Bosch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002. p. 149-162.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, fev 2003. Trad. Maria Elisa Bustamante.
- LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 19-37.
- MANZI, Ofélia. Modelos de heroicización entre paganismo y cristianismo. *Temas medievales*, Buenos Aires, n. 7, p. 125-143, 1997.
- MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p.35-36.
- OLIVEIRA, Alex da Silveira de. *Aspectos do corpo nas regras monásticas do noroeste hispânico e nas atas conciliares de Toledo nos século VII: um estudo comparativo*. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- SMITH, Virginia. Clean. *A history of personal hygiene and purity*. Oxford: Oxford University, 2007.
- STROUMSA, Guy G. Dreams and visions in early Christian discourse. In: SHULMAN, David; STROUMSA, Guy G. *Dream cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Nova York: Oxford University, 1999. p. 189-212.
- SANTIAGO CASTELLANOS. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.
- SILVA, Leila Rodrigues da. As adversidades na construção de um herói: reflexões sobre a Vita Sancti Fructuosi. In: BASTOS, Mário Jorge da Mota et al. (Org.). *Idade Média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. p. 115-120.
- SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 2001, Belo Horizonte. In: *Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657.

- _____. Trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: *Olhares do Corpo*. THEML, Neyde; BUSTAMANTE, R. M. da C. e LESSA, F. de S. (Org.). Rio de Janeiro: Faperj - Mauad, 2003. p. 99-106.
- VAUCHEZ, Andre. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.
- VELAZQUEZ 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. (Cuadernos Emeritenses, 32).
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1992.

O DESCANSO DOS MONGES NA *REGULA ISIDORI*

Bruno Uchoa Borgogino

Resumo

O monasticismo cenobítico caracterizava-se pela vida em comunidade sob uma regra monástica. A *Regula Isidori*, escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha, no início do século VII, trata-se de um documento desta natureza. Destinada a uma comunidade localizada na província eclesiástica da Bética, neste escrito, o autor indicou preceitos comportamentais a serem seguidos pelos monges permeados pelo ideal de desprezo do corpo e do mundo. Tal encaminhamento impunha-se como condição para que o monge voltasse seu pensamento exclusivamente para Deus.

O objetivo deste artigo é analisar em que medida a referida condição se relaciona às orientações, presentes na *Regula Isidori*, acerca da posse individual de bens, da possibilidade de prazeres físicos e, sobretudo, do descanso dos monges.

Palavras chave: Monasticismo – corpo – conduta

Abstract

The cenobitic monasticism was characterized by a communal life under a monastic rule. The *Regula Isidori*, written by the bishop Isidore of Seville, in the beginning of the seventh century, was a document of this type. Destined to a community placed on the ecclesiastical province of Baetica, it presented explicit behavioral norms to be followed by the monks based on the ideals of contempt of the body and the world. This orientation was a condition for the monk to direct his own thoughts only to God.

This article's objective is to analyze how the referred condition is related to the orientations contained in *Regula Isidori* about the individual possess, the possibility of physical pleasures and, mostly, the rest of the monks.

Keywords: Monasticism – body – behavior

Introdução

O objeto do presente artigo é a normativa acerca do descanso dos monges, conforme consta na *Regula Isidori*,¹ regra monástica escrita no início do

¹ A edição da *Regula Isidori* utilizada nessa investigação é a bilingüe, com o texto original espanhol e a tradução para o espanhol, publicada pela BAC. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: CAMPOS RUIZ, Júlio; MELIA ISMAEL, Roca. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 77-136.

século VII, no reino visigodo. A análise versa sobre a fuga do mundo e dos prazeres físicos em favor da contemplação de Deus, tendo como referência as prescrições concernentes ao descanso monástico.²

Monacato cenobítico

As primeiras ocorrências de ascetas cristãos se deram no Egito do final do século III com a ida de homens para uma vida solitária no deserto. Nessa fase inicial, existiam duas noções que permeavam o pensamento monástico e que explicavam diversas práticas desses primeiros monges: *metanoia*, o “espírito de arrependimento” que inspirava o cristão à renúncia ascética, e *xeniteia*, a alienação de si mesmo necessária para renunciar aos antigos hábitos e para se devotar inteiramente a Deus.³

A *Vida e conduta de Santo Antão*, escrita por Atanásio de Alexandria no século IV e bastante difundida no período, apresentava algumas das idéias que então fundamentavam o monasticismo. De acordo com o documento, nunca em sua vida Antão desejou ou se aplicou em outra coisa que não fosse orientada para a ascese,⁴ assim como defendia o pensamento constante nos assuntos divinos em detrimento da atenção ao corpo, evitando desta forma a atração pelas voluptuosidades.⁵ Com esta vida de santo, Atanásio expunha um exemplo de conduta ascética no qual o afastamento do mundo e dos desejos carnis seria necessário à dedicação exclusiva à contemplação do sagrado. Naquela época, era esta a referência de monge.

² O presente artigo relaciona-se com a minha pesquisa de mestrado sobre o corpo nas regras monásticas de Leandro e Isidoro de Sevilha. Minhas reflexões são tributárias de pesquisas anteriores realizadas no âmbito do projeto coletivo que integro. Recorro, sobretudo, aos artigos publicados pela professora Leila Rodrigues da Silva e à dissertação de mestrado de Alex da Silveira de Oliveira, todos dedicados à temática. Cf.: OLIVEIRA, Alex da Silveira de. *Aspectos do corpo nas regras monásticas do noroeste hispânico e nas atas conciliares de Toledo nos século VII: um estudo comparativo*. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008; SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. *Encontro Internacional de Estudos Medievais*, 4, 2001, Belo Horizonte. In: Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657; *Ibidem*. Trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: THEML, Neyde e BUSTAMANTE, Regina Maria da C. e LESSA, Fábio de Souza. (Org.). *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Faperj - Mauad, 2003. p. 99-106.

³ CANER, Daniel F. “Not of this world”: the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip. (Ed.). *A companion to Late Antiquity*. West Sussex: Blackwell, 2009. p. 588-600.

⁴ ATANÁSIO. *Vida e Conduta de Santo Antão*. In: *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 296.

⁵ *Ibidem*, p. 331-332.

O monacato se expandiu no Ocidente, sobretudo a partir do século V. Segundo Giovanni Miccoli, naquele momento estava em curso uma obra de contenção e reabsorção nas estruturas eclesíásticas das formas desordenadas e individualistas de ascese características das primeiras experiências monásticas.⁶ Tal processo contribuiu para a difusão de uma modalidade de vida monacal denominada cenobítica por parte da elite clerical, caracterizada pela convivência dos ascetas num mesmo espaço físico e pela submissão a uma regra escrita.

Sobretudo a partir da experiência da *Regra de São Bento*, esse novo formato de monacato tendeu a atenuar o tratamento destinado ao corpo ao sublinhar a importância da moderação (*discretio*).⁷ Por consistir no agrupamento dos monges em comunidades e por prescrever um ascetismo menos rigoroso, o cenobitismo distanciou-se do isolamento e da renúncia extremada do mundo que caracterizavam o monasticismo cristão inicial. Contudo, os cenobitas preservaram a preocupação daquelas experiências ascéticas mais antigas com a contemplação do sagrado em detrimento da atenção ao corpo e ao mundo. Mas, por que esta acentuada insistência no valor negativo da corporalidade e do mundano?

Por influência do pensamento estoico do final do século II, fundamentado no domínio de si e na luta constante contra a depravação das paixões, a ascese foi considerada instrumento de libertação da alma da tirania do corpo. Assim, para obter a salvação, o cristão deveria passar por uma penitência física e reprimir constantemente seu corpo, o vetor dos vícios e do Pecado Original.⁸

A fuga do mundo, por sua vez, tinha um duplo papel: além de evitar o desvio da avareza, mantinha a mente do monge próxima a Deus – concepção difundida principalmente pela obra de Agostinho. Em suas *Confissões*, o bispo de Hipona afirmava: “(...) comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros

⁶ MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p.35-36.

⁷ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 37.

⁸ No que tange ao estoicismo, Le Goff e Troung, recorrendo aos estudos de Paul Veyne e de Michel Foucault, afirmam uma continuidade estreita entre as doutrinas cristãs e a filosofia moral estoica. No período compreendido entre Cícero e o século dos Antoninos, ocorreu uma metamorfose nas relações sexuais e conjugais que depreciavam o corpo, sendo a “renúncia à carne” produzida entre os anos de 180 e 200. Neste sentido, os ideólogos do cristianismo não criaram esse desprezo ao âmbito físico, apenas lhe deram um impulso mais forte. No que diz respeito à ascese frente ao corpo e à alma, esclareço que Le Goff e Truong referem-se ao monacato beneditino. Contudo, acredito que, no período em questão, tal concepção acerca do ascetismo não se restringia a esse grupo de monges, tendo uma aceitação muito ampla – sendo, aliás, a Regra de São Bento apenas um dos seus veículos de difusão. Cf.: *Ibidem*, p. 11; 35-37; 47-52.

melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e à vossa lei”.⁹ Aliás, no final do século VI, Leandro, irmão de Isidoro e seu antecessor no bispado de Sevilha, retomava as idéias agostinianas ao postular que os bens terrenos eram instáveis, inseguros e geravam preocupações que poderiam apartar o espírito dos assuntos divinos.¹⁰ A renúncia ao secular, principalmente à posse individual de bens materiais, era condição para afastar de si os vícios e para orientar-se unicamente ao que era sagrado.

Portanto, o ascetismo cenobítico da Primeira Idade Média no Ocidente visava à dedicação ao divino. Pelo sofrimento corpóreo e pelo distanciamento mundano, duas das práticas desta ascese, a alma se purificaria e se direcionaria exclusivamente à contemplação de Deus, possibilitando sua salvação. A perspectiva de se alcançar esse estado de desprezo do corpo e do século em favor do sagrado foi vinculada, entre outros aspectos, à estabilidade física (*stabilitas*) do monge na comunidade subordinada a um abade e a uma regra. Por isso, práticas como mudança do local onde se vive e visita a lugares e pessoas santas foram atacadas nos escritos da época.¹¹

A *Regula Isidori*

A *Regula Sancti Patris Isidori Episcopi*¹² foi redigida por Isidoro de Sevilha¹³ provavelmente entre os anos 615 e 619. O texto é composto por vinte e cinco capítulos que legislavam sobre diversos aspectos do cotidiano no mosteiro. Não se sabe exatamente para qual cenóbio o documento dirigia-se originalmente, uma vez que há divergências entre os manuscritos que sobreviveram até os nossos dias: enquanto uns mencionam um mosteiro *honorianensi*, *honoriacensis* ou *honoricensi*, outros sequer possuem referências ao destinatário.¹⁴ Contudo, acredita-se que a RI foi escrita para uma comunidade monástica na região da Bética, uma vez que era essa a área da jurisdição eclesiástica de Isidoro.

⁹ AGOSTINHO. Confissões. In: Santo Agostinho. São Paulo: Abril, 1973. p. 49.

¹⁰ LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: RUIZ, Júlio Campos; ISMAEL, Roca Melia. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76. p. 21-37.

¹¹ DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 70-71.

¹² No decorrer deste texto, refiro-me a este documento pela sigla RI.

¹³ Bispo de Sevilha e metropolitano da província eclesiástica da Bética entre 601 e 636. Foi sucessor de seu irmão, Leandro, em ambos os cargos.

¹⁴ CAMPOS RUIZ, Júlio; MELIA ISMAEL, Roca. Introducción a la "Regla de San Isidoro". In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 81.

