

A construção do monasticismo institucional visigótico no século VII

Alex da Silveira de Oliveira
Doutorando em História – UFRJ
allexo2013@gmail.com
Enviado em: 02/11/2015
Aceito em: 15/04/2016

Resumo

Nosso intuito neste trabalho é destacar o contexto no qual a experiência ascética hispânica consolidou-se, partindo da conjuntura inicial hispano-romano e cristalizando-se sobre a influência de feições visigóticas, cenário para o qual muito contribuiu o ímpeto criacionista de Frutuoso de Braga e suas múltiplas abadias. Neste rol, tendeu a aproximar-se dos quadros episcopais e, ainda assim, criar mecanismos próprios de identidade religiosa. Por ser um tema amplo, optamos por destacar um diversificado montante de vestígios recortados em um variado conjunto de fontes nas quais o tema proposto foi tratado, objetivando assim, a produção de uma visão amplificada.

Palavras-chave: *monasticismo; reino visigodo*

Abstract

Our aim in this paper is to highlight the context which the ascetic Hispanic experience was consolidated it started from the Spanish-Roman initial conjecture and it crystallized the influence of Visigothic features, panorame which greatly contributed for Fructuosus of Braga's creationist moment and its many abbeys. In this moment, he tended to approach the episcopal staff and still create their own mechanisms of religious identity. Being a very broad topic, we chose to highlight a diverse sets of traces cut to a wide range of sources in which the theme was treated, thus aiming at the production of an amplified view.

Keywords: *monasticism; Visigothic kingdom*

Introdução

Ao pensarmos na constituição dos reinos germânicos sobre as estruturas políticas esmaecidas do Império, sem dúvida alguma, somos obrigados a lembrar, dentre outras, da participação dos visigodos. De Toulouse a Toledo, sobretudo, neste último, os godos buscaram interagir com os modelos que encontravam e acabaram construindo novos caminhos para a modelação da realidade histórica.

Uma das áreas nas quais este procedimento se verificou e a dinâmica da história registrou forte presença visigótica, foi no campo da religião. Em especial, aferimos nosso olhar para as demandas originadas a partir do cenobitismo. Pois, neste espaço de ação simbólica o germanismo caracterizado, dentre muitos aspectos, pela inserção de Frutuoso de Braga, presente se fez.

Nosso intuito neste trabalho é destacar o cenário no qual a experiência ascética hispânica consolidou-se, partindo do contexto inicial hispano-romano e cristalizando-se sobre a influência de feições visigóticas. Por esta via, acreditamos que o monacato cenobítico visigótico atuou de forma a compartilhar com as hierarquias eclesiásticas, a responsabilidade de cristianização da sociedade. Neste rol, tendeu a aproximar-se dos quadros episcopais e, ainda assim, criar mecanismos próprios de identidade religiosa.

Por ser um tema bem amplo, destacamos um diversificado montante de vestígios recortados em um variado conjunto de fontes nas quais o tema proposto foi tratado, objetivando assim, a produção de uma visão amplificada.

O ascetismo cristão entre o Oriente e Ocidente

O Ocidente foi debitário do Oriente no que tange a produção de sentido para o monasticismo cristão. Há muito circulava nos desertos orientais grande contingente populacional de ascetas, vivendo sobre a austera premissa da renúncia, quando no Ocidente se viu comportamento semelhante.¹

Entretanto, a despeito da radical postura que os errantes pelos desertos representavam, a marca inicial do ascetismo cristão no Ocidente ocupava espaço bastante limitado, o das renúncias sexuais que faziam as virgens consagradas a Deus. Como exemplo, podemos destacar o caso hispânico.

"Vírgenes están consagrados a Dios, no deben recibir la comunión, incluso cuando se acerca la muerte, han roto el voto de virginidad e impenitente"²

"Además se leya: No se de el velo a las virgenes que se consagren a Dios antes de haber probado delante del obispo haber cumplido los cuarenta años."³

"También se estableció que la joven consagrada a Dios no tenga familiaridad con varón religioso, ni con cualquier otro seglar"⁴

Eram em geral membros de famílias aristocráticas romanas, que se punham sobre austeras mortificações, não implicando, no entanto, tal atitude ascética no afastamento do espaço da casa (BLAZQUEZ, 1989: 105). Esta trajetória culminou na formação de uma variedade de células ascéticas, localizadas tanto na mais alta aristocracia do Império Cristão, como nas cortes dos reinos germânicos que a partir de então ganhariam forma.

Por outro lado, surge nos documentos em sentido de um *topos* literário a busca incessante dos os ascetas orientais por uma rígida contenção dos desejos carnis e resistência aos valores mundanos, abdicando da vida urbana e preferindo residir nos desertos.⁵

“Três pensamentos ocupam-me, se devo vagar nos desertos, ou devo ir para uma terra estrangeira onde ninguém me conhece, ou devo me calar a boca em uma cela sem abrir a porta a ninguém e comer apenas de em dias alternados. Abba Ammonas respondeu: ‘Não é certo para você fazer nenhuma dessas três coisas. Em vez disso, sente-se em sua cela e coma um pouco a cada dia (...) e você pode ser salvo.’”⁶

