

## **Isolamento e movimento: apontamentos iniciais sobre identidade ascética no monacato do Ocidente Medieval**

Juliana Salgado Raffaeli  
Doutoranda UFRJ

[julianaraffaeli@hotmail.com](mailto:julianaraffaeli@hotmail.com)

Enviado em: 10/12/2015

Aceito em: 20/01/2016

### **Resumo:**

Temos por objetivo o estudo sobre a identidade ascética presente em duas formas de “monacato em movimento”: a peregrinação e o eremitismo. Tal conceito compreende correntes monásticas medievais que valorizam um isolamento ascético associado a períodos de movimentação territorial. Acreditamos que as duas modalidades - apesar de tradicionalmente fundadas em termos distintos - corresponderiam a uma mesma prática monástica, se observada de uma perspectiva mais ampla. Essa hipótese se confirma quando observada a documentação aliada à discussão sobre as origens e formas de expansão do monacato primitivo.

**Palavras-chave:** *Identidade; Monacato; Ascetismo*

### **Abstract:**

Our objective is the study about ascetic identity present in two forms of "monasticism in motion": the pilgrimage and hermitism. This concept includes medieval monastic traditions that give priority to ascetic loneliness associated with territorial movement periods. We believe that the two modalities - although traditionally based on different terms - correspond to a same monastic practice, if seen from a broader perspective. This hypothesis is confirmed when observed together with documentation and discussion about the origins and forms of expansion of primitive monasticism.

**Keywords:** *Identity; Monasticism; Ascetism*

### **Considerações introdutórias**

O presente artigo tem por objetivo o estudo sobre a identidade ascética que configura o “monacato em movimento”. Concentraremos nosso olhar sobre duas modalidades internas a esse conceito, a peregrinação franca e o eremitismo hispano, relatados em hagiografias de monges do século VII: Amando de Maastricht - monge-bispo-peregrino que viveu no reino merovíngio - e Valério do Bierzo - monge-eremita do reino visigodo.

A expressão “monacato em movimento” foi pensada por nós para designar simultaneamente as modalidades “peregrinação” e “eremitismo”, que abrangiam correntes monásticas que valorizavam um isolamento ascético associado a períodos de movimentação territorial. Acreditamos que as duas expressões religiosas, apesar de tradicionalmente fundadas em termos distintos, corresponderiam a uma mesma prática monástica, se observada de uma perspectiva mais ampla. Consideramos as suas especificidades como reflexos das tradições religiosas locais e influências adquiridas das redes que os monges faziam parte, direta ou indiretamente. Essa proposição se confirma quando observada a documentação produzida sobre a vida dos monges, aliada à análise sobre as origens, tipos e formas de expansão do monacato primitivo. Dessa maneira, para entender melhor nosso objeto de pesquisa é necessário retomar aspectos da história monacal.

As tradições monásticas cristãs se originaram no Oriente, no início do século IV. Seus praticantes, a princípio identificados como eremitas - que buscavam o isolamento e a fuga dos prazeres mundanos - em pouco tempo instituíram outras experiências monásticas. Sob a nova denominação de cenobitas, os ascetas valorizavam a vida em comunidade com diferentes graus de isolamento, organização e hierarquização (COLOMBÁS, 1998: p. 57-63; 91-103; 249-253; DUNN, 2000: p. 1-15).

A grande difusão dessas ideias monásticas - já diversa na sua origem - agregou as distintas influências das regiões em que chegava. No Ocidente Medieval, muitas tradições se fundaram a partir dessas duas modalidades principais e continuaram a se expandir e modificar mutuamente, gerando novos entendimentos sobre o que significava ser eremita ou cenobita (DUNN, 2000: p. 59-63). Tal quadro dos primeiros séculos do monacato expõe uma forma de religiosidade multifacetada, com diversos pontos comuns,

além de elementos distintivos que estavam profundamente ligados às suas origens e aos contextos sócio-políticos.

A peregrinação, por sua vez, apesar de desde muito cedo ter fundamentação religiosa, não era, necessariamente, vinculada a instituição monástica. Essa associação foi construída posteriormente em algumas localidades, como a *Britania* e a *Galia* – de nosso interesse. A *peregrinatio pro Christo* era um fim religioso em si mesmo, entendida como vocação, a princípio não estava associada à pregação missionária, mas adquire essa característica posteriormente (LINAGE CONDE, 1996: 160).

Na Gália, a predominância monástica seria a cenobita, por ser o modelo que apresentava a maior facilidade de controle episcopal. A instituição de maior destaque na região sul foi Lérins. Algumas turbulências políticas do início do século V contribuíram para a expansão dessas casas, uma vez que serviam de refúgios para os aristocratas. Essas figuras importantes, que chegaram a Lérins nos momentos de crise, acabavam rapidamente tornando-se bispos (DUNN, 2000: 82-83), que passavam a exportar o modelo da instituição em suas atividades episcopais e nas suas produções literárias de promoção do ascetismo (FOX, 2014: 4).