Segundo Paula Barata Dias, as regras monásticas contêm 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. O estilo é seco e direto, visando facilitar a compreensão pelo destinatário. 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 idéias consonantes: nesse tipo de documento eram desvalorizados fatores como entidade autoral e originalidade de composição.¹⁵

A comunidade monástica

No preâmbulo da RI, Isidoro afirmou que os “Santos Padres” transmitiram à posterioridade uma grande variedade de normas e regras que poderiam levar à perfeição os monges que as observassem. Alegou que a regra, que então elaborava, não se destinaria a tal monge ideal, mas sim a um de categoria ínfima, incapaz de seguir os passos dos “maiores”. Assim, o documento foi apresentado como uma seleção de prescrições já existentes escritas em estilo popular e rústico, no intuito de fornecer a esses ascetas imperfeitos um caminho para percorrerem e se ajustarem de suas vidas pecadoras.¹⁶ Por meio desse reconhecimento da tradição monástica pregressa e da identificação da sua normativa com legislações anteriores, Isidoro de Sevilha argumentava em favor da adoção da RI aos quais se dirigia.

De acordo com Jacques Fontaine, Isidoro de Sevilha se referia à opção pelo monasticismo com o termo tradicional *conversatio*. Apoiando-se na *auctoritas* dos profetas, o bispo sevilhano demonstrava que havia um estilo de vida particular que respondia a uma eleição divina.¹⁷ Na RI, o ingresso no mosteiro consistia num processo de conversão em que o novo monge abandonava uma vida secular e se abstinha das suas posses mundanas para adentrar numa *militia Christi* e num grupo social baseado no modelo da comunidade apostólica, conforme expresso em duas passagens: “É de desejar em grande maneira que os

¹⁵ DIAS, Paula Barata. *A regvla como gênero literário específico da literatura monástica*. Hvmnitas, Coimbra, v. 50, p. 311-335, 1998. p. 312-314.

¹⁶ RI, Preâmbulo, p. 90-91.

¹⁷ FONTAINE, Jacques. *La vocation monastique selon Saint Isidore de Séville*. In: _____. *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Londres: Variorum, 1988. p. 358-359.

monges, que são os que mantêm a forma apostólica de vida, assim como constituem uma comunidade, assim também um só coração em Deus, sem reclamar nada como próprio (...);¹⁸ “aqueles que, depois de deixar o século, se convertem com piedosa e saudável humildade à *militia Christi*, primeiramente devem distribuir seus bens aos necessitados ou agregá-los ao mosteiro”.¹⁹

Fontaine aponta que o modelo monástico isidoriano tinha uma marca de ruptura, pois se caracterizava pela fuga do mundo por uma conversão interior. Contudo, a perspectiva de Isidoro de Sevilha era pessimista, conforme a tradição, e por isso argumentava que o asceta continuava suscetível aos prazeres do século enquanto vivo. O prelado definiu, assim, dois aspectos essenciais que distinguiam os monges: o desejo de se empenhar por uma vida melhor, renunciando aos seus bens e a si mesmo; e o esforço de alcançar o desejo de contemplação.²⁰

No capítulo III da RI, dedicado a orientações gerais para a vida monástica, Isidoro de Sevilha prescreveu que os ascetas mantivessem limpos a intenção e o pensamento, por meio da vigília e da oração ininterruptas e que dominassem a concupiscência com a mortificação pela abstinência. Os monges não poderiam se deixar dominar pela tristeza e pelo peso do bem temporal. Por fim, impôs que não invejassem o progresso uns dos outros e que não se vangloriassem pelo seu próprio, devendo se preocupar em agradar somente a Deus.²¹ Cabe ressaltar, nessa passagem, o papel assumido pelo sofrimento corpóreo e pela negação do que fosse mundano no direcionamento da mente para o sagrado.

A vigilância noturna

O primeiro capítulo da RI, sobre a distribuição espacial do mosteiro, indicava que os quartos dos monges deveriam estar próximos à igreja, para que eles pudessem ajudar prontamente nos ofícios.²² No XIII, que legislava sobre os dormitórios e o sono dos monges, prescrevia que todos os ascetas residissem num mesmo recinto; mas, caso não fosse possível, ao menos deveriam dividi-lo com outro.²³ O documento proibia, no capítulo XIX, o requerimento de uma cela para se viver em separado, salvo em caso de enfermidade ou de idade

¹⁸ RI, III, p. 93.

¹⁹ RI, IV, p. 94-95.

²⁰ FONTAINE, Jacques. Op. cit., p. 360-361.

²¹ RI, III, p. 93-94.

²² RI, I, p. 91.

²³ RI, XIII, p. 110.

avançada.²⁴ Além de terem que compartilhar o quarto com outros monges, haveria um decano como reitor e guardião em cada recinto.²⁵

Gradowicz-Pancer demonstra que nas regras monásticas do séculos V e VI, o comportamento dos monges era objeto de observação constante. O sistema de vigilância implementado por esses textos é classificado como tridimensional pela autora, pois possuía três instâncias: a vertical, fundamentada na hierarquia; a horizontal, caracterizada pela atenção do asceta à conduta dos seus colegas; e a vigilância da consciência que seria empreendida por Deus. Esse controle perpétuo das ações dos membros da comunidade contribuiria para uma formação monástica permanente e para uma adequação disciplinar.²⁶

Assim, as normativas referentes aos quartos comunitários na RI resultavam numa situação em que o descanso dos monges estava sob controle tanto vertical, por conta do decano, quanto horizontal, uma vez que dividia o quarto com seus companheiros. Em favor desta normativa, Isidoro de Sevilha argumentava que a separação poderia levar a um vício oculto ou ao desejo pecaminoso da vanglória ou de renome no século:

Ninguém solicitará para si uma cela apartada da comunidade, para que, a pretexto da reclusão, seja-lhe ocasião de vício opressor e oculto, e, sobretudo, para incorrer na vanglória ou na ânsia de fama mundana, pois muitos querem recluír-se e ocultar-se para adquirir reputação, de modo que os de condição baixa ou ignorados exteriormente se fizeram conhecidos e honrados por sua reclusão. Pois, em realidade, todo aquele que se aparta da multidão para descansar, quanto mais se separa da sociedade, menos se oculta.²⁷

Em seguida, afirmou que a vida comunitária possibilitaria a correção dos vícios, pois seria visível a todos: “portanto, é preciso residir na santa comunidade e levar uma vida a vista, para que, se há algum vício neles, pode ser remediado não o ocultando”.²⁸ Logo, a vigilância do sono dos monges visava propiciar seu ajuste às normas acerca desse aspecto do cotidiano.

Devido à importância atribuída a esse controle da conduta dos cenobitas, a RI apresentava determinações que dariam visibilidade ao comportamento dos membros da comunidade durante a noite. Isidoro de Sevilha proibiu que

²⁴ RI, XIX, p. 118.

²⁵ RI, XIII, p. 110.

²⁶ Por apresentar idéias similares acerca da vigilância, ainda que as ponderações dessa pesquisadora sejam sobre regras monásticas anteriores à RI, elas são válidas para a compreensão do texto em análise. GRADOWICZ-PANCER, Nira. Le « panoptisme » monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (Ve – VIe siècles). *Revue de l'Historie des Religions*, Paris, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999.

²⁷ RI, XIX, p. 118.

²⁸ *Ibidem*, p. 118.

proveitassem a obscuridade noturna para falar com os demais e determinou que uma lâmpada fosse acesa no dormitório quando anoitecesse a fim de perceber como cada um estaria descansando.²⁹

Além dessa observação, Isidoro determinou a averiguação eventual do cumprimento da restrição do monge esconder em seu leito bens que infringissem a seguinte norma:

Os monges que vivem em comum não devem considerar nada como próprio seu, nem devem pretender ter ou possuir nas suas celas algo, no que se refere ao alimento, ao hábito ou a qualquer outra coisa, que não seja distribuído pela regra.³⁰

A RI também restringia aquilo que o monge poderia ter em sua cama: “não está permitido ao monge ter um mobiliário vistoso e variado; seu leito será o colchão de palha e a coberta, duas peles veludas, manta e toalha e duas almofadas”.³¹ Mensalmente, o abade ou o prepósito inspecionaria o quarto para avaliar se os monges necessitavam de algo ou se teriam objetos supérfluos.³² Dessa maneira, o autor visava propiciar o cumprimento da diretriz segundo a qual o asceta não poderia possuir nada como próprio, assim como impossibilitar que escondessem bens em seus leitos ou que pertences a que tinham direito fossem inapropriados.

O afastamento dos pensamentos torpes ao dormir

Isidoro de Sevilha relacionou algumas de suas prescrições com o tema da sexualidade. Segundo Peter Brown, para os romanos o corpo era um produto neutro e indeterminado do mundo natural, cuja utilização e direito de existir estavam sujeitos às demandas cívicas. O ato sexual só preocupava quando um homem livre subvertia a rígida hierarquia cívica. Com o cristianismo, o corpo passou a ser concebido como uma criação de Deus e a carne emergiu como algo vulnerável à tentação, à morte e ao gozo como resultado do erro de Adão. Se na época romana os jovens podiam desfrutar do ato sexual, inclusive com outros rapazes, para abrasar o espírito, na Cristandade esperava-se que os homens deduzissem do corpo a prática amorosa – que era permitida, quando muito, apenas com o sexo oposto e, mesmo assim, apenas para gerar filhos.³³

²⁹ RI, XIII, p. 111.

³⁰ RI, XIX, p. 117.

³¹ RI, XIII, p. 110-111.

³² *Ibidem*, p. 111.

³³ BROWN, Peter. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 352-367.

Em sua análise sobre o combate pela castidade na obra de Cassiano, Foucault demonstra como, para esse autor, a fornicação consistia num vício com uma importância ascética particular: para ser desenraizada, seria necessária a mortificação corporal e uma luta da alma contra si mesma, uma vez que o desejo sexual poderia nascer do pensamento, de imagens e de lembranças. Para incorrer na fornicação, não seria necessário ato ou relação alguma com o outro: a sexualidade poderia se manifestar involuntariamente, por conta de movimentos físicos ou de percepções inspiradas em lembranças que, ao se propagarem no espírito, atrairiam a vontade. Ao fim de seu estudo, Foucault argumenta que as novas modalidades tomadas da ética sexual para a vida monástica aparecem com clareza nos textos de Cassiano.³⁴

Esses elementos estavam presentes na normativa da RI concernente ao descanso. Isidoro de Sevilha estabeleceu duas regras que visavam evitar situações em que um monge suscitasse a concupiscência do outro: uma mesma cama não poderia ser dividida por dois ascetas; a posição ao dormir não poderia provocar pensamentos torpes no demais. Para Isidoro de Sevilha, no momento do sono, o monge deveria afastar de si os pensamentos de caráter pecaminoso e direcionar sua mente a Deus: “(...) deitando-se pensando em Deus, procure o descanso do corpo e a quietude do espírito; deve apartar de si os maus pensamentos e adotar, ao invés, os bons (...)”³⁵

Caso fracasse em distanciar sua mente dos vícios, o conteúdo dos seus pensamentos se reproduziria nos sonhos:³⁶ “os [pensamentos] torpes deve rechaçar-los, pois os movimentos do ânimo se promovem com as imaginações, e quais forem os pensamentos da vigília, tais serão as representações no sonho”³⁷ Essa falha na luta contra o próprio pensamento se manifestaria no corpo do monge por meio da poluição noturna, sendo necessário confessá-lo:

³⁴ FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÉS, Philippe e BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 25-38.

³⁵ RI, XIII, p. 111.