"Um dia, quando eu estava sentado na minha cela, meus pensamentos estavam me incomodando, sugerindo que eu fosse para o deserto e visse o que eu poderia ver lá. Eu permaneci por cinco anos, lutando contra esse pensamento, dizendo, talvez isso venha dos demônios. Mas como o pensamento persistiu, parti para o deserto (...) Eu vi dois homens nus, e meu corpo tremeu porque eu acreditava que eles eram espíritos. Vendo-me tremer, eles me disseram: ‘Não tenha medo, pois somos homens.’ Então eu lhes disse: ‘De onde vocês veem, e como vocês chegaram a este deserto?’ Eles disseram: ‘Viemos de um mosteiro e como concordamos, nós viemos para cá há quarenta anos. Um de nós é egípcio e o outro líbio. ‘Eles me questionaram: ‘Como é o mundo? A água está subindo no devido tempo? O mundo está gostando da prosperidade?’ Eu respondi que estavam, então eu lhes perguntei: ‘Como posso me tornar um monge?’ Eles me disseram: ‘Se você não desistir de tudo o que está no mundo,

“você não pode se tornar um monge.” Eu disse a eles: “Mas eu sou fraco, e não posso fazer como vocês.” Então, eles me disseram: “Se você não pode se tornar como nós, sente-se em sua cela e chore por seus pecados. Perguntei-lhes: ‘Quando o inverno chega vocês não ficam congelados? E quando o calor vem os seus corpos não queimam?’ Eles disseram: ‘É Deus quem fez esta forma de vida para nós. Nós não congelamos no inverno, e o verão nos faz nenhum dano. ‘É por isso que eu disse que eu ainda não tenho como me tornar um monge, mas já vi monges.’”⁷

Este modelo de fuga do convívio ganhava feições próprias de um protesto social (DAWSON, 1995: 42), como pensa Benvenuti, cuja existência se fazia vinculada aos cenários de crise que atravessava o Império nos séculos II e III, à condição mais empobrecida das populações e às insatisfações e rebeliões das províncias (BENVENUTI, 2011: 213). A vida no ermo apresentava-se como espaço idealizado através do qual a renúncia ao mundo, à carne e a dedicação exclusiva à ascese ganhavam forma e expressão. As grutas e os espaços desérticos longe de todo o convívio social – garantiam ao asceta um estado de completo isolamento; seria este ambiente o local perfeito para jejuns, orações, mortificações, solidão,⁸ etc. Surge, a partir de então, uma nova categoria de religioso cristão, o *anachoreta*.⁹

Na visão de Isidoro de Sevilha estes mesmos dados ainda definiam o termo *monge*, o destaque fica por conta do isolamento inicial de tais religiosos.

“Él nombre del monje es de etimología griega y significa 'que estar solo'. Monós en griego quiere decir 'lo aislado'. Por lo tanto, si 'monje' se interpreta como 'solitario'”.¹⁰

O desapego à vida social e religiosa (do credo institucionalizado) realizada por estes ascetas não promoveu seu esquecimento na memória coletiva dos que ainda residiam nos círculos urbanos, mas o contrário, reforçou a propagação de sua fama de santidade e prestígio. Por este mecanismo, o fluxo característico do referido êxodo cresceu a tal número que surgiram uns agrupamentos classificados como colônias de anacoretas.¹¹ O caso de Antônio¹² pode ser mencionado como ícone de tal conjuntura histórica, pois este fugira para o deserto a fim de levar uma vida solitária e penitente, contudo, à propagação de sua fama reúne um significativo número de seguidores ao seu

redor. Antônio aceita seus pedidos para dirigir-lhes criando, para tal, habitações, choças isoladas. Este exemplo dá sinais de uma das primeiras organizações da comunidade anacoreta.¹³

A organização efetiva das colônias eremíticas que povoavam o deserto ficou por conta de Pacomio (COLOMBÁS, 1954: 18). A postura carismática e associativa deste religioso, o permitiu formalizar as agremiações que lhe cercavam, fazendo com que surgisse, a partir de então, o primeiro cenóbio¹⁴ como vida monástica comunitária organizada. A essência inicial arbitrária do movimento anacorético fora alterada para outra mais identificada com a vida comunitária e de procedimento regrado. Assim, o movimento se emancipa da tendência meramente evangélica e torna-se uma força institucional de atuação religiosa.¹⁵

Apesar de reconhecermos que o monacato do Ocidente e do Oriente apresentam diferenças que remontam às especificidades locais de suas origens, entendemos, conforme Colombás, que de fato houve uma influência do segundo sobre o primeiro, não se tratando, entretanto, de uma cópia exata (COLOMBAS, 1954: 214). O que *a priori* explica e ao mesmo tempo é o resultado da imersão de personagens representativos da patrística aventurando-se pelos caminhos do ascetismo oriental e, após tal estágio formativo, embarcando para missões evangelísticas no Ocidente. Enquadra-se neste modelo Cassiano atuando na Gália, Honorato em Lérins, também Gália, e Martinho de Braga, na Península Ibérica (MASOLIVER, 1994: 93).

A partir do contato dos ascetas ocidentais, muitos deles ligados ainda ao ascetismo familiar, com as produções monásticas orientais, em especial, através de Atanásio de Alexandria e sua biografia sobre Antônio e dos missionários catequéticos,¹⁶ o fulgor das renúncias adquirem caráter mais austero, motivando muitos que, desejosos de inserir-se no estilo de vida solitário, se juntavam a outros e formavam comunidades (BLAZQUEZ, 1989: 105).

