

Monaquismo(s): romano, insular e a definição da Páscoa no Sínodo de Whitby no século VII

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia (UFPR)¹
natbelmaia@gmail.com

Recebido em: 01/03/2018
Aprovado em: 11/05/2018

Resumo :

Este trabalho intenta abordar os argumentos centrais sobre a normatização da Páscoa na Grã-Bretanha e Irlanda, e o embate entre monaquismo romano e o monaquismo insular durante o Sínodo de Whitby, em 664 d.C. Considerando que ambas as forças que concorreram nesse sínodo eram monásticas, tratar-se-á de algumas questões centrais acerca do surgimento do monaquismo cristão, até a sua incorporação pela malha da hierarquia eclesiástica da Igreja. Além disso, será contextualizada a entrada do cristianismo na Grã-Bretanha, no sul e no norte. O sul da Ilha foi marcado pelas trocas de presentes com a Igreja e a implementação de leis que protegiam a religião; o norte, por sua vez, era influenciado pelos ideais de Patrício, Brígida e Columba e o nascimento do monaquismo como a religião dos governantes. O aporte teórico-metodológico contará com as noções de estratégia e tática de Michel de Certeau, a fim de exemplificar como a Igreja romana, por meio de ações táticas, conseguiu impor o seu poder estratégico e levar à derrocada o monaquismo insular, as suas práticas e tradições, assim como algumas motivações políticas que podem ter influenciado na convocação do Sínodo de Whitby.

Palavras-chave: Monaquismo, Páscoa, Sínodo de Whitby.

Résumé :

Le but de cet article est d'aborder les arguments centraux du sujet du règlement de Pâques en Grande-Bretagne et Irlande, et l'affrontement entre le monachisme insulaire et le monachisme romain au cours du Synode de Whitby en 664 après JC. Alors que les deux forces qui ont concouru dans ce synode étaient monastique, seront traités quelques questions centrales sur l'émergence du monachisme chrétien, jusqu'à sa fusion dans le tissu de la hiérarchie ecclésiastique de l'Eglise. En plus, l'entrée du christianisme en Grande-Bretagne sera contextualisée du sud au nord. Le sud de l'île était marqué par les échanges de cadeaux avec l'Eglise et l'application des lois protégeant la religion; par contre, le nord a été influencée par les idéaux de Patrice, Brigid et Columba et la naissance du monachisme celtique comme la religion des dirigeants. La contribution théorique-méthodologique aura la notion de stratégie et de tactique de Michel de Certeau, pour illustrer comment l'Eglise romaine, à travers des ses actions tactiques, a pu imposer son pouvoir stratégique et conduire à la défaite le monachisme insulaire, ses pratiques et traditions, ainsi bien que d'autres motivations politiques qui peuvent avoir influencé la convocation du synode de Whitby.

Mots-clés: Monachisme, Pâques, Synode de Whitby.

Aspectos introdutórios acerca do surgimento do monaquismo cristão

Nas grandes cidades do Império onde o cristianismo se desenvolveu mais fortemente, a fiscalização do cumprimento das regulamentações religiosas era mais eficaz. As novas teologias eram avaliadas, incorporadas ou consideradas cismáticas e heréticas (como aquelas defendidas por Marcião, pelos gnósticos etc.). Mas, quanto mais longe do antigo território sob o domínio imperial e dos maiores centros, sobretudo de Roma, mais difícil a prevenção do surgimento de novas formas de cristianismo (BROWN, 2003: 80).

Dentre essas “novas formas”, o monaquismo (cuja palavra é derivada do grego *μοναχός* *monachos* e traduzida por “um solitário”) foi aceito pela Igreja. No entanto, essa vertente tem uma história particular, que pode ser quase tão complexa quanto a do próprio cristianismo. Por esse motivo, apontaremos aqui apenas algumas questões introdutórias para situar o monaquismo dentro do cristianismo a fim de compreender posteriormente as frentes que influenciaram na normatização da Páscoa pela Igreja na Grã-Bretanha.

O monaquismo cristão começou nos desertos da Síria e do Egito depois de 270 d.C. Essa outra forma de vida religiosa, que era baseada no asceticismo, procurava reprimir qualquer tipo de prazer físico ou psicológico (o qual eles designavam “mundanos”), com o propósito de atingir uma elevação espiritual e uma maior ligação com Deus (BROWN, 2003: 81). Para Brakke (2001: 1), essa nova abordagem de uma vida ascética surgiu depois que um fazendeiro egípcio chamado Antônio (conhecido como Santo Antão²), decidiu viver no deserto, onde teria dedicado sua vida ao serviço e a contemplação de Deus através de um programa de disciplina que consistia no celibato, na pobreza, no jejum e outros.

Antão não foi o primeiro ascético cristão a fixar residência no deserto. Mas, segundo Dunn (2000: 3), a sua popularidade e a crença de que ele teria sido o verdadeiro fundador do monaquismo cristão fora atribuída por Atanásio (296 d.C. - 373 d.C.), bispo de Alexandria, que escreveu *Vita Antonii* em 356 d.C. Nessa obra, Antão era representado como um homem santo: um analfabeto que, através de sua existência em um ambiente inóspito, manteve uma conexão absoluta com a “verdade divina”. Santo Antão era o modelo do cristão eremita ou, de acordo com Brakke (2001: 1), um

“homem do deserto”, uma pessoa que fez a escolha religiosa de uma vida de recolhimento.

Devido à popularidade de *Vita Antonii*, muitos abandonaram as cidades e foram viver no deserto “em devoção a Deus”, esperando encontrar suas próprias transformações espirituais seguindo o exemplo de Antão, que defendia que a “alma” humana só retornaria a Deus por meio de um processo de autoconhecimento e autopurificação. Dunn (2000: 4) acrescenta que Santo Antão dava ênfase ao papel do Cristo como salvador quando defendia que os ensinamentos dele restaurariam a unidade com Deus, destruída pela queda do homem com o pecado. “No entanto, embora seja possível para o indivíduo purificar o corpo e receber conhecimento do 'Espírito de Adoção'³, a duradoura realização da visão de Deus só é possível após a morte que liberta a alma do corpo” (DUNN, 2000: 5). Em vista disso, Santo Antão e outros ascetas acreditavam que a morte era o estágio final em que uma alma poderia ser liberta de seu confinamento. Logo, esses homens considerados santos por terem vivido uma vida “virtuosa”, elaboravam teologias e se tornavam exemplos a ser seguido por outros.

Apesar da popularidade de *Vita Antonii*, os rigores da vida asceta não encontraram um apelo geral. Primeiro, porque os ideais de celibato foram considerados até ofensivos para os cristãos casados do século IV; depois, houve uma preocupação com os bens materiais e a dilapidação do patrimônio caso um eclesiástico decidisse por uma vida ascética, sobretudo, porque àquela altura, a maior parte dos eclesiásticos consagrados bispos, por exemplo, pertenciam à nobreza (BROWN, 2003: 83, DUNN, 2000: 5). No entanto, Martinho de Tours (316 d.C. – 397 d.C.), um monge “da plebe”, se tornou bispo de Tours em 371 d.C. Graças à popularização da hagiografia “A vida de Martinho”, escrita por Sulpício Severo, um contemporâneo e amigo pessoal de Martinho, houve um considerável aumento do monaquismo (COUVILLON, 2005: 12).

Na obra de Severo, Martinho é relatado como um soldado do exército romano que, após a conversão ao cristianismo, se tornou discípulo de Hilário de Poitiers (defensor da trindade cristã). Devido às controvérsias com os arianos (que negavam a consubstancialidade entre Jesus e Deus Pai), foi exilado na ilha de Gallinaria, atualmente Isola d'Albenga, no Mar da Ligúria, onde passou a ter a vida solitária de um eremita. Quando o arianismo foi considerado herético pela Igreja, Martinho retornou à Gália e construiu a abadia de Ligugé e o que ficou conhecido como o primeiro monastério na região gaulesa (SULPICII, *De Vita Beati Martini*: VII, 164C).

Martinho se tornou conhecido e aclamado. Malgrado a oposição de seus pares, foi consagrado bispo devido à sua popularidade entre as pessoas, que o consideravam um homem santo e espiritualizado. Sulpício Severo tentava demonstrar que, embora houvesse oposição de parte do episcopado, Martinho teria ganho a aceitação e respeito da aristocracia romana principalmente quando começaram a circular histórias de seus milagres, entre eles, como uma carta de Martinho colocada no peito da filha de Arborius teria lhe curado a febre (COUVILLON, 2005: 11).

Como um monge asceta, Martinho desistiu de posses materiais e fez voto de castidade, o que contrastava com os outros bispos da Gália, que eram nobres e casados. No século V, progressivamente, outros bispos também demonstraram interesse na vida monástica, o que culminou na organização dos monges e o aparecimento de diferentes ideais, como aqueles propostos por Basílio de Cesareia, Agostinho de Hipona, Jerônimo, Pelágio e João Cassiano (DUNN, 2000: 62-64).

Basílio de Cesareia (329 d.C. - 379 d.C.), ou São Basílio, foi um influente teólogo em prol do credo niceno contra o arianismo. De acordo com Hildebrand (2007: 19), Basílio tomou a decisão de buscar uma vida ascética em 357 d.C. Após alguns anos de solidão na Palestina e no Egito, estabeleceu uma comunidade cenobita⁴ em Cesareia. Dunn (2000: 36) acrescenta que Basílio tinha seus próprios ideais sobre como as comunidades monásticas deveriam funcionar. Ele defendia, por exemplo, a separação entre comunidades de homens e mulheres e a prevalência da renúncia de riqueza para fins de caridade (sendo a doação de esmolas uma das mais importantes para o perdão dos pecados).

No ocidente havia outros debates, como os de Santo Agostinho de Hipona (354 d.C.– 430 d.C.) e Jerônimo (347 d.C. – 420 d.C.), dois importantes pensadores do cristianismo do século IV que rejeitavam o conceito proposto por Pelágio da Britânia (350 d.C. – 423 d.C.). Pelágio negava o pecado original e a necessidade da graça divina para a salvação, de forma que o homem nasceria “moralmente neutro” e seria capaz de buscar a salvação por si próprio através do livre arbítrio (DUNN, 2000, 72). Para Agostinho, os seres humanos nasceram em pecado e só poderiam ser resgatados pela graça divina (AUGUSTINI, *De Genesi ad litteram*: VIII, 6-12).

Apesar de o Pelagianismo ter sido declarado heresia, em *Conferências*, João Cassiano⁵ (360 d.C.– 435 d.C.) tentou estabelecer intermédios entre as teologias correntes. Ele propôs que uma vida ascética dependeria ao mesmo tempo do progresso

espiritual e da graça divina. Em outras palavras, reconheceu que o ser humano seria salvo mediante a graça concedida por Deus, mas, a salvação dependeria igualmente da iniciativa do homem para com Deus. Apesar da doutrina também ter sido considerada herética no concílio de Orange em 529 d.C., que votou a favor das teorias Agostinianas, essa teologia se tornou popular e aceita por grande parte do catolicismo romano medieval (DUNN, 2000: 76, OLSON, 2001: 286).