³⁶ Stroumsa, em seu texto sobre o discurso acerca dos sonhos no cristianismo primitivo, descreveu a classificação proposta por Tertuliano, na qual os sonhos poderiam advir de Deus, do Demônio ou da alma daquele que dorme. No que tange ao terceiro caso, tomou o exemplo de Gregório de Nissa, para quem a parte criativa da alma permanece atuando enquanto o sujeito repousa e retendo imagens dos ecos da experiência sensorial retidos na memória. Outro caso citado por Stroumsa foi o de Evágrio Pôntico, que acreditava que o sonho refletia a saúde da alma. Logo, na passagem transcrita, Isidoro de Sevilha manifestou uma idéia recorrente nos escritos cristãos da época. Cf.: STROUMSA, Guy G. *Dreams and visions in early Christian discourse*. In: SHULMAN, David; STROUMSA, Guy G. *Dream cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Nova York: Oxford University, 1999. p. 189-212.

³⁷ RI, XIII, p. 111.

O que se mancha com poluição noturna, não deve tardar em declarar-lo ao pai do mosteiro, e deve atribuir-lo a sua culpabilidade, e deve arrepende-se em seu interior, compreendendo que, se não antecipassem nos pensamentos torpes, não se seguiria o fluxo da imunda poluição, pois quem se deixa prevenir por pensamentos ilícitos, a esse prontamente lhe mancharão tentações imundas.³⁸

A RI obrigava que os monges se banhassem³⁹ por conta da poluição noturna.⁴⁰ O asceta não poderia entrar na igreja naquele dia até que se limpasse e se purificasse com lágrimas de arrependimento. Para justificar essa norma, Isidoro de Sevilha evocou a lei mosaica, na qual o sujeito que fora manchado por tal fenômeno corpóreo deveria sair do acampamento e só poderia voltar à tarde, após se purificar.⁴¹

Isidoro de Sevilha apresentou orientações que evitariam que o monge fosse acometido novamente por uma poluição noturna:

O que sente o fogo das tentações fornicárias, acuda à oração continuadamente e guarde a continência; e não considere inconveniente confessar o incentivo da concupiscência que lhe abrase, porque vício que se descobre, pronto se cura; mas o que permanece oculto, quanto mais for escondido, tanto mais profundamente penetra e se enraíza. O que desceu em declara-lo, na realidade não deseja cura-lo.⁴²

Então, o monge, a despeito de estar tentado ao sexo, deveria manter-se continente e orar. Cabe salientar a necessidade de revelar a poluição noturna a um superior hierárquico para que pudesse se desvencilhar dos pensamentos torpes. Caso não advertisse o abade de tal episódio, incorreria num delito leve e seria punido com uma excomunhão⁴³ de três dias.⁴⁴

³⁸ RI, XIII, p. 111.

³⁹ Acerca do banho, Jacques Le Goff e Truong afirmam que na Idade Média as termas desapareceram e os banhos públicos foram suprimidos, mas que é errado utilizar tal dado para concluir que os medievais não se banhavam, afinal, esse hábito foi mantido. Segundo Virginia Smith, os primeiros autores cristãos tinham aversão ao banho público e à nudez, mas não se posicionaram com precisão quanto à limpeza pessoal; esses se limitavam a desencorajá-la. Cf.: LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. Op. cit., p. 144; SMITH, Virginia. *Clean. A history of personal hygiene and purity*. Oxford: Oxford University, 2007, p. 137-141. Isidoro de Sevilha, na RI, só permitia o banho no caso de poluição noturna e de enfermidade, mas não esclareceu se tal restrição se aplicava tanto à lavagem do corpo inteiro quanto a de partes isoladas do corpo. Cf.: RI, XXII, p. 122.

⁴⁰ RI, XXII, p. 122.

⁴¹ RI, XIII, p. 111-112.

⁴² *Ibidem*, p. 112.

⁴³ Segundo o capítulo XVIII, os excomungados não poderiam entrar nos mesmos recintos e nem interagir com os outros. Somente poderiam comer caso a excomunhão durasse vários dias, mas, ainda assim, a alimentação seria restrita a uma refeição só refeição de pão e água a tarde. Fora do rigor do inverno, deveria dormir na terra sob uma esteira com uma coberta lista e um cilício. Cf.: RI, XVIII, p. 116-117.

⁴⁴ RI, XVII, p. 115.

Considerações finais

O início do monasticismo oriental, caracterizado pela fuga solitária para o deserto, era fundamentado pelo ideal de alienação de si mesmo para uma dedicação exclusiva a Deus. Com a difusão do cenobitismo, modalidade de vida monacal baseada no convívio com outros ascetas sob a autoridade de um abade e de uma regra, preservou-se a orientação de fugir do mundo e de negação do prazer físico em favor da conduta contemplativa do sagrado, ainda que com um menor rigor no tratamento dispensado ao corpo.

Para Isidoro de Sevilha, o ingresso no mosteiro consistia num processo de conversão. Na RI, ao adentrar na comunidade, abandonava-se o século e as posses individuais para pertencer a um grupo social que segue o modelo apostólico e que constitui uma *militia Christi*. Caberia ao monge uma conduta em que, abstendo-se das inclinações da carne e dos bens mundanos, direcionaria seus pensamentos unicamente a Deus.

No que concerne ao descanso, a RI legislava de modo que os monges fossem vigiados durante a noite pelos demais e por superiores hierárquicos. Isidoro de Sevilha estabeleceu determinações que confeririam maior visibilidade à conduta dos ascetas ao longo da noite. Um dos aspectos que deveriam ser averiguados era se alguém escondia bens que não foram distribuídos conforme a regra.

Ao se deitarem, os cenobitas deveriam afastar os pensamentos torpes e concentrar-se em Deus. Caso falhassem, o conteúdo ilícito presente em suas mentes se manifestaria nos sonhos e acarretaria a poluição noturna. Quando acometido por tal fenômeno corporal, o monge deveria purificar-se com banho e lágrimas, antes de entrar na igreja naquele dia, e avisar ao abade do acontecido, a fim de afastar de si as inclinações pecaminosas.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- AGOSTINHO. Confissões. In: *Santo Agostinho*. São Paulo: Abril, 1973.
- ATANÁSIO. Vida e Conduta de Santo Antão. In: *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: CAMPOS RUIZ, Júlio; MELIA ISMAEL, Roca. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 77-136.

Bibliografia específica:

- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CAMPOS RUIZ, Júlio; MELIA ISMAEL, Roca. Introducción a la “Regla de San Isidoro”. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: BAC, 1971. p. 79-89.
- CANER, Daniel. F. “Not of this world”: the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip. (Ed.). *A companion to Late Antiquity*. West Sussex: Blackwell, 2009. p. 588-600.
- DIAS, Paula Barata. A regvla como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas*, Coimbra, v. 50, p. 311-335, 1998.
- DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005.
- FONTAINE, Jacques. La vocation monastique selon Saint Isidore de Séville. In: _____. *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Londres: Variorum, 1988. p. 358-359.
- FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 25-38.
- GRADOWICKZ-PANCER, Nira. Le «panoptisme» monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (Ve–VIe siècles). *Revue de l’Histoire des Religions*, Paris, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999.
- LE GOFF, Jacque; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p.35-36.
- OLIVEIRA, Alex da Silveira de. *Aspectos do corpo nas regras monásticas do noroeste hispânico e nas atas conciliares de Toledo nos século VII: um estudo comparativo*. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- SMITH, Virginia. *Clean. A history of personal hygiene and purity*. Oxford: Oxford University, 2007.
- STROUMSA, Guy G. Dreams and visions in early Christian discourse. In: SHULMAN, David; STROUMSA, Guy G. *Dream cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Nova York: Oxford University, 1999. p. 189-212.

SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 2001, Belo Horizonte. In: *Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657.

_____. Trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: *Olhares do Corpo*. THEML, Neyde; BUSTAMANTE, R. M. da C. e LESSA, F. de S. (Org.). Rio de Janeiro: Faperj - Mauad, 2003. p. 99-106.

SEXUALIDADE NO REINO VISIGODO DO SÉCULO VII: UM ESTUDO COMPARADO DE DOCUMENTOS MEDIEVAIS

Alex da Silveira de Oliveira

Resumo

Este trabalho analisa o controle sobre a sexualidade idealizado pelos e para os componentes da cléricatura ibérica no século VII, a saber, os bispos e os monges. Para tal, busca comparar dois conjuntos textuais que serviam como fonte ordenadora da conduta religiosa no contexto: as atas conciliares de Toledo, nas recomendações voltadas para os bispos, e a Regula Monachorum e a Regula Communis, nas orientações dedicadas aos monges. Parte-se da ideia de que o episcopado e o monacato em questão partilhavam de uma mesma tradição cristã que os fazia desprezar certas atividades corporais, em especial, o sexo e valorizar atributos relacionados ao ascetismo. Neste sentido, temas como o prazer sexual, o casamento, a inconstância juvenil diante dos desejos carnis e a indiferença dos experientes frente ao sexo foram alvos da legislação documental e, por isso mesmo, objeto de nossa análise.

Palavras chave: Sexualidade – visigodos – clérigos

Abstract

This work is dedicated to study the control over sexuality and the way it is idealized by the members of the Iberian clergy in the seventh century, it is, the bishops and monks. To accomplish this analysis, this paper tries to compare two types of text that served as a source of religious conductor in that context: the Toledo council acts which were written for the bishops and Regula Communis and Regula monachorum for monks. It starts with the idea that the episcopate and monasticism in question shared the same Christian tradition that made them despise certain bodily activities, in particular, the sex and they value aspects related to asceticism. In this regard, issues such as sexual pleasure, marriage, the youth front of the inconstancy carnal desires and indifference of the opposite sex experienced were the targets of these legislation documents and, therefore, the object of our analysis.

Keywords: Sexuality – Visigoths – clergymen

Introdução

O comportamento humano, longe de parecer-nos natural, revela-se como tema de expressiva relevância histórica. Em especial, quando identificamos,

em suas múltiplas atuações, discursos normativos ancorados no formular de sua significação social.

Dentre as expressões da ação humana, recortamos a temática da sexualidade e a delimitamos aos recortes cronológicos na Primeira Idade Média. Nesse período, a prerrogativa de uso do sexo ou de sua recusa figurou como atributo especificamente identificado no conjunto das qualificações conferidas aos integrantes de grupos distintos e distintamente posicionados na hierarquia religiosa medieval.

Para o nosso caso, a importância do tema *sexualidade* reside, além do esforço de entendimento de sua relação com os mecanismos de estruturação social, na possibilidade de se constatar dados de um sistema moral cujo intento fora a associação entre sexo e pecado, e ante tal cooptação delinear traços que permitiram a organização daquela sociedade.

Neste artigo, nossas escolhas concernem ao seguinte conjunto: o reino visigodo na Península Ibérica no segundo quarto do século VII, com destaque para duas regras monásticas, a saber, a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*,¹ ambas produzidas por Frutuoso de Braga.² Ainda como elemento do conjunto textual, especificamos a utilização – de forma cotejante com as regras –, das atas do IV, VI, VIII e X concílios de Toledo.³

As regras se inserem na constituição de um amplo movimento monástico que surgiu a partir do noroeste hispânico por volta do ano 640 e cuja liderança exerceu o bispo Frutuoso de Braga. Já as atas representam o esforço dos eclesiásticos hispânicos, por volta do mesmo período em que foram criadas as regras, de solidificar e organizar, ainda que não exclusivamente, a Igreja

¹ Ambas regras estão publicadas em: FRUTUOSO, Regla. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. A partir deste ponto, sempre que fizermos citação à *Regula Monachorum* e à *Regula Communis*, utilizaremos suas iniciais RM e RC, respectivamente.