Com o passar do tempo o fulgor do monaquismo anacorético fora absorvido pelo cenobítico (MARAVAL, 2009: 100) e a regulamentação do movimento comunitário tornou-se uma questão essencial, para tal, foram produzidos códigos de conduta que intitulou-se *regra monástica*.¹⁷ Pacômio foi o primeiro a aventurar-se neste tipo de literatura, escrevendo para a comunidade sob sua tutela.¹⁸

Ainda que não compartilhasse dos mesmos atributos naturais, Oriente e Ocidente compartilhavam uma mesma idealização no que tange a perspectiva monástica. Desta foram, o imaginário sobre do anacoretismo oriental ganhou no Ocidente nova configuração. Se no primeiro espaço o *deserto* foi o destino principal, para os religiosos ocidentais o papel do deserto foi ocupado pelos lugares afastados.

"Feliz desierto y vasta soledad esa que, poco ha solamente cubil de bestias salvajes, está ahora cuajado de cenobios de monjes reunidos por ti, que cantan las alabanzas de Dios, desterrados del mundo, ciudadanos de Dios" [...] En Cristo, pues, te ensalzo a ti y a los tuyos, cuyo entusiasmo embellece el desierto, no el desierto que los más eruditos y eminentes de entre los hombres, Jerónimo y Euquerio, en otro tiempo ya embellecieron con las maravillosas flores de sus palabras y pensamientos."¹⁹

No fragmento acima, Bráulio bispo de Saragoça escreve uma carta para Frutuoso de Braga, na qual se deixam perceber alguns dados importantes. Primeiro é a alusão de que a Galiza, território de Frutuoso, foi comparado a um *deserto*, no sentido oriental, ou seja, lugar de solidão e ascetismo. O bispo Bráulio associa o lugar de habitação dos monges como o deserto - se não o físico, o imaginário. O segundo dado é a localização da atividade monástica de Frutuoso dentro de uma linha de tradição histórica, antecedida por Jerônimo.

Considerando estas informações, a tendência explicativa a qual aderimos é debitária da visão que prestigia o anacoretismo cristão como fenômeno surgido no e expandido a partir do Oriente e desvela o peso que a preocupação com o isolamento e a mortificação corporal exerceu sobre os primeiros líderes do movimento. Enfatizamos também, que nas terras ocidentais desenvolvera-se mais amplamente o monaquismo cenobítico; o isolamento no ermo para estes religiosos dava-se, em grande escala, posterior à sua adesão ao cenóbio.

O anacoretismo assim como o ascetismo familiar em nada favorecia aos intentos normatizadores da Igreja, entretanto, com a institucionalização da vida comunitária, o cenóbio, para o qual tal processo culminou, o episcopado buscou aproximar-se dos monges e inseri-los em sua lógica. É portanto, o cenobitismo que atuou de forma imperativa na reorganização da Igreja visigótica. A instituição monástica ganha cada vez

mais espaço no cenário de poder tendente à monopolização clerical. Desta forma, a medida que a força de emancipação institucional monástica produzia resultados positivos para a ação centralizadora em curso, mais seus líderes eram chamados a dividirem o poder no campo da religião, consolidando o poder monástico no referido contexto. Percebamos agora, algumas das vantagens oferecidas pelas abadias reordenativo seguido pelo campo religioso cristão.

A ação cristianizadora do monacato hispânico visigótico como parte do processo de reorganização eclesiástica

A primeira impressão que pode saltar a mente de um leitor que conheça minimamente o ideal religioso monástico seria a ideia de um paradoxo entre uma postura de renúncias dos monges no conjunto das quais figurava, inclusive, o convívio social ou urbano, com a prática evangelizadora, o que implicaria um contato prolongado com seculares. Entretanto, a despeito desta pseudo construção, o movimento monástico desde sua origem, manteve uma ligação significativa com a evangelização dos povos por onde passava.²⁰

A atividade evangelística fora um elemento que somado a outros cresceu importância à atividade monástica nos idos do século VI e VII na Hispânia. O mosteiro fora a instituição por excelência cujo peso expansionista da mensagem evangélica se verificou. Na Galiza, sobretudo, os monges atuaram como porta-vozes da Igreja atrelando a lógica da cristianização à presença deles nos diversos espaços que chegavam. Como a renúncia à vida social levava estes religiosos a procurarem lugares ermos, afastados dos meios urbanos, a mensagem religiosa que carregavam possuía o mesmo alcance que suas andanças.²¹

Esta presença constante dos mosteiros em lugares ermos servia como um referencial da religião contra as práticas das populações campesinas geralmente marcadas pela associação ao paganismo. A lógica a que estamos nos referindo é a de que os monges, desde que estivessem submetidos e agissem de acordo com a égide que o episcopado estabelecia, poderiam funcionar como divulgadores ortodoxamente reconhecidos da mensagem cristã, obrigação compartilhada com o clero secular. A trajetória de Bento descrita por Gregório Magno na qual o santo se apossa do Monte Cassino para construir ali seu mosteiro pode constar aqui como ilustração desta hipótese.