Destaca-se, nesse período, a importância de Cassiano no processo de estabelecimento monástico, que ajudou os mosteiros do sul da Gália. Ele levou sua experiência monástica sobre a Palestina e o Egito e influenciou essa primeira geração a utilizar sua educação secular na produção de textos teológicos e sermões. Com isso a instituição monástica tornou-se o mais importante centro de cultura da Gália no período (DUNN, 2000: 73-74; 83). No sexto século, o monacato já se encontrava muito mais institucionalizado e com grandes variações nos tipos de fundação (DUNN, 2000: 96). Entre reclusos e grandes estabelecimentos reais, o monacato foi parte de uma construção religiosa da sociedade gaulesa, que servia como agente de mudanças e propagador dos interesses das instituições (FOX, 2014: 3-9).

Entre o final do século VI e o VII, chega a Burgúndia - região da Gália - o monge irlandês Columbano, fundador diversos mosteiros, sendo o de Luxeuil o mais importante. Sua chegada teve um grande impacto sobre a vida espiritual da Gália e no número de fundações no norte e nordeste do reino (WOOD, 1994: 185). A fundação desse mosteiro desenhou os moldes do patrocínio da corte merovíngia, que também contou com a participação econômica das grandes famílias próximas (FOX, 2014: 9). Com o fundador,

veio também uma das influências irlandesas,<sup>1</sup> a *peregrinatio pro Christo*, no qual se unia a vontade de deslocamento para outras regiões com os objetivos evangelizadores e a ascese (MITRE FERNANDEZ, 1985: 15). Na sociedade irlandesa *peregrinatio* representava um ideal cristão ascético na forma de um exílio auto imposto ao longo da vida, em busca da salvação pessoal em uma vida de acordo com os mandamentos de Cristo (RICHTER, 2005: 272).

Maior do que o prestígio pessoal de Columbano, foi o da geração seguinte de monges de Luxeuil. Eles representavam a associação do modelo do monacato columbaniano com a força das elites locais. Após a morte do irlandês, a aristocracia manteve o patrocínio, que propiciou com bens materiais e políticos a construção de novas casas. Esse interesse ia além da motivação religiosa, eles utilizavam a via monástica para promover seus objetivos políticos mais amplos, levando ao prolongamento de outras rivalidades entre grupos nobiliárquicos. Os monges das casas columbianas originais passaram a erigir seus próprios mosteiros, deixando nos registros escritos elementos que indicam um pertencimento a uma rede monástica mais ampla (FOX, 2014: 11-14). Da mesma forma que Columbano recebeu do rei o *castrum* abandonado para a construção de Luxeuil, Amado receberia Elnone (FOX, 2014: 44), demonstrando seu pertencimento a essa rede de relações político-religiosas, mas que desenvolvia de forma particular.

Na *Hispania*, a presença direta de monges orientais como fundadores de mosteiros e organizadores da vida monacal, bem como as viagens realizadas por diversos personagens peninsulares para o Oriente, demonstram o intercâmbio que existiu entre as duas culturas, especialmente com o monacato africano de Agostinho. Poucos documentos textuais em relação ao monasticismo produzidos no século V sobreviveram até os dias de hoje, o que dificulta avaliações mais detalhadas desse período. Os documentos datados dos séculos VI e VII, comparativamente mais abundantes, permitem afirmar que houve um contínuo crescimento e expansão da vida monástica peninsular (COLOMBÁS, 2004: 295, 464).<sup>2</sup>

A vida em comunidade cenobita no reino visigodo encontrou seu auge de aceitação e desenvolvimento em meios às disputas de poder entre bispos e abades pelo seu patrimônio.<sup>3</sup> O eremitismo, ao contrário do monacato comunitário, seguia sem o mesmo controle no noroeste da península, o que gerou uma postura de oposição a ele, inclusive na legislação canônica, que seria expressiva no século VII (CORULLON, 1986:

49-50). Dessa forma, nem todos os monges viviam sob o controle de um abade ou organizados dentro de hierarquias monásticas, mas na sétima centúria, os cenobitas eram os mais numerosos e bem vistos pela sociedade visigoda. Ainda assim, a quantidade de eremitas era considerável (PEREZ DE URBEL, 1934: 65).

Dentro desse contexto monástico, o nome de Frutuoso de Braga se destacou. Ele foi um monge, que segundo a sua hagiográfica, experimentou a vida eremítica e durante a sua trajetória teria fundado diversos mosteiros cenobitas. Ele se tornou bispo de Dume e, posteriormente, também foi nomeado para a sede metropolitana de Braga. Sua influência monástica foi muito forte na atuação de Valério. Além de declarar sua admiração nas memórias que produz, o berciano teve sua primeira experiência monástica em um mosteiro fundado pelo bispo e sua trajetória eremítica sempre esteve aproximada dessas construções frutuosianas.