² Não há consenso entre os historiadores a respeito da autoria da RC, no entanto, seus principais estudiosos defendem tratar-se de uma construção coletiva. Neste sentido, apontam para a congregação monástica fundada e presidida por Frutuoso de Braga no noroeste hispânico como grupo responsável pela confecção do texto. Cf.: PÉREZ DE URBEL, Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934. p. 436-437; LINAGE CONDE, Antonio. 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, José. Congregación monástica Dumiense. *Bracara Augusta*, Braga, p. 81-91, 1968. p. 88; MARTINS, Mario. *O monacato de S. Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950. p. 331.

³ Dentro do corte cronológico no qual se enquadram os concílios eleitos, estão as atas do V, VII e o IX Concílios de Toledo, que, no entanto, não foram utilizadas neste trabalho. Tal exclusão deveu-se ao seguinte fato: o V e VII Concílios de Toledo, em seus conteúdos, não fazem referência à sexualidade. Já o IX, apesar do cânone 10 abordar o supracitado tema de nosso interesse, o caráter essencial deste sínodo não se classifica como geral, mas sim provincial. Todas estas atas estão publicadas em: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flores, 1963.

visigótica-católica. Tal atividade se empreende entre os anos 633 e 656.⁴ Portanto, ambos os textos são códigos religiosos tidos por ortodoxos e de teor fortemente ordenador.

Acreditamos que a prática metodológica da comparação entre as peças da base documental eleita nos permitirá uma melhor visão sobre o tratamento dispensado pela cléricatura ibérica, dentro dos limites propostos, ao comportamento sexual idealizado para e pelos seus integrantes. E por este viés objetivamos verificar em que medida as condenações veiculadas nos documentos oficiais, regras e atas, no que se refere à sexualidade,⁵ aproximavam-se, ou não. Em outras palavras, como a conduta sexual de monges e bispos foi tratada.

Monges e bispos: contatos iniciais

A sexualidade, uma das expressões do comportamento social, fora nos cenários medievais alvo de constante atenção. Como fonte do prazer em seu estado mais pessoal e vital recebeu por parte das autoridades eclesiásticas, um rigoroso tratamento.

Não se atribui ao medievo o inaugurar de uma visão pejorativa e normatizadora sobre o sexo, já nas sociedades antigas tal função humana recebera intensa incidência controladora.⁶ Contudo, ao ser transportada aos ares medievais estas concepções ganharam ainda uma feição especial: a de ser vista como o grande erro do Pecado Original.⁷ A abrangência deste pensamento nos espaços eclesiásticos introduz uma época de verdadeira fuga do sexo e instaura um procedimento doutrinador, controlador e repressor por aqueles incumbidos, em tais espaços, do poder de legislar.

Sobre o corpo recaiu o peso das incisões modeladoras que são, pelo projeto de uma conduta idealizada, excludentes. A adoção de procedimentos visan-

⁴ Este recorte cronológico está estritamente ligado à data de realização do IV e o X Concílios de Toledo, respectivamente. É importante ainda salientar que tal escolha professada relaciona-se com o nosso interesse de aproximar a atividade conciliar com a vida religiosa do mentor das regras monásticas postas na comparação, a RM e a RC, a saber, o período entre os anos 640 e 665. Cf.: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga*. Bracara Augusta, Braga, v.21, p. 215-223, 1967.

⁵ Cabe destacar que aderimos ao modelo de comparação proposto por Kocka. Segundo este, após o conhecimento prévio de dois conjuntos comparáveis e a identificação de suas questões específicas, deve-se realizar o cotejo cruzando os dados referentes a tais conjuntos, salientando diferenças e similitudes e concluindo a comparação, afirmando ou não as hipóteses defendidas na pesquisa. Cf.: KOCKA, Jürgen. *Comparison and Beyond. History and Theory*, n. 42, p. 39- 44, fev. 2003.

⁶ ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. 2V. 2v. p. 477-493. p. 447.

⁷ CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., p. 337-351. p.340.

do conter o vigor dos desejos sexuais fez-se conduta comum naquele contexto. Soma-se a este quadro, e não sem o reconhecimento de ser a elaboração de uma resposta a ele, a imagem construída da figura feminina. A mulher se torna a grande culpada do Pecado Original, pois com sua astúcia e sensualidade, tidas por características próprias deste gênero e amplamente temidas, teria induzido o homem ao erro.

Ante este amplo cenário, no que diz respeito aos participantes das hierarquias monástica e episcopal visigodas, percebemos uma transformação unilateral engendrada neste último grupo. Tal mudança refere-se à postura assumida pelos seus líderes em relação ao comportamento sexual. Trata-se, portanto, do caso em que os ocupantes das hierarquias cenobíticas, após longos períodos resignados nas mortificações da ascese, deslocam-se para o episcopado a fim de assumir neste espaço funções de liderança.⁸

Por uma perspectiva histórica esta interligação caracterizou-se em procedimentos de continuidade e não de ruptura como poderíamos supor. Deste modo, após a nomeação do monge nos quadros da hierarquia diocesana, tal religioso, comumente, apresentava um comportamento não desvinculado dos valores e costumes ascéticos aos quais era adepto no cenóbio, mas os atribuía à sua nova função – acabando por influenciar, em longo prazo, o clero secular.⁹

Casamento, sexo e condenações

No caso ocidental, anteriormente ao século VI não se encontrava entre as exigências para a entrada na clericatura a vida celibatária. No entanto, a partir deste momento, e isso devido em muito ao legado do monasticismo, inicia-se as cobranças para a adoção de tal conduta.¹⁰

Em relação aos monges, e em particular aos submetidos à RM e RC, não é de se estranhar que seja ausente no texto das regras a ordenação pela qual se proíbe o casamento. Pois, ao direcionar-se a indivíduos que viviam na clausura e que possuíam o mais austero ascetismo como princípio norteador do comportamento, fazia-se subjacente a esta condição a impossibilidade de casar-se. Contudo, a não proibição do matrimônio não implicava na exclusão do tema no rol das determinações regulatórias. Isto porque houve casos particulares nos

⁸ FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955. p. 54.

⁹ LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: *Amor e sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162. p. 155.

¹⁰ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 355.

quais famílias inteiras se entregavam de uma só vez à vida ascética. Falamos especialmente do contexto no qual se originou os capítulos da RC.¹¹

Um dado importante neste recorte da RC relaciona-se à ausência da menção à dissolução imediata dos laços conjugais, por determinação da regra, para àqueles que chegavam à novata profissão de fé. Talvez seja esta uma particularidade do monacato aos moldes frutuosianos. Contudo, no oitavo capítulo surge no texto a preocupação em estipular o procedimento correto que deveriam monges e monjas adotar dentro da casa abacial:

Determinou a santa regra comum que os monges não podem habitar com as irmãs no mesmo mosteiro. Tampouco hão de ter um oratório comum, porém nem o mesmo recinto ou morada, ainda que por grave necessidade possam estar em um sítio comum.¹²

As recomendações desta parte prosseguem em exigir total separação entre monges e monjas no mosteiro – e por esta imposição acreditamos que a família que havia assumido em conjunto a vida monástica, a partir de então, estaria corporalmente separada. As situações nas quais se constatam a proibição do predito contato são à mesa, no trabalho e nas conversações. O objetivo central apresentado pelo fragmento para tal impedimento seria “para não deixarmos caçar por tal armadilha de nossa sensualidade”.¹³ Logo, apreendemos que, de acordo com o autor, quanto maior fosse a proximidade entre os monges mais facilmente estariam vulneráveis aos ataques tentadores de suas sexualidades; e, por isso mesmo, as proibições vêm atenuar tal probabilidade.

Mesmo submissos a um conjunto de ordenações tão vasto os monges poderiam incorrer no pecado sexual, ainda que de forma não deliberada:

[...] não vá incorrer em alguma lascívia ao dormir por desleixo durante seu descanso.¹⁴

[...] ninguém deve ocultar a seu superior seus pensamentos, revelações, sonhos noturnos e os próprios descuidos levados do vergonhoso ou incúria ou por pressão da extrema obstinação; senão sempre hão de descobrir estes vícios com lágrimas e compulsão de coração e com sincera humildade, ao abade, ao prepósito ou aos anciãos experimentados, e se hão de purificar com tais práticas as consolações, orações e mortificações e inclusive expiações.¹⁵

¹¹ “Quando chegar alguém com sua mulher ou filhos pequenos, quer dizer, menores de sete anos, está determinado pela santa regra comum que tanto os pais como os filhos se entreguem à jurisdição do abade [...]” RC, c. VI, p. 182.

¹² RC, c. XV, p. 198.

¹³ RC, c. XV, p. 199.

¹⁴ RM, c. II, p. 140.

¹⁵ RM, c. XII, p. 151.

Estes fragmentos remetem a uma noção que veicula a idéia de contágio sexual que ocorre no âmbito das ações não planejadas. Até nas horas de sono o cuidado deveria ser mantido.¹⁶

Desse modo, torna-se patente que não era ao casamento que se dirigia o foco central das condenações monásticas, mas sim à possibilidade do despertar das paixões sexuais, portanto, deveriam coibir qualquer relação envolvendo práticas sexuais e concomitantemente, incentivar uma conduta ascética.

Fato era que com toda a tentativa das regras de padronização do comportamento, sobretudo o sexual, muitos monges, provavelmente, descuidavam-se de sua observância,¹⁷ o que direcionou o autor da RM a estipular duras penas aos deflagrantes:

O apaixonado de menino [...] receberá os ultrajes de ver-se coberto de cuspe de todos no rosto, sujeitos aos grilhões de ferro, será encerrado no estreito cárcere por seis meses [...]¹⁸

Em conseqüência, se alguém [monge] for surpreendido conversando a sós com uma [monja] sozinha nos casos assinalados antes, será açoitado, exposto ao público com cem golpes¹⁹

Ao escandalizar-se com a incidência do ato sexual o texto da RM não promove nenhuma observação ao fato de, possivelmente, aquela relação caracterizar uma atitude pederasta.²⁰ Por este ângulo igualou em escala de importância ambas relações sexuais, hetero e homossexual. O problema central eleito era mesmo a condenação ao ato sexual em si, ou antes, ao prazer carnal que nele residia.

No que tange às atas conciliares, as determinações dos preladados visigodos mantém uma postura aproximada com os ditames oriundos dos ambientes monásticos. De início, o IV concílio de Toledo, quando estipula as características

¹⁶ Neste caso, a poluição durante o sono seria o efeito direto do procedimento desregrado e impuro pelo religioso. Portanto, por esta lógica, dia e noite estavam relacionados, pois, o comportamento diário deveria ser uma preparação para o sono virtuoso. Caso contrário, todo o sistema salvífico da ascese estaria em risco, o que poderia trazer como consequência a poluição.

¹⁷ Alertamos que não se inclui entre nossos objetivos com esta pesquisa, a comprovação ou a mera constatação do nível em que se processava o cumprimento das determinações textuais. O caso aqui citado faz parte da intenção que temos de demonstrar o teor fortemente rígido das penas estabelecidas.

¹⁸ RM, c. XV, p. 154-155.

¹⁹ RC, c. XV, p. 199.

²⁰ Pois, em um ambiente exclusivamente masculino, acreditamos que a relação sexual exemplificada pelo fragmento acontecia entre um monge (masculino) e um jovem (masculino).

essenciais que um candidato ao clero deveria possuir, não estabelece como critério a ausência do casamento. A condenação limitou-se às segundas núpcias, ao ajuntamento com viúvas, com mulheres abandonadas por maridos ou qualquer outra não virgem.²¹ Ainda sobre este tema, na mesma ata, determina-se:

Alguns clérigos sem estar casados legitimamente, buscam uniões que estão proibidas, com mulheres estranhas ou com suas servas.²²

Os clérigos que se casarem sem consultar com o bispo ou que tomarem como mulher uma viúva, uma repudiada, ou uma rameira, convém que seja separado pelo próprio bispo.²³

O problema que levantamos a partir destas citações nos reporta à visão que defendemos, na qual o matrimônio – que se realizou obedecendo a certas regras, dentro dos padrões estabelecidos – não configuraria empecilho à vida eclesiástica; nem representaria ao nubente uma atitude pecaminosa, mas coerência em relação aos dogmas oficializados.