Já Cassiano insistia em uma vida monástica autossustentada pelo trabalho manual e criticava veementemente o monaquismo gaulês e a sua tendência para evitar o trabalho físico - o que não impediu a influência de seus escritos em Lérins, o mais famoso mosteiro na Gália, procurado por aristocratas que antes dependiam do dinheiro de suas famílias para ter uma vida de luxo. Parte de suas *Conferências*, inclusive, foram dedicadas a Eucherius e Honorato, dois dos fundadores de Lérins (DUNN, 2000: 79-81).

De acordo com Brown (2003: 112), Lérins, que teve uma influência generalizada que se estendia da Grã-Bretanha à Irlanda, desenvolveu uma disciplina bastante rigorosa, projetada para “quebrar para sempre, em jovens de nobre família, as fontes de orgulho mundano”. Lá esperava-se dos monges obediência e humildade – conceitos que iam de encontro com aquilo que defendia Basílio e Cassiano. Com o crescimento do número de mosteiros, houve uma maior necessidade do estabelecimento de “regras” práticas de funcionamento. Todas as diversas teologias e conceitos para uma vida monástica e ascética levavam os teólogos ao desenvolvimento de regras que julgavam pertinentes para o convívio monástico.

Agostinho de Hipona enfatizava uma menor “hierarquia de funcionários”, que consistiria em apenas dois, um superior e um padre (DUNN, 2000: 85). Após Agostinho, as primeiras regras escritas no ocidente são conhecidas como *Regras dos Padres*, que centram-se em um estilo de vida cenobita, e, posteriormente, a obra anônima *Regra do Mestre*, escrita nas primeiras décadas do século VI. Segundo Caner (2002: 9-10), a *Regra do Mestre* identificava quatro tipos de monges: os *cenobitas*, *anacoretas*, *sarabaites*, e *gyrovagues*, sendo que os *cenobitas* viviam juntos em oração, jejum, trabalho manual e obediência aos superiores, os *anacoretas* viviam retirados em regiões desérticas, os *sarabaites* viviam próximos às cidades (sem regras e hierarquias), e os *gyrovagues* eram monges itinerantes que viviam de mosteiro em mosteiro sem pertencer a nenhum específico.

Com o aumento do monaquismo, uma disputa de poderes com a Igreja ganha holofotes. Dunn (2000: 96) recorda que o concílio da Calcedônia, em 451 d.C., declarou que todos os mosteiros estariam, a partir de então, formalmente sujeitos à autoridade do bispo da diocese em que se situavam e apenas os bispos poderiam deferir a autorização para a fundação de novos mosteiros. E, se fundados, ficariam sob esta mesma autoridade episcopal.

Após tensões entre abades e bispos, o concílio de Arles (455 d.C.) limitou a autoridade dos bispos, determinando que os mesmos não poderiam introduzir “estranhos” ou exercer o seu ministério no mosteiro sem a permissão do abade, e todos os monges “leigos” (aqueles que não haviam feito os votos) ficariam sob responsabilidade apenas do abade. Em outras palavras, apesar da sujeição ao bispo, o abade gozava de certa autoridade no interior de suas dependências.

Quando os mosteiros começaram a construir suas próprias igrejas, houve mais competições de poder. A fim de resguardar a autoridade do abade, optou-se por designar apenas um monge para atividades litúrgicas e serviços à população, uma vez que os monges ordenados, responsáveis por rezar a missa nas igrejas monásticas, estavam sob o controle do bispo no século VI. Nesse período, a regra de São Bento, escrita por Bento de Núrsia (*ca.* 530 d.C. - 536 d.C.⁶), ganhou popularidade. Esse conjunto de preceitos, que regula detalhadamente a vida comunitária cenobita, determinou um maior corte com o mundo secular com modalidades litúrgicas, períodos de trabalho e descanso. Isso se configurou na solução para os problemas de instabilidade monástica, desobediência e reforçou os poderes do abade.

No século VII, portanto, já havia normas para criação de mosteiros, convivência nos mesmos, formas de eleições de abades, assim como as fronteiras de autoridades (DUNN, 2000: 96). Dessa forma, paulatinamente, o monaquismo se tornou um “fenômeno institucionalizado” pela Igreja.

Ainda que de forma sumária, buscou-se percorrer alguns aspectos acerca do monaquismo cristão a fim de situar os grupos que concorreram no Sínodo de Whitby. Se a comitiva de Agostinho, que chegara no sul da Grã-Bretanha do século VII, representava, mas não era, de fato, a Igreja romana, é interessante perceber que o braço monástico que atuava no norte da Grã-Bretanha, sem ligação ou subordinação à Igreja, estava ainda mais distante das decisões conciliares e do poder estratégico da instituição.

Portanto, as seções seguintes tratarão desses dois grupos monásticos que desempenharam atividades de cristianização na Ilha durante o século VII: pelo sul, o monaquismo cristão de Gregório, com a chegada do grupo de Agostinho na Britânia; pelo norte, o monaquismo celta e os herdeiros de Columba, monges cristãos que, na altura da chegada de Agostinho, já atuavam e detinham um vasto poder nos territórios do norte da Grã-Bretanha. Por fim, serão analisados os principais argumentos que levaram à normatização da Páscoa no Sínodo de Whitby segundo o aporte teórico das noções de estratégia e tática de Michel de Certeau.

O monaquismo romano

[...] a [Grã-]Bretanha não conseguiu tanta glória com César quanto com Grégorio o Grande. No lugar de seis legiões, ele desembarcou quarenta monges na ilha. (GIBBON, 2014: 575)

A frase célebre do historiador inglês Edward Gibbon fornece um vislumbre da magnitude da missão de cristianização de Gregório na Britânia. Durante o período de dominação do Império Romano, que ocorreu de *ca.* 43 d.C. a 409 d.C., chamavam-se Britânia as áreas do sul da ilha da Grã-Bretanha, atual Inglaterra. No início do século V, a Britânia, que já estava subordinada à prefeitura pretoriana da Gália⁷ no final do Império Romano, perdeu o controle administrativo para os bretões.

No que diz respeito às religiosidades, há relatos de que os druidas (membros da casta sacerdotal celta de origem irlandesa) foram proibidos por Cláudio, que governou de 41 d.C. a 54 d.C. (cf. Suetonii Tranquilli, *De vita XII Caesarum*. Claudius: XV, V). É difícil aferir com precisão o quanto das crenças sobreviveram, é suposto que algumas delas tenham coexistido com as crenças romanas e até mesmo se misturado por meio das *interpretatio* (uma comparação que estabelecia a equivalência entre os deuses estrangeiros e os deuses nativos).

Não é muito claro quando exatamente o cristianismo chegou à Britânia. O sínodo de Arles de 314 d.C. (cf. Munier, 1963: 597) registra que compareceram os bispos Eborius de York, Restitus de Londres e Adelphius (possivelmente de Lincoln), o que indica um desenvolvimento de um sistema diocesano habitual na região. Após a

desagregação do Império, vários bispados foram abandonados e não se tem muitas notícias do cristianismo no território até a missão de Agostinho.

A religião cristã já era popular no norte da Grã-Bretanha devido à influência do monaquismo celta. De forma que, diferentemente do que ocorreu no norte, no sul da Grã-Bretanha o cristianismo do século VII chegou como um processo caracterizado por memoráveis trocas de presentes e uma aproximação da Igreja com os governantes. Seguindo o raciocínio de Brown (1996: 223), os governantes do sul do continente (sobretudo Kent), tencionavam incorporar a religião cristã para angariar mais *status* perante a população, recordando-se da memória da cristianização e o prestígio dos eclesiásticos nos reinos saxões durante o domínio do Império Romano.

A relação com os cristãos da Gália não era tão interessante, já que poderia haver conflitos de interesses hegemônicos, sobretudo considerando que a diocese da Britânia fora subordinada à prefeitura pretoriana da Gália no período romano. Por isso, ao contrário das correspondências com os francos (região onde o cristianismo também estava popularizado), as numerosas cartas acompanhadas de presentes de Gregório à Æthelberht (reinado 590 d.C. - 616 d.C.), foram bem recebidas em Kent.

Esse contato, no entanto, trazia expectativas: de um lado, o rei queria usar a religião para manter o seu próprio estilo de senhorio local, e de outro, Gregório almejava a uma rápida cristianização da região, restaurando a estrutura que existira no último século do domínio romano, com os bispos metropolitanos em Londres e York, cada um assistido por eclesiásticos nas cidades menos importantes (BROWN, 1996: 224). Mas, a sonhada rede de bispados de Gregório não ocorreu de forma tão rápida quanto ele imaginava.

Agostinho, conhecido como Agostinho de Cantuária, era prior no mosteiro de Roma antes de ser escolhido para a missão de recristianizar os anglo-saxões. Enviado por Gregório, partiu em missão acompanhado de Lourenço de Cantuária (que seria posteriormente seu sucessor) e um grupo de cerca de quarenta companheiros incluindo monges e “leigos” em 596 d.C. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: I).

Mas, logo após deixar Roma, os missionários, assustados com a natureza da tarefa que se apresentava, enviaram de volta Agostinho para solicitar permissão de Gregório para retornar. Recusando, Gregório enviou Agostinho de volta com cartas de estímulo (BLAIR, 2003: 116-117, THOMPSON, 1969: 55). As evidências não permitem afirmar exatamente quando Agostinho se tornou bispo. Com a nota de que nenhuma afirmação

concreta pode ser feita, Markus (1963: 24-29) discutiu várias teorias, sugerindo, por fim, que a consagração de Agostinho teria ocorrido antes de sua chegada na Inglaterra, como incentivo para continuar a missão. Assim, com a autorização do rei Æthelberht (que já era casado com a princesa cristã Bertha, filha de Charibert I, rei de Paris), Agostinho e sua frota desembarcam em Kent em 597 d.C. e estabeleceram sua missão na Cantuária (cidade próxima de Kent).

No século VII, a Igreja se caracterizava pelo sentido latino do termo *institutione*, que designa as “leis fundamentais de uma sociedade política”, na medida em que já era uma organização religiosa socialmente reconhecida, com leis fundamentais, regras e normas organizadas por um complexo regulamentado de ideias e padrões de comportamento. A existência deste ambiente próprio de atuação permite o uso de uma racionalização detentora de uma estratégia, definida por Certeau (1998: 99) por um cálculo ou manipulação “das relações de forças que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. [...]”.