O panorama do eremitismo no reino visigodo foi "complexo e confuso" (DÍAZ Y DÍAZ, 1964), uma vez que as fontes atestavam a existência, que pode ser confirmada pela arqueologia, mas permaneceram muitas reticências e manifestações contrárias ao gênero monástico entre os relatos da instituição eclesiástica. Tal fator seria explicado devido a uma intensa experimentação religiosa, presente na região, em que se misturavam tendências religiosas, muitas vezes com características antagônicas, o que atenuava fronteiras conceituais do ascetismo monástico, chegando ao ponto de se confundirem (DÍAZ Y DÍAZ, 1964: 217-218).

Em suma, em ambos os reinos o predomínio monástico era cenobita, que por diversos aspectos vinculados aos contextos regionais se adequavam mais aos interesses das autoridades religiosas e laicas, como pudemos ressaltar. As propostas eremíticas e peregrinas não eram as mais estimuladas, mas em algumas esferas restritas encontravam apoio, seja da população ou de alguma autoridade em particular.

Ao observarmos em perspectiva comparada as hagiografias produzidas sobre os monges Valério e Amando, percebemos diferenças nas relações estabelecidas entre os protagonistas e as autoridades religiosas e laicas de seus contextos. Tendo em vista que nenhum dos dois desenvolvia a forma mais comum de monacato dos seus reinos, as resistências às suas propostas e o reconhecimento ou perseguição das atividades ascéticas, indicam realidades desiguais.

### **Amando de Maastricht e sua hagiografia**

A *Vita Sancti Amandi*, de autoria anônima, foi provavelmente produzida por um clérigo de Noyon-Tournai. A datação do documento foi determinada como posterior à produção da *Vita Audoini* – do início do século VIII – e anterior ao ano de 750 (GANSHOF, 1926: 257). Amando teria vivido entre 589 e 675, nascido na Aquitânia e falecido no mosteiro de Elnone (MOREAU, 1927: 50), atualmente localizado em Saint-Amand-les-Eaux. De origem cristã e nobre, Amando teria decidido pela vida religiosa contra a vontade paterna. Sua família não estava inserida na rede de patrocínio monástico pela aristocracia - que via a atividade como uma forma de viabilizar uma agenda política mais ampla (FOX, 2014: 130).

Na juventude procurou um mosteiro em Ile d'Yeu, no qual passou por experiências fantásticas que reafirmaram sua fé (VSA: 158, c. 2).<sup>4</sup> Após declarar o desejo de nunca mais voltar a sua terra natal e passar a vida em “exílio”, Amando experimentou viagens por diversas regiões, como Tours; Bourges, onde passou quinze anos como eremita; Roma, local no qual recebeu a benção do então “papa”; depois retornou para a Gália, para começar seu ofício de pregação; em Ghent começou sua ação contra os “adoradores de árvores e pedaços de madeira” com a autorização do bispo e do rei (VSA: p. 158-161, c. 4-13).

Após outras viagens, Amando se dirigiu à pregação aos bascos nos limites do território franco e depois foi para Elnone, local no qual construiu um mosteiro para monges que haviam professado a mesma forma de vida missionária. Posteriormente, em Nant, edificou outro mosteiro com a ajuda monárquica, que acendeu um conflito com o bispo da região, Mumolus de Uzès. Em outro momento, passou a pregar no condado de Beauvais, local no qual sua *vita* indica a realização de milagres de cura em pagãos (VSA: 163-165, c. 20-24). Após a sua morte foi enterrado no mosteiro de Elnone, atraindo a veneração popular (VSA: 165-166, c. 26.).

Em seu percurso religioso é nomeado bispo por duas vezes: na primeira, recebe a titulação, mas não uma sede, o que permitiu que continuasse sua atividade pelos limites territoriais. Na segunda ocasião, recebe a sede de Maastricht, o que também não impede de permanecer em suas ações missionárias pelo reino (FOX, 2014: 123).

Como já traçado anteriormente, Amando era fruto de uma forma de monacato influente nas altas camadas da sociedade franca, tendo sido beneficiado de recursos

providos por Dagoberto I, seus dois filhos e alguns netos. Apesar de não ter pertencido a uma casa columbaniana, suas ligações com essas atividades sugerem que ele fazia parte do esforço dessa rede monástica. Sua inserção possibilitou o desenvolvimento de alianças e relações pessoais entre o monge e a família real, nos moldes já estabelecidos pelo monge irlandês. Apesar das disputas políticas internas da monárquica merovíngia, o grupo manteve seu apoio ao monge, endossando sua posição e legitimando sua abordagem religiosa, marcada pela sua dupla nomeação como bispo. Ele claramente possuía uma posição de prestígio nas cortes da Nêustria e da Austrásia, o que permitiu que ele obtivesse recursos para suas construções (FOX, 2014: 118-123).