Apesar da convivência das normas canônicas com o matrimônio dos bispos hispânicos, esta aparente condescendência não implicava na aceitação do contato sexual, ainda que fosse praticado entre marido e mulher numa relação reconhecidamente oficial. Portanto, o fato de estar casado não autorizava a atividade sexual.

Ainda que os primeiros concílios nunca guardaram silêncio de tão graves crimes, no entanto, a razão pede que quando a prevaricação é freqüente também seja freqüente sua condenação.²⁴

[...] chegou ao sagrado ouvido de todo o concílio, que alguns sacerdotes e ministros, duvidando-se dos antigos estatutos dos antepassados, contaminavam-se com o imundo e execrável contato, ou de suas próprias esposas ou de quaisquer outras mulheres, opondo-se com obstinação de coração endurecido, tanto às letras como às normas dos Pais [...].²⁵

A prevaricação no primeiro trecho refere-se tanto ao ato de transgredir a moral e os bons costumes como, possivelmente, o de cometer pecados

²¹ IV Concílio de Toledo, c. XIX, p. 199.

²² IV Concílio de Toledo, c. XLIII, p. 207.

²³ IV Concílio de Toledo, c. XLIV, p. 207.

²⁴ VI Concílio de Toledo, c. VII, p. 238.

²⁵ VIII Concílio de Toledo, c. V, p. 278-279.

relacionados ao sexo.²⁶ Já no segundo recorte é explícita a condenação do contato sexual entre marido e mulher, quando o primeiro for um eclesiástico.

Não obstante estarmos a par de uma clara condenação à junção carnal de clérigos, as atas não veicularam tal censura ao casamento clerical. Ainda sim, os produtores destes textos afirmaram agir de comum acordo com a tradição canônica ao tratar da sexualidade. Isto observamos na idéia expressa por duas frases selecionadas nos trechos anteriormente destacados, a saber, “Ainda que os primeiros concílios nunca guardaram silêncio de tão graves crimes”²⁷ e “duvidando-se dos antigos estatutos dos antepassados [...] opondo-se com obstinação de coração endurecido, tanto às letras como às normas dos Pais”²⁸ Estas passagens revelam uma noção de que aqueles religiosos seguiam uma tradição conciliar cristã e todos os preceitos por ela estipulados. Por esta lógica, quando se dava por aprovado o enlace clerical - desde que tal união social não promovesse intimidades entre o casal - o faziam dentro do espaço ortodoxo que julgavam participar, sem que o contrariasse.

Uma pergunta salta-nos aos olhos: já que a atividade sexual está proibida por que, então, davam-se ao casamento? Seria para viverem à beira da tentação em decorrência da proximidade física e, ao resistirem aos desejos libidinosos alcançar maior aprovação divina? Uma boa resposta a este questionamento pode ser encontrada em Peter Brown, que nos lembra que, mesmo com a desarticulação do Império Romano e o estabelecimento de grupos germânicos, certos códigos aristocráticos romanos perduraram e regeram a vida do episcopado ortodoxo. Um destes códigos seria o alinhamento de grandes famílias pelo casamento de seus representantes.²⁹ Como a origem social do episcopado era em grande medida aristocrática, os bispos mantiveram vivo este costume. Por isso, acreditamos que a consagração de um homem casado à posição de bispo não anularia seu matrimônio, pois seu casamento, na maior parte dos casos, estava ligado ao jogo de interesses sócio-políticos das relações de poder da época.³⁰

²⁶ Apesar de ser ausente no recorte textual a indicação explícita de referir-se a questões próprias da sexualidade, acreditamos que tal hipótese seja verdadeira. Primeiro, porque o termo “prevaricação” possui como um de seus significados o adultério. Mas também, pelo fato de estar o cânone 7 do Concílio VI de Toledo localizado entre o 6, que fala de homens e mulheres penitentes que sedem à voluptuosidade e o 8 que aborda a questão daqueles que estariam autorizados a retornarem a seu matrimônio. Portanto, fica claro que esta parte da ata conciliar dedicou-se a regulamentar questões distintas, porém debitárias do mesmo fio condutor: a sexualidade. Logo, concluímos que atrelar o termo “prevaricação” a uma denotação sexualizada seja bastante verossímil.

²⁷ VI Concílio de Toledo, c. VII, p. 238.

²⁸ VIII Concílio de Toledo, c. V, p. 278-279.

²⁹ BROWN, Peter. Op. cit., p. 355.

³⁰ Exceto a predisposição acima descrita, outra não se configurou. E, por esta lógica, consta nas atas do IV Concílio de Toledo, cânones 43 e 44, proibições de uniões de bispos com mulheres ausentes na representatividade social nobiliárquica, tais como escrava e serva. Soma-se ainda a este grupo as viúvas.

Neste contexto, assume papel de extrema importância a noção do parecer casto. O religioso mesmo casado deveria transparecer estar livre dos prazeres e atos tidos por corruptores. Deveriam apresentar-se castos por serem clérigos, sem deixarem de ser e agir como nobres por serem castos.

Ao compararmos as bases documentais no tocante às suas estipulações quanto à sexualidade percebemos que não há discordância entre ambas, a despeito da diferenciação específica de seu público alvo, em relação à condenação do ato sexual. Partilhavam de uma tradição comum que vira a sexualidade com grande desprezo e segundo uma perspectiva marcadamente negativa.³¹

Neste ínterim, chama-nos a atenção o fato de ter sido deposto um bispo metropolitano por ser considerado réu confesso do “crime” de contaminação sexual com uma mulher. Falamos do bispo Potamio de Braga. O caso é narrado nas atas do X concílio de Toledo na qual o supracitado bispo sofre a pena de perda do cargo eclesiástico e recebe o veredito de reclusão em um mosteiro.³²

Naquele mesmo sínodo, Frutuoso, autor das regras aqui analisadas, é indicado para ocupar o cargo de metropolitano da sede bracarense que estava, por ora, vacante. A tal nomeação associou-se a idéia, registrada no texto, de que o comportamento do monge-bispo era o exemplo exato do que se esperava de um eclesiástico metropolitano.³³ Por este prisma, na figura de Frutuoso, a imagem do episcopado de Braga poderia recuperar sua credibilidade frente aos demais, ao trono e à população.

Vício e corrupção

Destacamos ainda a relevância de um dado que informa ser na busca por um comportamento ideal, que resulte na emancipação de atividades prazerosas aos clérigos medievais, que a sexualidade fora tida por vício. Por este ângulo, constituía-se como obrigação ao prelado, por apresentar-se como especialista no sagrado, abster-se do corruptível, das práticas degeneradoras de seu estado espiritual, enfim, do pecado.

Os documentos monásticos, ao alocar a sexualidade na categoria de vício, legislaram em consonância com as normas conciliares, pois, fora pela mesma incidência classificatória que se caracterizaram os textos em questão.

³¹ GALLEGO FRANCO, Henar. La sexualidad en “Las Etimologías” de San Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda. *Hispania Sacra*, Madrid, v.55, p. 407-431, 2003, p. 409.

³² X Concílio de Toledo, documento acerca do bispo Potamio, p. 319-322.

³³ Reconhecemos ser esta caracterização de Frutuoso um *topos* recorrente em documentos de mesmo teor.

Não devem deitar dois num mesmo leito; nem a ninguém se permitirá dormir fora de seu dormitório.³⁴

[...] A vida é propensa à voluptuosidade, e a natureza é imitadora dos vícios;³⁵

A corrupção causada especialmente pelo vício da sexualidade fora entendida pelas atas conciliares como um atributo próprio, ainda que não exclusivamente, da imaturidade de vida dos jovens,

Qualquer idade do homem a partir da adolescência é inclinada ao mal; porém nada mais inconstante que a vida dos jovens. Por isso convém estabelecer que se entre os clérigos existe algum adolescente ou na idade da puberdade, todos habitem baixo o mesmo teto junto à igreja, para que passem os anos da juventude, não em luxúria, senão nas disciplinas eclesiásticas, confiados a algum ancião bem provado a quem tenham por mestre na doutrina, e por testemunho de sua vida.³⁶

Duas figuras são caracterizadas de forma emblemática neste recorte: a primeira é a do jovem, inexperiente, imaturo e, por este estado, vulnerável aos rompantes da paixão.³⁷ A segunda, é a do ancião. A construção de sua imagem busca ressaltar sua experiência, sua observância prolongada aos preceitos religiosos, a não transgressão das doutrinas e o fato de ser mestre nelas.

Percebemos que o objetivo dos prelados ao elaborarem as atas foi interligar os personagens acima na expectativa de que a figura dos anciãos se tornasse o modelo a ser seguido pelos jovens, oferecendo-lhes a possibilidade de crescerem sendo educados. Além do mais, o fato de possuírem experiência nas renúncias ascéticas os favoreceriam na resistência aos possíveis apelos sexuais que o contato com os jovens poderia proporcionar.

Em semelhança a estas idéias, as regras descrevem, em alguns casos particulares, as caracterizações de como eram vistos o jovem e o ancião. Primeiro, destacou a inexperiência do jovem, a maturidade do ancião e a conseqüente ligação entre estes na apreensão da influência e controle:

O decano deve admoestar continuamente a seus jovens que não caíam em descuido algum; e para isto os proporá sempre como exemplo os espirituais

³⁴ Apesar de não constar no corpo do texto deste fragmento uma vinculação clara entre sexualidade e vícios, este tema aparece logo no título deste capítulo: “como evitar os vícios”. Logo, concluímos sua ligação subjacente nos textos. Cf.: RM, c. XVI, p. 155.

³⁵ VI Concílio de Toledo, c. VI, p. 238.

³⁶ IV Concílio de Toledo, c. XXIV, p. 201.

³⁷ O IV Concílio de Toledo, na tentativa de subverter o eclodir das paixões juvenis, determina que se trouxessem todos os jovens ingressos na vida religiosa para habitarem no espaço público, pois, na ausência de privacidade, as relações íntimas são passíveis de maior controle.

e santos, afirm de que com a contemplação destes avancem assiduamente até a perfeição.³⁸

Ninguém falará ao outro na escuridão, nem se aproximará de maneira alguma um jovem à cama de outro depois de completas.³⁹

O segundo fragmento destaca a potencialidade que o corpo humano possui como elemento sujeito aos desejos sexuais, ainda mais ao se tratar um jovem. Não poderiam aproximar-se da cama um do outro, pelo receio da regra de permitir, a qualquer momento, uma situação que favorecesse a eclosão das paixões carnisais.