Distante das preocupações com o monaquismo celta, o grande desafio para a comitiva de Agostinho eram as religiosidades dos anglo-saxões estabelecidos no território. Para lidar com estas, na carta registrada por Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX), Gregório ordenou que, ao invés da destruição de objetos e locais de culto, se efetuasse uma ressignificação⁸ desses locais e festividades pagãs. Os templos deveriam ser deixados em pé, mas se tornariam territórios cristãos, assim como as festividades, que continuariam ocorrendo, desde que associadas à uma semântica do cristianismo - mártires cristãos, santos, Jesus, Deus cristão etc. Uma ressignificação de tal porte só poderia ser levada à cabo por um poder estratégico que, por meio de cálculos, manipulava as relações de força impondo as suas regras auxiliado pelos governantes seculares. Algo familiar? No século IV, a aproximação com o Imperador Constantino deu um fôlego bem maior à difusão da religião no Império Romano. De acordo com Sanmark (2002: 36), uma vez que um governante secular se encarregasse da difusão do cristianismo em um território, a religião se espalhava em uma escala mais ampla entre todos os reinos.

A parceria entre ambos os poderes permitiu que Agostinho fornecesse à Æthelberht um instrumento que, nas palavras de Brown (1996: 226), permitiria-lhe “brilhar como um novo Clóvis” perante o seu próprio povo: Æthelberht publicou um

código de leis (à maneira romana, mas em anglo-saxão), que contemplava regulamentações que, inclusive, asseguravam o patrimônio da Igreja.

As leis indicaram claramente que os novos estrangeiros gozaram da proteção pessoal do rei. Começavam por afirmar que o roubo da “propriedade de Deus e da Igreja”, exigia uma compensação igual a doze vezes o produto do roubo. Iam ao ponto de proclamar - em vernáculo - que a honra dos padres cristãos era tão sensível como a do próprio rei, e exigia uma compensação nove vezes maior que o prejuízo. (BROWN, 1996: 226)

Esse protecionismo foi resultado da proximidade com o poder político. Ampliando o poder estratégico cristão, rapidamente criou-se novos bispados, um em Rochester e um em Londres (para evangelizar os saxões do leste). Mas, com a morte de Agostinho entre 604 d.C. e 609 d.C., e a de Æthelberht em 616 d.C., a missão enfraqueceu. Essex, onde governava Saeberht (sobrinho de Æthelberht que reinou de 604 d.C. a 616 d.C.), retornou ao paganismo. O bispado de Londres foi abandonado, enquanto o rei Rædwald (reinado 599 d.C. a 624 d.C., no leste em Norfolk e Surfolk), que já mantinha dois altares em seu palácio um cristão, o outro pagão (cf. Genet 2005: 36), abandonou o cristianismo devido à uma epidemia de peste.

Para Gautier (2009: 3), quando Gregório anunciou que Agostinho batizara mais de dez mil “anglos”, ele ignorava a profundidade da conversão desses povos. O fato de um politeísta aceitar o batismo cristão poderia ser considerado, para eles, apenas a angariação de mais uma proteção “sobrenatural” e não a adoção completa da religião cristã, que exigia o culto apenas ao seu Deus.

Eadbald, filho de Æthelberht, que governou Kent de 616 d.C. a 640 d.C., só se converteu ao cristianismo no fim do seu reinado. Quando seu filho Earconbert recebeu a coroa, assumiu a religião cristã e ordenou, além da destruição dos “ídolos” pagãos, a observação da quaresma “e para que esta não fosse levemente negligenciada, ele nomeou punições condizentes para os infratores” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XVIII).

Assim, a legislação foi usada para impor a estratégia cristã que implicava no cumprimento de regras do cristianismo, como o jejum da quaresma mesmo entre povos não conversos. No entanto, a data da Páscoa (que influenciava o período da quaresma) não era uniforme na Grã-Bretanha. A Igreja, que já passara por vários debates de

normatização do calendário litúrgico da Páscoa (cf. Belmaia, 2017) enfrentaria novamente essa questão no Sínodo de Whitby no embate com o monaquismo celta, que será tratado a seguir.

Problematização terminológica sobre o cristianismo celta

Uma discussão que remete aos anos 1980 e 1990 e reverbera até os dias atuais relaciona determinadas práticas cristãs difundidas nos territórios da Irlanda e da Escócia no século VI e VII ao termo “celta”, designando-o, por exemplo, cristianismo celta, Igreja celta, monaquismo celta etc. As formas assim referidas tiveram práticas que divergiam da Igreja romana principalmente no que dizia respeito à organização eclesiástica, tonsura, aceitação das mulheres no meio monástico e a data da Páscoa.

No século VII, os missionários romanos não entendiam a missa dos insulares ou o funcionamento de sua sede monástica, que era regida por outras regras (BRAY, 2000: 252, COUVILLON, 2005: 22). A tonsura (cerimônia religiosa na qual o ordenando recebia um corte de cabelo específico quando saía da condição de leigo para iniciado) era feita desenhando uma linha frontal à cabeça, cortando os cabelos de orelha a orelha. Diferentemente, os romanos cortavam os cabelos do topo da cabeça para se parecer com a coroa de Cristo (BROWN, 2003: 361, COUVILLON, 2005: 25-26, FOWLER, 1894: xli).

Um outro aspecto que distinguia os mosteiros ditos celtas era a disciplina. Conforme explica Couvillon, o monge Beda, o Venerável, que escreveu sobre a cristianização desse período, registrou que os “nobres ingleses viajaram para a Irlanda para prosseguir os estudos religiosos ou levar uma vida de disciplina mais rigorosa [...]” (COUVILLON, 2005: 23 *tradução nossa*).

Havia também questões que giravam em torno da língua latina. Diversas daquelas do continente, as formas de latim utilizadas pelo monaquismo no norte da Grã-Bretanha e Irlanda eram quase irreconhecíveis para os eclesiásticos que chegaram com a missão enviada pela Igreja romana no início do século VII. Segundo Hughes (2013: 8), à medida que o Ocidente se tornou mais ruralizado e descentralizado, ao lado de uma retórica formal, o latim falado divergiu visivelmente da norma escrita com usos de jargões populares. Esses usos subsistiram, e a difusão desse latim foi acompanhada pelo

surgimento de dialetos regionais distintos. A lacuna entre o escrito e o falado, ainda de acordo com Hughes, tornou-se mais pronunciada à medida que esses dialetos latinos vulgares evoluíram para as línguas românicas, utilizadas até mesmo como expressão de identidade por algumas culturas populares germânicas.

Outra singularidade do monaquismo nomeado celta era a fundação dos mosteiros “duplos”. Mulheres eram aceitas nos serviços monásticos, desde que estivessem separadas dos homens. O poder da mulher nesse meio é emblemático desde Brígida, designada posteriormente Santa Brígida, que fundou vários mosteiros na região de Kildare no século V (BRAY, 2000: 258). No norte da Grã-Bretanha, durante o século VII, todos os mosteiros eram construídos em versão feminina e masculina. Um dos mosteiros “duplos” mais proeminentes foi Whitby, onde Aidan nomeou como abadessa Hilda, filha do rei Oswy, também conhecido como Oswiu, que foi rei na Bernícia, Deira e alguns outros territórios de 642 d.C. a 670 d.C. (BROWN, 2003: 52).

Uma das diferenças que culminou no Sínodo de Whitby foi a diferença no cálculo do dia da celebração da Páscoa. A diferença na datação romana e a aquela designada celta poderia chegar a um mês. Isso “afetou o tempo de batismos em massa dos recém-convertidos [feitos no período pascal] e perturbava os ritmos da corte real, onde era esperado um rei guerreiro para mostrar a sua face cristã mais exuberantemente na festa da Páscoa” (BROWN, 2003: 361). As diferenças eram tais que, no bispado de Aidan e no de seu sucessor, Finan, em Lindisfarne, duas comemorações da Páscoa em dias diferentes foram toleradas e consideradas igualmente válidas.

Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, XX), conta que, na família real, enquanto a rainha Eanfled (segunda esposa do rei Oswy, casamento *ca.* 642 d.C. – 644 d.C.) praticava o que aprendera em Kent (que seguia as práticas romanas), o rei mantinha a tradição que obtivera em terras irlandesas. De modo que, houve ocasiões nas quais enquanto a rainha e seus seguidores ainda estavam em jejum e celebrando o designado Domingo de Ramos⁹, o rei já teria celebrado a Páscoa.

Embora essas práticas fossem diversas daquelas da Igreja romana, o fundamento para a terminologia “celta” associada a esse tipo de cristianismo tem por base interpretações relacionadas ao asceticismo, espiritualidade e natureza (física) com uma possível religião celta.

Davies (1999: 11), por exemplo, conta que nos “países celtas” do início da Idade Média, foi desenvolvido um tipo de cristianismo cujo tema natureza aparece em grau

incomum. Dessa forma, segundo o autor, a imanência de Deus em todos os lugares, por exemplo, encontraria ecos tanto no ascetismo quanto na sacralidade “celta”. Esse ponto de vista também é compartilhado por Mackey (1992: 40), que propôs um cristianismo celta relacionado com um passado pré-cristão através de uma religião designada como *primal*. Para Mackey, essa forma primitiva cristã, com práticas adaptadas às sociedades que se alocaram, fora desenvolvida devido à distância dos centros eclesiásticos da Gália e de Roma.

Uma oração popular atribuída à São Patrício, intitulada *St Patrick's Breastplate*¹⁰, que evoca a proteção de um Cristo que estaria em todos os lugares, foi interpretada como uma reverência cristã pela natureza. Por isso, foi relacionada com uma antiga veneração celta pela terra (BAMFORD, 1987: 54). Para Bray (2000: 257), essas características, presentes em alguns hinos e orações, influenciaram na interpretação de uma “espiritualidade celta”, com ênfase na simplicidade, na não-hierarquia com relação à Igreja, amor à natureza e imanência de Deus no mundo natural.

Entretanto, Bray (2000: 250) sugere que, mais que a investigação de uma forma genuína de religiosidade, a espiritualidade dita celta é, sobretudo, uma reinterpretação do passado à luz de aspirações modernas neo-pagãs. Assim, contrapõe-se termos de uma doutrina agostiniana, racional, materialista, artificial e urbana com uma fé autêntica, simples, rural, natural e poética.

Além disso, o próprio termo celta, segundo Collis (1997:17), carrega uma bagagem bastante romantizada de unidade de um povo. Embora existisse a partilha de alguns valores culturais, de arte, de literatura e de religião, haviam distinções em todos esses domínios. A linguagem é um exemplo: dos falantes advindos de uma suposta língua celta (da raiz proto-indo-européia), encontra-se o gaélico, irlandês, escocês, welsh e o bretão. Hughes (1981: 10) salienta que, dentro desse universo múltiplo, entender o termo “celta” em unicidade não pode ser sustentado. Além disso, compreender a “Igreja Celta” como corpo único e coeso em contraponto à Igreja romana também é passível de questionamento.

Alguns estudos apontam que as igrejas da Irlanda, Escócia e Wales divergiam quanto à organização e em algumas práticas. Segundo Bray (2000: 251), as Igrejas do norte setentrional irlandês seguiram as práticas ditas celtas de calcular a Páscoa, ordenação de bispos e estilo de tonsura, mas muitas no sul seguiram os costumes

romanos, embora em território irlandês. Portanto, seria mais plausível falar em “igrejas celtas” do que em uma Igreja Celta única (BRAY, 2000: 253).

