

ASPECTOS DA AÇÃO PASTORAL DO MONACATO VISIGÓTICO NO SÉCULO VII

Alex da Silveira de Oliveira
Doutor em História pela UFRJ
Docente da Universidade Estácio de Sá (UNESA)
allexo2013@gmail.com

Recebido em: 19/12/2018
Aprovado em: 27/03/2019

Resumo :

A construção deste artigo se dá a partir da análise de duas regras monásticas produzidas no século VII, na Península Ibérica, no reino visigodo de Toledo, a saber, a *Regula Monachorum* e a *Regula Isidori*, escritas por autoridades religiosas reconhecidas no contexto, Frutuoso de Braga e Isidoro de Sevilha, respectivamente. Destacando a temática da ação pastoral, nosso objetivo é demonstrar como as circunstâncias específicas dos contextos nos quais os documentos foram elaborados influenciam a produção das preditas narrativas textuais, diferenciando-as e obrigando adequações no discurso religioso materializado nas mesmas, sobre o assunto em questão. Por este prisma, apesar de haver uma unidade geral que modela este monacato, a dimensão espacial nas quais os textos foram engendrados, exige remodelação de discursos e práticas que *a priori* construíam-se em sentido de unidade.

Palavras-chave: Monacato - regra monástica – assistência.

Abstract :

The construction of this article is based on the analysis of two monastic rules produced in the 7th century in the Iberian Peninsula in the Visigoth kingdom of Toledo, namely the *Regula Monachorum* and the *Regula Isidori*, written by religious authorities recognized in the context, Frutuoso of Braga and Isidore of Seville, respectively. Highlighting the theme of pastoral action, our objective is to demonstrate how the specific circumstances of the contexts in which the documents were elaborated are expressed in these textual narratives, differentiating them and making them necessary in the religious discourse materialized in them, on the subject in question. From this point of view, although there is a general unity that models this monasticism, the spatial dimension in which the texts were produced requires a reshaping of discourses and practices that *a priori* were constructed in the sense of unity.

Keywords: Monasticism - monastic rule - assistance

INTRODUÇÃO

A estrutura monástica na conjuntura hispânica do século VII configurou-se como uma instituição de ampla significação social, pois atraiu para seus quadros e projetou a partir deles integrantes tidos por ilustres personagens da elite nobiliárquica e episcopal hispânica, como Frutuoso de Braga¹ e Isidoro de Sevilha.² Deste meio, originaram-se as regras monásticas³ que escolhemos para esse estudo. As regras monásticas de Frutuoso e Isidoro,⁴ são exemplos crassos da faceta legislativa e padronizante que o monacato ibérico adotara.⁵

Apesar da representatividade no campo da religião que os prelados Isidoro e Frutuoso possuíam, no que tange à ação pastoral, buscamos comparar suas regras com o fim de perceber como as características específicas dos contextos de produção e das populações as quais tais escritos se destinavam apareciam no texto, marcando identidade, diferenciando-os;

O somatório de elementos dentre os quais destacamos a origem nobiliárquica e o rígido processo educativo ao qual a nobreza goda estava submetida, abriu caminho para uma inserção mais valorativa aos membros eclesiásticos nas questões plurais que suas realidades históricas apresentavam. Desta forma não nos atemos aos limites de uma esfera de ação exclusivamente religiosa, mas ao considerar esta esfera, incluímos também a de ordem secular, ou seja, econômica e social.

Esta associação entre a vida religiosa e os cuidados com a realidade contextual, no mundo monástico, assumiu as feições de um conjunto marcado pela seguinte ordem: uma tendência explícita e majoritária de condutas isoladas do século⁶ e outra que pretendia conjugar o ideal ascético predito com a prestação de serviços pastorais, tendo por base de referência o horizonte local imediato (ORLANDIS, 1984:108), ou seja, com a ação conformada de um *pastor*.