A hipótese que formamos a partir da organização e interpretação destes fragmentos define-se pela seguinte proposição: pelo cotejo das partes que compõem nossa base documental percebemos uma construção que concebe o exercício da sexualidade de forma negativa. Esta visão idealiza o desejo sexual como resultado da fraqueza humana e que se constitui como um vício, geralmente, ligado à juventude. Contudo, com o passar do tempo e o possível amadurecimento que este proporciona ao religioso, tornava-se mais fácil observar a continência. Assim, a RC decreta que os únicos monges que deveriam ser autorizados a habitar em mosteiros femininos, eram os que fossem idosos e experientes na vida regrada,

Mandamos que no mosteiro de monjas habitem os monges longes das celas; e estes hão de ser poucos e perfeitos, de modo que entre os muitos se elegendam àqueles bem experimentados que quase tenha envelhecido desde bastante tempo no mosteiro, a quem sempre os recomendou sua vida casta e a quem os cargos de acusação não os obrigaram a ficar fora da igreja como excomungados.⁴⁰

O tempo e a devoção nele exercida serviram como fármaco produtor da indiferença ante os impulsos sexuais, ou seja, o controle e a segurança pessoal do religioso tão sonhado naquele contexto. A imagem do ancião, geralmente decrépita, debilitada pelos anos de ascetismos, seria o modelo ao qual os religiosos almejavam chegar, pois, neste caso, seu corpo assumiria uma postura quase que assexuada. Caso conseguissem, teriam como recompensas terrestres pelo seu controle, certos luxos frente aos demais integrantes do mosteiro:

Aos monges que envelheceram no mosteiro com uma vida reta e piedosa, se há de colocá-los aparte em uma cela mais espaçosa com servidores

³⁸ RM, c. IV, p. 144.

³⁹ RM, c. XVI, p. 155.

⁴⁰ RC, c. XVI, p. 200.

escolhidos pelos abades; e ali, quando estiverem débeis e decrépitos, se há de os preparar comida à hora sexta; e os porá à mesa para que coma o que quiser sem que se obrigue ao que não quer.⁴¹

Este grau menos acentuado do rigor ascético para com os idosos, ainda que comum em outras regras,⁴² pode ter atraído ao mosteiro populações envelhecidas ou debilitadas da Galiza, ocasionando, assim, um fluxo intenso de anciãos ao mosteiro. Neste sentido, a RC retruca

Sonham vir ao mosteiro muitos noviços anciãos, e reconhecemos que muitos deles prometem o pacto mais por sua forçosa debilidade que por visão religiosa.⁴³

Estes ao chegarem no mosteiro teriam à sua espera uma rígida penitência a cumprir,

Já que pecaram desenfreadamente durante setenta ou mais anos, por isso mesmo é congruente que os reprimam com tão estreita penitência.⁴⁴

Estas asserções nos demonstram como estivera o corpo na mira da modelação religiosa. Ao se postular como representante autorizado da divindade na terra ante seus demais seguidores, a clericatura, em particular a visigoda, preocupou-se em se atribuir um montante de medidas diferenciadoras, e por isso mesmo identificadoras, das práticas tidas por gerais. Neste intento, atribuiu à sua sexualidade uma múltipla base de valores que os obrigavam a seguir e, por elas, constituir-se-iam os dominadores legitimados da administração do sagrado.

Considerações finais

A sexualidade, ou antes, seu controle e padronização na sociedade visigoda demonstrou certa similitude entre as tendências religiosas estudadas: a episcopal e a monástica.

Os esforços impetrados pelos grupos religiosos em questão buscaram o partilhar de uma tradição comum, que acabou por permitir com que detalha-

⁴¹ RM, c. XXIII, p. 162.

⁴² Temos que considerar que a flexibilização das estipulações monásticas para os idosos, foi uma prática comum. Cf.: Regra de São Bento. In: *Regra dos Monges. Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. Introdução e comentários Jean-Pie Lapiere. São Paulo: Paulinas, 1993. c. 37, p. 103.

⁴³ RC, c. VIII, p. 184.

⁴⁴ RC, c. VIII, p. 185.

mentos refinados de conceitos e práticas obedecessem a uma mesma direção, não obstante, a distinção de público aos quais se destinava.

Por este viés, temas que possuem relação com a sexualidade, tais como, prazer sexual, casamento, inconstância juvenil aos desejos carnavais e indiferença dos experientes frente ao sexo, foram ordenados de maneira a não contrariar certa lógica moral em construção. De acordo com tal lógica o sexo e suas relações foram concebidos como negativos aos clérigos e, portanto, deveriam promover um gama de esforços visando sua contenção.

Pelo exercício da comparação objetivamos mostrar a que distância foram construídos os discursos sobre o sexo nas duas esferas da prática religiosa cristã ortodoxa no período, a episcopal e monástica. E, concluímos o artigo chamando a atenção para a afinidade que encontramos entre estas tendências, no que tange ao controle da sexualidade. Tal constatação pode ser vista como um compartilhamento, de monges e bispos, de uma mesma tradição cristã à qual se pautavam e simultaneamente contribuía para a construção.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- FRUTUOSO, Regla. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.
- Regra dos Monges. *Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo*. Introdução e comentários Jean-Pie Lapierre. São Paulo: Paulinas, 1993.

Bibliografia específica:

- BROWN, Peter. Corpo e Sociedade. *O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. 2v. V.2. p. 337-351.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v.21, p. 215-223, 1967.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. *Formas economicas y sociales en el Monacato Visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987.

- FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.
- FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. *Bracara Augusta*, Braga, v.22, n. 52-54, p. 03-10, 1968.
- GALLEGO FRANCO, Henar. La sexualidad en “Las Etimologías” de San Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda. *Hispania Sacra*, Madrid, n. 55, p. 407-431, 2003.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. *History and Theory*, n. 42, p. 39-44, fev. 2003.
- LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: *Amor e sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.
- LINAGE CONDE, Antonio. En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.
- MARTINS, Mario. *O monacato de S. Frutuoso de Braga*. Coimbra, [s.n.], 1950.
- ORLANDIS, José. Congregación monástica Dumiense. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 81-91, 1968.
- ORLANDIS, José e RAMOS LISSÓN, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PÉREZ DE URBEL, Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934.
- RIVERA RECIO, Juan Francisco. Los arzobispos de Toledo en el siglo VII. *Anales Toledanos*, n. 3, p. 181-218. 1971.
- ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. 2v.V.2 p. 477-493.

REI E MONARQUIA NA *HISTORIA WAMBAE*, DE JULIAN DE TOLEDO

Adriana Conceição de Sousa

Resumo

Nos reinos romano-germânicos, fundados a partir da fragmentação do território e da reconfiguração das estruturas de poder político no ocidente romano, verificamos a continuidade do processo, iniciado nos tempos do Baixo Império, de cristianização das atribuições dos detentores do poder político. Fenômeno que foi simbolizado por cerimônias de conversão à ortodoxia cristã protagonizadas por monarcas e seus pares nobiliárquicos.

Este artigo objetiva discutir as características que o referido processo histórico adquiriu no reino visigodo do século VII e o modo como ele repercute na produção intelectual eclesiástica referente à realeza. Para tal fim, propomos uma breve análise da construção da imagem que o bispo Julian de Toledo apresenta do rei Wamba, na sua *Historia Wambae regis*.

Palavras chave: Visigodos – monarquia – historiografia

Abstract

In the Roman-Germanic kingdoms, originated after the fragmentation of the territory and the reconfiguration of the political structures in Roman West, we note a sequel of the process of Christianization of the rulers' political tasks, expressed by the ceremonies of conversion to the Christian orthodoxy starring monarchs and their aristocratic peers.

This article aims to discuss the aspects that the referred historical process acquired in the Visigothic kingdom of the seventh century and how it affected the intellectual production of the church members concerning Christian kingship and government. To reach this objective, we propose a brief analysis of the construction of the image of the king Wamba (672-680) presented in the *Historia Wambae Regis* of Julian, bishop of Toledo.

Keywords: Visigoths – kingship – historiography

Introdução

Uma das questões mais presentes nas discussões a respeito da história política do período medieval é aquela que faz referência ao caráter cristão de que a autoridade e a legitimidade dos soberanos são revestidas ao longo do

período.¹ Desde o princípio de nossa trajetória de pesquisa, ainda durante a graduação, temos nos ocupado do tema e do modo como o mesmo se manifesta nos escritos produzidos no reino visigodo ibérico, principalmente no século VII, período que sucede a formalização da conversão da aristocracia goda ao cristianismo em sua vertente nicena. Embora os visigodos já fossem cristãos antes do III Concílio de Toledo (589), a conversão ao credo ortodoxo marca os primeiros passos do processo no qual autoridades episcopais nicenas da península passam a envolver-se direta e abertamente nas disputas políticas, comprometendo-se com a defesa dos monarcas toledanos e do caráter fundamental de sua existência e atuação para a manutenção da sociedade cristã que governavam, em detrimento das ambições dos aristocratas rivais.²

Entre os diversos documentos em que esta ação episcopal em favor dos monarcas se manifesta, selecionamos para análise a *Historia Wambae*, escrita pelo bispo Julian de Toledo (642-690) em meados da década de 670. O propósito do estudo que aqui se apresenta é problematizar alguns elementos da construção do papel do rei Wamba nesta narrativa, atentando para o caráter cristão que se atribui à sua atuação na repressão a uma rebelião aristocrática na Gália visigoda, e apresentando algumas hipóteses explicativas para o significado desse discurso no contexto da busca de fortalecimento político por parte da monarquia toledana. Entendemos que a *Historia Wambae*, mais que conter em si um mero registro de acontecimentos, visa propor ao seu público uma visão dos fatos que corroborasse com a afirmação da legitimidade dos reis de Toledo, fundada tanto no reconhecimento do caráter regulamentar de sua ascensão ao trono pela nobreza palatina e pelo episcopado, quanto na sua capacidade de desempenhar, como reis, o papel de mantenedores da disciplina cristã no reino.

¹ Entre os estudos clássicos que abordam com maior ou menor profundidade a questão podemos mencionar: BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995; KERN, Fritz. *Kingship and Law in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 1939; KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University, 1997. Entre as publicações da historiografia brasileira, podemos citar: SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008 e SILVA, Leila Rodrigues da. *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*. Niterói: EdUFF, 2008.

² Catherine Navarro Cordero lembra que a aliança em questão, embora profícua no sentido de assegurar, no plano da produção ideológica, uma equiparação entre rebelião política e dissidência religiosa, pouco sucesso teve em relação a evitar que tais rebeliões acontecessem, e tampouco que algumas fossem bem sucedidas em seus intentos. Cf.: NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano e sus implicaciones políticas: El catolicismo como signo de identidad en el Reino Visigodo de Toledo. *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*. Madrid, n.5, p. 97-118, 2000. p. 118. Renan Frighetto também aborda a questão da politização do significado atribuído à dissidência religiosa (ou anatematização da dissidência política) a partir da conversão oficial da monarquia em: FRIGHETTO, Renan. Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda. *Gérion*, Madrid, v. 20, n.1, p. 491-509, 2002.

Imperialização e cristianização dos princípios de autoridade régia entre os visigodos (séculos VI e VII)

A cristianização da concepção de poder na monarquia visigoda foi parte do processo de sistematização de uma base de sustentação simbólica para a autoridade dos reis godos iniciado ainda durante o século VI.

O reinado de Leovigildo (565-586) é considerado um marco para a institucionalização do poder régio visigodo na Península Ibérica, na medida em que, durante o governo deste monarca, intensifica-se a associação simbólica entre a autoridade do rei germânico e a preservação do legado político do Império Romano Ocidental.³ Essa aproximação já teria sido feita ainda durante a ocupação visigótica na Gália, mas na Hispania ela adquire um diferencial: ao passo que os reis visigodos de Toulouse expunham-se como magistrados, representantes e subordinados do Império, os reis de Toledo se apropriam dos signos imperiais com vistas a demonstrar autonomia e equivalência de sua autoridade em relação àquela do imperador bizantino.⁴ A adoção das vestimentas, dos objetos, dos atos públicos (promulgação de leis e cunhagem de moedas com a efigie do soberano), e dos rituais que remetiam à corte constantinopolitana fez-se acompanhar de iniciativas militares visando à expansão do domínio territorial pela maior parte da Península.