"Saindo o santo homem para outras paragens, mudou de lugar, mas não de inimigo [...] O lugar fortificado chamado Cassino está situado no flanco de elevada montanha, a qual o abriga dentro de extensa garganta, e depois alteando-se ainda por três milhas, como que prolonga até as nuvens o seu cume. Ai em cima tinham os antigos um templo onde, segundo o costume dos primitivos gentios, Apolo era venerado por insensata multidão de camponeses [...] Chegando a tal lugar, o homem de Deus despedaçou o ídolo, derrubou a ara, e incendiou os bosques e estabeleceu no próprio templo de Apolo a capela de S. Martinho [...] Além disto, chamava à fé por contínuas pregações, a multidão que morava nas redondezas."²²

É interessante percebermos como foi a ação de Bento, segundo Gregório, em relação à cultura pagã italiana, de completa intolerância. Se nos ativermos ao fato de ser o autor desta narrativa o bispo de Roma, no exercício de sua dignidade episcopal, e que o personagem principal descrito é tido em procedimento de conduta ideal, a propaganda religiosa que se veicula a partir da divulgação deste texto, a julgar pelo fragmento apresentado, é de combate ao paganismo, para o qual a ação contundente dos monges - que tem em Bento uma representação ilustre, muito contribuiu.

Ainda sobre Gregório diante da necessidade de evangelizar os bretões, organizou uma equipe de monges sob a tutela do também monge Agostinho e a encarregou de aportarem na ilha britânica para iniciarem seu processo de evangelização (ELZIADE, 1998: 12).

Segundo este padrão, no circuito hispânico, o III Concílio de Toledo já incentivava os bispos a transformarem algumas igrejas de suas dioceses em mosteiros.²³ Ainda sob a perspectiva do ambiente eclesiástico, o IV concílio de Toledo ordena que não seja posto empecilho algum aos clérigos que quiserem aderir ao monacato.²⁴

Estas indicações conciliares nos permitem cogitar a hipótese de que havia um interesse manifesto das autoridades episcopais na configuração do monacato cenobítico, o que justificaria uma aproximação maior entre os clérigos e os quadros abaciais - sendo verossímil também afirmar que a presença de figuras emblemáticas do episcopado gerindo a vida monástica se dava muito em função desta estreita relação.

Na Hispânia, o religioso comissionado a cristianizar os bárbaros da região fora Martinho de Braga.²⁵ A ação catequética de Martinho²⁶ na Galiza se deu através da organização do monacato. Originário da Panônia, fora peregrino no Oriente antes de

aportar na Galiza.²⁷ Nesta região, a trajetória religiosa de Martinho vinculou-se a fundação diversos mosteiros, especialmente, o de Dume²⁸ e a concomitante ocupação da sede metropolitana de Braga.

Os vestígios arqueológicos encontrados na região na qual foi construído a basílica e o mosteiro de Dume apresentam proporções de uma construção consideravelmente grande para a época (FONTES, 2006: 21). Segundo este dado, a movimentação de recursos no sentido a viabilizar estas edificações fora tal que nos induz a pensar na participação ativa da monarquia sueva no processo de construção.²⁹

Em virtude de sua importância no cenário eclesiástico visigodo o mosteiro de Dume assume características diferenciadas em relação aos demais mosteiros daquela conjuntura, independente se em consequência da influência oriental, da visibilidade da ação martiniana desenvolvida em Dume ou mesmo se da garantia da liderança monástica de um religioso não ligado ao priscilianismo, fato é que este mosteiro foi elevado a categoria de sede episcopal e seu líder principal tornou-se o abade-bispo (SILVA, 2008: 67).

Com a ocorrência da desorganização das instituições e hierarquias eclesiásticas peninsulares, fruto da presença germana no contexto do século V, houve um contato mais íntimo e resignado entre a elite episcopal e as paróquias rurais, o que favoreceu a uma transformação cultural do clero, tendendo a tornar-se condescendente com às práticas pagãs da população (SILVA, 1994: 73).

Foi neste cenário que deslanchou a atividade monástica de Martinho. Os monges, sem promoverem alterações em suas identidades religiosas, se viram chamados a participarem ativamente no processo de cristianização das populações longínquas, (JORGE, 2000: 205) atividade a qual desempenharam com afinco. Ainda assim, a casa abacial dumense servira como aporte para o investimento religioso dos clérigos. Neste caso, a função escolar fora uma característica comum de tal abadia, (SILVA, 1994: 68) que também serviu como referência para a transmissão da cultura oriental (VELAZQUEZ SORIANO, 1994: 334).

No prosseguimento deste processo evangelístico cujo meio faz-se pela fundação de abadias e cujo alcance dá-se em longa escala, destaca-se o influxo de Frutuoso de Braga.³⁰ Em semelhança a postura de Martinho, Frutuoso inicia sua trajetória dedicando-se ao monacato (ORLANDIS, 1968: 84) e termina-a como clérigo episcopal. A obra de

Frutuoso que recebeu grande destaque no contexto em que viveu e na historiografia foi o grande número de mosteiros que criou.³¹

Frutuoso foi um nobre aparentado com a alta cúpula nobiliárquica visigoda, seu pai era um duque da *Gallecia*, e sua família possuía laços parentais com o monarca Sisenando (ORLANDIS, 1962: 33). Tais dados, nos ajudam a entender de onde vieram os recursos que o monge em questão dispunha para sua atividade fundadora de abadias que ele sustentou. Logo no início da narrativa da VF, o bracarense é descrito de forma desapegada aos bens.