É preciso considerar também que uma (possível) religião celta escrita pelos monges é relida e reinterpretada sob a ótica cristã. Mesmo obras como *Senchas Már*, que é um conjunto legal composto em irlandês antigo, foram submetidas à uma série de acréscimos posteriores. Isso demonstra, segundo Hughes (2005: 21) como os compromissos entre o cristianismo e a cultura nativa foram imaginados pelos irlandeses. Na tentativa de estabelecer um tipo de retrospecto (pseudo) histórico, o prólogo de *Senchas*, incluso posteriormente, atribui a Patrício (missionário cristão que atuou no território irlandês, a ser tratado na próxima seção) o papel de revisar as leis, conforme se segue:

Agora os julgamentos da verdadeira natureza que o Espírito Santo tinha falado através da boca dos Brehons e apenas poetas dos homens de Erin, a partir da sua ocupação desta ilha, até a recepção da fé, foram exibidos por Dubthach para Patrício. O que não colidiu com a Palavra de Deus na lei escrita e no Novo Testamento, e com as consciências dos crentes, foi confirmado nas leis dos Brehons por Patrício, pelos eclesiásticos e pelos chefes de Erin; pois a lei da natureza fora bastante combatida, exceto a fé e suas obrigações. E este é o *Senchus Mor* (SENCHAS MÁR *apud* MACMANUS, 2005: 133, *tradução nossa*)

Nesse trecho, Patrício é vislumbrado como um tipo de supervisor de uma coleção de leis que deveria se adequar às Escrituras e práticas cristãs (HUGHES, 2005: 21). Isso pode sugerir uma acomodação de saberes e a sobreposição da visão teleológica cristã.

De acordo com Bray (2000: 253), em *Confessio*, consta o relato de que, quando Patrício foi acusado de práticas duvidosas pelos bispos na Gália, ele afirmou que nunca se desviou da verdadeira fé, e os bispos que o sucederam reconheciam a autoridade de Roma sobre assuntos doutrinários. Se mesmo Patrício reconheceria a Igreja como fonte de *auctoritas*, poder-se-ia questionar: porque falar em um cristianismo celta? Há argumentos com menor margem de contestação para defesa de tal designação vinculada ao cristianismo ou práticas monásticas?

Do que se depreende até então, vários argumentos que defendem a vinculação com o termo celta têm base frágil ou são passíveis de questionamento. Por isso, sobretudo considerando que não foram todas as igrejas irlandesas que adotaram práticas

de cristianismo distintas da romana, optaremos por designar essas frentes cristãs com práticas diferentes da Igreja romana (no século V ao VIII) pelo termo *insular*. Dessa forma, esse termo referir-se-á sobretudo ao braço monástico cristão que apresentava contrastes com as práticas romanas (tonsura, organização, datação da Páscoa) conforme tratado no início dessa seção, independente da questão territorial.

Aspectos gerais do monaquismo insular e o contexto que antecedeu o Sínodo de Whitby

Freeman (2001, 14-15) salienta que evidências arqueológicas asseguram pelo menos um nível mínimo de contato entre o Império Romano e Irlanda até o início do século IV. Desde o primeiro século¹¹ se reconhecem influências romanas na Irlanda pelas moedas romanas, fragmentos de cerâmica estrangeira e produtos funerários exóticos que produzem evidências arqueológicas importantes para o contato entre o Mediterrâneo e a Irlanda pré-cristã. Assim, o fato de os territórios da Irlanda não terem sido uma província imperial, não significa que não tenha tido contato com Roma (no período Imperial e também após). Johnston (2013: 11) afirma que trabalhos recentes mostraram que essas relações eram significativas não apenas em termos materiais, comerciais e políticos, mas também intelectuais.

Mesmo antes do período da cristianização, partes da Irlanda demonstram conexões com o latim por meio do vocabulário, que abarcam desde os termos comerciais tomados de empréstimos pelos primeiros irlandeses, e a alfabetização, com as hipóteses de uma possível inspiração para o sistema de escrita irlandesa nativa, o Ogham¹².

Apesar de o cristianismo insular e romano na Grã-Bretanha e Irlanda terem, no século VII, sido marcados por lideranças monásticas, um registro do envio de bispos da Igreja para essa região remete ao nome de Paládio (*ca.* 408 d.C. - *m. ca.* 457 – 461 d.C.), que no século V precedeu Patrício na Irlanda. Membro de uma importante família no território de Auxerre, na Gália, teria sido enviado por Celestino (380 d.C. - 432 d.C.) para combater o Pelagianismo na Grã-Bretanha em 431 d.C. (Ó CRÓINÍN, 1995: 14).

Todavia, um dos nomes mais conhecidos pela cristianização na Irlanda é Patrício (387 d.C. - 461 d.C.), consagrado São Patrício posteriormente. Santos (2013: 1) alude à

São Patrício, o padroeiro dos irlandeses, como um bretão romano que viveu na vila romana *Bannavem Taburniae*. Sendo a venda de escravos comum no século V, Patrício foi capturado e tornou-se escravo na Irlanda. Após servir um senhor pastoreando ovelhas, escapou, e, após ter passado um tempo na Bretanha com os familiares, voltou ao território irlandês com fins de evangelização. Santos (2013: 3) referencia duas obras em que Patrício narra as suas dificuldades: *Confessio e Epistola ad Milites Corotici*, sendo nesta última narrado os revezes com Coroticus, homem que, segundo os relatos de Patrício, raptava os cristãos batizados e os vendia aos pictos (confederação de tribos que habitava os territórios da Escócia).

Schorer (1954: 273) afirma que, após a evangelização de Patrício, a Irlanda transformou-se na *Insula sanctorum et doctorum*, de onde emergiu um grande número de anais martiriológicos e de *vitae sanctorum*. A missão de Patrício originou várias Igrejas, sobretudo na região de Amargh, onde foi implementada uma estrutura diocesana com uma hierarquia de bispos, sacerdotes e diáconos. No entanto, Kenney observa que a organização da Igreja irlandesa já diferia substancialmente da hierarquia episcopal normal da Igreja ocidental. O monaquismo foi a base do sistema irlandês:

Toda importante igreja irlandesa era uma igreja monástica [...] Administração e poder coercitivo, um poder autocrático e de longo alcance, estavam nas mãos do abade. O bispo mantinha suas prerrogativas de mais alta dignidade eclesíástica e as suas funções sacramentais, mas não matinha, a menos que fosse também um abade, a jurisdição administrativa (KENNEY *apud* SHARPE, 1984: 231, *tradução nossa*)

Kenney (*apud* SHARPE, 1984: 231) ainda ressalta que a autoridade do abade se baseou no fato de que ele era o herdeiro de privilégios e propriedades do *comarba*, o homem santo, ou seja, o asceta que fundou o mosteiro. “Se o mesmo santo tivesse fundado várias igrejas, estas formavam uma liga ou congregação, a *paruchia*, sob o domínio do abade da Igreja-mãe”. A *paruchia* não era uma unidade territorial, dado que as igrejas monásticas que a compunham poderiam estar dispersas, mas se constituía como um tipo de família, ou *multer* em torno do santo.

No que concerne à estrutura monástica, Hughes observa que a transição de uma igreja governada por bispos, com limites diocesanos para uma igreja organizada em *paruchiae* monástica sob o controle de abades que não eram necessariamente bispos,

“não aconteceu tão rápida ou tão uniformemente quanto a interpretação rígida do *Catalogus Sane torum Hiberniae* nos faz crer” (1966: 88, *tradução nossa*). A autora argumenta que o sistema monástico constituiu a estrutura eclesiástica dominante na igreja irlandesa, substituindo, gradualmente, a estrutura episcopal. A *paruchia*, ou, a rede de mosteiros ligados a uma abadia substituiu a diocese como unidade administrativa principal. A posição do abade, conseqüentemente, substituiu a posição do bispo em autoridade e proeminência (HUGHES, 1966: 88, HUGHES, 2005: 312, SHARPE, 1984: 235).

Logo, se constata que existiu uma tendência para certa autonomia em assuntos religiosos. “O santo da principal igreja-mãe dentro de um *túath* tornou-se o patrono do *túath*, e os interesses do mosteiro e do *túath* naturalmente se tornariam intimamente relacionados” (KENNEY *apud* SHARPE, 1984: 232, *tradução e grifos nossos*).

De acordo com Santos (2003: 6), a Irlanda encontrada por Patrício, por exemplo, era uma sociedade dividida em vários pequenos reinos denominados pelo termo *túath*: essa palavra do gaélico irlandês antigo designa que cada território era liderado localmente por um rei, que desempenhava o papel de chefe do clã. A *tuáth* também sofreu alterações sociais ao longo do tempo, “ao invés de contar com um druida, por exemplo, o sacerdote cristão toma-lhe o lugar” (SANTOS, 2003: 6). Além disso, o cristianismo também teve um papel político. As igrejas auxiliavam na unidade política da *tuáth*: “Várias igrejas eram controladas por antigas famílias reais. Uma grande igreja e um grande santo podiam oferecer um poderoso foco de unidade, capaz de ajudar a sustentar um povo amplamente disperso” (CHARLES-EDWARDS, 2000: 14).

No século VI, um outro importante nome do cristianismo irlandês é Columba (521 d.C. - 597 d.C.), um príncipe sucessor da Casa O'Neill, posteriormente sagrado São Columba. Ele iniciou seus estudos na escola sob a tutela Finnian de Clonard (pioneiro na fundação de escolas e mosteiros na região da Irlanda e Escócia), que o consagrou diácono após transformar água em vinho, segundo a hagiografia escrita por Adomnano (Adamnanus, *Vita Columbae* II: I). Posteriormente, ingressou no mosteiro de Clonard, também dirigido por Finnian. No entanto, uma disputa entre ambos se acirrou e chegou ao ápice na Batalha Cúl Dreimhne (termo que poderia ser traduzido como a *Batalha do Livro*, um dos confrontos mais antigos sobre direitos à uma obra).

Em cerca de 540 d.C., na volta de uma viagem à Roma, Finnian trouxera consigo uma cópia da Vulgata de Jerônimo¹³ datada do século IV. Sem o conhecimento de

Finnian, Columba fez uma cópia do manuscrito e o traduziu para o gaélico. Nos enfrentamentos em Cairbre Drom Cliabh (Condado de Sligo), em 560 d.C., argumentava-se que, embora Finnian fosse o proprietário da cópia da Vulgata, o direito à cópia em gaélico pertenceria a Columba, visto que o mesmo efetuara o trabalho de tradução, sendo essa, portanto, “sua obra”. O rei Diarmait mac Cerbaill decidiu que, mesmo as cópias “filhas”, pertenceriam ao proprietário da cópia original, no caso, Finnian (FOWLER, 1894: lxii). Contrariado não apenas com esta, mas também com outras decisões anteriores, Columba exortou o exército dos O’Neill contra o rei. A batalha sangrenta que se seguiu culminou no exílio do clérigo na ilha de Iona. Apesar de a punição ser justificada pelo envolvimento do monge com a mortandade nos combates, tem-se discutido que as razões que levaram ao banimento de Columba foram, sobretudo, políticas, relacionadas à rivalidade entre membros da família real (BROWN, 1996: 216, WILLIAMS, 1991: 84).