Diante deste cenário amplo que o monacato visigótico esboçou nos compete perguntar qual foi a postura de Isidoro e Frutuoso ante a estas questões? Em que medida o monacato que propuseram relacionava-se com este contexto do entorno? Qual o contato deles com as populações locais? De que forma este contato influenciou a produção de seus textos regulativos? Respondendo a estas inquietações propomos as linhas que se seguem, objetivando aclarar aspectos constituintes da trajetória de Isidoro e Frutuoso dentro da esfera monástica ibérica.

REGRAS MONASTICAS

As regras monásticas como gênero literário estão identificadas com a necessidade de orientar uma comunidade de religiosos específica, organizada sob a lógica de uma vida austeramente ascética. Quando os monges sistematizaram as comunidades cenobíticas e abandonaram o ideal de vida anacóretica, a necessidade prática de organização do espaço e das relações interpessoais motivou o surgimento de textos regulamentativos, ou seja, as *regras monásticas*.⁷

As regras modelaram-se ao tom cada vez mais específico de um documento de caráter jurídico-normativo,⁸ tal construção pode ser considerada como produto do

ingresso de importantes figuras eclesiásticas⁹ no campo de sua produção,¹⁰ sobretudo na sociedade visigoda. No que respeita à organização interna desta tipologia textual, o padrão que se fortaleceu historicamente foi o que prezava por uma subdivisão em pequenos capítulos, nos quais são tratados, por um lado, assuntos de caráter geral e específico relacionados à vivência cotidiana do monge e, por outro, aspectos de teor mais institucional e dogmático. Assim, podemos classificar como *Regulae* a tipologia deste campo de produção textual monástico.¹¹ A incidência desta dupla significação legislativa favoreceu a utilização desta tipologia textual neste trabalho.

A ATIVIDADE PASTORAL PROPOSTA POR ISIDORO

O princípio monástico que norteia o texto isidoriano é o do isolamento comunitário, sua preocupação gira entorno da construção de um local suficientemente isolado da vida urbana para que o monge cenobítico possa dedicar-se ao exercício das mortificações devidas e ao ascetismo que lhes é característico.

O sentido da *clausura* era tão primordial para Isidoro que sua regra reserva todo o primeiro capítulo para tratar do assunto. O texto faz uma dissociação entre a realidade urbana e a do mosteiro, ao estabelecer os limites físicos entre o cenóbio e a cidade, espelha o afastamento que seria promovido entre o cristão e o mundo.

“Es de gran importancia, hermanos carísimos, que vuestro monasterio tenga extraordinaria diligencia en la clausura, de modo que sus elementos pongan de manifesto la solidez de su observancia, pues nuestro enemigo el diablo ronda en nuestro derredor como león rugiente con las fauces abiertas como queriendo devorar a cada uno de nosotros [...] Es preciso que la ciudad, por su parte, quede muy alejada del monasterio, con el fin de que no ocasione penosos peligros o menoscabe su prestigio y dignidad si está situada demasiado cerca.”¹²

A comunidade para Isidoro ultrapassa o simples fato de ser um local que propicia uma vida de renúncias aos que nele residem, mas possui o simbolismo de reprodução dos ares vividos pela comunidade apostólica (LINAGE CONDE, 1968:83), portanto, suas características principais seriam idealizadas para imitação.

Sob a influência deste pensamento, o hispalense adverte que a cidade dever ficar bem afastada para que os monges não fossem tentados por situações que lhes pusessem em perigo.¹³ Esta ligação entre a “cidade” e o “perigo”, expressa o sentido que Isidoro deu ao “derredor” apresentado na interpolação do texto bíblico que fez a cima. Ou seja, o “derredor” seria o local das tentações do demônio, que os monges buscaram, com o claustro, vencer. Entretanto, estes elementos do claustro apresentados por Isidoro parecem mais reproduzirem um *topos* monástico, figura de retórica isidoriana que um dado prático de sua instituição monacal.¹⁴

A posição assumida por Isidoro em sua regra não exclui totalmente possíveis vias de contato entre os membros da comunidade cenobítica e as populações do entorno. Estas possibilidades apareceram mais de uma vez na RI e demonstram o monge, como símbolo de uma representação institucional, ligando-se a demandas externas a abadia.