A conversão de seu filho Recaredo (586-601), em 589, pode ser entendida então como parte deste processo de afirmação de soberania dos reis godos, que buscava sobrepor-se tanto às pretensões de aristocratas rivais quanto aos expansionismos franco e bizantino. Além disso, o III Concílio de Toledo também formalizou o estabelecimento de uma aliança entre a monarquia e a alta hierarquia eclesiástica nicena, tendo em vista mútuo benefício: ao longo do século VII, os reis visigodos lançaram mão amplamente do suporte conciliar com a finalidade de, por meio da rede de poder eclesiástica, construir ou, na maior parte dos casos, impor consensos políticos que lhes favorecessem.⁵

³ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, Logroño, n.1, p. 175-195, 1998, p. 184-186.

⁴ VALVERDE CASTRO, María del Rosario. *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: USAL, 2000, p. 169-195.

⁵ Rachel Stocking aponta para o cuidado necessário em se observar o conceito que as sociedades da Alta Idade Média tinham do “consenso”, que, anacronicamente, poderia ser entendido como uma solução para os conflitos decorrentes de diferenças sociais ou culturais. O que a autora aponta é que, principalmente no caso visigodo, o consenso tinha quase sempre um sentido fortemente coercitivo, que terminava por realçar divergências, reforçando sistemas de exclusão, ao invés do contrário. Tratava-se de produzir convergência pela eliminação, física ou simbólica, dos elementos dissonantes. STOCKING, Rachel. *Bishops, councils and consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*. Ann Arbor: University of Michigan, 2000, p. 12, 24-25.

O episcopado niceno, por outro lado, fez uso constante tanto das determinações conciliares, quanto de uma produção intelectual distribuída em textos de natureza diversa, para propor e, se possível, difundir na sociedade as suas expectativas quanto à atuação dos monarcas em favor da Igreja e da fé cristã no reino. O exemplo mais significativo é o trabalho teórico de Isidoro de Sevilha (570-636) que, em escritos como as *Etimologias* e as *Sentenças*, sintetizou um conjunto geral de princípios que seriam a referência base para os autores que, posteriormente, dedicar-se-iam a escrever sobre o exercício do poder político segundo valores cristãos – entre os quais podemos mencionar o próprio Julian de Toledo.⁶

Ao endossar o discurso episcopal, investindo-se da missão de proteger a moral cristã no reino, e reconhecendo as implicações de ordem sobrenatural que poderiam advir de suas ações,⁷ os monarcas adquiririam uma vantagem simbólica a mais, além daquela proporcionada pelos signos e pelas prerrogativas imperializantes, em seu constante confronto físico e ideológico com concorrentes nobiliárquicos, dos quais muitas vezes pouco se diferenciavam do ponto de vista socioeconômico.

Ao longo do século VII foi freqüente a convocação de reuniões conciliares em que se discutiram temas que pouca ou nenhuma relação possuíam com as questões de organização e disciplina da alta hierarquia da Igreja hispana. O conteúdo do último cânone do IV (633) e de vários cânones do V e VI Concílios de Toledo, estes dois últimos celebrados durante o reinado de Chintila (636-639), são anátemas contra os usurpadores e aqueles que atentavam contra a vida ou a propriedade dos reis e de sua família.⁸ Tal dado pode ser

⁶ Para uma breve síntese dos elementos da chamada “teoria política isidoriana”, suas eventuais inconsistências e sua relação com o envolvimento do bispo hispalense nas disputas políticas entre os reis e aristocracia hispano-goda, cf.: BARBERO DE AGUILERA, Abilio. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992. p. 19-29.

⁷ *Ibidem*, p. 123-128. A elaboração de textos como a hagiografia *Vita Desiderii*, escrita pelo monarca Sisebuto (612-621), indica possivelmente que os próprios reis viam na incorporação da perspectiva eclesiástica a possibilidade de fortalecer-se politicamente. Neste texto, o hagiógrafo apresenta a derrocada da rainha merovingia Brunequilda como consequência da perseguição que empreendeu contra um homem santo, o que teria feito recair sobre ela a fúria divina. Ytzhak Hen atenta para o fato de que a compreensão da iniciativa literária de Sisebuto não pode restringir-se à “ideologia política” e à auto-promoção, tendo em vista que isto não exclui outros interesses de ordem religiosa ou intelectual. HEN, Ytzhak. *Roman barbarians: the Royal court and the culture in the Early Medieval West*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 136-139.

⁸ No V Concílio, vemos referência à questão nos cânones II-VIII (de um total de nove cânones). No VI Concílio, os cânones que se referem a ameaças à família ou aos direitos régios são os XII-XIV e XVI-XVIII (de um total de 19). Cf.: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 226-248. Thompson indica ainda que as atas do V Concílio não registram a presença de bispos da Narbonense e que, como apenas Chintila e Wamba não cunharam moedas naquela região, tal dado pode ser um indicio de que as relações entre Toledo e a Gália visigoda nesse período já seriam tensas. THOMPSON, Earl A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971. p. 209.

considerado indicativo de que a posição dos reis de Toledo, de Sisenando a Tulga (639-642), estava extremamente fragilizada e se via em estado de contestação constante por parte de aristocratas rivais.

De acordo com a legislação civil e conciliar, a única via legítima de ascensão ao trono para um aristocrata godo era a eleição por parte dos bispos e da nobreza palatina. Daí que, embora alguns reis toledanos tenham tido êxito em ser imediatamente sucedidos por seus próprios filhos ou parentes próximos, ⁹o que se verificava era uma alternância de famílias reinantes rivais no poder, a qual por vezes foi assegurada pela aristocracia por via de deposições violentas. Isto explica a preocupação dos monarcas e de seus aliados não apenas com investidas golpistas de aristocratas contra os detentores do poder régio, como também com o status dos familiares destes após a sua morte, os quais poderiam ser alvos de iniciativas persecutórias oriundas do grupo nobiliárquico que estivesse ocupando o trono na ocasião.

O reinado de Chindasvinto (642-653) foi marcado pelo reforço do poder dos reis toledanos, embora com um alto custo para a aristocracia: uma das primeiras medidas tomadas pelo monarca ao ocupar o trono foi condenar à morte centenas de aristocratas, inclusive alguns membros do episcopado, que teriam participado de rebeliões nobiliárquicas anteriores e determinar o confisco de seus bens e a distribuição deles, bem como de suas esposas e filhas, aos seus *fideles* pessoais.¹⁰ Escravos régios passaram a deter privilégios e ocupar postos no *officium palatinum*; bispos foram encarregados de poderes judiciais e do dever de fiscalizar a conduta de funcionários laicos.¹¹ Anos antes de falecer, o monarca foi convencido pelo bispo Bráulio de Saragoça a associar ao trono seu filho,¹² Recesvinto, de tendência mais moderada, dividindo com ele as tarefas de condução do reino.

Pouco tempo depois de passar a governar sozinho (a partir de 653), e após sufocar uma rebelião nobiliárquica, Recesvinto convocou o VIII Concílio de Toledo, no qual, dentre outras determinações, são abrandadas as punições previstas por leis promulgadas por Chindasvinto contra rebeldes e usurpadores.¹³ Conforme referido anteriormente, o IV Concílio de Toledo, presidido por

⁹ Como teria sido o caso de Leovigildo, Recaredo, Sisebuto, Chintila, Chindasvinto, Ervigio e Egica.

¹⁰ THOMPSON, Earl A. Op. cit., p. 218-228.

¹¹ GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989. p. 163-164.

¹² Desde o reinado de Liuva, os monarcas visigodos com frequência adotaram esta antiga prática imperial por meio da qual o governo era compartilhado entre o monarca e um ou mais indivíduos de sua escolha.

¹³ Cãnone II. Concílio de Toledo VIII. In: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 268-277.

Isidoro de Sevilha, converteria os atos de conjura nobiliárquica contra o monarca em anátemas; o VIII Concílio, por sua vez, distinguiu-se por ter dispensado uma atenção maior à questão dos abusos que poderiam ser cometidos por reis contra seus súditos a partir de leis e juramentos iníquos feitos em nome de Deus. Em outras palavras, os bispos e o monarca chegaram a um acordo quanto ao fato de que o exercício do direito régio sagrado de julgar e punir só seria válido na medida em que não excluísse a possibilidade da misericórdia.

É neste contexto que podemos inserir a *Historia Wambae* e a ação política de seu autor, o bispo Julian de Toledo. Na época de redação da narrativa *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam*,¹⁴ o último quarto do século VII, os reis toledanos prosseguiram enfrentando dificuldades cada vez mais acentuadas em fazer valer a sua autoridade perante as autonomias aristocráticas. O próprio rei Wamba (672-680), sucessor de Recesvinto, viu-se obrigado a promulgar uma lei prevendo punição aos nobres e bispos que não auxiliassem militarmente o monarca contra invasões estrangeiras ou rebeldes usurpadores. O monarca seguinte, Ervígio (680-687), atenuou os efeitos da lei,¹⁵ alegando que os processos judiciais no reino não podiam mais ser concluídos porque praticamente já não havia súditos aptos a prestar testemunho – tamanha a quantidade de indivíduos punidos pela lei do seu antecessor.¹⁶

Ao fazer um relato estilizado dos acontecimentos que envolveram a ascensão de Wamba ao trono e a repressão da rebelião liderada pelo duque Paulo na Gália visigoda, o que Julian de Toledo nos apresentou foi uma contraposição idealizada entre um soberano cristão legítimo e um tirano traidor, isto é, a história de um nobre “piedoso” submetido às leis de seu reino, e preocupado em assegurar tanto a paz quanto a justiça como rei, mesmo enfrentando dificuldades com súditos soberbos e perjuros.

¹⁴ A edição e tradução da *Historia Wambae Regis* que aqui utilizamos é um *corpus* constituído de três textos: a *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam* – na qual esta análise se deterá – a *Insultatio vilis provinciae Galliae* e o *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*. Os motivos que nos levaram a centrar nosso estudo no primeiro dos textos estão relacionados não apenas ao conteúdo como também a dúvidas levantadas pela historiografia com relação à autoria dos outros dois. A tradução aqui utilizada foi extraída de DIAZ Y DIAZ, Pedro Rafael. (Trad. y notas). Julian de Toledo: “Historia Del Rey Wamba”. *Florentina Iliberritana*, Granada, n.1, p. 89-114, 1990.

¹⁵ FRIGHETTO, Renan. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). *Gérion*, Madrid, v. 22, n, 01, p. 421-435, 2004. p. 427.

¹⁶ XII Concílio de Toledo. In: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS Y HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 383.

Entre a Justiça e a Paz, entre o rigor e a misericórdia: Wamba como o rei cristão ideal na Historia Wambae

A narrativa que analisaremos compreende 30 capítulos em que são narrados a eleição de Wamba após a morte de Recesvinto (2-3) e o seu ritual de entronização em Toledo (4); as primeiras conjuras da aristocracia da Gália contra ele (5-6), a ordem dada a Paulo para lutar contra os rebeldes e a decisão dele de se juntar aos mesmos, sendo intitulado rei (7-8); a movimentação de Wamba e seu exército na direção da região-base da revolta (9-10); os ataques de Paulo a cidades e bispos que recusavam unir-se a rebelião (11); as primeiras vitórias de Wamba e a atitude de Paulo em subestimar as forças leais ao soberano (12-16); Paulo perdendo o controle sobre seus aliados e se despojando de suas insígnias reais (17-20); a conclusão da batalha com a tomada dos últimos bastiões da revolta, a prisão de Paulo e seus aliados (21-25), após o que Wamba inicia o reparo das cidades atacadas (26, 28) além de expulsar alguns francos que teriam vindo auxiliar os revoltosos (27); e, por fim, a volta a Toledo, onde Paulo e seus comparsas são submetidos à humilhação pública (29-30).