Sob a proteção do rei Conall mac Comgaill, de Dál Riata, Columba se estabeleceu na pequena ilha de Iona, antigo lugar sagrado dos druidas (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: III, IV). A partir desse centro, cristianizou todo o norte da Grã-Bretanha e fez do cristianismo irlandês a fé dos “poderosos”. A abadia e os mosteiros que ele fundou se tornaram uma instituição religiosa e política dominante na região por séculos.

Na altura da morte, em 597 - o mesmo ano em que a missão de Gregório, o *Grande* chegou a Kent - Columba tinha conseguido criar um império espiritual no Norte que se assemelhava ao extenso reino dos outros O’Neill. Iona foi o vértice de uma pirâmide de mosteiros leais, que se estendiam entre o Sul da Irlanda e as Hébridas (BROWN, 1996: 216).

Columba foi um missionário ativo, conhecido por popularizar e por difundir o cristianismo entre os pictos, que eram pagãos (cf. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: III, IV). Fundou várias igrejas e transformou o mosteiro de Iona em um centro de alfabetização, estudo de latim e difusão da teologia cristã¹⁴. Além disso, as histórias que circulavam de seus milagres lhe conferiam autoridade e a reputação de homem sagrado (Fowler, 1894: lxii).

Além de São Patrício e São Columba, para completar a tríade dos reputados santos patronos do cristianismo irlandês, é preciso mencionar Santa Brígida (ca. 450

d.C. – m. ca. 525 d.C.), à qual se relacionam milagres desde o seu nascimento, relacionado à luzes que sua mãe teria visto. Pelo menos duas biografias foram compostas no final do século sétimo descrevendo Brígida da Irlanda (ou de Kildare), como uma filha de nobre, que consagrou sua virgindade a Deus e se tornou líder de uma comunidade cristã de mulheres, e, possivelmente, também de homens, pois havia um importante monastério duplo em Kildare cuja fundação fora atribuída a ela (MCKENNA, 2004: 140-141).

Dessa maneira, é possível notar pelo menos três centros de poderes cristão, Amargh, de Patrício, Iona de Columba e Kildare de Brígida (BRAY, 2000: 253), o que poderia resultar em diversos conflitos de interesses.

Passando agora para um contexto político que antecedeu o Sínodo de Whitby, pode-se dizer os contrastes diretos da tradição insular com a Igreja se tornaram mais latentes quando o centro físico do poder político migrou para o norte da Grã-Bretanha com Oswald (reinado de 634 d.C. - 642 d.C.), sucedido por Oswy (642 d.C.-671 d.C.) e Egrith (671 d.C.- 685 d.C.): “os reis de Nortúmbria que governaram a zona fronteira atravessada pela muralha de Adriano, desde o início das Terras Altas escocesas até ao rio Humber” (BROWN, 1996: 215).

Na conquista da Nortúmbria (situada no norte da Inglaterra e sudeste da Escócia), o rei Oswald foi apoiado por Columba, o fundador de Iona, o que o beneficiou grandemente. Por outro lado, a aliança ofereceu à Iona uma porta aberta para Nortúmbria, e, em muitos aspectos, seus sucessores no tempo de Aidan foram apoiados pelo rei (ORR, 2015: 265).

Brown (1996: 222) levanta três hipóteses acerca do interesse da adoção da religião cristã pelo rei Oswald após recuperar a coroa na Nortúmbria em 635 d.C., pois os monges: 1. Enquanto escritores, transformaram as leis e a poesia oral da Irlanda pré-cristã em textos escritos; 2. Substituíram as funções dos druidas, dos bardos e dos *brehons*, e isso passou a fazer parte da nova ordem cristã. 3. Desfrutavam de um *status* privilegiado, o que era conveniente à sociedade irlandesa, que se hierarquizava por graus de honra.

Analisando essas hipóteses em maior pormenor, há que se ressaltar, primeiramente, a relevância social da língua latina utilizada pelos monges. Seguindo o raciocínio de Johnston (2013: 7), o latim era um meio de escrita bastante difundido e prestigiado como literatura, veículo de aprendizado, propaganda e registro

administrativo. O latim era preterido ao se tratar de registro de leis, e a própria lei romana era uma importante influência nos costumes não-romanos. Por volta do século VII e VIII, para além de um saber cristão controlado pelos homens da Igreja, o latim passara, notoriamente, à língua de aprendizado e da literatura. Existe a possibilidade de que esse processo tenha sido impulsionado pelos conhecimentos prévios de latim na Hibernia, conforme, por exemplo, as evidências das possíveis influências no alfabeto Ogham (cf. JOHNSTON, 2013: 8-16, SANTOS, 2016: 35-50).

Quanto à hipótese de substituição dos druidas pelos clérigos, é importante ressaltar que, segundo Santos (2014: 88), as referências que existem aos druidas na Irlanda são oriundas de obras literárias: Muirchú Moccu Machteni, autor de uma das primeiras *Vitae Sancti Patricii*, “quando fala em encantadores, adivinhos e professores de toda sorte de arte, ele inclui entre estes os “magos”, substituindo os druidas irlandeses” (SANTOS, 2014: 88).

Para Schorer (1954: 273), na sociedade irlandesa pré-cristã, baseada no sistema de clã, a memória de fatos passados que justificassem o orgulho e prestígio da classe dominante era importante. Os cronistas dos mosteiros e os hagiógrafos continuaram essa tradição recorrendo aos *fili*, que narravam fatos, estes, portanto, diretamente afetados pelos registros das plumas e tintas monásticas. Johnston (2013: 16) define os *fili* como os representantes da casta erudita pré-cristã, os supostos sucessores diretos dos druidas. Embora *fili* tenha sido tradicionalmente traduzidos simplesmente como “poetas”, o termo se remete à funções e talentos diversos tais como: genealogistas, historiadores, recitadores, artistas e juristas (associados aos *brithem*, que eram os especialistas em leis vernaculares com alta posição social).

Mas, esse processo, que parece ser uma simples transferência de saberes, ainda é objeto de debate. Segundo Johnston (2013: 16), os enfoques acadêmicos dividem-se basicamente em dois esquemas dicotômicos: nativista e anti-nativistas. O modelo nativista, que explica o material tradicional e mitológico na narrativa irlandesa, bem como a natureza não-romana da lei vernacular, se baseia no corolário de uma conversão lenta da elite ao cristianismo e às normas de conduta cristã. Nessa concepção, o processo de conversão ainda estaria em andamento quando surgiram os primeiros materiais escritos da Irlanda pré-cristã. Sob essa perspectiva, a atuação do cristianismo foi superficial, “os ossos e a alma permaneciam intratavelmente pagãos” (JOHNSTON, 2013: 16, *tradução nossa*). O esquema anti-nativista, por sua vez, nega ou reduz

substancialmente a possibilidade de sobrevivência de um saber pré-cristão através do *fili*. Esse modelo sugere que os *fili* e seus semelhantes foram precocemente absorvidos pelas estruturas eclesiásticas de uma Igreja hegemônica (na qualidade de uma casta única e coesa). Tal suposição implica uma conversão mais rápida da elite ao cristianismo (JOHNSTON, 2013: 17).

Sintetizando a discussão, Johnston (2013: 18) afirma que é importante não minimizar o papel dos clérigos alfabetizados na organização e difusão das fontes escritas medievais oriundas dos mosteiros. Mas, ao mesmo tempo, é preciso indagar se tal papel era exclusivo desses clérigos letrados, ou se, em qualquer sentido, eles formavam uma única classe dominante (JOHNSTON, 2013: 18).

Portanto, há plausibilidade em aferir que a literalidade monástica estivesse no rol das possibilidades que levaram o rei Oswald à adoção da religião cristã. Em vista disso depreende-se que a literalidade e a alfabetização dos monges tiveram importância na manutenção e transmissão de memória social, que era, anteriormente, uma função dos druidas ou os *filis* (caso da Irlanda). De acordo com Schorer (1954: 273), os cronistas dos mosteiros e os hagiógrafos continuaram, inclusive, a tradição desses grupos pré-cristãos recorrendo a esses mesmos grupos (druida ou *fili*). A propósito de uma possível colaboração com os *fili*, por exemplo, Johnston (2013. p.20) observa que o sucesso do cristianismo residia em sua capacidade de “cooptar potenciais rivais em suas próprias estruturas, fortalecendo, complexificando e diversificando imensamente a experiência cristã”.

Em suma, o registro por meio do latim e o prestígio que os clérigos (e a língua latina) já desfrutavam, poderiam ser elementos úteis ao rei Oswald quando este requisitou um monge no mosteiro de Iona para cristianizar a região. O escolhido para a tarefa foi Aidan (590 d.C. - 651 d.C.), que seguia a tradição insular de Columba. Foi-lhe dada a ilha de Lindisfarne (atual *Holy Island*) para a construção de um mosteiro. Com o apoio da aristocracia, da corte e dos próprios reis, foram fundados também mosteiros em Melrose, Gateshead, Hartlepool, Ripon e Lastingham (LAWRENCE, 1984: 51).

Uma nova fase do cristianismo foi aberta quando a tradição insular passou a ter o controle do monaquismo a partir de Iona. A cidade transformou em um pólo que ligou duas hegemonias das Ilhas Britânicas: os O'Neills, da Irlanda, e os reis da Nortúmbria (BROWN, 1996: 216).

Oswy, se tornou rei da Bernícia (território entre o sudeste da Escócia e o nordeste da Inglaterra) quando seu irmão, o rei Oswald foi, morto na batalha de Maserfield em 642 d.C. contra o rei Penda, da Mércia, um reino anglo-saxão que atualmente é a região central da Inglaterra (cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XIV). Assim, o início do reinado de Oswy foi marcado por lutas para firmar o controle sobre Deira (norte da Inglaterra) e conquista do norte da Mércia (território conhecido atualmente como as *Midlands* inglesas, ou, o centro da Inglaterra), na Batalha de Winwæd em 655 d.C. Isso fez com que Oswy se tornasse um dos governantes mais poderosos da Grã-Bretanha no século VII (YORKE, 1990: 78-79).

Na qualidade de cristão devoto, Oswy estabeleceu vários mosteiros, incluindo a abadia de Whitby (YORKE, 1990: 80). Com a morte do Aidan de Lindisfarne (590 d.C – m. 651 d.C.), monge o qual é creditada a restauração do cristianismo na Nortúmbria, é novamente à Iona que os nortúmbrios se voltam para designar o sucessor, Finan de Clonard, que atuou como Bispo de Lindisfarne de 651 d.C. a 660 d.C., sucedido por Colman de 660 d.C a 664 d.C., que esteve presente no sínodo de Whitby (GENET, 2005: 38).