“Quienes, despues de dejar el siglo, se convierten con piadosa y saludable humildad a la milícia de Cristo, primeramente deben distribuir todos sus bienes a los necesitados o agregarlos al monastério.”¹⁵

“[...] todo o que ingresa en el monastério en dinero ha de recibirse bajo el testimonio de los mayores. Esse dinero debe distribuirse en tres partes, una de las cuales [...] para los pobres;”¹⁶

“En presencia de éstos se distribuye lo que ha de servirse a las mesas; y El también guardará lo que sobrare para las necesidades de los pobres.”¹⁷

“La atención a los viajeros y las limosnas de los pobres incubirá al encargado de la administración.”¹⁸

As orientações do hispalense incluem uma preocupação com a assistência que ultrapassa as limitações dos quadros monásticos. Seu objetivo é que as ações produtivas do mosteiro tivessem um alcance múltiplo, além do atendimento das prerrogativas da vida interna desta instituição, as comunidades do entorno reconhecidas pelos termos “necessitados” e “pobres” fossem igualmente beneficiadas.

Este quadro de assistência já reverbera na consciência dos monges desde o estágio inicial de sua adesão ao cenóbio, fato que se constrói pela exigência da renúncia de seus bens, ou seja, ao ter que doá-los, dois grupos surgiam na visão de Isidoro como objetos da doação, os pobres ou o próprio mosteiro.

Em outra situação, novamente grupos externos a realidade do mosteiro aparecem como alvo direto dos benefícios que ocorrem dentro deste, desta vez, o cenário apresentado é o do recebimento de doações. Todos os recursos financeiros que a abadia recebesse como doação deveria ser dividida em três partes, duas dedicadas às necessidades específicas do claustro e uma destinada a doação aos *pobres*.

Ainda neste preâmbulo das relações claustro-mundo, a economia monasterial deveria responsabilizar-se pelo circuito alimentício dos *pobres*. A fartura que a mesa dos monges poderia usufruir era renegada aos padrões necessários à subsistência, isto se dava na direção de recolher os excessos ou o que sobrava para as necessidades dos *pobres*. A mesma preocupação se deu com as esmolas, neste caso ficou sob os cuidados da administração do cenóbio o procedimento de fornecê-las.¹⁹

A análise destes fragmentos nos condiciona a pensar que o claustro idealizado no primeiro capítulo da regra encontraria elementos de superação nas situações em que aspectos de um caráter pastoral ganhava espaço nas práticas monásticas. É exatamente no processo de fortalecimento institucional que o cenobitismo enfrentava no contexto, que as características do *pastor* percebiam-se nas ações deste monacato.

O caráter de *comunitário* que o monacato isidoriano encarnava fazia-se perceber também na inclusão de populações externas ao círculo estrito do cenóbio. Neste caso o trabalho do monge ganhava ampla projeção.

“[...] cuánto más los monjes, que tienen precisión no solo de procurarse con sus manos lo necesario para la vida, sino también a la necesidad de otros con su trabajo!”²⁰

Ao olharmos para o contexto histórico no qual esta regra estava inserida, perceberemos a ação pastoral de Isidoro, fato que se avulta em sua preocupação com os monges a ponto de legar-lhes uma regra monástica com o fim de orientar seu caminho na jornada da vida cristã. Por outro lado, a instituição atrelada a tal regra também foi chamada a pastorear as comunidades populacionais que se formavam no entorno dos mosteiros.

A ATIVIDADE PASTORAL PROPOSTA POR FRUTUOSO

Atentemos para a visão que o bracarense deixou registrada sobre a relação do mosteiro com o entorno que o cercava, na qual acreditamos também ser possível a constatação de serviços pastorais idealizados tanto na proposição regular de Frutuoso¹ quanto na ação dos monges que lhes estavam submetidos. O texto frutuosiano, diferentemente do hispalense, não tem uma preocupação sobre a exata localização que deve possuir o mosteiro. Nem mesmo inicia suas argumentações chamando a atenção para este detalhe. Pelo contrário, a preocupação de Frutuoso era com o resguardar do estado de isolamento dos monges, neste caso, os esforços empregados dava-se na direção a não permitir a retirada do espaço cenobítico e o incentivo ao trabalho para que se pudesse produzir o suficiente às vivências internas próprios dos monges.