Dentre as qualidades soberanas exaltadas por Julian em sua descrição da imagem e atuação de Wamba, sobressai o elogio ao cumprimento de duas responsabilidades do monarca: o exercício da Justiça e a manutenção da Paz.¹⁷ A essas responsabilidades corresponderiam duas qualidades virtuosas manifestas pelo rei, respectivamente: a retidão moral e a preocupação em assegurar a dos súditos, e a misericórdia/clemência para com os inimigos.

Wamba aparece poupando a vida dos líderes da rebelião sem, entretanto, deixar de puni-los. A cerimônia em que o rei adentra Toledo em triunfo, acompanhado de seu exército e de Paulo humilhado juntamente com seus cúmplices, trajando signos de dignidade régia devidamente invertidos,¹⁸ possivelmente serve ao discurso do bispo Julian, de afirmação do caráter cristão da atuação do monarca. Isto porque, segundo o bispo toledano, a punição aos rebeldes não era um produto da vingança do rei. Ao invés disso, tratar-se-ia de mais uma iniciativa visando à correção moral dos súditos, os quais, neste caso, haviam incorrido

¹⁷ Entre os demais aspectos positivos destacados por Julian podemos mencionar a coragem, a habilidade no comando do exército e a ênfase no caráter rigidamente regulamentar de sua indicação e entronização como rei. Para uma análise de alguns desses elementos, cf.: TEILLET, Suzanne. *Des goths a la nation gothique: Les origines de l'idée de nation em Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris: Belles Lettres, 1984. p. 586-602.

¹⁸ *Historia Rebellionis Pauli adversus Wambam*, 30. Sobre os significados da inversão dos signos de poder real, cf.: VALVERDE CASTRO, María del Rosario. Op. cit., p. 193. A partir deste ponto, utilizaremos a sigla HRPWA para nos referir a este texto.

no pecado da soberba. O vício em questão os levou a subestimar as forças militares favoráveis ao rei, e superestimar as suas próprias,¹⁹ além de deixar de levar em conta que Wamba, sendo o rei legítimo de acordo com as leis, seria aquele que contaria com o favorecimento divino ao longo da batalha:

Quem poderia descrever a parafernália dos exércitos, as engastaduras das armas, o aspecto dos jovens, a paridade de critérios? Foi então que se manifestou a divina proteção, mostrando-se com sinais inequívocos, pois, segundo consta, pareceu a um homem de país estrangeiro que o exército do piedoso soberano se via protegido por anjos da guarda e que os próprios anjos levavam sobre o acampamento do mesmo exército os símbolos de sua proteção em sua agitação.²⁰

Em situação anterior, ainda durante o caminho entre o norte da Península e a Gália, Wamba pune severamente subordinados que teriam cometido estupros contra mulheres ao longo do trajeto, sendo que o próprio rei cita o exemplo veterotestamentário do sacerdote Eli que, por não ter sido suficientemente enérgico com seus filhos pecadores, é punido por Deus com a morte e a derrota dos exércitos israelitas:²¹

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.²²

Podemos observar que, para o bispo toledano, o elemento que diferenciava a verdadeira justiça de uma mera vingança institucionalizada era o comprometimento daquele responsável pela sua execução com a defesa da fé e das virtudes cristãs. A contraposição à atuação do tirano Paulo contribuiu para evidenciar tal viés, já que este aparece em diversos momentos agredindo

¹⁹ HRPWA, 11-13.

²⁰ HRPWA, 23.

²¹ I Sam, 4. Para Suzanne Teillet a influência deste livro da Bíblia se faria presente também na descrição que Julian faz da movimentação dos exércitos a serviço do monarca, que seriam muito similares aos do exército de Saul em I Sam, 11: 11. Para ela, a descrição do monarca na *Historia Wambae* favorece uma associação entre os reis visigodos e os antigos reis de Israel, em detrimento da comum relação entre os primeiros e os antigos imperadores nos textos eclesiásticos do século VI e VII. Cf.: TEILLET, Suzanne. *L'Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance? Antiquedad y cristianismo*, Murcia, n. 3, p. 415-424, 1986. p. 416, 419.

²² HRPWA, 10.

subordinados, mas as punições neste caso dirigiam-se apenas contra o crime de não lhe prestar o apoio que ele considerava que lhe era devido.²³ Isto é, o tirano ao invés de usar a violência para corrigir, o faz para induzir ao pecado, nesse caso o do perjúrio.

Ressalte-se ainda o acento conferido por Julian de Toledo à misericórdia real. O rei, além de poupar a vida dos rebeldes, teria feito questão de custear o reparo das cidades destruídas pela guerra e restituir aos seus habitantes os tesouros saqueados pelos seus exércitos.²⁴ A diferenciação entre Justiça e Clemência, que aqui adotamos como pressuposto, parte da leitura da obra de Isidoro de Sevilha, que distingue as duas virtudes, ainda que as considere intrinsecamente relacionadas, como verificamos na seguinte passagem das *Etimologías*: “As virtudes régias são estas duas especialmente: justiça e clemência – mas a clemência é mais louvável nos reis, porque a justiça por si mesma é cruel.”²⁵

Tal como no caso do ideal de justiça, em que podemos notar a influência das diretrizes episcopais no que se refere à conduta dos reis, com relação ao dever da clemência podemos distinguir relações envolvendo as disputas políticas entre monarquia e grupos nobiliárquicos. A reação aristocrática contra políticas coercitivas perpetradas por monarcas como Chindasvinto ou o próprio Wamba podem ter induzido os ideólogos do reino, como Julian e, antes dele, Isidoro de Sevilha,²⁶ a pôr particular relevo à recomendação aos monarcas de que seus súditos deveriam vê-los como protetores generosos, e não como saqueadores ou algozes. Em outras palavras, ao apresentar como exemplar o perdão de Wamba às cidades envolvidas na rebelião galo-visigoda, Julian provavelmente pretendia indicar, em consonância com disposições conciliares presentes no VIII, no XII e no XIII Concílios de Toledo,²⁷ que o exercício da justiça contra traidores podia ser sacrificado ou ter seu peso atenuado nos casos em que sua prática intransigente pudesse resultar em ameaça à paz e à harmonia entre reis e súditos.

O isolamento político progressivo, em fase adiantada nos tempos de Wamba, tornaria ainda mais urgente a necessidade de os reis de Toledo

²³ Como se verifica no caso do bispo Argebadó de Narbonne, que tentara impedir sua entrada na cidade: “[...] Quando se congregou com o grosso de todo o exército, o próprio Paulo apareceu com a sua cabeça de réptil acompanhado por alguns sequazes de sua traição, assediando primeiramente o bispo por empenhar-se em obstaculizar sua entrada na cidade.” Cf.: HRPBW, 7.

²⁴ HRPBW, 26, 28.

²⁵ Cf.: ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M. A. (Ed.). Madrid: BAC, 1982. 2 v. IX, 3. 4.

²⁶ Sobre as proximidades entre o discurso isidoriano e a obra de Julian, cf.: GARCIA HERRERO, Gregorio. *Julian de Toledo y la realeza visigoda. Antigüedad y cristianismo*, Murcia, n. 8, p. 201-255, 1991. p. 215.

²⁷ Os dois últimos realizados no reinado imediatamente posterior ao de Wamba, sendo que no XIII Concílio, nobres que haviam se aliado a Paulo em sua rebelião foram anistiados.

procurarem preservar tanto quanto possível a saúde de suas relações com a elite aristocrática.

Considerações finais

Podemos concluir que a *Historia Wambae* constitui parte dos documentos do século VII que indicam o comprometimento episcopal com a defesa da monarquia cristã toledana, tanto no que diz respeito a sua prevalência em detrimento dos poderes aristocráticos provincianos, quanto naquele concernente aos princípios religiosos que deveriam orientar às suas ações em direção à sociedade.

Os elementos aqui apresentados nos permitem não apenas apontar o destaque dado por Julian de Toledo ao caráter eminentemente cristão que um membro do episcopado esperava da atuação de um legítimo rei visigodo, como também para o papel que a defesa de tal ideologia, fortalecida por meio de uma exposição narrativa que lhe conferia materialidade histórica, possuía no contexto da busca de sustentação política por parte da monarquia visigoda e dos grupos comprometidos com a sua manutenção.

Entendemos que a *Historia Wambae*, mais que oferecer um relato por menorizado, ainda que pouco comprometido com verdades factuais no sentido contemporâneo da expressão, dos eventos que culminaram na derrota de uma rebelião aristocrática contra o rei Wamba, pode ser analisada também como parte da produção intelectual eclesiástica destinada a estabelecer e difundir padrões, normas e princípios de conduta e ação política cristã no reino visigodo.

Assim, a defesa pela narrativa do bispo toledano de um ideal de Justiça e Paz centrado na atuação de um rei virtuoso, personificado por Wamba neste caso, e na lealdade dos súditos a ele, servia tanto aos interesses episcopais quanto àqueles da realeza. Corresponde aos anseios dos bispos, no sentido de que estes estariam empenhados em assegurar a adoção por parte dos reis e da aristocracia laica dos princípios por ele defendidos, no caso a necessidade de os poderes temporais comprometerem-se com a defesa da moral cristã e, por extensão, da própria Igreja. Os monarcas godos e a parcela da nobreza que ainda lhes servia, por seu lado, tentaram lançar mão do suporte episcopal de modo a, ao associar a si mesmos um favorecimento divino exclusivo – e excludente em relação aos seus opositores – fortalecer as suas bases de poder, dotando-as de implicações que transcendiam aquela sociedade e os recursos que ela oferecia em favor de poderes puramente temporais, porque situadas no plano da salvação.

Bibliografia:

Documentos medievais impressos:

- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M. A. (Ed.). Madrid: BAC, 1982. 2v.
- JULIAN DE TOLEDO. *Historia Wambae*. In: DIAZ Y DIAZ, Pedro Rafael. (Trad. y notas). Julian de Toledo: "Historia Del Rey Wamba". *Florentina Iliberritana*, Granada, n.1, p. 89-114, 1990.
- CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. VIVES, José. (Ed.). CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

Bibliografia específica:

- BARBERO DE AGUILERA, Abilio. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, Logroño, n.1, p. 175-195, 1998.
- FRIGHETTO, Renan. Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda. *Gérion*, Madrid, v. 20, n.1, p. 491-509, 2002.
- _____. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). *Gérion*, Madrid, v. 22, n.1, p. 421-435, 2004.
- GARCIA HERRERO, Gregorio. Julian de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, n.8, p. 201-255, 1991.
- GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989.
- HEN, Ytzhak. *Roman barbarians: the Royal court and the culture in the Early Medieval West*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University, 1997.
- KERN, Fritz. *Kingship and Law in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 1939.
- NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano e sus implicaciones políticas: El catolicismo como signo de identidad en el Reino Visigodo de Toledo. Ilu. *Revista de Ciencia de las Religiones*, Madrid, n.5, p. 97-118, 2000.
- SILVA, Leila Rodrigues da. *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*. Niterói: EdUFF, 2008.

- SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- STOCKING, Rachel. *Bishops, councils and consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*. Ann Arbor: University of Michigan, 2000.
- TEILLET, Suzanne. *Des goths a la nation gothique: Les origines de l'idée de nation em Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris: Belles Lettres, 1984.
- _____. L'Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance? *Antiguedad y cristianismo*, Murcia, n.3, p. 415-424, 1986.
- THOMPSON, Earl. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971.
- VALVERDE CASTRO, María del Rosario. *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: USAL, 2000.