A ação missionária de Amando pode ser considerada pouco explorada em sua *Vita*, pela ausência de referências ao preparo necessário para cada tipo de objetivo que ele estabelecia (FOX, 2014: 124). Entretanto, é possível perceber, em uma análise detalhada desses relatos, as estratégias utilizadas pelo monge para cristianizar e converter as populações ditas pagãs ou com indicações de práticas supersticiosas. Essas estratégias eram adotadas por meio da “pregação a cristãos; pregação a não cristãos, ‘pagãos’ e ‘supersticiosos’; libertação, conversão e treinamento de cativos para atividade missionária; realização de milagres de cura e conversão das testemunhas, e construção de mosteiros e igrejas” (SILVA; RAFFAELI, 2015: 77). O sucesso dessas ações fez parecer que estava vinculado ao interesse monárquico no ato. Quanto mais próximo estivesse da corte, maior seria o apoio, com a possibilidade da construção de mosteiros, uma vez combinados levariam ao sucesso da missão (FOX, 2014: 124).

### **Valério do Bierzo**

O monge Valério do Bierzo teria vivido provavelmente entre os anos 625 e 695, tendo sido membro de uma família abastada e de origem hispano-romana. Sua produção literária, de cunho moral e dogmático, apontava para práticas ascéticas de grande rigor. Mesmo não possuindo uma posição de importância na hierarquia eclesiástica, Valério estava inserido nas tentativas de normatização do cristianismo do seu momento, uma vez que suas obras tinham o objetivo de educar moralmente os monges do seu entorno (DÍAZ Y DÍAZ, 2006: 33-35).

As três narrativas valerianas que compõem sua auto-hagiografia são intituladas *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonorum a prima conversione* e

*Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur.*<sup>5</sup> Foram escritas com o objetivo de se tornar um exemplo para a edificação dos demais e dirigidas aos monges do Bierzo por provável mediação do abade Donadeo, autoridade do último mosteiro que Valério teria habitado, São Pedro dos Montes, para quem os registros estavam dedicados (DÍAZ Y DÍAZ, 2006: 43). Os três trabalhos foram escritos em momentos distintos, tendo os dois últimos o objetivo de complementar o que havia sido dito no anterior.

A referida obra apresenta a narrativa da vida eremítica do autor, assim como de alguns dos seus seguidores, críticas de cunho político e religioso aos desvios morais e dogmáticos de clérigos, comentários sobre a interferência de leigos em assuntos da esfera religiosa e os consequentes conflitos com a hierarquia eclesiástica. Este documento contribui para a compreensão dos relatos da prática de reclusão ascética de Valério do Bierzo, especialmente quando observado em relação a materiais produzidos dentro da orientação normativa da elite eclesiástica. Nessas narrativas, o berciano defendia uma vida religiosa em que o isolamento seria essencial: a renúncia ao mundano, associada aos jejuns e orações, consistia no meio para alcançar a edificação espiritual. Nesse sentido, qualquer ameaça ao isolamento do asceta – como a rotina em comunidade e a vida na cidade – ou indicação à posição de prestígio foram classificadas como ações diabólicas para afastá-lo de sua trajetória.

Na auto-hagiografia do berciano, a concepção de vida monástica perfeita pode ser identificada com o eremitismo (FRIGHETTO, 1997) e possui características presentes nos relatos dos Padres do Deserto.<sup>6</sup> Tal formato, no entanto, não era o adotado no reino hispano-visigodo, já que as peculiaridades do modelo oriental não se aplicavam à região. O modelo de vida religiosa perfeita dentro da realidade berciana estava associado à vida monástica, especialmente aquela que estivesse vinculada a práticas ascéticas rigorosas. Tratava-se de uma proposta de “herói” diferente da encontrada no período anterior à conversão ao cristianismo e relacionada com as questões específicas do seu novo contexto religioso. Assim, propunha um modelo de adoração mais condizente com o cristianismo. Nessa perspectiva, tendo a montanha como local ideal para o eremita, Valério adaptou o modelo dos monges orientais, associando o isolamento ascético à rotina de orações e jejuns de cenobitas e permitindo sincretismos que garantissem a atração da população camponesa ainda não convertida (FRIGHETTO, 1997: 78). Tanto as referências

sincréticas quanto a predileção pelo eremitismo provocaram conflitos com as autoridades religiosas, que buscavam manter sob controle qualquer manifestação da religiosidade.

### **As hagiografias em perspectiva comparada: isolamento e movimento**

Muitos elementos aproximam as estruturas das hagiografias de Amando de Maastricht e Valério do Bierzo. Em nossa análise, percebemos que as suas carreiras religiosas foram semelhantes em diversos aspectos, mesmo em contextos político-religiosos muito distintos. Para entender melhor nossos dois eixos principais de análise - o isolamento e o movimento - observaremos, em um primeiro momento, as narrativas a respeito do modo de conversão dos dois monges.

#### *Conversão*

O hagiógrafo anônimo de Amando, logo no começo de sua narrativa, indica o momento em que o personagem entraria para a vida religiosa: “... queimando de com imoderado desejo de amor a Cristo, deixou sua terra e seus pais e foi a Ile d’Yeu [...]. Chegando as portas do monastério foi recebido com grande júbilo pelos irmãos”<sup>7</sup> (VSA: 158, c. 1). Entendemos que, nesse momento inicial, Amando entrava para a vida monástica cenobita, vivendo em comunidade monástica, obedecendo a uma regra e a um abade.