"Este santo, pues, nacido de una familia preclara vinculada con reyes, vástago de muy ilustre cuna [...] después del fallecimiento de sus padres, arrojando lejos de sí las ropas del siglo y tonsurada la cabeza, como había iniciado un camino monástico [...] construyó el cenobio de Compludo y sin reservarse nada para sí segun los preceptos divinos, ofrendando allí hasta el último céntimo de su propiedad"³²

Tal alusão deixa claro que os mosteiros frutos da iniciativa frutuosiana, contavam com o aporte financeiro do próprio fundador. Esta condição permitiu com que fossem fundados tantos cenóbios quanto a dimensão patrimonial e a vontade do santo o permitissem. O volume financeiro empregado na fundação de Compludo deveria ser de tal magnitude que fez com que o cunhado de Frutuoso solicitasse ao rei uma intervenção neste dilaceramento patrimonial,³³ o motivo era a tentativa de usar estes recursos no suprimento das tropas engajadas em alguma missão militar.³⁴

A VF descreve algumas das variadas abadias que Frutuoso construiu, o texto menciona que a aderência das populações à estas instituições frutuosianas era de grande contingente populacional, o que às vezes prejudicava o alistamento militar.³⁵ Além do caráter de exaltação do carisma e santidade da figura de Frutuoso, intenção deliberada da hagiografia, nosso interesse neste dado se dá no destaque do papel evangelístico que as estas construções possuíam.

Esta prática cristianizadora pelo viés monástico para a qual temos chamado a atenção ganhava vulto em um cenário marcado pela presença de um paganismo residual, ou seja, as populações mais ruralizadas constituíam exatamente o espaço de atuação de Martinho e Frutuoso, e estavam ainda muito ligadas às antigas superstições pagãs.³⁶ Neste rasgo de atuação que os mosteiros se tornavam instituições fundamentais. Portanto, a ação

criadora de Frutuoso pode ser vista como uma forte coluna na cristianização dos hispânicos.

Como desdobramento desse quadro ampliou-se a influência do cristianismo³⁷ naquela região e conseqüentemente do monacato. Embora se tenha registro da existência de unidades monásticas em períodos anteriores ao século VI, o modelo que estas assumem a partir do século seguinte nos possibilita caracterizá-los como instrumentos de evangelização e de formação tanto cultural quanto disciplinar para os clérigos.

A relação que se dispõe a partir destas alocações é de favorecimento mútuo entre os mosteiros e o clero episcopal. Portanto, se de início fora vista com desconfiança a prática monacal,³⁸ permitindo mesmo que houvesse disputas demarcadas entre as tendências religiosas, agora, ao que tudo indica, o conflito assumira uma postura de cooperação, pois, a atuação dos monges partilhava com a hierarquia episcopal, em múltiplos aspectos, objetivos semelhantes (SILVA, 1994: 74). Pérez de Urbel classifica a postura assumida pelos eclesiásticos diocesanos em relação ao tratamento que dispensaram aos monges, após o estabelecimento germano e o influxo dos clérigos, de *protetora*, pois os bispos passaram a autorizar o funcionamento das fundações abaciais e lhes cobrar a observância da regra (PÉREZ DE URBEL, 1942: 30).

Nossa postura referente a estas questões se dá no sentido de considerar o melhoramento do *status* social que o monacato obtivera frente ao clero secular. Contudo, o que aquele historiador classifica como *proteção* de uma tendência religiosa sobre a outra, preferimos crer, adotando uma perspectiva crítica emancipada de prisms religiosos, o que não faz o autor em questão, como *colaboração* entre as instituições que compunham o campo religioso e dividiam o dever da centralização uniformizadora. Neste caso, o conflito não estava resolvido e nem ausente, mas adquiria múltiplas faces – inclusive a simbólica – pelas quais expressaria seu vigor nos períodos subsequentes e motivaria estratégias de *disputas* para alguns e de *conservação* para outros.

A construção de mosteiros foi um elemento crucial na reorganização da Igreja, o que indiretamente, favorecia a centralização monárquica. Isto porque as populações pagãs ao serem cristianizadas eram inseridas na ordem sistêmica e simbólica que o rei autorizava, ou seja, se a religião era uma das bases de poder do rei, adotá-la seria submeter-se também a este regime de dominação. Muito em função de tal quadro, os nobres alto medievais conciliavam o exercício de sua função governativa sobre um

território qualquer favorecendo a edificação de casas monásticas (ÁLVARES PALENZUELA, 1993: 163).

Conclusão

O monasticismo ibérico que se iniciou com um modelo simples de condutas familiares ascéticas - comuns no território do Império Cristão - sob a influência das práticas orientais e da ação organizativa da Igreja visigoda, alcançou alto nível de institucionalização. Este quadro se deu em um cenário marcado pela aproximação entre o episcopado e o monacato, ainda que não fosse ausente a busca por um controle do primeiro grupo sobre o segundo.

O cenóbio visigodo no século VII, através de sua índole evangelística pôde adentrar em diversificados espaços antes marcado pelo paganismo ou por práticas heterodoxas, e ali contribuir para a divulgação dos ideais cristãos. Portanto, podemos afirmar que o cunho evangelístico do monacato fora uma vertente de grande atuação institucional.

Com a inserção de figuras visigodas influentes, tais como Frutuoso de Braga, o monaquismo hispânico ganhou uma propulsão nova, o grande número de casas abaciais que este prelado fundou o tornou bastante reconhecido no contexto e cobriu seu movimento de um caráter sagrado. O ímpeto evangelístico encontrou ampla consonância com a carreira de fundações de Frutuoso, o que marcou profundamente o monacato hispânico no século VII.