Segundo Genet (2005: 35), voltar-se para Iona e não para Canterbury, no sul, que era cristianizado por Gregório e Agostinho, era mais que uma escolha de região, mas uma preferência pela tradição insular ao invés da continental. No entanto, Orr (2015: 260) observa que, independente das tradições e preferências, a política se tornaria uma faca de dois gumes para a missão insular. Se, a princípio, o apoio ao rei Oswald abriu caminhos para a Nortúmbria, o seu sucessor, Oswy, seria o responsável pelo fechamento dos mesmos, bem como pelo início de uma gradual extinção da forma monástica insular, conforme se verá na seção sobre o Sínodo de Whitby, a cidade do desfecho da contenda entre monaquismo insular e romano.

A Páscoa e o Sínodo de Whitby

Já foi discutido como o monaquismo insular apresentava peculiaridades face ao monaquismo romano, entre elas, a diferença da data da Páscoa. Nesta seção, serão analisados os principais argumentos no Sínodo de Whitby (apoiados nos relatos de Beda em *História Eclesiástica do Povo Inglês*) e outras possíveis motivações que culminaram

na implementação das práticas da Igreja e do cálculo romano da Páscoa na Grã-Bretanha e Irlanda do século VII.

Foram necessários vários séculos para que a Igreja normatizasse a celebração da Páscoa entre a cristandade. Em um breve histórico, a controvérsia se iniciou no século II, com a disputa entre os quartodecimanos (aqueles que queriam manter a Páscoa na mesma data judaica, 14 de Nisan - mês do antigo calendário hebraico, independente do dia da semana que ocorresse), contra os bispos que tencionavam que a comemoração se realizasse apenas no domingo, dia que, segundo a Bíblia, o Senhor teria ressuscitado (BELMAIA, 2017: 140 – 152).

Em sociedades regidas por um calendário lunar, como a judaica, o *computus*, que resultava em tabelas que determinavam as sequências periódicas das luas cheias, já era realizado. Este conhecimento foi utilizado posteriormente para prever a data da Páscoa. O *computus paschali* envolvia a integração de técnicas de cálculos aritméticos que conjugavam conhecimentos astronômicos e teológicos (COUTINHO, 2014: 3-4). Aqueles que possuíam esses saberes, detinham o poder de ditar quando as celebrações deveriam ocorrer, o que reforçava “a importância dos centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (de início, Alexandria e, depois, Roma para o Ocidente)” (BASCHET, *apud* SILVA, 2009: 13).

Graças aos conhecimentos de herança greco-latinas da cristandade, os eclesiásticos do monaquismo insular detinham saberes para efetuar o *computus*. De acordo com Lupi (2007: 14), Agostinho da Hibernia escreveu a obra *As maravilhas da Sagrada Escritura* em 660 d.C., a qual embora não se tratasse de um estudo astronômico, discutia sobre marés e equinócios com noções diversas daquelas utilizadas pelos romanos no mesmo período. Lupi ainda acrescenta que Isidoro de Sevilha (560 d.C. - 636 d.C.), que foi leitor de Agostinho da Hibernia, foi estudado por Beda. Este último escreveu a obra *De Tempora Ratione* (Sobre a Contagem do Tempo), que é um tratado publicado em 725 d.C., com uma introdução à visão cosmológica do mundo medieval, com explicações de como o formato esférico da Terra teria influenciado na mudança da luz do dia, ou, como o movimento sazonal do sol e da lua intervinha na mudança da aparência da lua nova, as estações do ano e as marés, atrelados ao calendário e ao cálculo da data da Páscoa (cf. Cisne, 2005: 1306). Contudo, esses assuntos não foram abordados segundo os preceitos da “ciência grega”, atualmente

chamada de ciência clássica; houve um viés claramente teológico que centralizava a Bíblia para falar de história, matemática e outras matérias.

Segundo Lupi (2007: 15) “na Europa continental dos séculos VII e IX encontravam-se monges irlandeses renomados por seus conhecimentos em astronomia, que frequentemente os próprios diziam serem de origem muito antiga”. Embora não se notasse uma noção de matemática claramente desenvolvida entre os druidas, Lupi (2007: 14) ressalta que pode ter havido finalidades agrícolas coincidindo com as religiosas na disposição dos megalitos (monumentos de pedras) druidas, e que eles teriam desenvolvido ou recebidos conhecimentos astronômico em território bretão e hispânico ligados a uma base religiosa. Contudo, se os druidas irlandeses estudavam os movimentos dos astros com finalidades rituais e divinatórias, não tinham muito interesse na determinação da complexidade desses movimentos.

A ausência de uma matemática escrita dificulta esses cálculos e obriga a fixá-los por experiência e memória, de alcance limitado, porém estas, quando aprendem a escrita (caso dos celtas que conheciam caracteres gregos ou romanos) evoluem rapidamente através do cálculo ou cômputo. (LUPI, 2007: 14)

Os eclesiásticos insulares detinham conhecimento de astronomia e cálculo que lhes permitia defender o seu cômputo. Até os séculos VI, circulavam várias tabelas de previsão da data da Páscoa. O ciclo de 84 anos, também conhecido como 14-20 luna, que fixava a Páscoa no domingo que estivesse no período de sete dias entre o décimo quarto e o vigésimo dia do mês lunar de acordo com um ciclo de 84 anos (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II: I), não foi uma invenção insular. Segundo Orr (2015: 256), a adoção desse cômputo foi possivelmente derivada da influência da obra de Sulpício Severo (ca. 363 d.C. - 425 d.C.) na Gália. Há referências à igreja gaulesa em *Confessio* de Patrício. Paládio, o bispo enviado à Irlanda antes da chegada de Patrício, veio da Gália. Orr (2015: 257) argumenta que a Gália abandonou o ciclo de 84 anos por volta de 541 d.C. em favor de um cálculo desenvolvido por Victorius d'Aquitaine, enquanto é provável que algumas das primeiras igrejas irlandesas e britânicas tivessem mantido o 14-20 luna.

Após discussões entre autoridades eclesiásticas e debates sobre diversos cálculos em âmbitos conciliares, em 525 d.C., Roma assumiu como método as *Tábuas Pascais*

de Dionísio o Exíguo. Por meio de técnicas de previsão das luas cheias consideradas não muito claras, fixou algo que já estava inscrito em cálculos alexandrinos anteriores, nos quais a Páscoa deveria ocorrer no primeiro domingo de lua cheia após o equinócio da primavera do hemisfério norte (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril), e caberia a Roma, ao menos em tese, fornecer essa data às igrejas inabilitadas de efetuar o cálculo¹⁵ (SILVA, 2009: 14).

A diferença dos parâmetros adotados era evidenciada, sobretudo, nos encontros de ambas as tradições dentro e fora da Grã-Bretanha. O mecenato merovíngio permitiu a Columbano (543 d.C. - m. 615 d.C.) estabelecer vários mosteiros na Gália após sua chegada como peregrino (*Peregrini pro Christo*, cf. BUCLEY, 2008: 97). Esse monge irlandês, discípulo de Columba, fundou vários mosteiros nos reinos lombardos e francos no século VII. Na medida em que aumentava a popularidade de Columbano, a questão da Páscoa era mais questionada por bispos e autoridades locais. A igreja gaulesa nesse período utilizava o sistema vitoriano de cálculo da Páscoa, mas o monge insistia na superioridade de sua própria tradição, rejeitando as tabelas vitorianas (ORR, 2015: 257-258).

Em uma carta à Gregório I, Columbano ressaltou como o método utilizado pela Igreja contradizia as Escrituras, justificando o cálculo insular embasado na teologia bíblica, associando-a, por exemplo, com condições astronômicas bastante específicas para que a celebração fosse válida. Se a ressurreição, segundo Columbano, estava ligada à ideia de luz, uma oferta pascal não poderia ser realizada em uma lua escura (nova), ou fora de curso, “uma vez que a solenidade da Ressurreição do Senhor é luz, e não há comunhão da luz com as trevas” (GREGÓRIO, O Grande. *Registrum Epistolarum*. IX, CXXVII, *tradução nossa*) e termina a carta questionando como Gregório, um homem tão sábio, ainda mantinha a “Páscoa escura”.

Em 630 d.C., foi convocado o sínodo de Mag Léne, e a maioria dos bispos e estudiosos concordaram em adotar o sistema de datação da Páscoa romana. Contudo, as igrejas no norte da Irlanda e Iona resistiram (ORR, 2015: 260). Visto sob a ótica de *Histórica Eclesiástica do Povo Inglês* de Beda, a persistência da diferença da observância dessa data foi um dos principais motivos utilizados pela Igreja para convocar um sínodo no intuito de colocar um fim definitivo ao domínio insular e instaurar a estratégia¹⁶ cristã. Sobretudo por ser uma festividade móvel no calendário litúrgico, era importante que toda Igreja estivesse alinhada. Whitby, que se tornara o

centro religioso do reino da Nortúmbria, foi o local escolhido para o debate de 664 d.C. que visava, junto a autoridades políticas e religiosas, definir qual tradição era a “mais verdadeira” e qual deveria, de fato, ser respeitada.

Durante o sínodo, constam discussões entre Achfrid (filho do rei Oswy), que aprendera as práticas do cristianismo romano com o Padre Wilfrid¹⁷, o sucessor de Finan em Lindisfarne, e, de outro lado, Colman (bispo de 661 d.C. a 664 d.C.), advindo de Iona e do monaquismo insular. Beda relata que Wilfrid apontou que apenas as ilhas britânicas insistiam em realizar a Páscoa diferente da maior parte da Igreja:

A Páscoa que mantemos, vimos comemorada por todos em Roma, onde os Apóstolos abençoados, Pedro e Paulo, viveram, ensinaram, sofreram e foram sepultados; vimos o mesmo feito por todos na Itália e na Gália, quando viajamos através desses países [...] Achamos observada na África, Ásia, Egito, Grécia e em todo o mundo, onde quer que a Igreja de Cristo esteve espalhada, entre nações e línguas diversas, [uma comemoração] ao mesmo tempo; salvo [...] os pictos e os britânicos, que, nestas duas ilhas remotas do oceano, e mesmo nelas, só em parte, se esforçam para se opor a todo o resto do mundo. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV tradução nossa).

Algumas falas atribuídas à Wilfrid cometem alguns equívocos historiográficos. Nesse período, a Irlanda e Grã-Bretanha não foram as únicas a terem igrejas celebrando a Páscoa em um dia diferente de Roma, a Espanha também utilizou outro cálculo em grande parte do século VI, conforme apontado por Orr (2015: 257).

Em resposta à Wilfrid, o bispo Colman, por sua vez, defendia que a tradição que recebera de seus anciãos era a mesma praticada por São João Evangelista em todas as Igrejas que o mesmo teria presidido. O argumento de Colman sobre a tradição de João foi refutado: Wilfrid afirmou que o discípulo observava os preceitos da Lei Mosaica, no período que a Igreja ainda era “judia” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XXV). Esse argumento tinha peso na medida que, desde os primórdios, o cristianismo se empenhou em deslocar-se da tradição judaica e criar uma identidade de fato cristã para a religião. Isso pode ser observado desde a polêmica com os quartodecimanos, no século II, e os concílios que auxiliaram a institucionalização da Igreja a partir do século IV. Todos reforçam a importância de afastar a Páscoa cristã da Páscoa judaica (BELMAIA, 2017: 153-162; SILVA, 2009: 13), de modo que, manter a Páscoa no domingo “em memória da Ressurreição do Senhor” era fundamental, o que

contribuiu para a formação de uma identidade cristã para a celebração e a elaboração de cálculos diversos que impedisse, o quanto fosse possível, que a data cristã coincidisse com a data judaica.