Posição semelhante encontramos na auto-hagiografia de Valério do Bierzo:

Tocado pelo desejo da graça divina de alcançar fundamentos da santa vida da religião, com todas as minhas forças, [...] pensando que minha salvação estava no refúgio do cenóbio de Compludo [...], ao fim, por meio de um caminho de conversão, acreditei ter chegado à luz da verdade.<sup>8</sup> (Ordo: 249, c. 1)

Valério também teria, após esse momento de iluminação religiosa, aderido à vida em comunidade. Entretanto, quando abordou esse período, o berciano pontuou indiretamente seu descontentamento com aquela modalidade monástica, uma vez que sugeriu não ter encontrado em Compludo a verdade que buscava.

No episódio subsequente de ambas as narrativas, tanto Amando quanto Valério deixam os mosteiros de que fazem parte para buscar outra modalidade de vida religiosa. Com algumas diferenças na disposição de suas trajetórias, ambos passam por um longo

período de vida eremítica e depois atuam como cristianizadores, oscilando entre episódios de movimentação e isolamento. Observamos, assim, que em ambas as narrativas as formas de vivência da devoção cristã não estavam atreladas a uma única possibilidade, mas sim que, dentre as vividas pelos protagonistas, uma delas seria a mais recomendada.

### *Movimento*

Não temos por objetivo indicar todas as menções às movimentações espaciais presentes nas duas hagiografias, mas sim demonstrar que este é um elemento presente e relevante em seus enredos. Entretanto, é válido indicar que a frequência das menções é, comparativamente, maior na *Vita Sancti Amandi* do que na auto-hagiografia valeriana. Nesse sentido, o tipo de movimentação também possui variações. Amando se desloca por pequenas distâncias “E então, um dia, quando lhe foi ordenado que andasse pela ilha, repentinamente surgiu para ele [...] uma serpente de extraordinário tamanho”<sup>9</sup> (VSA: 158, c. 2), mas em diversos outros momentos sua hagiografia indica longas viagens:

Persistindo na decisão de deixar sua terra natal e seus parentes, viajou para Tours. Prostrado em oração e lágrimas diante do túmulo do Santíssimo Martinho, pediu ao homem santo de todo o coração que obtivesse do Senhor que nunca fosse permitido que ele retornasse à sua própria terra, mas que pudesse passar toda a sua vida em exílio [*peregrinatione*] [...]. Com a benção do abade e dos irmãos [de São Martinho], ele viajou a Bourges.<sup>10</sup> (VSA: 158-159, c. 4-5)

Na VSA, a importância de não se estabelecer definitivamente foi contundentemente marcada pelo hagiógrafo. O desejo de não criar raízes é legitimado pelas figuras sagradas de Martinho de Tours, como visto acima, e os apóstolos Pedro e Paulo:

Então, novamente inflamado pelo desejo celestial, veio-lhe o pensamento de que deveria viajar até a soleira dos beatíssimos apóstolos Pedro e Paulo. Levando consigo apenas um companheiro e viajando por rotas remotas e duras, ele finalmente chegou a Roma<sup>11</sup> (VSA: 159, c. 6).

Por sua vez, Valério do Bierzo se desloca, em geral, apenas dentro do reino visigodo. Após sair do mosteiro de Compludo, Valério faz seu primeiro deslocamento para começar sua vida eremítica: “Impelido pela necessidade, entre a cidade de Astorga e Castro Pedroso, em minha fuga ao deserto, encontrei um lugar para coincidir com a

dureza e a maldade de meu coração, lugar pedregoso consagrado a Deus”<sup>12</sup> (*Ordo*: 248-249, c. 2). Esse deslocamento é seguido de um longo período de isolamento nas montanhas.

Apesar de não indicar de forma tão clara o seu ímpeto pelo exílio - como fez sobre o isolamento - Valério define sua própria trajetória como uma peregrinação:

... para causar-me grave injúria [me tomou] os livros que eu havia copiado sobre a lei do Senhor e os triunfos dos Santos, para consolo de minha peregrinação [*peregrinationis*] e como esforço para a correção de minha disciplina e meus conhecimentos<sup>13</sup> (*Ordo*: 252-253, c. 6).

Essa utilização, por si só, já reforça a falta de distinção entre a modalidade praticamente por Valério da atribuída a Amando de Maastricht. Somando argumento a essa questão, o eremita escreveu uma carta dedicada aos monges do Bierzo, como forma de orientação religiosa, que não fez parte dos textos considerados auto-hagiográficos. Intitulado *Epistola beatissime Egerie Laude*,<sup>14</sup> conta a peregrinação de uma monja do século IV, que Valério tem a intenção de louvar, além de perpetuar a memória.

### *Isolamento*

De forma semelhante a indicada sobre a análise anterior, a intenção aqui não é enumerar as referências ao isolamento, mas demonstrar sua presença em ambos os relatos. Ao contrário do constatado anteriormente, a frequência de menções aqui se inverte. Valério do Bierzo reitera diversas vezes a necessidade do isolamento, enquanto para Amando a questão é menos determinante, mas presente.