“Para el trabajo debe mantenerse en primavera y verano el siguiente plan: una vez rezada prima, el prepósito avisará a los decanos qué clase de trabajo debe practicarse, y éstos lo advertirán a los demás monjes [...] Desde luego, no pretendan ir a ninguna parte, fuera del caso de necesidad, de no haber orden del superior.”²¹

“También está prescrito por disposición de la Regla que sin permiso no se hable con un seglar, ni se esté con un monje, ni se pase el tiempo en charlas o se visite a un vecino o extraño.”²²

Frutuoso estabelece uma forte relação hierárquica entre os integrantes do mosteiro com o objetivo de que, pela obediência aos superiores, os monges estivessem inibidos de buscarem ausentar-se do mosteiro. A condução das proibições se direcionou também para assuntos entre seculares e monges, assim como, a ausência dos religiosos no mosteiro para a realização de visitas externas.

Apesar de serem escassas as citações que levam os mosteiros sob o domínio da RM a apresentarem princípios de uma ação pastoral, para a qual o contato com as populações pobres do exterior serviria de indício, a partir do sentimento de

responsabilidade sobre elas, tal preocupação também esteve presente no documento frutuosiano.

“Todo lo viejo de vestidos, calzados y ropas de cama de los monjes, una vez recibidas prendas nuevas será distribuído por el abad a los pobres.”²³

Uma descrição muito interessante apresentada pelo fragmento a cima pode ter relação com a ausência de citações referindo-se ao papel dos mosteiros na comunidade do entorno. Falamos do estado de conservação ao qual a regra admitia que as roupas dos monges pudessem estar “viejos vestidos, calzados y ropas de cama de los monjes”. Tal quadro nos permite pensar que mesmo que as roupas dos monges estivessem em *viejo* estado de conservação eles deveriam utilizá-las, doando somente se recebesse outras novas.

A advertência descrita pela regra pode ser vista como fenômeno comum em tais abadias, por isso, a necessidade de orientação. Isto nos faz pensar também, que o caminho de assistência aos pobres era patente, o que talvez não permitisse que ela fosse uma constante eram as condições econômicas do mosteiro frutuosiano.

Concentrando o olhar sobre a RM e destacando as mesmas situações nas quais a RI apresentou uma preocupação ampla, a RM reserva-lhe o direito a ser diferente. Sobre o destino reservado aos bens daqueles que buscam uma vaga nos quadros monásticos e sobre a divisão propostas nos recursos financeiros que entram como doação para o mosteiro, o texto da RM silencia-se. Entretanto, no que tange às determinações dos rituais da mesa e da menção às sobras, a regra posiciona-se da seguinte maneira.

No capítulo 3 da RM cujo título “De la mesa” no qual os assuntos tratados estão diretamente ligados às práticas alimentares do cenóbio, em nenhuma parte da extensão do capítulo é mencionado o tema “sobra”. Mesmo nas demais passagens em que o hábito alimentar é tratado, apenas uma vez fala-se em excedentes.

“Com todo, han de escogerse tales enfermeros, que puedan preparar con esmero los alimentos y atenderles com generosa entrega. Com lo que sobra de los enfermos no cometan ningún fraude, ni se manchen ilícitamente comiendo de ello a ocultas.”²⁴

Somente na referência à comida dos doentes o texto da regra cogita a hipótese de sobrar alimentos na refeição, entretanto, apesar de proibir o consumo desta sobra pelos próprios doentes em outras ocasiões, não há nenhuma estipulação clara quanto ao destino que deveriam os monges aplicar a tais alimentos. Ou seja, o cuidado com os pobres, em semelhança com o texto isidoriano, não é adotado.

O penúltimo capítulo da RM, no entanto, traz uma informação muito interessante.