Bibliografia

Fontes medievais impressas

- ANÔNIMO. *La vida de San Frutuoso de Braga*. Introdução, tradução e notas de M. C. Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal, p. 80-117, 1974.
- BENEDICTA WARDS, SLG. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, London: Mowbrays, 1975.
- BRAULIO, Epistolário, ed. L. Riesco Terreno, *Epistolario de San Braulio: Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: [s.n], 1975.
- Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flores, 1963.
- GREGÓRIO MAGNO. *Vida e milagres de S. Bento, livro segundo dos diálogos de S. Gregório Magno*. Rio de Janeiro: Ed. Dumen Christi, 1946
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Edição bilíngue de Jose Oroz Reta: BAC, 1982.

Bibliografia específica

- ALCIATI, R. Il monachesimo. Pratiche ascetiche e vita monastica nel Mediterraneo tardoantico (secoli IV-VI), in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, 313-2013, vol. 1, Roma, Enciclopedia Treccani, 2013, p. 815-831.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Meida. In: *III Semana de Estudios Medievales: Nájera*, p. 161-178, 1993.
- AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009.
- BENVENUTI, A. Monaquismo. In: ECO, H. (org). *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Lisboa: Dom Quixot, 2011, p. 212-221.
- BLAZQUEZ, J. M. El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa. In: VEGA, M. J. H. (Org.). *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales*. Salamanca, 1989.
- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 182-203.
- COLOMBÁS, G. M. *San Benito: Sua vida y su regla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- DAWSON, Chistopher. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Encuentro, 1995.
- DE HOZ ONRUBIA, Jaime. *Orígenes del monacato cristiano y de su arquitectura*. Universidad Afonso X El sabio. Villanueva de la Cañada, MMX, AXA, Una Revista del Arte y Arquitectura, 2009, 1-19.
- DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2012.
- DÍAZ MARTINEZ, P. C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- _____. El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Un proceso de Aculturación. *Antigüedad y Cristianismo*. Monografias Historicas sobre la Antigüedad Tardía, VII. Cristianismo e Aculturación en Tiempos del Império Romano, Murcia, p. 531-539, 1990.

- ELIZALDE, Martín de. *El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos*. Teología, 72, p. 5-19, 1998.
- FONTES, Luis. *A basílica sueva de Dume e o túmulo dito de São Martinho*. Braga: Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho; Dume: Junta da Freguesia de Dume, 2006.
- FRIGHETTO, Renan. Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. *Iberia*, Logroño. n. 02, p. 133-149, 1999.
- FRIGHETTO, R. Um exemplo de *gens* na *Hispania* visigoda: Fructuoso de Braga e a sua *origo* preclara (século VII). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, v. 7, p. 28-52, 2014.
- GIORDA M., La direction spirituelle à travers les règles monastiques. Pêchés, pénitence et punitions dans le monachisme pachômien (IVe -Ve siècles). *Collectanea Christiana Orientalia* 6 (2009) 95-113.
- GONZALEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (Dir.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979.
- GONZALEZ-COBOS, A.M. Sobre lo condicionamientos sociales de los origens del monacato. *Hispania Antigua*. Revista de Historie Antigua, 1973, V. 3. p. 142.
- GRIBOMONT, J. Monaquismo. In: *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 954.
- JORGE, Ana Maria C. M. As instituições e o elemento humano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) *História religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, v.1, p. 203-259.
- LIVERMORE, H. V. Reis suevos e a igreja de São Martinho na formação de Portugal. *Nummus*, II S., 21-25. Porto. S.P.N., 1998-2002, p. 157-172.
- MARAVAL, P. Em busca da perfeição Ascetismo e monaquismo. In: CORBIN, Alain. *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de Eduardo Brandão. São paulo: Martins Fontes, 2009, p. 97-101.
- MARTÍNEZ, P. C. El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Un proceso de Aculturación. *Antigüedad y Cristianismo*. Monografias Historicas sobre la Antigüedad Tardía, VII. Cristianismo e Aculturación en Tiempos del Império Romano, Murcia, p.531-539, 1990.
- MASOLIVER, Alejandro. *História del Monacato Cristiano: Desde as orígenes hasta San Benito*. Madrid: Encuentro Edições, 1994.
- ORLANDIS, José. El Movimiento ascético de S. Fructuoso y la Congregación Monástica Dumense. In: *Bracara Augusta*, v. 22, 1968. p. 81-91.
- _____. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda. In: *Estudios Visigóticos III*. Roma-Madrid, 1962.
- PÉREZ DE URBEL. *El monastério em la vida española de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor, 1942.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs. *História*, São Paulo, v. 26, n.1, p. 63-78, 2007.
- SILVA, A.C. L. F. da; SILVA, Leila Rodrigues da. A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n.3, p. 515-534, 1997.

- _____. *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.
- _____. O Papel do Monacato na Reorganização da Igreja na Galiza no Século VI". Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 13, 1993, Florianópolis. In: *Anais...* Curitiba: SBPH, 1994.
- SOTOMAYOR, Manuel. La penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda. In: _____. *Discípulos de la Historia: estudios sobre o cristianismo*. Granada: Universidad de Granada, 2002. p. 241-271.
- TEJA, R. *Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto*. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 19, p. 201-207, 2007.
- _____. Monacato e História Social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano. In: *Emperadores, obispos, monjes, mujeres*. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 46, p. 329-351, 1994.

¹ Para Anna Benvenuti (2011: 212-21), o fenômeno do anacoretismo que é o precursor do cenobitismo no Ocidente, estaria diretamente ligado ao contexto de crise que vivia o Império no século II e III.