A primeira indicação de defesa a uma forma de isolamento relativo, surge logo no início da auto-hagiografia. Valério não se adapta a vida de monge cenobita, deixando Compludo. Na sequência, ele narra: “... encontrei um lugar para coincidir com a dureza e a maldade de meu coração [...] longe de toda a vivência humana, ressecado com a aridez de uma imensa esterilidade”<sup>15</sup> (*Ordo*: 248-249, c. 2).

A sua autodescrição, nesse momento, passa por uma depreciação comum nas narrativas hagiográficas. Ao salientar que estava longe da vivência humana, o monge destaca pela primeira vez o isolamento ascético ao qual se submeteria.

... começou meu coração a vacilar com o medo e as angústias, pensando como eu poderia evitar a discórdia de meu inimigo, e diminuir a

inquietação das pessoas e atravessar todas as tentações do século com trajetória sem falha.

Confiando logo no poder da virtude divina, me refugiei o lugar da antiga solidão<sup>16</sup> (*Ordo*: 252-253, c. 6).

O autor volta a buscar um isolamento, o qual propiciava um ambiente mais condizente com seu objetivo ascético. Valério deixa a montanha, palco de conflitos, buscando um novo local para habitar. Ele vai até uma propriedade em Castro Pedroso, que pertencia a um nobre, Ricimiro. Tal propriedade possuía uma construção cristã e atividade monástica.

Logo, desejando uma vez mais a necessária tranquilidade de meu antigo isolamento, começou a minha alma a abrasar-se de novo em suas molestas preocupações, horrorizado e temeroso por viver num lugar com gente. Decidi resolutamente encerrar-me em uma celinha junto ao santo altar para não necessitar mais parar minha quietude (...) <sup>17</sup> (*Ordo*: 254-255, c. 8).

Valério narra a aproximação de cristãos e que tal proximidade colocaria em risco sua tranquilidade ascética. Além disso, a comoção atraía maus sentimentos nos clérigos, que segundo ele, tentavam atrapalhá-lo. Ele decide, então, se isolar dentro de uma cela anexa à construção.

Essa forma de habitação, próxima a construções religiosas, aparece de forma muito semelhante na *Vita Sancti Amandi*: “Eles prepararam uma cela para ele ao lado da igreja, na muralha mais alta da cidade”<sup>18</sup> (VSA: 159, c. 5). A rotina dentro dessa moradia reforça a ideia de isolamento em que viveu Amando

Ele permanecia por dias a fio na cela por amor à vida eterna. Vestindo pelo de cordeiro e coberto de cinzas, desgastado pelos jejuns e pela fome, contentava-se com o pão de cevada e um pouco de água<sup>19</sup> (VSA: 159, c. 6).

O isolamento como forma de ascese ficou caracterizada, em maior ou menor medida, nas trajetórias dos dois monges. Dessa forma, o eremitismo tradicionalmente associado ao isolamento, apresentava elementos de peregrinação. Por sua vez, a peregrinação comumente vinculada a uma movimentação frequente, indicava momentos de isolamento ascético dentro de sua proposta monástica.

### Considerações finais

O “monacato em movimento” torna possível defender a existência de uma identidade ascética que perpassava as regiões da *Hispania* e da *Galia*, do século VII, pautadas nas ideias de isolamento e movimento. Sua origem pode ser identificada no primeiro esboço monástico de origem oriental, que rapidamente se expandiu por diversas regiões, adquirindo outras características ou dando maior destaque para um dos elementos que nós consideramos como principais. Associado a isso, os conceitos de eremitismo e peregrinação monástica encontram sua diferenciação estabelecida pela historiografia, sem que para isso os documentos que fundamentam suas características e atividades demonstrem com clareza essa separação.

A proposição de que os hagiógrafos não tinham a intenção de fundar os conceitos em que os personagens foram enquadrados se baseia em três argumentos. O primeiro é de que não houve uma única modalidade monástica praticada pelos dois monges em suas vidas, apesar das claras preferências pelas quais valorizavam o isolamento ascético e a movimentação territorial. Tal aspecto indica, possivelmente, que não estavam conscientemente buscando a definição que distinguisse o eremitismo da peregrinação, e vice-versa. Entretanto, traduz com mais clareza a tentativa de se diferenciar daquelas modalidades vinculadas a estabilidade da vida cenobita – que rejeitam no início de suas vidas.

A segundo argumento defendido é que, nos discursos hagiográficos analisados, as noções monásticas se confundem, tanto ao ressaltar o período eremítico vivido por Amando de Maastricht, quanto no uso natural de termos como “peregrinação” [*peregrinationis*] por Valério do Bierzo, em referência a sua necessidade de se colocar novamente em movimento. Essas duas questões reforçam a ideia de que os autores não tinham intenção de distinguir os dois modelos, ou que se quer os viam dessa forma.