“No han de hacer nada fuera, sino por encargo del abad o del prepósito; ni estará permitido al monje salir muy lejos fuera de recinto del monasterio próprio, sino tan sólo al huerto vecino o al jardín con el permiso

del superior. Al contrario, no se permitirá vagar por peublos y aldeas y meterse en fincas de seglares.”²⁵

Analisando isoladamente a expressão “meterse en finca de seglares” podemos supor o que levaria os monges a saírem dos mosteiros e invadirem fazendas de outros? Não temos como conhecer uma resposta concreta para este questionamento, entretanto, estes espaços geralmente estavam constituídos em unidades produtivas, atraindo talvez a presença de invasores.

A que se destacar também, como foi dito anteriormente, que a geografia das construções frutuosianas favorecia à escolha de lugares afastados e de acesso bastante dificultado. Sendo também este fator um elemento a mais para favorecer a prática do ascetismo, e dificultar as condições de vida dentro da instituição.

RESULTADO DA AÇÃO PASTORAL

Ao refletirmos sobre estes dados procuramos esclarecer que a função pastoral do monacato ibérico liderado por Isidoro e Frutuoso, produzida em escala menor se contraposta ao clero secular, permitiu que estes religiosos projetassem a prática de virtudes identificadas não exclusivamente em favor de seus pares, mas dos leigos, em geral, pelos quais também se sentiam, de alguma forma, responsáveis. A reponsabilidade assumida pelo mosteiro de lidar com o sustento dos pobres criava uma situação limite com vista ao desenvolvimento pastoral dos monges.

A ação pastoral projetada pelas regras, foi produzida sobre feições bem específicas determinadas pelo o contexto em que foram engendradas. Por esta lógica, o texto de Isidoro, por encontrar-se localizado em uma área urbana, contando com o ingresso de pessoas com posses, preocupou-se com o controle de questões não verificadas na regra de Frutuoso. A menção às “sobras” no mosteiro e o devido fim pastoral que os religiosos deveriam adotar, figuram como exemplo desta afirmativa. Já Frutuoso, por construir casas abaciais em lugares ermos, de difícil acesso e reunir nestas comunidades pessoas de origem simples, sem posses, não se deteve ante às mesmas preocupações legislativas de Isidoro. Possivelmente, os integrantes do monacato frutuosiano enfrentava condições de vida não tão favoráveis como a dos mosteiros de Isidoro, o que fez com que seu líder não se despertasse para legislar sobre as “sobras” dos monges, possivelmente inexistentes. Ainda assim, o ideal de pastor fazia-se presente, pois a regra de Frutuoso alertava seus adeptos para a necessidade de doar os velhos vestidos assim que recebessem novos.

Por mais que reconheçamos nos textos monásticos aqui analisados a influência de um tradição precedente e comum, fazendo com que o movimento religioso a estes textos submetidos pudesse ser considerado, de forma bem geral, um monacato cenobítico, as circunstâncias locais, o espaço urbano e rural acabaram influenciando os legisladores na hora de produzirem seus textos, ainda que idealizassem estar organizando um mesmo movimento religioso.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS MEDIEVAIS IMPRESSOS

- ANÔNIMO. *La vida de San Frutuoso de Braga*. Introdução, tradução e notas de M. C. Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal, p. 80-117, 1974.
- FRUTUOSO e ISIDORO DE SEVILHA, Regla. In: Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.
- VIVES, J. (Ed.). Concilios visigóticos e hispano-romanos. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