Na sequência, Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XXV) conta que Wilfrid acentuou que Columba fez o melhor que pôde considerando o seu conhecimento, e os textos sagrados disponíveis na ilha durante sua evangelização. Mas, prossegue afirmando que os monges de Iona daquele período não teriam mais a “desculpa” da ignorância para justificar a prática irregular da Páscoa. Entretanto, a afirmação de que os territórios de cristianização insular estavam isolados e não mantinham nenhuma relação com o Império Romano é desmentida pela historiografia. Conforme já discutido anteriormente, os trabalhos de Freeman (2001: 14-15), Jonhston (2013: 11) e Santos (2016: 36-37) são apenas alguns exemplos de estudos que atestam contatos entre o Império Romano e a Hibernia até século IV e V. Ou seja, a fala de Wilfrid não pode ser considerada, historicamente, completamente correta.

Columba era respeitado. Wilfrid compreendia que muitos eclesiásticos atribuíam a esse monge a sua própria cristianização e alfabetização em latim (COUVILLON, 2005: 62). Assim, argumentava no sentido de ressaltar que a evangelização do missionário havia sido importante, mas, acentuava que, naquele momento, era mais importante alinhar as práticas do território com as da Igreja, ou seja, efetivamente instaurar a estratégia de Roma na Grã-Bretanha e Irlanda. Para que tivesse êxito nesse sentido, utilizou como artifício uma tática, onde as leis aprovadas “depois de João” parecem ter sido uma das principais alegações na qual o clérigo se fiava. Conforme Certeau, tática é uma ação calculada, determinada pela ausência de um poder próprio. “[...] A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] a tática é movimento "dentro do campo de visão do inimigo"” (CERTEAU, 1998: 99-100). Era preciso, portanto, uma habilidade no campo “do outro”.

Se os insulares apoiavam-se em São João para defender a manutenção de suas práticas, afirmando que celebravam a Páscoa conforme esse apóstolo o fazia, Wilfrid, engenhosamente, concluiu a questão perguntando o que teria mais validade, a tradição difundida por João e Columba, ou os ensinamentos de Pedro, cuja responsabilidade de edificar a Igreja lhe fora transmitida pelo próprio Senhor. O rei Oswy, com a palavra final, indagou se todos concordavam que foi dada a Pedro a tarefa de se tornar “a rocha”

sobre a qual a Igreja seria erigida. Ao receber uma resposta afirmativa unânime, declarou o final do sínodo a favor da prática romana (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, XXII). Em outras palavras, utilizar uma mesma linha de pensamento dos portadores do poder estratégico local para subverter as regras vigentes foi uma tática bem sucedida pela Igreja, que conseguiu vencer o sínodo e implementar a estratégia cristã na ilha.

Ambos os lados enfatizaram a apostolicidade de suas tradições, entretanto, é interessante lembrar que nenhum apóstolo apoiou nenhum *computus* específico da Páscoa (ORR, 2015: 261). Apesar de o argumento que concluiu a disputa não ter sido questionado, a decisão não foi acatada passivamente pelos herdeiros do monaquismo insular. Colman abandonou seu bispado e partiu para Iona com outros adeptos. O rei Oswy os substituiu por eclesiásticos irlandeses que já praticavam a Páscoa romana. A sede episcopal foi transferida para Iorque, e Wilfrid, posteriormente, se tornou bispo da Nortúmbria.

Macknight (1963: 11-12) afirma que a imagem transmitida por Beda é de uma comunidade cristã próspera em busca de uma unidade litúrgica, o que faz com que seus intérpretes negligenciem a natureza política de alguns eventos no mundo secular, eventos estes pouco compreendidos ou pouco registrados em História Eclesiástica. Esse autor destaca que não há razão para supor possíveis alterações no relato dos debates ocorridos durante o sínodo, mas, chama a atenção para as informações que Beda não fornece. O monge não declarou, por exemplo, especificamente que foi o rei Oswy o responsável pela convocação do sínodo, que teve, no seu ponto de vista, um término rápido em favor dos romanos. Orr (2015: 261) também chama atenção para o fato de Oswy ter convocado o sínodo, e ser também ele, a decretar o veredito final. Na tradição insular, os reis não detinham tal autoridade sobre os assuntos eclesiásticos. Por conseguinte, para Colman, Whitby não tinha a legitimidade de conselho eclesiástico e Oswy não poderia, portanto, regulamentar a observância da Páscoa.

Para Oswy, Whitby pode ter significado mais uma questão de conveniência política do que um debate doutrinário (ORR, 2015: 261-262). Genet também declara que a escolha do rei não foi apenas religiosa, mas também política: “Oswy escolheu o surgimento de uma igreja nortumbriana autônoma, liderada por Wilfrid, sob a proteção de Roma, ao invés de uma igreja dependente, controlada pelo abade de Iona” (GENET, 2005: 37 *tradução nossa*).

A igreja nortumbriana, a princípio, utilizava o método insular do cálculo da Páscoa. Mas, conforme já mencionado, a esposa de Oswy e seu filho Achfrid celebravam a Páscoa de acordo com a data romana (o que torna óbvia a posição do filho do rei no debate em Whitby). Mas, para além da questão familiar, ou da própria tradição a qual o rei era herdeiro, pressões políticas são as hipóteses mais aceitas para a convocação do sínodo na medida em que a dissidência sobre a data da Páscoa poderia levar a conflitos internos (KIRBY, 1965: 44). Os clérigos de Bernícia, por exemplo, utilizavam a datação insular, enquanto os de Deira utilizavam método romano. Abels (1983: 22) cogita que esses conflitos poderiam afetar a preeminência do rei, sobretudo frente aos territórios da Mercia.

Considerando também que o controle cristão por meio da Igreja romana pudesse trazer mais vantagens do que estar submetido à autoridade dos abades, Macknight (1963: 15) sugere que, através do sínodo, Oswy pôde fazer uma escolha política com uma justificativa teológica. Em outras palavras, há, portanto, indicativos de que, para o rei, um dos principais intuitos do sínodo tenha sido mais político que litúrgico, diferentemente da forma como Beda apresenta em seu relato (ORR: 2015, 265). Mas, observando pela ótica da cristandade romana, a táticas retóricas de Wilfrid no sínodo auxiliaram para a instauração da estratégia da Igreja na Grã-Bretanha e Irlanda.

Quando foi instituído formalmente qual tradição da Igreja era aquela que representava a “verdadeira fé”, foram tomadas medidas para apagar o máximo possível da influência insular e consolidar a autoridade de Roma (COUVILLON, 2005: 26). A mudança foi gradual e, muitas vezes, ocorreu com oposição por parte daqueles que ainda eram leais aos ideais de Columba. Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, XXII) relata que a Páscoa da Igreja foi adotada nas colônias irlandesas e no norte das Ilhas Britânicas até o final do século VIII. Portanto, conclui-se que essa foi uma das últimas ações da implementação da estratégia da Igreja no território da Grã-Bretanha, cujo um dos maiores méritos foi a normatização da Páscoa no território.

Fontes:

ADAMNANUS. Vita S. Columbae. With an introduction on early irish Church History, notes and glossary. London: Oxford University Press, 1894

AUGUSTINI, S. Aurelii. De Geneni ad litteram libre duodecim. Admonitio. Disponível em

http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03540430,_Augustinus,_De_Genesi_Ad_Litteram_Libri_Duodecim,_MLT.pdf >. Acesso jan. 2018.

BEDA. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. In: *The Ecclesiastical History of the English People. The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BÍBLIA, Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.

GREGÓRIO, O GRANDE. *Registrum Epistolarum*. In: *From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vols. 12-13*. Editado por Philip Schaff e Henry Wace. NY: Christian Literature Publishing Co., 1895. MUNIER, C. *Concilia Galliae a.314-a.506*. Turnhout: Brepols, 1963.

SOZOMEN. *Ecclesiastical History*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 2*. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890. Disponível em <<http://www.newadvent.org/fathers/2602.htm>> Acesso em: jan. 2017.

SUETONII, Tranquilli, *De vita XII Caesarum. Claudius*. Disponível em <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Claudius*.html>. Acesso janeiro de 2016.

SULPICII, Severi. *De Vita Beati Martini. Liber Unus*. Disponível em <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03600425,_Sulpicius_Severus,_De_Vita_Beati_Martini_Liber_Unus,_MLT.pdf>. Acesso em: jan. 2018.

Referências bibliográficas:

ABELS, Richard. *The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics*. *Journal of British Studies*. 23 (1), 1983.

BAMFORD, C. [et al] *Celtic Christianity: Ecology and Holiness. An Anthology*. Edinburgh: Floris Books, 1987.

BELMAIA, N. A. W. *De Eostre a Easter: a ressignificação de um culto pagão na Inglaterra medieval?* In: *Tempos Históricos*. Edunioeste, vol. 20, 2016. pp.89-116.

BELMAIA, N. A. W. *Fazei isto em memória de mim: a ressignificação cristã da Páscoa judaica*. Pará de Minas: Virtualbooks, 2017.

BLAIR, Peter D. *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BRAKKE, David. *Life of St. Antony of Egypt*. IN: *Medieval Hagiography: An Anthology*. Thomas Head, ed. New York and London: Routledge, 2001.

BRAY, Dorothy. *Celtic Spirituality: Its Origins and Interpretations*. *Churchman* Vol 114.3, 2000. Disponível em: <http://churchsociety.org/churchman/archive_page/churchman_vol_114_2000/> Acesso em maio de 2018.