Em terceiro lugar, as ideias de movimento e isolamento estavam constantemente presentes em ambos os documentos, em maior ou menor escala. A variação da frequência de cada um dos elementos, diz respeito às tradições monásticas que estavam vinculados e às necessidades político-religiosas dos reinos habitados. Valério circulava principalmente entre construções frutuosianas, que por sua vez também teria sido um símbolo do eremitismo hispano. Já Amando se beneficiava da estrutura de patrocínio aprimorada por Columbano, que propiciava ao monge um maior deslocamento pelo reino

merovíngio, cumprindo objetivos político-religiosos em nome da monarquia e do episcopado.

## **Bibliografia**

### *Documentos medievais impressos*

- ISIDORO DE SEVILHA. *DE LOS OFICIOS ECLESIASTICOS*. Introdução e tradução por Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ. León: Isidoriana, 2007.
- VALERIO DO BIERZO. *Replicatio sermonum a prima conuersione*. Introdução, edição e tradução de M. C. DÍAZ Y DÍAZ. *Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006. p. 280-311.
- VALERIO DO BIERZO. *Ordo querimonie prefati discriminis*. Introdução, edição e tradução de M. C. DÍAZ Y DÍAZ. *Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006. p. 246-277.
- VALERIO DO BIERZO. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*. Introdução, edição e tradução de M. C. DÍAZ Y DÍAZ. *Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006. p. 312-323.
- VITA AMANDI EPISCOPI. In: KRUSCH, Bruno. (Ed.) *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*: Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Brepols, 1910. t. V, p. 437-449.
- VITA S. AMANDI, EPISCOPI ET CONFESSORI. Introdução e tradução de J. N. HILLGARTH. *Cristianismo e Paganismo, 350-750: A conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.

### *Referências bibliográficas*

- COLOMBÁS, Garcia M. *El Monacato Primitivo*. Madrid: BAC, 1998.
- CORULLÓN, Isabel. El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas, II. *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, v. 26, n. 64, p. 23-36, 1986.
- DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987.
- DIAZ Y DIAZ, M. C. *Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.
- \_\_\_\_\_. El eremitismo en la España visigótica. *Revista Portuguesa de História Lisboa*, n.6, p. 217-237, 1964.

- DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005.
- DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000.
- FOX, Yaniv. *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*. Cambridge: Cambridge University, 2014.
- FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. XLVIII, n. 145-146, p.59-79, 1997.
- GANSHOF, François-Louis. Hagiographie belge. *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 5, f. 1, p. 256-260, 1926.
- LINAGE CONDE, Antonio. Lo irlandés y lo romano en la adaptación de un fenómeno oriental: el monacato. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7, Nájera, 1996. *Atas...* Nájera: 1997.
- MÍTRE FERNANDEZ, Emílio. Las comunidades célticas. *Cuadernos de História* 16, Madrid, n. 59, p.13-16, 1985.
- MOREAU, Édouard de. *Saint Amand: Apotre de la Belgique et du nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927.
- PÉREZ DE URBEL, Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934.
- RICHTER, Michael. Peregrinatio. In: DUFFY, Seán. *Medieval Ireland. An Encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2005.
- SILVA, Leila R. da; RAFFAELI, Juliana S. A atividade cristianizadora de Amando de Maastricht na *Vita Sancti Amandi*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 8, n.22, 2015.
- WOOD, Ian. *The merovingian kingdoms. 450-751*. Londres/Nova Iorque: Longman, 1994.

---

<sup>1</sup> Columbano não foi a única influência irlandesa na Gália, outro personagem marcante foi Fursey, que saiu de Ulster para a Gália, trazendo junto o culto a Patrício e fundando um mosteiro em Lagny (WOOD, 1994: 189-190).

<sup>2</sup> A produção de um tipologia sobre os monges reafirma a questão, como a desenvolvida pelo proeminente bispo Isidoro de Sevilha, o qual dividi em seis tipos, uma ampliação das tipologias escritas anteriormente (DIETZ, 2005: 69-105). Ele os divide em dois blocos formados por três bons e outros três que deveriam ser evitados a qualquer custo: no primeiro grupo estavam os cenobitas, os anacoretas e os eremitas; no

segundo encontravam-se os “falsos anacoretas”, os sarabaítas e os circunceliões (SAN ISIDORO DE SEVILHA, 2007: 133).

<sup>3</sup> Ou seja, o abade e seus monges estavam submetidos ao bispo nas esferas legais e espirituais, mas seu patrimônio era mantido distante das ações episcopais, o que nem sempre foi encarado de forma pacífica por essas autoridades (DÍAZ MARTINEZ, 1987: 18).

<sup>4</sup> Utilizaremos para o corpo do texto a tradução da versão portuguesa, sob a sigla VSA, publicada em *Vita S. Amandi, episcopi et confessori*. (HILLGARTH, 2004). Para o original latino, presente nas notas e com a sigla VAE, utilizaremos a edição *Vita Amandi episcopi*. (KRUSCH, 1910: 437-449).