- AGUILERA, A. B. La sociedad visigoda y su entorno histórico. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- ALCIATI, R. Il monachesimo. Pratiche ascetiche e vita monastica nel Mediterraneo tardoantico (secoli IV-VI), in Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013, vol. 1, Roma, Enciclopedia Treccani, 2013.
- ÁLVARES PALENZUELA, Vicente Ángel. Expansión de las ordens monásticas em españa durante la edad media. In: III Semana de Estudios Medievales de Nájera. (IHE núm. 97-495), 161-178.
- AMARAL, Ronaldo. A santidade habita o deserto: a hagiografia à luz do imaginário social. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- BORGES, Rilton Ferreira. As bases do saber nas Etimologias de Santo Isidoro de Sevilha. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval, 2012, Volume 1, Número 1, p. 158-182. ISSN: 2014-7430.
- CASTELLANOS, Santiago et MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500–1000). Early Medieval Europe, Oxford, v. 13, p. 1-42, 2005.
- DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2012.
- DIAS, P. B. A regvla como gênero literário específico da literatura monástica. Hvmantas 50, 1998, pp. 311-335.
- _____. O lugar da Regvla Monástica Commvnis no monaquismo hispânico. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 2000.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Comunidades monásticas y comunidades campesinas em la España visigoda. In: Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGUIDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

- _____. El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios. In: García, . C. R. A. J. A., & Teja, R (Coordinadores). *Monjes y monasterios hispanos en la alta Edad Media*. Aguilar de Campoo, Palencia: Fundación Santa María La Real, Centro Estudios del Románico, 2006.
- DOMINGUEZ DEL VAL, U. Características de la Patrística Hispana em Siglo VII. In: *La Patrologia Toledana – Visigoda: XXVII semana española de teología*. Madrid: CSIC, p. 102 – 131, 1970.
- LINAGE CONDE, A. El ideal monastico de Los Padres visigoticos. Lizargas, I. Valencia: Universidad de Valencia, Facultad de Filosofia y Letras/Departamento de historia Medieval, 1968. p. 79-97, p. 83.
- MITRE, E. *La Espana medieval: Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: ISTMO, 1999.
- ORLANDIS, J. Panorama del ascetismo hispano-visigodo, In: *Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía*. Zaragoza, 1984, p. 105-113, p. 108.
- _____. *Vida en España en tempo de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 66-67;
- SILVA, Leila Rodrigues. O Papel do Monacato na Reorganização da Igreja na Galiza no Século VI". Reunión Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 13, 1993, Florianópolis. In: *Anais.... Curitiba: SBPH, 1994. p.73-76*.
- SOAJE DE ELÍAS, Raquel. Vestigios de latinidad clásica en reglas monásticas visigodas. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento medieval*, vol. 7, nº 1, p. 63-80
- TEJA, R. Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 19, p. 201-207, 2007.

¹ Frutuoso de Braga foi um prelado visigótico comumente conhecido como construtor de mosteiros, como destacou o autor anônimo da *Vita Fructusi*. ANÔNIMO. *La vida de San Frutuoso de Braga*. Introdução, tradução e notas de M. C. Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal, p. 80-117, 1974.

² Isidoro de Sevilha foi um personagem integrante da nobreza hispanovisigoda detentor de uma ampla cultura enciclopédica no contexto medieval, o que se destaca em sua extensa produção textual. Tal foi a caracterização deste quadro, que a historiografia tradicional identifica o século VII pelo termo “era isidoriana”, aludindo à influência que teve a produção literária do bispo Isidoro de Sevilla nesta conjuntura. Isto podemos ver em: ORLANDIS, J. *Vida en España en tempo de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 66-67;

³ Optamos pelas regras monásticas de autoria de Frutuoso de Braga e Isidoro de Sevilha, a saber, a *Regula Monachorum* e a *Regua Isidori*. Ambos textos estão publicados em: *Reglas monásticas de la*

España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

⁴ A despeito da proeminência do século VII e de Isidoro de Sevilha, ressaltamos que não fora inédita a prática de produzir textos naquela sociedade. Já no século VI pela atuação de Martinho de Braga na Galiza - quando o monacato desenvolvera importante papel na reorganização da Igreja cujas estruturas encontravam-se abaladas desde a invasão sueva - que a atividade cultural, em específico a elaboração de textos, estivera presente. SILVA, Leila Rodrigues. O Papel do Monacato na Reorganização da Igreja na Galiza no Século VI". Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 13, 1993, Florianópolis. In: *Anais...* Curitiba: SBPH, 1994. p.73-76. Ainda assim, Dominguez Del Val em: Características de la Patrística Hispana en el siglo VII. In *La Patrologia Toledano-Visigoda. XXVIII Semana Española de Teología. Toledo 25-29 septiembre 1967*. Madrid: Instituto Francisco Suarez, 1970. p. 11, afirma não ter sido, a reviravolta cultural do século VII, uma influência do movimento literário realizado no século anterior. Estes dados indicam no máximo, que fora uma constante a produção textual pelos prelados visigodos. MITRE, E. *La Espana medieval: Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: ISTMO, 1999. p. 45.