² Concílio de Elvira, c. 13, p. 4.

³ I Concílio de Saragoça, c. 19, p. 18.

⁴ I Concílio de Toledo, c. 6, p. 21.

⁵ Peter Brown (1988: 182-203) descreve de forma interessante a relação imaginária que os egípcios possuíam sobre os desertos o qual tinham por espaço da vivência não humana, selvagem, animal e, portanto, perfeito para a superação da vida humana buscada pelos ascetas. Nesta mesma direção, Ramon Teja (2007: 201-7), apresenta os simbolismos do deserto na cultura egípcia e o classifica como o espaço do mal, do demônio; por isso,urgia tanto aos monges conquistá-lo e destronar o diabo no locus de sua habitação. Por tanto, a presença dos solitários no deserto egípcio acabavam cristianizando um espaço imaginado do mal.

⁶ Este trecho é atribuído a *Ammonas*, um discípulo seguidor de Antonio na colônia de ermitãos egípcia. Quando da morte de Antonio, *Ammonas* o substituiu à frente de tal colônia (BENEDICTA WARDS, 1975: 26).

⁷ Trecho atribuído a *Macarius*, um ex-clérigo que abandonou a vida eclesiástica para se tornar anacoreta no deserto de Nítria. *Macarius* (BENEDICTA WARDS, 1975: 125-126).

⁸ No Oriente os ascetas mais radicais buscavam, através de práticas extremas, anularem a pecaminosa condição humana e se aproximarem da natureza simples da vida animal. Alguns destes foram os intitulados "monge pastadores" que viviam por vezes sobre quatro pés, buscando alimentar-se de ervas e grammas encontradas facilmente na terra. Também, os *dendritas* que procuravam habitar na copa ou no interior das árvores comendo dos frutos e folhas destas (AMARAL, 2009: 191).

⁹ No contexto oriental, sobretudo no Egito, a expressão *anachoresis* utilizava-se como definição de indivíduos que buscavam o deserto como espaço de esconderijo das autoridades as quais eram devedoras. Com a entrada dos cristãos neste cenário, e a prática de retirarem-se da urbanidade a fim de viver nos desertos, este termo ganhou outro sentido, o da opção por uma vida solitária e de renúncias nos desertos (TEJA, 1999: 152).

¹⁰ ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Edição bilingue de Jose Oroz Reta: BAC, 1982, p. 683.

¹¹ Estas colônias foram ajuntamentos primitivos de monges em torno de um mestre também monge, igualmente denominada de semi-anacoretismo (GRIBOMONT, 2002: 954).

¹² Para uma explicação detalhada sobre a *Vita Antoni* – hagiografia que narra os passos e atos heróicos de Antônio – assim como de Atanásio de Alexandria seu autor, ver: Colombas (1998: 50-64).

¹³ Ainda assim, Antônio nunca deixou-se seduzir para uma vida comunitária, pois escolheu gastar seus dias na prática do heremitismo. Portanto, este religioso pode ser visto como o símbolo do anacoretismo egípcio, assim como, Pacomio o será do cenobitismo (SILVA, 2007: 79).

¹⁴ Um detalhamento sucinto sobre a estrutura que física que possuíam os mosteiros pacomianos (GONZALEZ-COBOS, 1973: 142).

¹⁵ O que se dá no Oriente pela ação de Pacomio. Desta forma tanto o anacoretismo cristão quanto o cenobitismo cristão tiveram uma origem no Oriente, mais precisamente no Egito. Apesar de que o hábito de isolar-se da vida urbana com o objetivo de promover jejuns e mortificações, não foi uma invenção dos cristãos e nem deste contexto do século IV. Os filósofos gregos marcados pelo estoicismo, epicurismo, cinismo e outras correntes eram constantes na arte de isolarem-se com o objetivo de alcançar a felicidade e sabedoria através da vida ascética. Estes elementos adentraram a romanidade e se fizeram sentir na cultura de Cícero e Sêneca. Portanto, o que estamos chamando a atenção é para o fato dos cristãos estarem agindo dentro de uma base comum no contexto, apenas cristianizaram este procedimento (DE HOZ ONRUBIA, 2009: 4).

¹⁶ Segundo o pensamento de Geraldo José Amadeu Coelho Dias, sete religiosos sustentam a representação geral da vida monástica e que em algum momento serviram de ponte entre as produções orientais e ocidentais, são eles "Santo Antão, o eremita; S. Pacómio, o cenobita, S. Jerónimo, o asceta; Santo Agostinho, o teólogo; João Cassiano, o didático; S. Bento, o organizador e legislador; S. Gregório Magno, o moralista e historiador. Nas obras destes santos beberá todo o monaquismo da Europa cristã" (DIAS, 2012: 106).

¹⁷ No cenário inicial da institucionalização monástica e concomitantemente a repressão ou normalização das práticas ascéticas fora do mosteiro tradicional, é que a escrita de regras desempenhou papel fundamental. Assim, destacamos que a legislação Pachomiana, tornou-se um modelo de referência para o florescimento das produções monásticas subsequentes (2013: 827).

¹⁸ Para uma análise sobre a legislação pacomiana e sua influência na organização monástica, ver: Giorda (2009: 95-113).

¹⁹ BRAULIO, Epistolário, ed.L Riesco Terreno, *Epistolario de San Braulio: Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: [s.n], 1975, p, 169-170.