<sup>5</sup> Utilizaremos os termos “*Ordo*”, “*Replicatio*” e “*Residuum*”, para fazer referência a cada uma das obras, respectivamente. A versão utilizada é a edição bilingue latim-espanhol do filólogo Díaz y Díaz, escolhida por considerar todas as versões dos manuscritos mais antigos existentes com a obra de Valério do Bierzo. (DÍAZ Y DÍAZ, 2006: p. 246-277; 312-323; 280-311).

<sup>6</sup> Os Padres do Deserto foram os ascetas do monacato oriental que deram origem a forma de vida religiosa no âmbito cristão e serviram de inspiração para o modelo ocidental. Apesar do ponto comum de sua trajetória, desenvolveram-se paralelamente de acordo com suas especificidades regionais. (DUNN, 2000: 1-41).

<sup>7</sup> “*in robur migraret virile et inmodicis desiderii in Christi flagraret amore, patriam parentesque relinquens, Ogiam insulam, [...] tandem portum monasterii petiit, ibique a fratribus spiritalibus cum magno receptus est gaudio.*” (VAE: 432, c.1).

<sup>8</sup> “... *subito gratie diuine desiderio coactus pro adipiscenda sacre religionis crepundia toto nisum undiuagi seculi fretum adgrediens, uelut nauigio uectans, ad Complutensis cenobii litus properans transmeare immensi desiderii ardore succensus atque futuri iudicii timore perterritus, confidens per conuersionis itinere tandem ad lucem pertingere ueritatis.*” (Ordo: 246-248, c. 1). Tradução para o português a partir da versão bilingue latim/espanhol de Manual C. Díaz y Díaz.

<sup>9</sup> “... *ut oboedientiae causa per insulam deambulet, fit ei repente obviam mirae magnitudinis serpens*” (VAE: 432, c. 2)

<sup>10</sup> “*Sicque in eodem permanens desiderio, relicto solo parentibusque, Turonis ad sepulchrum sanctissimi petiit Martini, ibique prostratus, profusis in oratione uberrime lacrimis, ex toto cordis petiit affectu, quatenus vir sanctus oratione sua apud Dominum obtinere mereretur, ut numquam eum Dominus ad solum proprium remeare permetteret, sed omni vitae suae cursum in peregrinatione expenderetur. [...] Post haec vero, ab abbate ipsius loci vel a fratribus benedictione percepta, civitate Bituricas*” (VAE: 433, c. 4-5)

<sup>11</sup> “*His ita gestis, caelesti iterum inflammatus desiderio, incidit ei cogitatio, ut ad limina beatissimorum apostolorum Petri et Pauli properare deberet. Adsumptoque secum uno tantummodo comite, squalida atque devia lustrans loca, tandem Romam pervenit*” (VAE: 434, c 6).

<sup>12</sup> “*Necessitate compulsus inter Asturiensis urbis et Castri Petrensis confinio ad eremi deserta confugiens, iuxta duritiam nequitiie cordis mei repperi saxeam locum, Deo sacratum*” (Ordo: 248-249, c. 2).

<sup>13</sup> “... *nec sic a mea persecutione quieuit ipse iam sepe dictus pseudosacerdos, nam libros, quos 'de lege Domini et sanctorum triumphis' pro consolationem peregrinationis mee atque correptionis discipline uel scientie industria ipse conscriberam*” (Ordo: 252-253, c. 6).

<sup>14</sup> Égeria escreveu, durante sua peregrinação, um Itinerário contando os detalhes de sua viagem. Partes desse documento se perderam ao longo dos séculos, mas o relato de Valério do Bierzo traz um resumo do conteúdo, que ajudou a complementar o que é conhecimento sobre a viagem da peregrina.

<sup>15</sup> “... *iuxta duritiam nequitiie cordis mei repperi saxeam locum [...] confinio ad eremi deserta confugiens, iuxta duritiam nequitiie cordis mei repperi saxeam locum, Deo sacratum, [...] ab humana habitatione desertum, austeritate immense sterilitatis arentem.*” (Ordo: 248-249, c. 2).

<sup>16</sup> “... *cepit cor meum merore atque augustiis fluctuare cogitans qualiter possim ipsius emuli discordia uitare, atque uulgi inquietudinem declinare ue cunctas inlecebras huius seculi inpolluto calle transire. Posthec itaque pietatis Domini confisus uirtute in abditissima antique solitudinis me contuli, quem querebam.*” (Ordo: 252-253, c. 6).

<sup>17</sup> “*Posthec igitur pristinae solitudinis solitam quietem desiderans, cepit anima mea rursus anxietudinum molestiis estuare, publica habitatione horrens pauescere. Hoc cum summa ambitione elegi, ut erga sancta altaria me ergastulo manciparem ut et quieti solitudinem amplius non egerem*” (Ordo: 254-255, c. 8).

<sup>18</sup> “*cellulam iuxta ecclesiam in superiori moenia civitatis construere fecerunt*” (VAE: 433, c. 5).

<sup>19</sup> “*In qua cellula multis diebus ob amorem aeternae vitae cilicio tectus et cinere, ieiuniis attritus atque inedia, ordeaceo tantum contemptus pane atque aquae perpaululum*” (VAE: 433, c. 6).