⁵ Não podemos ignorar o papel que Leandro de Sevilha e Martinho de Braga desempenharam no cenário de organização da vida monástica entre os visigodos. Entretanto, além do fato destes prelados não terem escritos regras monásticas, nosso interesse neste trabalho se dá entorno da direção que este movimento ascético recebeu a partir do século VII, quando evidenciou-se o pensamento de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Em virtude de tal quadro, não inserimos alguns autores na pesquisa.

⁶ Praticando mortificações e renúncias próprias deste estilo de conduta religiosa.

⁷ Segundo a tradição histórica, foi Antônio que, no início do século IV, no Egito, iniciou o caminho de fuga para o deserto. Logo, multidões seguiram seu exemplo e o deserto encontrou-se rodeado de populações "solitárias". Assim, Pacômio despontou-se como o organizador e sistematizador destas agremiações, redigindo para elas a primeira *regra monástica*. TEJA, R. *Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto*. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 19, p. 201-207, 2007, p. 204.

⁸ Segundo a historiadora argentina Raquel Soaje de Elías esta condição normativa do monacato visigodo é o resultado da influência da mentalidade jurídica romana, sobretudo, dos escritos de Cícero. A autora, inclusive, no artigo citado, se propõe a analisar aspectos desta suposta influência do pensamento ceceroniano nos textos monásticos de Leandro, de Isidoro e Frutuoso de Braga. SOAJE DE ELÍAS, Raquel. Vestigios de latinidad clásica en reglas monásticas visigodas. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento medieval*, vol. 7, nº 1, p. 63-80, p. 70.

⁹ Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga são exemplos clássicos desta afirmativa.

¹⁰ As atas dos concílios visigóticos trazem variados exemplos de cânones que tratam do interesse de clérigos seculares na inauguração de casas abaciais. Cânone III do Concílio de Lérida; o cânone IV do III Concílio de Toledo. Textos publicados em: VIVES, J. (Ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963, p. 56 e 126.

¹¹ A historiadora portuguesa Paula Dias Barata escreveu um importante trabalho explicando os elementos que segundo ela compõem o que chamou de *Reguale*, ou seja, o gênero literário que atuou como arcabouço conceitual para a escrita das regras e que ao mesmo tempo foi delineado pela produção de tais textos, como podemos apreender a partir de suas próprias palavras, "Assim, todas adotaram a forma de um código jurídico-normativo intencionalmente pragmático, numa estrutura esquemática de pequenos capítulos, dedicado cada um a uma parcela das vivências do monge no cenóbio, disciplinando o seu cotidiano: as horas de prece, de trabalho, de oração e de leitura; a distribuição de tarefas; como devem ser admitidos os aspirantes a monges; como se deve proceder para com os faltosos; quais os cuidados a ter com os doentes, fracos ou idosos. Também se estabelecem nas regras as interdições e castigos para os infratores. Circunscrevem-se a uma comunidade ou a um sexo em particular, tendo portanto uma aplicação prática imediata como instrumento regulador, orientador ou mesmo fundador de uma determinada comunidade monástica, zelando pelo recto caminho que o monge devia seguir até à santificação [...]" DIAS, P. B. *A regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas* 50, 1998, pp. 311-335, p. 314.

¹² Cf.: "*Imprimis, fratres karissimi, monasterium uestrum miram conclauis diligentiam habeat, ut firmitateim custodiae munimenta claustrorum exhibeant; inimicus enim noster diabolus, sicut leo rugiens, circuit ore patenti quaerens unumquemque nostrum quem deuoret (I Petri vni). ore patenti!*

quaerens miuquemque nostrum, quern devoret (I Petri VIII) [...] uillam sane longe remontam esse oportet a monasterio ne uicinius posita aut laborem ferat periculi aut famam inficiat dignitatis. ". RI, c, I, p. 91. A parte em itálico corresponde a uma citação das Sagradas Escrituras, 1 Pe. 5.8.