BROWN, Peter. *Ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

- BROWN. *The Rise of Western Christendom* 2nd edition. Oxford and Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- BUCKLEY, Ann. *Peregrini Pro Christo: The Irish Church In Medieval Europe as Reflected in liturgical sources for the veneration of its missionary saints*. De musica disserenda IV/1, pp.93-104, 2008.
- BYME, C. J [et al] (orgs). *Celtic Languages and Celtic Peoples Halifax: D'Arcy McGee Chair of Irish Studies*, 1992.
- CANER, Daniel. *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *Artes de fazer: A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge University Press: Edinburgh, 2000.
- CISNE, John L. *How Science Survived: Medieval Manuscripts' "Demography" and Classic Texts Extinction*. *Science*, vol. 307, pp.1305-1307, 2005.
- COLLIS, John. *The Origin and Spread of the Celts*. *Studia Celtica*, 30: 17- 34, 1996.
- COUTINHO, Maria. *De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426*. *Medievalista*. Lisboa, junho de 2014.
- COUVILLON, Carrie. *Monasticism in Anglo-Saxon England: an analysis of selected hagiography from Nortúmbria written in the yeays after the Council of Whitby*. Dissertação de mestrado submetida para Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College. Louisiana, agosto de 2005.
- DAVIES, Oliver. *Celtic Spirituality*. New York: The Paulist Press 1999.
- DI MARTINO, Vittorio. *Roman Ireland*, The Collins Press. London, 2003
- DUNN, Marilyn. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford and Malden: Blackwell Publishers, 2000.
- FONTAINE, Jacques. *La Règle de saint Benoît*. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 186, n°2, 1974.
- FOWLER, T. J. *Introduction*. In: *ADAMNANUS. Vita S. Columbae*. With an introduction on early irish Church History, notes and glossary. London: Oxford University Press, 1894.
- FREEMAN, Philip. *Ireland and the Classical World*. Austin: University of Texas Press, 2001.
- GAUTIER, Alban. *La chrétienté anglo-saxonne (VIIe-XIe siècle) à propos de quelques publications récentes* IN: *Médiévales* n.56, 2009. Disponível em <<http://medievales.revues.org/5601>> Acesso em dezembro de 2015.
- GENET, Jean-Phillipe. *Les îles Britanniques au Moyen Âge (1485-1783)*. Strasbourg: Hachette, 2005.

- GIBBON, E. Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain. Traduite de l'anglais d'Édouard Gibbon par M. F. Guizot [Edition de 1828]. Nabu Press: Paris, 2014.
- HILDENBRAND, Stephen M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea Washington: Catholic University of America Press, 2007 LAWRENCE, C.H. Medieval Monasticism: Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages. London and New York: Longman Group Limited. 1984.
- HUGHES, Kathleen. The Celtic Church: Is This a Valid Concept? Cambridge Medieval Celtic Studies 1 p. 1-20, 1981.
- HUGHES, Kathleen. The Church in Early Irish Society: 400–800. In Ó CRÓINÍN, Dáibhí. A New History of Ireland: Prehistoric and Early Ireland. Oxford: University Press, 2005.
- HUGHES, Kathleen. The Church in Early Irish Society. London: Methuen, 1966.
- JOHNSTON, Elva. Literacy and Identity in Early Medieval Ireland, Studies in Celtic History. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013.
- KIRBY, D. P. The Making of Early England. New York: Schocken Books, 1967.
- LUPI, João. Astronomia medieval: dos druidas à escolástica. Brathair, São Luís, Edição Especial (1): 11-18, 2007. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/535/458>>. Acesso em maio de 2018.
- MACKEY, J. Primal Religion and Christianity in Celtic Tradition and Literature. In: MACKNIGHT, C. C. The Synod Of Whitby. **Melbourne Historical Journal**, [S.l.], v. 3, n. 1: 10-12, dec. 1963. Disponível em <<http://journal.mhj.net.au/index.php/mhj/article/view/1046/448>> . Acesso maio de 2018.
- MCKENNA, Catherine. Brigid of Ireland. In: JESTICE: G. Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia (org). Santa Barbara: ABC Clío, 2004.
- MACMANUS, S. The Story of the Irish Race. New York: Cosimo, 2005.
- MARKUS, R. A. The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence IN: Journal of Ecclesiastical History. April 1963.
- MARQUES, A. T., SANTOS, D. C. V. Os Pais da Igreja e as Obras de Patrício: Uma Análise da Cristianização da Irlanda. Praesentia, v. 9, 2008.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Early Medieval Ireland 400-1200. New York: Longman, 1995.
- O'DONOGHUE, N. D. 'St Patrick's Breastplate'. In: MACKEY, J. An Introduction to Celtic Christianity. Edinburgh: T and T Clark, 1989.
- OLSON, Roger E. História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.
- ORR, Rodney H. SHANE, England. Easter Celebration in Seventh-Century Britain: Resolving Conflict within the Church. Southwestern Journal of Theology. Vol. 57, n.2, 2015.

- SANTOS, D. V. C. As múltiplas identidades de Patrício, um bretão-romano na Irlanda. Anais do XVII Simpósio Nacional de História da Anpuh, Natal, 2013. Disponível em:
<http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364668658_ARQUIVO_AsmultiplasidentidadesdePatricio,umbretao-romanonaIrlanda.pdf>. Acesso em maio de 2018.
- SANTOS, Dominique. As Ogham Stones: fontes para o estudo da Hibernia e da Britannia romana (e pós-romana). *Romanitas*– Revista de Estudos Grecolatinos, n. 8: 35-50, 2016. Disponível em <<http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/15164>>. Acesso em maio de 2018.
- SANTOS, Dominique. São Patrício e a festividade pagã no banquete da província de Tara: religião e sociedade na Early Christian Ireland a partir da obra de Muirchú Moccu Machteni. In: Maria Regina Candido (org). *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: D&G Editora, 2014.
- SCHORER, Maria Thereza. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da “História Ecclesiástica Gentis Anglorum” do Venerável Beda. *Revista de História*, São Paulo, v. 8, n. 18: 273-302, 1954. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36380/39100>>. Acesso em maio de 2018.
- SHARPE, R. Some problems concerning the organization of the church in Early Medieval Ireland. *Peritia*, vol. 3: 230-270, 1984.
- SILVA, Paulo Duarte. *Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- THOMPSON, A. Hamilton. *Bede, his life, time and writings. Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms in Early Anglo-Saxon England*. London: Seaby, 1990.

¹ Doutorado em andamento na UFPR, com bolsa CAPES.

² Mesmo que o nome latino do monge seja *Antonius*, a maior parte da literatura na língua portuguesa optou por chamá-lo Santo Antão para não se confundir com Santo Antônio.

³ De modo geral, “Espírito da Adoção” pode ser interpretado como uma referência ao “Espírito Santo de Deus”. Na Bíblia (1985), é citado em Gálatas 4:1-7 e Romanos, 8:15.

⁴ O termo cenobita faz referência aos monges que vivem em comunidades retiradas, geralmente com os mesmos princípios, em oposição aos eremitas e anacoretas, que optavam por viver uma vida solitária dedicando-se à oração e à produção de textos litúrgicos, a fim de alcançar um estado de graça e pureza de alma.

⁵ Monge fundador da abadia Saint-Victor de Marseille, pensador da Igreja que marcou profundamente os primórdios do monarquismo cristão na região da Provença. Seus principais legados foram as obras *Instituições cenobíticas* (*De Institutis cœnobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*) escrito em 420 d.C. e *Conferências* (*Collationes*), escrito em 426 d.C.

⁶ Discussões sobre a data e demais detalhes da obra cf. FONTAINE, 1974: 187-193.

⁷ Após a morte de Constantino I em 337 d.C., o império foi dividido entre seus filhos, que criaram quatro grandes prefeituras que subdividiram o Império na Antiguidade tardia, uma dessas prefeituras pertencia à região da Gália.

⁸ Ressignificação é entendida aqui por um processo semiótico de substituição de significados dos significantes originais, conforme discutido em Belmaia (2016) ao analisar a hipótese de ressignificação do culto à deusa Eostre por Easter, a Páscoa cristã, como consequência das políticas de Gregório na Inglaterra do século VII.

⁹ Domingo anterior à Páscoa, em memória da entrada de Jesus em Jerusalém, relatado nos livros bíblicos de Mateus, 21:1-11, Marcos, 11:1-11, Lucas 19:29-44 e João 12:12-19.

¹⁰ Baseado em interpretações bíblicas, o termo *breastplate* refere-se a uma peça de armadura (“Armadura de Deus”) para combater o pecado e as inclinações para o mal, referida na carta de São Paulo aos Efésios (6:10-18). De acordo com O'Donoghue (1989: p.45), *St Patrick's Breastplate* é um exemplo do gênero latino de oração chamada *lorica*, baseada no livro de Efésios e com características da tradição irlandesa gaélica.

¹¹ De acordo com Freeman (2001, 2-3), o contato entre a Irlanda e o Mediterrâneo, sem dúvida, começou antes do período romano, mas os artefatos pré-romanos são poucos, e, muitas vezes, de origem questionável. A obra de Vittorio (2003) também fornece importantes elementos que permitem atestar os objetos romanos na arte irlandesa e como o comércio e a língua latina foram importantes para a Irlanda dos primeiros séculos.

¹² A partir do contato com o costume epigráfico romano, desenvolveu-se na Britânia o alfabeto Ogham “usado nas pedras que, justamente por isso, passaram a ser conhecidas na literatura específica da área como Ogham Stones, nas quais estão grafadas as primeiras manifestações do gaélico irlandês, archaic irish (ou primitive irish). As Ogham Stones são uma resposta ao hábito epigráfico romano e foram criadas tendo em vista os sons da língua irlandesa, para dar a este idioma um status semelhante ao do latim. Assim, interpretamos estas interações como intercâmbios e conexões entre a Britannia romana e a Hibernia [...]”. (SANTOS, 2016, p.36-37)

¹³ A Vulgata é uma das traduções latinas mais conhecidas da Bíblia cristã, feita por Jerônimo de Estridão (347 d.C. - 420 d.C.), filho de Eusébio de Cesareia.

¹⁴ Gautier (2009: 5) relembra que a mesma rede de organização monástica da Irlanda também esteve bastante presente no norte da Gália. Assim, apesar de ter uma clara e forte intervenção de Columba, as origens do monaquismo organizado no norte da Grã-Bretanha ainda são objeto de divergências. Uma série de possibilidades foi debatida, mas a dificuldade em precisar as origens desse monaquismo advém da falta de documentação do período, situação diversa dos locais onde o Império Romano esteve presente, como na Gália ou no Mediterrâneo oriental, cujos processos estão bem documentados. Seguindo por outros historiadores, Lawrence (1984: 38) conclui que, embora existissem aspectos que se alinhassem com os de outros reinos, não é possível atribuir a origem monástica irlandesa a nenhuma região em particular.

¹⁵ Muitos autores atribuem a regulamentação da Páscoa segundo o equinócio ao concílio de Niceia. No entanto, tem se discutido que esse método foi apenas posteriormente implementado por Dionísio Exíguo, que teria atribuído seus cálculos a Niceia (cf. BELMAIA, 2017: 153 – 162). Nenhuma regra sobre a Páscoa consta nos cânones desse concílio. Em *Vita Constantini*, III, XIV, Eusébio de Cesareia afirma apenas que a declaração relativa ao período da celebração da Páscoa foi unânime, sem explicitar ao que se referia essa concordância.

¹⁶ Entendendo o conceito de estratégia tal como concebido por Michel de Certeau (1998: 99), que nesse caso, significa a implementação das normas e da instituição romana.

¹⁷ Wilfrid, conhecido como Wilfrid de York (cidade onde ele se tornara bispo depois da mudança do centro religioso da Nortúmbria), teve apoio da rainha Eanfled para estudar em Lyon e Roma. Posteriormente trouxe a Regra de São Bento para Grã-Bretanha e fundou os dois primeiros mosteiros beneditinos em Ripon e Hexham (WATSON, 1969: 59).