²⁰ Assim, nos mostra Martín de Elizalde OSB, que fez uma breve apresentação do contato entre o "monje y la misión" evangelizadora. Portanto, destacou aspectos desde a origem anacoretica no Oriente, passando pelo cenobitismo pacomiano e chegando a Atanásio, Basílio, Eusébio de Vircelli, Jerônimo, João Cassiano, Agostinho de Hipona, Martinho de Tours e de maneira bem geral os ação evangelística dos monges irlandeses, espanhóis e gálicos em geral (ELIZALDE, 1998: 6-9).

²¹ A lógica que este processo adquiriu no supracitado contexto é a de que as populações rurais eram pouco cristianizadas, devendo portanto a Igreja, imbuída de seu projeto de fortalecimento e reorganização, se esforçar para alcançá-las. Neste ínterim, o monacato cumpriria esta vertente de expansão e evangelização da Igreja (SOTOMAYOR, 2002: 256).

²² GREGÓRIO MAGNO. *Vida e milagres de S. Bento, livro segundo dos diálogos de S. Gregório Magno*. Rio de Janeiro: Ed. Dumen Christi, 1946, p. 41-42.

²³ III concílio de Toledo, c. 4, p. 126.

²⁴ IV concílio de Toledo, c. 50, p. 208.

²⁵ "A contribuição intelectual de Martinho para o seu tempo se manifestou em variadas frentes e de certa forma pode ser constatada em todas as atividades que desenvolveu na Galiza. Sua trajetória há que ressaltar, relacionou-se invariavelmente com a reorganização e fortalecimento da Igreja na região e pode ser verificada, sobretudo, na sua atuação como fundador de mosteiros, na redação de suas obras e no trabalho de cristianização das populações do reino." (SILVA, SILVA, 1997: 516).

²⁶ Apesar de não haver consenso entre os estudiosos da vida e obra de Martinho de Braga sobre os motivos que o levaram a estabelecer-se na Galiza medieval e ali atuar durante 30 anos, concluí-se que sua missão evangelística realizada junto aos suevos recebera considerável destaque, a ponto de ser tida como possível justificativa para o predito estabelecimento. Para maiores esclarecimento e exposição das possíveis hipóteses para o ingresso de Martinho na Península no século V, consultar (SILVA, 2008).

²⁷ Talvez, a perspectiva monástica de Martinho, como reflexo das influências orientais que recebera, servira como a alternativa mais sólida dos eclesiásticos para combater o priscilianismo que o mero comportamento secularizado dos bispos locais (LIVERMORE, 1998-2002: 160).

²⁸ A construção do mosteiro de Dume é comumente atribuída a esta personagem histórica (GONZALEZ, 1979: 635). Em consonância com este fato o X concílio de Toledo atribui a fundação da casa abacial

dumiense a Martinho de Braga. X Concílio de Toledo, *Otro decreto promulgado por los antedichos obispos*, p. 322.

²⁹ Conforme explica Leila Rodrigues (SILVA, 2008: 66), a ajuda financeira da monarquia sueva deve ser considerada em conjunto com a boa reputação de Martinho na localidade e a conseqüente agregação de seguidores.

³⁰ Outros religiosos ligados a temática monástica desempenharam papel importante na Península Ibérica medieval, tais como, Nactus, Donato, Valério entre outros. Mas, nosso interesse aqui é destacar aqueles que se destacaram na fundação de mosteiros.

³¹ Este dado inclusive é associado na *Vita Fructuosi* como o grande milagre que Frutuoso realizara.

³² VF, c. 2 e 3, p. 83-84.

³³ Renan Frigheto chama a atenção para este fato no sentido a considerá-lo uma apropriação indevida do patrimônio da Monarquia que estava sob a responsabilidade do pai de Frutuoso. Esse fato talvez tenha despertado o interesse do cunhado de Frutuoso em pedir a manutenção dos bens para fins militares (FRIGUETTO, 2014: 42).

³⁴ VF, c. 3, p. 85.

³⁵ VF, 14, p. 105.

³⁶ As práticas pagãs pareciam ainda sobreviver em pleno século VII, pois o IV concílio de Toledo estipula pena de deposição ao clérigo que se valer de práticas pagãs, tais como, consultar a magos, feiticeiros, advinhos, agoreiros, sortilógos ou qualquer outra arte oculta. IV concílio de Toledo, c. 29, p. 203. Ver também (DÍAZ MARTINEZ, 1987: 146; FRIGHETTO, 1999: 133-149).

³⁷ Segundo o historiador Pablo Díaz Martínez, a cristianização da região noroeste hispânica, deu-se anterior ao século VI e fora intensamente influenciada pelo movimento priscilianista. Todavia, este processo seguiu, a partir do século VI, uma tendência à institucionalização. Isto comprova-se pela organização das dioceses de Braga e Lugo e da abadia-episcopado de Dume. Contudo, o predito autor tende a crer que fora a versão monástica cenobítica projetada por Martinho e ampliada por Frutuoso de Braga, a perspectiva que recebera maior identificação com as exigências da população galaica (DÍAZ MARTÍNEZ, 1990: 533).

³⁸ O contexto de disputas entre os representantes das hierarquias eclesiásticas, ou seja, o monge e o bispo, experimentou momentos críticos e outros mais atenuados. Mas, não se pode desconsiderar este quadro competitivo (ALCIATI, 2013: 826).