¹³ RI, c, 1, p. 91.

¹⁴ Pablo C. Diaz Martínez chama a atenção para o capítulo 21 da RI, como indício claro das relações de troca deste mosteiro com o ambiente externo. Isto implicaria estar localizado o mosteiro em um ambiente urbano, contrariando as idealizações espaciais descritas pelo hispânico no capítulo 1 da regra. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios. In: García, . C. R. A. J. A., & Teja, R (Coordenadores). *Monjes y monasterios hispanos en la alta Edad Media*. Aguilar de Campoo, Palencia: Fundación Santa María La Real, Centro Estudios del Románico, 2006, p. 19.

¹⁵ Cf.: "*Qui relicto saeculo ad militiam xpi pia et salubri humilitate conuertuntur, omnia sua primum aut indigentibus diuidant, aut monasterio conferant.*" RI, c, 4, p. 94-95.

¹⁶ Cf.: "*[...] ita et omne quod in monasterio in nummo ingreditur sub testimonio seniorum accipiendum: eadem pecunia in tribus diuidenda est [...] alia pro egenis.*" RI, c, 20, p. 119.

¹⁷ Cf.: "*Isto praesente dispensantur ea que mensis deferenda sunt: is etiam quidquid residuum fuerit pro pauperum usibus reseruabit.*" RI, c, 21, p. 120.

¹⁸ Cf.: "*Cura peregrinorum uel pauperum eleemosina pertinebit ad eum cui dispensationis potestas comissa est.*" RI, c, 21, p. 122.

¹⁹ Na citação da RI, c, 21, p. 122, além dos *pobres* outro grupo que necessitava da acolhida do cenóbio, mas que não fazia parte de sua hierarquia específica era o dos *hóspedes*. Em outra passagem da regra esta necessidade foi apresentada (capítulo 10). Entretanto, os viajantes que se hospedavam no mosteiro, em grande parte, eram monges. Em virtude de estarmos analisando neste trabalho a relação entre as populações monásticas com as não-monásticas, não enfatizamos a questão dos hóspedes...

²⁰ Cf.: "*[...] Quanto magis monachi quibus oportet non solum uitae suae necessaria propriis manibus exhibere, sed etiam indigentiam aliorum laboribus suis reficere.*" RI, c, 5, p. 98.

²¹ Cf.: "*In operando haec ratio conseruatur uerno uel aestate. Dicta prima conmoncantur decani a praeposito suo quale opus debent exercere, adque illi reliquos admonet fratres.[...] Nusquam prorsus excepto causa necessitatis audeant progredi nisi fuerint a seniore praecepti.*" RM, c, 4, p. 143-144.

²² Cf.: "*Nec cum laico loquatur, nec cum monacho non iussus stet siue fabuletur uel alium aliquem proximum uideat uel extraneum regulari sententia praefixum est.*" RM, c, 6, p. 147.

²³ Cf.: "*Quidquid in uestimentis, calciamentis uel lectuariis monachorum uetustum fuerit, dum noua percipiunt, totum ab abbate pauperibus erogetur.*" RM, c.11, p. 151.

²⁴ Cf.: "*Tales tamen eis ministri sunt delegandi qui est pulmenta strenue praeparent et deuoto eis ministerio obsecundent. Et de his que illis residua sunt neque fraudem faciant, neque occulta comestione se inlicito polluant.*" RM, c, 9, p. 149.

²⁵ Cf.: "*Nihil foris sine abbatis uel praepositi mandato peragant, nec in vicino dumtaxat hortulo, uel pomerio cum benedictione senioris. Ceterum uicos, uillasque circuire adque ad saecularem possessionem accedere non licebit.*" RM, c, 22, p. 161-162.